N12<512512761 021

ubTÜBINGEN

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 19 · 2000

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 19 · 2000

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Jan Thorbecke Verlag Stuttgart

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



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte / hrsg. vom Geschichtsverein d. Diözese Rottenburg-Stuttgart. – Stuttgart: Thorbecke
ISSN 0722-7531
Erscheint jährl.
Bd. 19. 2000.-

http://www.thorbecke.de · e-mail: info@thorbecke.de

© 2000 by Thorbecke Verlag GmbH & Co.
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 nach DIN ISO 9706 hergestellt.

Satz: Dr. Gerald Maier, Rottenburg a. N.
Druck und Buchbinderei: Süddeutsche Verlagsgesellschaft mbH, Ulm
Printed in Germany · ISBN 3-7995-6369-5 · ISSN 0722-731

ZA 5833-19

Inhalt

Widmung 10
Einleitung 11

I. AUFSÄTZE

Hubert Wolf
Der deutsche Katholizismus als Kind der Revolution von 1848? Oder: Das ambivalente Verhältnis von katholischer Kirche und Freiheit 13

Bernhard Schneider
Finger Gottes oder Satans Werk? Wahrnehmung, Deutung und Aneignung europäischer Revolutionen in der deutschen katholischen Presse (1815–1847/48) 31

Wilhelm Damberg
Revolution und Katholizismus in Preußen 1848 65

Stefan J. Dietrich
Revolution und Katholizismus in Württemberg 79

Karl Hausberger
Die katholische Bewegung im Bayern des Vormärz als Wegbereiterin des politischen Katholizismus in Deutschland 93

Otto Weiß
Die Wiener Katholiken im Revolutionsjahr 1848 107

Konstantin Maier
Die schwäbische Landvogtei und die schwäbischen Reichsprälaten 143

Wolfgang Zimmermann
Die »siegreiche« Frömmigkeit des Hauses Habsburg. Tridentinische Reform und dynastische Selbstdarstellung in Vorderösterreich 157

Konstantin Maier
Zeitenwende. Die schwäbischen Benediktiner am Vorabend der Säkularisation (1802/03) 177

II. QUELLEN

Dominik Burkard
Augustin Theiner – ein deutscher Doppelagent in Rom? Oder: Über den Umgang mit Quellen am Beispiel der Rottenburger Bischofswahlen von 1846/47 191

III. KRITISCHE MISZELLEN

Claus Arnold
Die Revolution von 1848/49. Eine Literaturumschau – besonders im katholischen und südwestdeutschen Raum 253

Helmut Feld
Der bedeutendste Theologe des 20. Jahrhunderts? 263

IV. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

Christoph Weber, Genealogien zur Papstgeschichte (Michael F. Feldkamp) 275
Thomas J. Reese, Im Innern des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche (Dominik Burkard) 276
Freiheit und Katholizismus. Beiträge aus Exegese, Kirchengeschichte und Fundamentaltheologie, hg. v. *Hubert Wolf* (Bernhard Schneider) 277
Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen (Joseph Ndi Okalla) 278
Martin Heckel, Gesammelte Schriften Bd. III/IV (Norbert Haag) 279
Rudolf Morsey, Von Windthorst bis Adenauer. Ausgewählte Aufsätze (Dominik Burkard) . 280
Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland 1980–1993. Eine Bibliographie (Dominik Burkard) 281
Who is who der Sozialen Arbeit, hg. v. *Hugo Maier* (Manfred Eder) 282
Paul Kopf, Nur gemeinsam Freunde. 50 Jahre Stefanus-Gemeinschaft 1948–1998 (Dominik Burkard) 284

2. Quellen und Hilfsmittel

Das Historische Archiv des Erzbistums Köln (Michael F. Feldkamp) 286
Bündner Urkundenbuch Bd. III, bearb. v. *Otto P. Clavadetscher* u. *Lothar Deplazes* (Robert Kretzschmar) 286
Chartularium Sangallense Bd. VIII, bearb. v. *Otto P. Clavadetscher* u. *Stefan Sonderegger* (Peter Rückert) 287
Quellen zur Geschichte Maximilians I. und seiner Zeit, hg. v. *Inge Wiesflecker-Friedhuber* (Kurt Andermann) 288
Ausgewählte Urkunden zur Territorialgeschichte der Kurpfalz 1156–1505, hg. v. *Meinrad Schaab* (Franz Maier) 289
Fränkische Urbare. Verzeichnis der mittelalterlichen urbariellen Quellen im Bereich des Hochstifts Würzburg (Kurt Andermann) 290
Regesten zur Herrschaft der Grafen von Württemberg 1325–1378, bearb. v. *Peter-Johannes Schuler* (Christoph Florian) 291

3. Antike und Mittelalter

Agnellus von Ravenna, Liber Pontificalis/Bischofsbuch, übers. v. *Claudia Nauerth* (Christoph Müller) 292
Hans-Henning Kortüm, Menschen und Mentalitäten (Gabriela Signori) 294
Hrabanus Maurus, De institutione clericorum libri tres. Studien und Edition v. *Detlev Zimpel* (Klaus Herbers) 295
Michael Matzke, Daibert von Pisa. Zwischen Pisa, Papst und erstem Kreuzzug (Immo Eberl) 296

Paolo Golinelli, Mathilde und der Gang nach Canossa (Detlev Zimpel) 297
Andreas Sohn, Deutsche Prokuratoren an der römischen Kurie der Frührenaissance (1431–1474) (Michael F. Feldkamp) 298

4. Mittelalterliche Theologie- und Geistesgeschichte

Gunther Bös, Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffs durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin (Manfred Gerwing) 299
Marc-Aeilko Aris, Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Victor (Manfred Gerwing) 300
Klaus Peter Schumann, Heinrich von Herford. Enzyklopädische Gelehrsamkeit und universalhistorische Konzeption im Dienste dominikanischer Studienbedürfnisse (Sabine von Heusinger) 301
Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, hg. v. *Georg Steer* u. *Loris Sturlese* (Michael Egerding) 302
Michael Bangert, Demut in Freiheit. Studien zur Geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta (Michael Egerding) 303
Gabriel Biel und die Brüder vom gemeinsamen Leben, hg. v. *Ulrich Köpf* u. *Sönke Lorenz* (Helmut Feld) 304

5. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

Uwe Köster, Studien zu den katholischen deutschen Bibelübersetzungen im 16., 17. und 18. Jahrhundert (Anne Conrad) 306
Hans-Joachim Behr, Franz von Waldeck (1491–1553). – *Christoph Bauer,* Melchior Zobel von Giebelstadt, Fürstbischof von Würzburg (1544–1558) (Nobert Haag) 307
Urban Fink, Die Luzerner Nuntiatur 1586–1873 (Roger Liggenstorfer) 309
Michele Miele, Die Provinzkonzilien Süditaliens in der Neuzeit (Michael F. Feldkamp) 310
Peter Hersche, Italien im Barockzeitalter (Otto Weiß) 311
Johann Lorenz von Mosheim, Die Macht der Lehre Jesu. – *Johann Lorenz von Mosheim,* Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen (Leonhard Hell) 313
Hans Ludwig Nehrlich, Erlebnisse eines frommen Handwerkers im späten 17. Jahrhundert, hg. v. *Rainer Lächele* (Norbert Haag) 314
Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit, hg. v. *Rüdiger Schnell* (Anne Conrad) 315
Michael Maurer, Kirche, Staat und Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert (Hubert Wolf) . 316
Volker Press, Adel im Alten Reich (Kurt Andermann) 317
Michael Embach/Joscelyn Godwin, Johann Friedrich Hugo von Dalberg (1760–1812) (Manfred Eder) 318

6. 19. und 20. Jahrhundert

Gerhard Besier, Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert (Hubert Wolf) 319
Albert Portmann-Tinguely, Görres im Bild (Joachim Schmiedl) 320
Gotthard Klein, Der Volksverein für das katholische Deutschland (Dominik Burkard) 321
Winfrid Halder, Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848–1914 (Clemens Rehm) 323
Claudia Hiepel, Arbeiterkatholizismus an der Ruhr (Joachim Schmiedl) 325
Claudia Lepp, Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes (Otto Weiß) 326
Angela Berlis, Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (Otto Weiß) 327
Günter Mückler, »Wie ein treuer Spiegel«. Die Geschichte der Cotta'schen Allgemeinen Zeitung (Hubert Wolf) 329

Uwe Scharfenecker, Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859) (Otto Weiß) 330
Claus Arnold, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) (Otto Weiß) 331
Günther J. Ziebertz, Berthold Altaner (1885–1964) (Claus Arnold) 333
Rolf-Ulrich Kunze, Theodor Heckel 1894–1967 (Claus Arnold) 334
Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildungen und Methoden, hg. v. *Anselm Doering-Manteuffel* u. *Kurt Nowak* (Joachim Köhler) 335
Thomas Fandel, Konfession und Nationalsozialismus. Evangelische und katholische Pfarrer in der Pfalz (1930–1939) (Joachim Köhler) 337
Moshe Zimmermann, Die deutschen Juden 1914–1945 (Hubert Wolf) 339
Marcel Albert, Die katholische Kirche Frankreichs in der Vierten und Fünften Republik (Michael F. Feldkamp) 340

7. Orden, Klöster und Stifte

Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen, hg. v. *Peter Dinzelbacher* u. *James Lester Hogg* (Uwe Scharfenecker) 340
Hubertus Seibert, Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit (Immo Eberl) 342
»Chronik des Barfüsser Karmelitenkloster zu Heidelberg«, hg. v. *Markus A. Maesel* (Paul Warmbrunn) 343
Bürger, Bettelmönche und Bischöfe in Halberstadt, hg. v. *Dieter Berg* (Andreas Rüther) ... 345
Martin Gabathuler, Die Kanoniker am Grossmünster und Fraumünster in Zürich (Bernhard Theil) 346
Ingrid Ehlers-Kisseler, Die Anfänge der Prämonstratenser im Erzbistum Köln (Wilfried Schöntag) 347
Werner Fechter, Deutsche Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts der Bibliothek des ehemaligen Augustinerchorfrauenstifts Inzigkofen (Bernhard Neidiger) 348
Kaspar Elm, Umbilicus Mundi. Beiträge zur Geschichte Jerusalems, der Kreuzzüge, des Kapitels vom Hlg. Grab in Jerusalem und der Ritterorden (Dieter J. Weiß) 349
Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni, hg. v. *Kaspar Elm* u. *Cosimo Damiano Fonseca* (Dieter J. Weiß) 349
Helvetia Sacra: Abt. VIII Bd. 2: Die Kongregationen in der Schweiz. 19. und 20. Jahrhundert (Otto Weiß) 350

8. Orts- und Landesgeschichte

Das Haus Württemberg. Ein biographisches Lexikon (Gerhard Kittelberger) 351
Karl Heinz Burmeister, Die Grafen von Montfort (Kurt Andermann) 352
Staufische Stadtgründungen am Oberrhein, hg. v. *Eugen Reinhard* u. *Peter Rückert* (Detlev Zimpel) 353
Lutz Reichardt, Ortsnamenbuch des Ostalbkreises (Hubert Wolf) 354
David Warren Sabean, Kinship in Neckarhausen 1700–1870 (Norbert Haag) 355
Andreas Zekorn, Zwischen Habsburg und Hohenzollern. Verfassungs- und Sozialgeschichte der Stadt Sigmaringen im 17. und 18. Jahrhundert (Edwin Ernst Weber) 356
Peter Schaller, Die Industrialisierung der Stadt Ulm zwischen 1828/34 und 1875 (Hans-Otto Binder) 358
Gerald Maier, Zwischen Kanzel und Webstuhl. Johann Georg Freihofer (Hans-Otto Binder) . 359
Eberhard L. Betz, Der Freipirschler. – *Wilhelm Maute*, Vergessene Ereignisse aus fünf Jahrhunderten (Peter Th. Lang) 360
Gosheim – 700 Jahre Ersterwähnung 1295–1995 (Anton Bauer) 361

9. Kunstgeschichte

Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, hg. v. *Franz Kohlschein* u. *Peter Wünsche* (Hermann Reifenberg) 362
Norbert Nußbaum, Deutsche Kirchenbaukunst der Gotik (Anton Bauer) 369
Pictura quasi fictura. Die Rolle des Bildes in der Erforschung von Alltag und Sachkultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit (Gabriela Signori) 364
Julia Liebrich, Die Verkündigung an Maria. – *Kristin Vincke*, Die Heimsuchung (Peter Krüger) 365
Carlo Pietrangeli, Die Gemälde des Vatikan (Sibylle Appuhn-Radtke) 366
John T. Spike, Fra Angelico (Peter Krüger) 367
Antonio Paolucci, Die Bronzetüren des Baptisteriums in Florenz (Leonhard Helten) 369
Richard Strobel/Markus Weis, Romanik in Altbayern (Anton Bauer) 370
Karl Halbauer, predigstül. Die spätgotischen Kanzeln im württembergischen Neckargebiet (Isnard W. Frank) 372
Fritz Markmiller/Wilkin Spitta, Dorfkirchen in Niederbayern (Sieglind Kolbe) 373
Der vergrabene Engel. Die Chorschranken der Hildesheimer Michaelskirche (Anton Bauer) 374

10. Umschau

Südwestdeutsche Persönlichkeiten Bd. 3, bearb. v. *Heinrich Ihme* (Hubert Wolf) 374
Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart Bd. 3 (Hubert Wolf) 375
Übersicht über die Bestände des Hauptstaatsarchivs Stuttgart. Altwürttembergisches Archiv (Hubert Wolf) 375
Andreas Wilkens, Archivführer Paris (Hubert Wolf) 375
Landesbibliographie Baden-Württemberg Bd. 15 (Hubert Wolf) 376
Landesbibliographie Baden-Württemberg Bd. 16 (Hubert Wolf) 376

V. MITTEILUNGEN DER REDAKTION 377

VI. VEREINSNACHRICHTEN 382

ORTS- UND PERSONENREGISTER 389

SOCIO ADHUC NOSTRO
SOCIETATIS HISTORICAE DIOECESIS ROTTENBURGENSIS-STUTGARDIENSIS
PROPRAESIDI PER MULTOS ANNOS BENE MERITO
DOCTISSIMO IN SCRIPTIS PERITISSIMO IN NEGOTIIS
NUNC AD OFFICIUM EPISCOPI DIOECESANI
ELECTO CONFIRMATO CONSECRATO

GEBHARD FÜRST

SACRAE THEOLOGIAE DOCTORI
SECUNDUM RATIONEM ILLIUS
»PROPTER NOSTRAM SALUTEM«
ANTISTITIS MUNERA CONFERRE SE POLLICENTI
VOLUMEN HOC UNDEVICESIMUM
DAMUS DONAMUS DEDICAMUS
SOCII COLLEGIUM RECTORUM MODERAMEN REDACTIONIS
EXCELSO SOCIETATIS NOSTRAE POSTHAC PROTECTORI



Einleitung

Der vorliegende Band dokumentiert in seinem ersten Teil die Studientagung des Jahres 1998 »Die Revolution von 1848 – Geburtsstunde des deutschen Katholizismus?«, die gemeinsam von Geschichtsverein (Professor Dr. Hubert Wolf) und Akademie (Dieter R. Bauer) der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten veranstaltet wurde.

In seinem einleitenden Beitrag formuliert und erläutert *Hubert Wolf* die der Tagung zugrunde liegende Arbeitshypothese, daß das Jahr 1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus anzusehen sei. Er konstatiert ein ambivalentes Verhältnis der katholischen Kirche zu den (revolutionären) Freiheitsrechten. Während die Kirche in der Beziehung zu Staat und Kirche die entsprechenden (bürgerlichen) Freiheiten für sich beanspruchte, verweigerte sie binnenkirchlich den Gläubigen die Wahrnehmung dieser Rechte. In einem zweiten Teil beschreibt Wolf die Entstehung des katholischen, ultramontan geprägten Milieus als eine Folge der Revolution von 1848. Vertreter eines liberalen Katholizismus wurden marginalisiert. *Bernhard Schneider* zeichnet in seinem Beitrag nach, wie sich zwischen 1815 und 1847/48 durch die katholische Publizistik und ihre Revolutionsdiskussion eine neue katholische Öffentlichkeit in Deutschland etablierte. Dennoch gelang es der konfessionell eng geführten Presse nicht, eine »Theologie der Freiheit« oder eine »Theologie der Revolution« zu entwickeln.

In mehreren Fallstudien wird das Verhältnis von Kirche und Revolution in einzelnen Ländern des Deutschen Bundes untersucht und auf dem Hintergrund der Arbeitshypothese der Studientagung differenziert diskutiert. *Wilhelm Damberg* beschäftigt sich mit Preußen, *Stefan J. Dietrich* mit Württemberg. Die Entwicklung in Bayern wird von *Karl Hausberger* nachgezeichnet, während sich *Otto Weiß* mit dem Verhältnis der Wiener Katholiken zur Revolution von 1848 beschäftigt.

Anhand neuer Quellen stellt *Dominik Burkard* die Verhandlungen im Vorfeld der Rottenburger Bischofswahlen von 1846/47 dar, wobei der Autor die enge Kooperation zwischen Domkapitel und Stuttgarter Regierung herausstellt. Die von Burkard größtenteils im Anhang publizierten Quellen aus der Privatüberlieferung des württembergischen Innerministers Schlayer sowie des Rottenburger Domdekans Jaumann belegen die Bedeutung dieser nichtstaatlichen Überlieferungsstränge. *Claus Arnold* sichtet in einem Literaturbericht die Neuerscheinungen der letzten Jahre zur Revolution von 1848/49, wobei sich der Autor schwerpunktmäßig mit den Arbeiten beschäftigt, die (räumlich) Südwestdeutschland betreffen und sich (inhaltlich) mit der Bedeutung der Revolution für die katholische Kirche auseinandersetzen.

Zwei weitere Beiträge gehen auf eine Vortragsreihe zurück, die der Geschichtsverein zusammen mit der Stadt Rottenburg am Neckar im Frühjahr 1999 als Begleitprogramm zur Landesausstellung »Vorderösterreich – nur die Schwanzfeder des Kaiseradlers? Die Habsburger im deutschen Südwesten« veranstaltete. *Konstantin Maier* beschreibt den zähen Kampf zwischen den schwäbischen Reichsprälaten und Österreich um die »Schutz und Schirm«-Rechte der schwäbischen Landvogtei. Zugleich unterstreicht der Autor die engen Beziehungen zwischen den schwäbischen Reichsprälaten und dem habsburgischen Kaisertum. *Wolfgang Zimmermann* zeigt auf, wie sich im Verlauf des 17. Jahrhunderts durch die Verbindung von zwei Entwicklungen – nämlich der Reform der Kirche im Sinn des Konzils von Trient und der Ausbildung des frühmodernen Terri-

torialstaats – Formen eines Barockkatholizismus ausbildeten, die wesentlich zur Prägung einer religiösen, konfessionell exklusiv definierten Identität eines Raumes – nämlich Südwestdeutschlands – führten, dessen dominanter Herrschaftsträger Habsburg war.

Die 200. Wiederkehr des Reichsdeputationshauptschlusses 1803/2003 bildet den Hintergrund für den zweiten Beitrag von *Konstantin Maier,* der auf den Festvortrag des Autors auf der Jahresversammlung des Geschichtsvereins am 2. Oktober 1999 in der Benediktinerabtei Neresheim zurückgeht. In einem großen Bogen zeichnet Maier die zentralen Linien der Geschichte der schwäbischen Benediktiner in der Frühneuzeit nach. Nachdrücklich plädiert er dafür, die Säkularisation nicht nur in den Termini des Verlustes und des Niedergangs zu deuten, sondern auch die Chancen für einen Neuanfang zu sehen, die der Kirche im frühen 19. Jahrhundert gegeben waren.

Neue Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte werden im letzten Teil des Jahrbuches vorgestellt und diskutiert. *Helmut Feld* beschäftigt sich in einer kritischen Miszelle (»Der bedeutendste Theologe des 20. Jahrhunderts?«) mit dem Leben und dem Werk des Jesuiten Wilhelm Klein (1899–1996), der als Spiritual am Collegium Germanicum-Hungaricum von 1948 bis 1961 Generationen von Theologen prägte. Der umfangreiche Rezensionsteil umfaßt rund 100 Besprechungen.

Wolfgang Zimmermann

HUBERT WOLF

Der deutsche Katholizismus als Kind der Revolution von 1848?

Oder: Das ambivalente Verhältnis von katholischer Kirche und Freiheit*

Wie ein heftiger Sturm manch schöne Pflanzungen zerstört, aber auch viele morsche Äste wegreißt und dadurch das Hervorkommen junger und lebensfrischer Zweige erleichtert, so richteten auch die politischen Stürme des Jahres 1848 nicht geringe Verheerungen an, hatten aber zugleich auch einiges Gute in ihrem Gefolge. Die entfesselten Elemente tobten wild durcheinander, die Revolution erhob immer frecher ihr Haupt, und die Fundamente der gesellschaftlichen Ordnung drohten auseinander zu weichen, um der Anarchie Platz zu machen. Und dennoch war diese fast über ganz Europa ausgedehnte Bewegung nicht ohne Nutzen[1]. Mit diesen Worten brachte der ultramontane Kirchenhistoriker und spätere Mainzer Bischof Heinrich Brück (1899–1903)[2] sein ambivalentes Verhältnis zur Märzrevolution treffend auf den Punkt. Grundsätzlich sind Revolution und Chaos abzulehnen, die Möglichkeiten und Spielräume jedoch, welche der Umsturz und die Unsicherheit der Verhältnisse bieten, müssen für die Interessen der Kirche genutzt werden. Konsequenterweise fährt Brück fort: *Der Ruf nach Freiheit war erschollen und fand nicht nur bei denen Widerhall, welche unter der Devise Freiheit und Gleichheit ihre kommunistisch-republikanischen Pläne durchsetzen wollten, sondern auch bei jenen Männern, die dem Umsturze abhold jetzt die Freiheit beanspruchten, welche ein verkehrtes Regiment gegen alles Recht ihnen bis zur Stunde vorenthalten hatte*. Auch für die Kirche *war die Morgenröte der Freiheit angebrochen!*[3]

Was für die Revolution von 1848 grundsätzlich zutrifft, gilt unverkürzt auch für ihr zentrales Schlagwort: Das Verhältnis von katholischer Kirche und Freiheit kann nicht anders als zwiespältig genannt werden. Die Freiheitsidee als solche und an sich wird entschieden abgelehnt, während sich die Kirche die revolutionären Freiheiten für ihre eigenen Interessen durchaus zunutze machen soll. Und Heinrich Brück steht mit dieser ambivalenten Haltung keineswegs allein, vielmehr repräsentiert er eine wichtige Strö-

* Überarbeitete und mit Fußnoten versehene Fassung eines Vortrages, der am 17. September 1998 im Rahmen der von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstalteten Studientagung »Die Revolution von 1848 – Geburtsstunde des deutschen Katholizismus?« gehalten wurde. Die Vortragsform ist bewußt beibehalten, die Anmerkungen sind auf die wesentlichen Nachweise beschränkt.

1 Heinrich Brück, Die Oberrheinische Kirchenprovinz von ihrer Gründung bis zur Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Kirche zur Staatsgewalt, Mainz 1868, 293.

2 Über ihn Anton Brück, Art. Brück, in: Gatz, Bischöfe 1983, 75f. – Friedhelm Jürgensmeier, Art. Brück, in: LThK^3 2, 1995, 709.

3 Brück, Oberrheinische Kirchenprovinz (wie Anm. 1), 293.

mung im deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Zwei Zitate mögen dies – stellvertretend für viele – illustrieren.

In seiner Enzyklika »Mirari vos« vom 15. August 1832 lehnte Papst Gregor XVI. (1831–1846)[4] die Forderung nach allgemeiner Gewissensfreiheit nicht nur als *erronea sententia* (irrige Meinung) ab, sondern bezeichnete sie sogar als *diliramentum* (Wahnsinn) und *pestillentissimus error* (ganz verderblichen Irrtum). Als *Wegbereiter* dieser Pestilenz sah der Papst *jene gänzliche und maßlose Meinungsfreiheit, die zum Verderben von Staat und Kirche weit verbreitet ist* an. *Hierher gehört auch jene grundschlechte und niemals hinreichend verurteilte abscheuliche Freiheit der Buchdruckkunst, Schriften unters Volk zu bringen, wie einige Leute mit so großem Geschrei zu fordern wagen*[5]. Eindeutiger als der Cappellari-Papst kann man die Freiheitsidee der Neuzeit kaum mehr verdammen.

Genau die Möglichkeiten und Rechte, die aus den bürgerlichen Freiheiten der Märzrevolution resultierten und von Gregor XVI. verworfen worden waren, reklamierten die Mainzer Ultramontanen und Papstverehrer für sich, als sie am 23. März 1848 den »Piusverein für religiöse Freiheit«[6] gründeten, der sich bald über ganz Deutschland ausbreitete und so an der Wiege des ersten deutschen Katholikentags (oder der Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands, wie sich die Veranstaltung damals nannte) stand. Domkapitular Adam Franz Lennig (1803–1866)[7], der eigentliche Initiator des nach Papst Pius IX. (1846–1878)[8] genannten Vereins, umschrieb in einem Aufruf den Vereinszweck, indem er alle Mitglieder aufforderte, *die Freiheit des Gewissens, die Freiheit der Rede und der Presse, die Freiheit der Assoziation, welche für alle zugestanden ist, zugunsten ihrer Religion und ihrer Kirche mit allem Nachdruck und durch alle gesetzlichen Mittel geltend zu machen und zu wahren, wie sie dieselben kostbaren Rechte und Freiheiten auch zugunsten aller anderen Konfessionen in vollem Maße gewahrt wissen wollen*[9].

Gewissensfreiheit als Wahnsinn bzw. Pestilenz in päpstlicher Sicht oder als »Glaubensbekenntnis« des bedeutendsten ultramontanen katholischen Vereins? Pressefreiheit als abscheuliches Recht oder kostbares Gut für die Kirche? Widersprüchlicher kann die Einstellung von Katholizismus und Kirche zum Thema Freiheit kaum sein. Diese wenigen Streiflichter machen neugierig auf die Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Freiheit seit Beginn der Neuzeit in der Französischen Revolution von 1789, in der – wenigstens in Deutschland – das Jahr 1848 und die Frankfurter Paulskirche[10]

4 Über ihn Georg SCHWAIGER, Art. Gregor XVI., in: LThK^3 4, 1995, 1023f.

5 Text der Enzyklika Mirari vos Gregors XVI. in: Bullarii Romani Continuatio 19, 1857, 126–132; daraus die obigen Zitate.

6 Zum Piusverein Hans HERZ, Art. Katholische Vereine Deutschlands 1848–1858, in: Lexikon zur Parteiengeschichte, hg. v. Dieter FRICKE, Bd. 3, Leipzig 1985, 243–251; zu den Piusvereinen in Württemberg vgl. Stephan J. DIETRICH, Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1952 (VKZG.B 71), Paderborn 1996, 280–315.

7 Über ihn Friedhelm JÜRGENSMEIER, Art. Lennig, in: LThK^3 6, 1997, 813.

8 Aus der umfangreichen Literatur über Pius IX. sei hier nur genannt: August Bernhard HASLER, Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (Päpste und Papsttum 12), 2 Bde., Stuttgart 1977. – Roger AUBERT, Pius IX., in: TRE 26, 1996, 661–666.

9 Zitiert nach Valmar CRAMER, Die katholische Bewegung im Vormärz und im Revolutionsjahr 1848/49, in: Idee, Gestalt und Gestalter des ersten Deutschen Katholikentages in Mainz 1848, hg. v. Ludwig LENHART, Mainz 1948, 21–63, hier 40.

10 Die Literatur zu 1848 und der Frankfurter Paulskirche ist Legion. Hier sei nur verwiesen auf Wolfgang J. MOMMSEN, 1848. Die ungewollte Revolution. Die revolutionären Bewegungen in Europa

eine entscheidende Rolle spielen. Ich gehe dieses spannungsgeladene Thema in drei Schritten an:

Sind Katholizismus und Freiheit bzw. Katholizismus und Moderne kompatibel oder widersprechen sie sich grundsätzlich? Den beiden Typen von Antworten, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts auf diese Frage gegeben wurden, gilt ein erster Teil.

Dieser bildet das historische Koordinatensystem für die Darstellung der Freiheitsthematik des Jahres 1848 und ihrer Bedeutung für die katholische Kirche im zweiten Teil. Meine Arbeitshypothese dafür – in Anlehnung an Urs Altermatt[11] formuliert – lautet: 1848 muß als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus angesehen werden; das typisch »gut-katholische« Milieu ist daher – so paradox es auch klingen mag – ein Kind der kirchlich verurteilten Revolution.

Ein kürzerer dritter Teil schließlich fragt nach den Auswirkungen der Märzrevolution auf die ultramontane Bewegung in Deutschland selbst: Was wurde aus der eng geschlossenen Phalanx nach 1848?

I. Katholische Kirche und Freiheit – zur Geschichte eines ambivalenten Verhältnisses

Die eben zitierten Stimmen dürften eine erste Ambivalenz im Verhältnis katholische Kirche – Freiheit verdeutlicht haben: Die Kirche und ihr Lehramt lehnen die revolutionären Freiheiten zwar grundsätzlich und als Werte an sich ab und können sie zumal für den binnenkirchlichen Bereich auf gar keinen Fall akzeptieren, für die Kirche selbst und ihre Suborganisationen in ihrem Verhältnis zu Staat und Gesellschaft besteht man jedoch mit allem Nachdruck auf bürgerlichen Freiheiten.

Dieser doppeldeutige Befund stellt indes allenfalls die halbe Wahrheit dar. Er insinuiert nämlich: Die katholische Kirche habe sich geschlossen so verhalten. Die Fiktion eines Einheitskatholizismus als monolithischem Block entspricht jedoch – wie nicht zuletzt die kirchenhistorischen Forschungen der letzten Jahrzehnte gezeigt haben –

1830–1849, Frankfurt a.M. 1998. – Dieter HEIN, Die Revolution von 1848/49, München 1998.

11 Urs ALTERMATT, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989. »Unter Katholizismus versteht man die gesellschaftlichen Erscheinungsformen des römisch-katholischen Christentums. Als Abbild der Kirche und der Gesellschaft umfaßt der Katholizismus jene Sozialformen, die Kirche und Katholiken herausgebildet haben, um die katholische Lebensweise und Identität in der modernen Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts zu erhalten [...] Die Säkularisierung führte nicht zum Ende, sondern zum Funktionswandel von Religion und Kirchen. Von 1850 bis 1950 war der Katholizismus in einem Sozialmilieu verankert, das in zahlreichen Ländern, so in Deutschland, den Niederlanden und der Schweiz, die Gestalt einer katholischen Sonder- und Gegengesellschaft annahm« (S. 26). »Nach der Jahrhundertmitte führte die gesellschaftliche Reaktion auf die europäischen Revolutionen von 1848 zu einer religiösen Gegenbewegung, einer betenden Gegenrevolution. Die katholische Kirche verschrieb sich unter Papst Pius IX. (1846–1878) einem antimodernistischen Gegenprogramm. Im Aufmarsch gegen die Zeitkultur schuf der Katholizismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts mit Hilfe der modernen Kommunikations- und Transportmittel eine organisierte katholische Massenreligiosität. Damals vereinheitlichten sich die religiösen Volksbräuche [...] Das katholische Milieu grenzte die Gläubigen von den Bedrohungen der modernen Zeit soweit als möglich ab« (S. 68). – Im Rahmen der Konzeption der Studientagung sollte der vorliegende Beitrag, für den Herr Kollege Altermatt kurzfristig absagen mußte, den Grund für den Ländervergleich zwischen Österreich, Bayern, Preußen, Baden und Württemberg legen.

nicht der Wirklichkeit[12]. Die insbesondere von »ultramontanen« Autoren wiederholt propagierte feste »Kirchenburg« hat sich – historisch gesehen – als Ammenmärchen erwiesen. Der Satz, den Paulus den Korinthern schrieb: »Es muß Parteiungen unter euch geben« (1 Kor 11,19), sollte gerade auch im 19. Jahrhundert die katholische Kirche entzweien in solche, welche die bürgerlichen Freiheiten grundsätzlich (nicht nur taktisch pro ecclesia) bejahten, und solche Katholiken, die sie ebenso nachdrücklich ablehnten. Dieser zweiten Dimension der Ambivalenz von Kirche und Freiheit gilt im folgenden unser Augenmerk.

»Im Anfang war Napoleon«[13] – so beginnt Thomas Nipperdey seine deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts. »Im Anfang war die Revolution« – so müßte man eine Kirchengeschichte dieses Säkulums überschreiben. Denn die Frage nach dem Verhältnis der katholischen Kirche zu Revolution und Revolutionen durchzieht das Jahrhundert wie ein roter Faden. Dabei meint Revolution nicht nur die Ereignisse der Jahre 1789, 1830 und 1848[14], die in Europa zum Umsturz der bestehenden Verhältnisse führten. Vielmehr steht Revolution als Chiffre für sehr viel mehr: für die Werte der Aufklärung, für Rationalität und Plausibilität, für Menschenwürde und Rechtsstaatlichkeit, für Freiheit des Gewissens, der Presse und der öffentlichen Meinung, für Gleichheit und Brüderlichkeit, für die Menschenrechte (auch in der Kirche), für Religionsfreiheit und Toleranz, für Humanität und Fortschritt, für Volkssouveränität und Demokratie.

Bezeichnenderweise fiel bereits die erste Reaktion der katholischen Kirche auf die Französische Revolution und die von ihr repräsentierten Werte äußerst zwiespältig aus, wie sich an der Haltung zur *Zivilkonstitution*[15] vom 12. Juli 1790 zeigt. Diese versuchte, Kirche und Klerus in den neuen französischen Staat zu integrieren bzw. im Zuge der demokratischen Umstrukturierung aller Institutionen auch die Kirche in ihrer äußeren Verfassung der neuen Realität anzupassen. Etwa die Hälfte des französischen Klerus lehnte den Eid auf die Zivilverfassung ab, die andere Hälfte schwor. Es kam zum Schisma, zur Spaltung in die konstitutionelle Kirche, die zu den Werten der Revolution stand, und die eidverweigernde Kirche, welche die revolutionären Ideen strikt ablehnte. Pius VI. (1775–1799) verurteilte im Breve »Quot aliquantum« vom 10. März 1791 die Zivilkonstitution, ihre Freiheitsidee und zugleich die Erklärung der Menschenrechte[16]. Machte die Zivilkonstitution, die auf eine »Verschmelzung von Religion und Politik«

12 Dazu Thomas Michael LOOME, »Die Trümmer des liberalen Katholizismus« in Großbritannien und Deutschland am Ende des 19. Jahrhunderts (1893–1903). Die kirchenpolitische Grundlage der Modernismuskontroverse (1903–1914), in: Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert, hg. v. Martin SCHMIDT u. Georg SCHWAIGER (Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts 19), Göttingen 1976, 197–214. – Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, bes. 29–70. – Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert WOLF (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn 1998.

13 Thomas NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München ^{6}1993, 11.

14 Zur Wahrnehmung von Revolution und Revolutionen in der katholischen Publizistik vgl. Bernhard SCHNEIDER, Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848 (VKZG.B 84), Paderborn 1998; ferner den Beitrag von Bernhard SCHNEIDER im vorliegenden Band.

15 Zur Entstehung der Zivilkonstitution vgl. Roger AUBERT, Die katholische Kirche und die Revolution, in: HKG VI/1, Freiburg i.Br. 1971, 3–104, hier 23–34.

16 Text des Breves »Quot aliquantum« bei Augustin THEINER, Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France 1790, Bd. 1, Paris 1857, 32–71.

hinauslief und alles »der schrankenlos gebietenden Volkssouveränität« unterwarf, einen Zusammenstoß von Revolution und Kirche unvermeidlich[17], so erscheint die Verdammung der revolutionären Freiheitslehre als *absurdissimum* und die Behauptung einer angeborenen Freiheit und Gleichheit aller Menschen als *inanis* (sinnlos) höchst problematisch.

Diese erste *zwiespältige Antwort* der Kirche auf die »Revolution« wurde zum Modell der katholischen Reaktion auf Liberalismus und Freiheit während des gesamten 19. und einem Gutteil des 20. Jahrhunderts. *Ein Teil* der Kirche, meist als »liberaler Katholizismus«[18] apostrophiert, hielt Kirche und Moderne, die Werte des Glaubens und die Ideen des Liberalismus, das Evangelium vom Befreier (Heiland) und das Evangelium der Freiheit für durchaus kompatibel. Für ihn waren Glaube und Kirche nicht an eine bestimmte Staatsform (die Monarchie) oder eine bestimmte Gesellschaftsordnung (das Feudalsystem) gebunden. Für ihn sollte Kirche – von einem geschichtlichen Denken inspiriert – stets auf der Höhe der Zeit sein, sich je und je neu in der Gegenwart inkulturieren und sich der Konkurrenz anderer Religionssysteme im pluralistischen Staat offensiv stellen. Eine Koalition von Altar und Freiheit schien für ihn das Gebot der Stunde. Der *andere Teil* der Kirche, zumeist »integrale«[19] Katholiken genannt, hielt Kirche und Moderne dagegen prinzipiell für unvereinbar. Er sah die freiheitlichen Ideen als grundsätzlich glaubens- und kirchenfeindlich an. Das Evangelium der Freiheit war für diese Katholiken die Botschaft des Antichristen. Die Verbindung mit dem Gottesgnadentum und einer ständisch gegliederten Gesellschaft mit katholischer Staatsreligion schien ihnen – eher unhistorisch argumentierend – zum unverzichtbaren Wesen der Kirche zu gehören. Dementsprechend sahen sie die Koalition von Thron und Altar als gottgegeben an. Der *Papst* bzw. die römische Kurie stellte sich mit schöner Regelmäßigkeit auf die Seite der zweiten Gruppe (des integralen Katholizismus), deren Parteimeinung zur Ansicht der Kirche wurde, während die erste Gruppe (des alternativen, liberalen Katholizismus) als unkatholisch verketzert wurde – nach dem bösen Wort Pius' IX.: »Ein liberaler Katholik, ein halber Katholik«.

Zu einem unbestreitbaren Höhepunkt der Verdammung von bürgerlichen Freiheiten und Moderne durch das päpstliche Lehramt wurde der »Syllabus errorum« von 1864[20], der aus der Enzyklika »Quanta cura« und einer 80 Sätze umfassenden Liste aller modernen Irrtümer (dem eigentlichen Syllabus) bestand. Die *Enzyklika*[21] stimmt ein einziges Klagelied über die moderne Zeit und ihren Unglauben an. Wie seine Vorgänger sieht sich Pius IX. gezwungen, die ihm anvertraute Herde Christi »von vergifteten Weideplätzen fern zu halten«, »alle Ketzereien und Irrtümer aufzudecken und zu verwerfen« und »mit apostolischem Starkmuthe den verbrecherischen Unternehmungen ungerechter Menschen entgegenzutreten«. Sie verheißen Freiheit, sind aber Sklaven des Verderbens. Wohin solche Freiheitsideen führen, hat – für den Papst – das »schreckliche Un-

17 Hans MAIER, Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition, in: Aufklärung heute, hg. v. Krzysztow MICHALSKI, Stuttgart 1997, 75–106, hier 85.

18 Dazu Viktor CONZEMIUS, Art. Liberaler Katholizismus, in: TRE 21, 1991, 68–73.

19 Dazu LOOME, Trümmer (wie Anm. 12).

20 Vgl. Hubert WOLF, Der »Syllabus errorum« (1864) oder: Sind katholische Kirche und Moderne unvereinbar?, in: Kirche im 19. Jahrhundert, hg. v. Manfred WEITLAUFF, Regensburg 1998, 115–139 (Lit.).

21 Vollständiger Text in: Die Encyclika seiner Heiligkeit des Papstes Pius IX. vom 8. Dezember 1864, der Syllabus (die Zusammenstellung der 80 hauptsächlichsten Irrthümer unserer Zeit) und die wichtigsten darin angeführten Aktenstücke, Köln ^{3}1874, 55–78.

gewitter« der Revolution von 1848, die für ihn zum Trauma wurde, eindeutig gezeigt, weil er in ihrem Verlauf zur Flucht aus dem Kirchenstaat gezwungen worden war[22].

Das größte Aufsehen erregte zweifellos der dritte durch die Enzyklika verurteilte Satz, den Pius IX. als *deliramentum* (»Wahnwitz«) bezeichnet: »Die Freiheit des Gewissens und des Kultus ist das eigene Recht (*proprium jus*) eines jeden Menschen, ein Recht, welches durch das Gesetz in jedem wohlkonstituierten Staate verkündigt und geschützt werden muß, und daß die Bürger das Recht besitzen, mit einer gänzlichen, weder durch die geistliche noch durch die bürgerliche Autorität zu beschränkenden Freiheit ihre Ansichten, welche sie auch seien, durch die Presse, oder durch andere Mittel kund zu geben und zu erklären«[23].

Im *Syllabus* selbst war die *Verdammung* folgender Ansichten von besonderer Brisanz:

1. »Es steht jedem Menschen frei, die Religion anzunehmen [...], die er [...] für wahr erachtet« (Satz 15).
2. Alle Religionen sind Heilswege (Satz 16), daher Abschaffung des Katholizismus als Staatsreligion und Freiheit des Kultes (Satz 78).
3. Protestantismus und Katholizismus sind gleichwertige Formen des Christentums (Satz 18).
4. Die Abschaffung des Kirchenstaats trägt »in höchstem Maße zur Freiheit und zum Glück der Kirche bei« (Satz 76).
5. »Der Römische Bischof kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Kultur versöhnen und anfreunden« (Satz 80)[24].

Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Pressefreiheit, Volkssouveränität, demokratische Staatsform und Religionsfreiheit waren damit vom Papst verurteilt, Katholizismus und Moderne explizit für inkompatibel erklärt.

Diese Linie der totalen Ablehnung der modernen Freiheiten läßt sich bis weit in unser Jahrhundert hinein verfolgen. Der Antimodernismus Pius' X.[25] bildet hier lediglich die Spitze eines antimodernen kirchlichen Eisberges. Ich erinnere nur an die grundsätzliche Ablehnung des Entwicklungsgedankens für Kirche und Theologie und die Quasi-Dogmatisierung der ahistorischen Neuscholastik durch die Enzyklika »Pascendi dominici gregis« vom 8. September 1907[26] und den durch »Sacrorum antistitum« vom 1. September 1910[27] von jedem Priester bis 1967 verlangten Antimodernisteneid. Hier wollte man u.a. der »verderblichen Ansicht« wehren, »welche das Laientum als Prinzip des Fortschritts in die Kirche einschmuggeln möchte«[28].

Blicken wir nun auf die andere, die liberale Seite, die alternative Lösungsmodelle im Sinne eines modernen Kulturkatholizismus geben wollte. Neben dem ultramontanen Katholizismus gab es einen anderen Katholizismus, für den Kirche und Freiheit durchaus vereinbar waren. Manche gingen sogar so weit wie der Würzburger Fundamentaltheologe Herman Schell (1850–1906)[29], der den »Katholizismus als Prinzip des Fort-

22 Vgl. Giacomo MARTINA, Pio IX (1851–1866) (Miscellanea historiae pontificiae 51), Rom 1986.
23 Die Encyclica (wie Anm. 21), 62f.
24 Alle Zitate nach DH 2901–2980.
25 Vgl. Erika WEINZIERL, Pius X., in: Das Papsttum II, hg. v. Martin GRESCHAT (Gestalten der Kirchengeschichte 12), Stuttgart 1985, 224–240; ferner die in Anmerkung 12 genannte Literatur.
26 Vollständiger lateinischer und deutscher Text in der Ausgabe: Rundschreiben unseres heiligsten Vaters Pius X. über die Lehren der Modernisten, Freiburg i.Br. 1907.
27 Text bei DH 3537–3550.
28 Rundschreiben (wie Anm. 26), 55ff.
29 Zu Schell vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 12), 135–151. – Karl HAUSBERGER, Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse (Quellen

schritts« (1897) feierte – so der Titel seines gleichnamigen Bestsellers[30]. Die Linie des *liberalen Katholizismus*[31] reicht von aufgeklärten Theologen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, die moderne Philosophie und christlichen Offenbarungsglauben durchaus für vereinbar hielten[32], über Politiker wie Hugo F. R. Lamennais (1782–1854), die einer Koalition von Thron und Altar eine solche von Altar und Freiheit entgegensetzten[33], bis hin zu den Verfechtern von christlichen (ökumenischen) Gewerkschaften, welche die von Rom favorisierten katholisch-konfessionellen Gewerkschaften um die Jahrhundertwende entschieden ablehnten[34].

Lassen Sie mich die unterschiedlichen Positionen an drei Beispielen verdeutlichen:

1. Während die ultramontanen Romantiker den priesterlichen Zölibat dogmatisch überhöhten oder gar als heilsnotwendig feierten[35], forderten Theologen wie Johann Baptist Hirscher (1788–1865)[36], ausgehend von einer Rezeption der Menschenrechte, eine Aufhebung des Zölibatsgesetzes im Interesse der Kirche. Bezeichnenderweise argumentiert Hirscher hierbei ganz vom Glück und Heil des einzelnen Individuums her[37].
2. In bezug auf die Priesterausbildung kam es zu heftigen Kontroversen zwischen Anhängern des Theologiestudiums an staatlichen katholisch-theologischen Fakultäten und den Protagonisten tridentinischer Priesterseminare. Erstere wollten Theologie weltzugewandt im Haus der Wissenschaften gelehrt wissen, die zweiten fürchteten den »frivolen Weltgeist«, wollten die zarten Knäblein im abgeschlossenen Seminar, umgeben von hohen Mauern, vor der bösen Welt behüten. Der Papst favorisierte

und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3), Regensburg 1999.

30 Herman Schell, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts, Würzburg 1897, [7]1899.

31 Vgl. das einschlägige Werk von Albert Erhard, Liberaler Katholizismus? Ein Wort an meine Kritiker, Stuttgart und Wien 1902. Ferner Thomas Michael Loome, Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research (Tübinger Theologische Studien 14), Mainz 1979.

32 Dazu Max Seckler, Aufklärung und Offenbarung, in: CGG 21, 1980, 5–78.

33 Vgl. Louis Le Guillou, Art. Lammenais, in: TRE 20, 1990, 424–427.

34 Vgl. Rudolf Brack, Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914 (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 9), 1976.

35 Vgl. etwa Johann Adam Möhler, Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des dem katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibates. Mit drei Actenstücken, in: Katholik 30, 1828, 1–32, 257–297. – Zu Möhler vgl. Hubert Wolf, Art. Möhler, in: BBKL 5, 1993, 1584–1593.

36 Über ihn 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.

37 »Sind es nicht wenige, welche im eigentlichen Sinne zur Virginität berufen sind; welchen es aus besonderer Gabe und Führung gelungen, sich den göttlichen Dingen mit ausschließender Liebe unmittelbar und frei zuzuwenden und über dem Geschlechtsverhältnisse zu stehen? Die ganze große Masse der übrigen Geistlichen ist zur Virginität nicht berufen, und ohne moralischen Segen schleppt sie am Joche des Zölibats. Wißt ihr, wie viele von ihnen Ehre und Gemütsruhe, wißt ihr, wie viele Glauben und Gewissen, wißt ihr, wie viele das zeitliche und ewige Leben verlieren, indem sie sich fleischlich vergehen? Und von den übrigen, die sich enthalten: Wißt ihr, wie viele dem frühgewohnten Müßiggang, der Gemüts- und Sittentraurigkeit, dem Trunke, der Spielsucht, der Verbauerung und Filzigkeit und so weiter anheimfallen? Und von denen, die sich auch vor diesen Fehlern bewahren: Wißt ihr, wie viele doch noch ganz gewöhnliche Menschen sind, ermangelnd eines lebendigen Christenglaubens und einer herzlichen Gottes- und Menschenliebe! So ist denn ein gewaltiger Unterschied zwischen einem Zölibatär und einem guten Menschen.« Johann Baptist Hirscher, Zölibat oder Priesterehe?, in: ThQ 2, 1820, 649–657; wieder abgedruckt in Erwin Keller, Johann Baptist Hirscher (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz 1969, 109–114, hier 111f.

selbstredend das zweite Modell, verbunden mit einer Monopolisierung der Neuscholastik anstelle moderner Theologie[38].

3. Im Streit um eine katholische Universität in Deutschland verlangten deren Anhänger, alle Geistes- und Naturwissenschaften, nicht nur die Theologie, müßten in völliger Unterordnung unter das päpstliche Lehramt betrieben werden, während ihre Gegner für eine Autonomie der Profanwissenschaften und der weltlichen Sachbereiche eintraten. So argumentierte etwa der Tübinger Dogmatik-Professor Johannes Ev. von Kuhn (1806–1887)[39] gegen katholisch-chemische, katholisch-juristische etc. Fachbereiche so: Da es keine katholischen Wassermoleküle gebe, brauche man auch keine katholisch-chemische Fakultät[40].

II. Der »deutsche Katholizismus« bzw. das »katholische Milieu« als Kind der Revolution von 1848

Das Verhältnis von Katholizismus und Freiheit ist nicht nur in *grundsätzlicher* Hinsicht ambivalent, wie mein kurzer Durchblick zur Haltung von liberalen und integralen Katholiken wohl gezeigt hat. Vielmehr machten sich auch und gerade diejenigen Katholiken, welche die bürgerlichen Freiheiten im Gefolge der päpstlichen Verurteilungen grundsätzlich ablehnten, eben diese revolutionären Errungenschaften *taktisch* für sich selbst, pro domo, für den eigenen ultramontanen Katholizismus zu eigen. Meine These lautet: Ohne die verdammten Freiheiten von 1848, mit denen man eigentlich nichts am Hut hatte, hätte sich das typische katholische Milieu, das erst in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts verfiel und dem nicht wenige nachtrauern, nicht bilden können. Der ultramontane deutsche Katholizismus, der Revolution und Freiheit fürchtete wie der Teufel das Weihwasser, ist – so paradox es klingen mag – ein Kind eben dieser Revolution von 1848 und ihrer bürgerlichen Freiheiten[41]. Insofern kann der deutsche Katholizismus heuer nicht nur der ersten deutschen Bischofskonferenz[42] und den ersten Katholikentagen[43], sondern auch seiner eigenen 150jährigen Geschichte gedenken. Lassen Sie mich diese – vielleicht überraschende – These im folgenden in der gebotenen Kürze etwas näher begründen.

38 Dazu Erich GARHAMMER, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (Münchener Kirchenhistorische Studien 5), Stuttgart u.a. 1990. – Hubert WOLF, Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets, in: RQ 88, 1993, 218–236.

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

40 Dazu Hubert WOLF, Emanzipation von der Staatsuniversität oder Emanzipation an der Staatsuniversität? Zum Streit um die Gründung einer katholischen Universität für Deutschland, in: RJKG 10, 1991, 99–110; auch Hans Jürgen BRANDT, Eine katholische Universität in Deutschland? (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 12), Köln 1981.

41 Vgl. vor allem ALTERMATT, Katholizismus und Moderne (wie Anm. 11).

42 Dazu Erwin GATZ, Art. Bischofskonferenz, in: LThK^3 2, 1994, 496f.

43 Dazu LENHART, Idee (wie Anm. 9). Vgl. jetzt auch Heinz HÜRTEN, Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt. Vier Essays aus Anlaß des 150. Jahrestags der »Ersten Versammlung des Katholischen Vereines Deutschlands« vom 3.–6. Oktober 1848 zu Mainz, Paderborn 1998.

Gerade heute taucht er immer wieder auf: der Traum von der guten alten Kirchenzeit. Da war der Kirchgang noch selbstverständlich, Osterbeichte und -kommunion keine Frage, die Autorität des Pfarrers im katholischen Milieu unangefochten, die Teilnahme am Religionsunterricht stand nicht zur Disposition. Die Lektüre einer katholischen Zeitung gehörte zum guten Ton, die Wahl der Zentrumspartei war für »gute Katholiken« Ehrensache. So war das in der zweiten Hälfte des 19. und in der ersten des 20. Jahrhunderts. So stellte man sich das katholische Leben gemeinhin vor.

Der eng geschlossene und straff organisierte deutsche Katholizismus, der als einheitlicher Block unberührt den Irrungen und Wirrungen der Moderne trotzte, ist zerbrochen. Es haben sich Parteiungen in der Kirche selbst gebildet, Pluralismus ist angesagt, Kirchenaustritte und Abmeldungen vom Religionsunterricht sind an der Tagesordnung. Über gemischt-konfessionelle Ehen oder Mitgliedschaft eines Katholiken in der SPD regt sich keiner mehr auf. Eine jahrhundertealte katholische Tradition, zerstört in wenigen Jahrzehnten, nicht zuletzt durch die liberalen Reformen des II. Vatikanums – so kann man immer wieder hören.

Aber so alt, wie vor allem fundamentalistische Kreise immer wieder behaupten, ist sie gar nicht, diese vergangene gute, alte Zeit[44]. Sie läßt sich nämlich nicht auf das Konzil von Trient zurückführen, schon gar nicht auf Jesus Christus. Dieser hat nämlich keine Kirche gegründet, in der die katholische Welt noch in Ordnung war und die unverändert geblieben wäre bis in unsere Tage. Von einem ahistorischen Kirchenbegriff her, nach dem alles unverändert geblieben sein müßte über 2000 Jahre hinweg, hätte sich das typische katholische Milieu nie ausbilden können, denn es galt der Satz: Entwicklung ausgeschlossen. Aber das Gegenteil ist richtig: Die Neuscholastik und der ultramontane Katholizismus mit seiner intensiven Verkirchlichung aller Lebensbereiche gläubiger Katholiken sind keine ewigen Wahrheiten, sondern Ergebnis einer historischen Entwicklung. Ihre Geburtsstunde schlug in Deutschland erst vor 150 Jahren, im Jahr 1848[45].

Gut katholisch und revolutionär zugleich, das paßt nicht zusammen, das klingt nach Feuer und Wasser. Wie es dennoch zu einem revolutionären katholischen Engagement kommen konnte, läßt sich nur vor dem Hintergrund der Situation der katholischen Kirche Deutschlands im Vormärz verstehen[46]. Nach der Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts, also nach der Überführung kirchlicher Güter und Kompetenzen in den Staat, waren in Deutschland die meisten Katholiken unter ein strenges protestantisches Staatskirchenregiment geraten. Es schränkte den Spielraum der Bischöfe stark ein. Pfarrer wurden einseitig vom Staat eingesetzt, Hirtenbriefe und katholische Zeitungen zensiert, katholische Vereine verboten. Der Kontakt zum Vatikan war untersagt, eine öffentliche Entfaltung katholischen Lebens kaum möglich.

Trotz der wenig freiheitlichen römischen Vorgabe hieß ultramontan sein 1848 in Deutschland nicht unbedingt und von vornherein politisch konservativ sein. Das romantisch-vormoderne Weltbild der deutschen Ultramontanen und ihr Leitbild von der »Freiheit der Kirche« richtete sich vielmehr gegen die aufgeklärt-moderne Staatsbüro-

44 Vgl. auch Wolfgang Hug, Katholiken und ihre Kirche in der Badischen Revolution von 1848/49, in: FDA 118, 1998, 283–311, hier 293.

45 Selbstredend sind die hier vorgetragenen Überlegungen eher zugespitzt formuliert, um die folgenden Regionalstudien zu einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Begriff der Geburtsstunde anzuregen.

46 Vgl. Dominik Burkard, Wie Feuer und Wasser? Die katholische Kirche und die Revolution von 1848/49, in: Ohne Gerechtigkeit keine Freiheit. Bauern und Adel in Oberschwaben. Begleitbuch zur Ausstellung in Wolfegg, Ravensburg, Friedrichshafen und Schloß Maurach im Sommer 1999, hg. v. Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Stuttgart 1999, 144–167, hier 144f.

kratie in den deutschen Monarchien und gegen einen modern-autonomen Republikanismus gleichermaßen. Ein glücklicher Pontifikatswechsel ermöglichte es den deutschen Ultramontanen außerdem, ohne kirchliche Bauchschmerzen in den Chor der Freiheit einzustimmen: Bereits 1846 starb nämlich der reaktionäre Papst Gregor XVI. Sein Nachfolger Pius IX. wurde im Kirchenstaat und in ganz Italien als liberaler Hoffnungsträger, ja sogar als nationaler Einiger Italiens begrüßt. Tatsächlich führte Pius mehr und mehr liberale Reformen im Kirchenstaat ein und wurde – zunächst – auf einer Welle populärer Begeisterung mitgetragen. Die deutschen Ultramontanen wußten vor diesem Hintergrund die Märzereignisse des Jahres 1848 zu deuten: Das »Kirchliche Wochenblatt aus der Dioecese Rottenburg« etwa jubelte:

> *Als die erste französische Revolution [1789] ausbrach, da war es nicht das Aufatmen der Freiheit, das durch die Welt ging, sondern ein Schrei des Entsetzens. Die Freiheit war ohne die Religion gekommen; sie war dämonischer Art gewesen; der Feind der Menschheit hatte sich in einen Lichtengel verkleidet; sie schlug alsbald in Knechtung des politischen und religiösen Lebens um. Die Zeit war noch nicht erfüllt. In der Julirevolution [1830] eine neue Zuckung in der Puppe, ein neues Zeichen, daß die Zeit der Wiedergeburt herannahe, aber ein neues Versinken in den dumpfen Zustand des Scheintodes trat ein, bis die Stunde kam, wo Pius IX. den päpstlichen Thron bestieg. Italien erhob sich, Frankreich erhob sich, Deutschland erhob sich – wie ein leeres Gehäuse fiel der alte Polizeistaat in sich zusammen, in wenigen Wochen war der Zustand der zivilisierten Welt in bürgerlicher Hinsicht ein anderer geworden [...] Pius IX. ist eine providentielle Erscheinung. Warum mußte Rom es sein, von wo aus die Freiheit der Welt ihren Ausgang nahm? Warum mußte es gerade ein Papst, das Oberhaupt der katholischen Kirche sein, welches das große Wort aussprach, dem die ganze Entwicklung entgegenharrte? Einfach deshalb, weil die Freiheit nicht bestehen kann ohne Religion, und die Religion nicht ohne die katholische Kirche, und die katholische Kirche nicht ohne Papst, ohne das von Christus eingesetzte sichtbare Oberhaupt seiner Kirche*[47].

Dieser schöne Kettenschluß beweist, daß sich auch bei den ultramontanen Katholiken im März 1848 das religiöse Bewußtsein politisiert hatte. Der neue Papst konnte kurzzeitig als Vorkämpfer der Freiheit erscheinen, die vor allem eine »Kirchenfreiheit« sein sollte. Demokratie und Parlamentarismus erschienen nur wenigen deutschen Ultramontanen Werte »an sich« zu sein. (Die wenigen deutschen ultramontanen Demokraten saßen vor allem in der preußischen Rheinprovinz/Trier, wo der antipreußische Affekt besonders stark war.) Bereits im November 1848 zerbrach aber der Traum vom Papst als Vorkämpfer der Freiheit. Pius IX. mußte vor einer sich radikalisierenden Revolution aus Rom fliehen, nach seiner Rückkehr aus dem Exil in Gaeta schlug er wieder einen strikt antiliberalen Kurs ein, der auch auf die deutschen Ultramontanen zurückwirkte.

Wenn diese in der Folge auch wieder in die Nähe der reaktionären Regierungen rückten, so hatten sie doch Bleibendes erreicht: Erst die Revolution von 1848 schuf Freiräume zur Ausprägung eines katholischen Milieus, für das Entstehen einer Subgesellschaft als geschlossener Raum, in dem Katholiken geborgen waren vor den Gefahren der modernen Zeit. Erst als die bis dahin an den Rand gedrängten Katholiken die vom Frankfurter Paulskirchenparlament verkündeten revolutionären Grundrechte bürgerlicher Freiheit in Anspruch nahmen, konnte sich eine besondere katholische Feier- und Alltagskultur herausbilden. Diese Freiräume konnten auch in der Reaktionszeit gewahrt bleiben, weil sich die ultramontanen Katholiken nun als die treuesten Stützen der Mon-

47 Kirchliches Wochenblatt aus der Dioecese Rottenburg vom 21. Mai 1848, Nr. 2, 5. Zitiert nach DIETRICH, Christentum (wie Anm. 6), 23.

archen erwiesen. Die Kirche war so die eigentliche Gewinnerin von 1848. Die neuen, günstigeren Rahmenbedingungen nutzte man zur gesellschaftlichen Organisation des Katholizismus.

Wichtige Merkmale dieses sogenannten katholischen Milieus[48] waren:

1. Ein klares katholisches Werte- und Normensystem, gestützt auf die einheitlichen Verkündigungsinhalte des Glaubens und der katholischen Soziallehre. Erst die Abschaffung der Zensur und die Verkündigung der Pressefreiheit schufen die Möglichkeiten ungestörter Verbreitung katholischen Gedankengutes. Erst jetzt konnte jeder Katholik wirklich frei seine Meinung zu politischen und sozialen Tagesfragen vom katholischen Normstandard her äußern. Erst jetzt durften die Bischöfe und Laien unkontrolliert mit dem Papst und den Kongregationen der römischen Kurie kommunizieren oder gar zur Wallfahrt nach Rom – zumal nach dem zügigen Ausbau des Schienennetzes der Eisenbahn – aufbrechen. Wer den Papst nicht in Audienz zu sehen bekam, konnte überall Papstbildchen kaufen und verschenken. So waren die revolutionären Freiheiten eine wesentliche Voraussetzung für die Ausbildung eines *römisch*-katholischen Gesamtkirchenbewußtseins. Der Kontakt mit dem vicarius Christi, dem Fels in der Brandung der Moderne, war seit 1848 in Deutschland ungehindert möglich. Man konnte sich um Rat nach Rom wenden und von dort unfehlbare Antworten und ewige Wahrheiten erhalten, die man zahlreichen einander widersprechenden Freiheitsevangelien entgegensetzte. So ist nicht zuletzt die Revolution von 1848 dafür verantwortlich, daß sich die deutsche Kirche immer mehr zur Papstkirche entwickelte und romanische Frömmigkeitsformen (wie etwa der Herz-Jesu-Kult)[49] sich im deutschen Kulturkreis als typisch katholisch durchsetzen konnten.
2. Ein geschlossenes Netzwerk katholischer Unterorganisationen und Vereine[50]. Die Versammlungs- und Vereinsfreiheit von 1848 ermöglichte den typisch deutschen Vereinskatholizismus. Jeder »gute« Katholik gehörte mindestens einem der zahlreichen katholischen Vereine an. Die Inanspruchnahme der »Märzfreiheiten« durch ultramontane Katholiken führte noch 1848 zur Gründung der »Pius-Vereine für religiöse Freiheit« und zur Generalversammlung der katholischen Vereine im selben Jahr in Mainz, wie sich der erste deutsche Katholikentag damals nannte. Gerade die intensive Nutzung der Vereinsfreiheit ermöglichte eine Verkirchlichung des Alltagslebens der Katholiken in nie dagewesenem Maße. Hatte sich die katholische Kirche bis dahin vor allem als sakramentale Heilsanstalt verstanden, die in Messe, Ritualen und Segnungen punktuell die Gnade Gottes vermittelte, so ging es jetzt um die Totalkontrolle der Gläubigen. Diese sollten sich möglichst nicht außerhalb des katholischen Milieus bewegen, um nicht verunsichert oder gar vom rechten Weg abgebracht zu werden. Nach der Ablösung der Feudal- durch die Industriegesellschaft

48 Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: WF 43, 1993, 588–654; exemplarische Anwendung der dort aufgestellten Kriterien für ein katholisches Milieu bei Hubert Wolf, Zwischen Fabriksirene und Glockengeläut. Zur Alltags-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Pfarrei St. Johannes Frankfurt-Unterliederbach, in: AMKG 49, 1997, 179–209.

49 Dazu Norbert Busch, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (Religiöse Kulturen und Moderne 6), Gütersloh 1997.

50 Eine kritische Auseinandersetzung mit der bisherigen Historiographie zum Vereinswesen findet sich bei Dominik Burkard, 1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? Unzeitgemäße Bemerkungen zur Erforschung des »katholischen Vereinswesens«, in: Saeculum 49, 1998, 61–106.

mußte man zwar die Segmentierung des menschlichen Lebens in unterschiedliche Bereiche wie Beruf, Arbeit, Freizeit, Bildung und Unterhaltung etc. akzeptieren, man versuchte aber all diese Segmente katholisch zu taufen und zu verkirchlichen. Dem dienten zunächst die Standesvereine: Jeder gute Katholik hatte einem solchen anzugehören, unverheiratete Frauen waren beim Jungfrauenverein, männliche Jugendliche gingen zum Jünglingsverein, verheiratete Frauen traten dem katholischen Mütterverein bei, Männer wurden in entsprechenden Männervereinen organisiert. Für die Arbeitswelt gab es Gesellenvereine, KAB oder ihre Jugendorganisation und natürlich die katholischen Gewerkschaften. Sport betrieb man selbstredend in der DJK. Für Bildung war der »Volksverein für das katholische Deutschland« zuständig. Für das religiöse Leben im engeren Sinn sorgten zahlreiche Bruderschaften und fromme Vereinigungen, wie etwa die Marianische Kongregation. Dazu kamen der Kirchenchor, die Ministrantengruppe, der Paramentenverein, karitative Gruppen (wie der Vinzenz- und Elisabethenverein) und Vereine, deren Zweck der Apostolatsgedanke war, wie der Kindheit-Jesu-Verein, der Bonifatius-Verein oder der Schutzengelverein. Es ging seit 1848 um die Bildung eines Netzwerkes des Vereinskatholizismus »von der Schule bis zur Bahre«[51] – wie Christoph Kösters in seiner Fallstudie für Münster treffend formuliert. Selbstredend sollte auch der Sektor »Politik« katholisch erfaßt werden. Seit 1870 erhob die Zentrumspartei den Alleinvertretungsanspruch für alle »guten Katholiken«; sie stand damit in der Tradition des »katholischen Clubs« der Frankfurter Paulskirche, dem etwa 90 Abgeordnete angehörten. Daneben gab es freilich noch zahlreiche weitere katholische Parlamentarier, die sich weigerten, sich dem »Club« anzuschließen, und daher als »schlechte Katholiken« diffamiert wurden[52] – auch dies ein wichtiges Indiz für die Existenz eines zweiten, alternativen Katholizismus. Immerhin ermöglichte vor allem die Vereinsfreiheit die Ausbildung eines typisch ultramontanen Milieus und die Stabilisierung einer katholischen Subgesellschaft für den Zeitraum eines guten Jahrhunderts. Andererseits stellt die katholische Petitionsbewegung des Jahres 1848 ein erstes Beispiel für die Mobilisierung katholischer Massen zur Formulierung und Durchsetzung katholischer Vorstellungen in einer pluralistischen Gesellschaft dar. Je geschlossener die katholische Phalanx war, desto nachdrücklicher konnte man die Forderung nach katholischer Freiheit und Gleichberechtigung im kleindeutsch gewordenen, protestantisch dominierten Deutschen Reich erheben. Trotz seines im Grunde antiliberalen Programms hat in der Langzeitperspektive gerade das katholische Vereinswesen zur Förderung der gesellschaftlichen Partizipation unterbürgerlicher, sozial diskriminierter Bevölkerungsschichten beigetragen. Gerade die ultramontanen Katholiken wie der Mainzer Bischof Ketteler hatten ein wacheres Gespür für die moderne Soziale Frage als ihre bürgerlich-elitären liberalkatholischen Gegenspieler. So steht auch das Milieu in einem modern-antimodernen Zwiespalt, der sich im 20. Jahrhundert (z.B. Gewerkschaftsstreit) immer weiter auftat.

3. Ein ritualisiertes Alltagsleben (Tischgebet, Volksmissionen, Sonntagspflicht, täglicher Kirchgang, Maiandachten, Feiern des Kirchenjahres) mit öffentlicher Demonstration des Katholischseins, insbesondere auch bei Wallfahrten und Prozessionen. Auch die den »Knotenpunkten« menschlichen Lebens zugeordneten Sakramente

51 Christoph Kösters, Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918–1945 (VKZG.B 68), Paderborn 1995, 69.

52 Dazu Herman H. Schwedt, Die katholischen Abgeordneten der Paulskirche und Frankfurt, in: AMKG 34, 1982, 143–166; ferner seinen Beitrag im nächsten Band.

(Taufe, Erstkommunion, Hochzeit, Beerdigung mit Requiem), die eine typisch katholische Biographie auszeichneten, konnten seit 1848 öffentlich zelebriert werden. Nimmt man diese Aspekte in den Blick, so kann man mit guten Gründen das Jahr 1848 als Geburtsjahr des deutschen Katholizismus und die Märzrevolution als Geburtshelferin einer besonders intensiven Phase der Verkirchlichung katholischen Alltagslebens ansehen – auch wenn es sich dabei um einen bisher weniger beachteten Teil aus dem Kapitel »Die Revolution und ihre Kinder« handelt.

III. Die Spaltung der ultramontanen Bewegung in Deutschland als Folge der 48er Revolution

Das Jahr 1848 erwies sich darüber hinaus in einer weiteren, von der Forschung nicht selten übersehenen Hinsicht als Zäsur der deutschen Kirchengeschichte: Seit 1848 begann nämlich die Polarisierung innerhalb der deutschen Ultramontanen[53], die bald zur Spaltung in eine gemäßigte und eine radikale Partei führte, die sich unversöhnbar gegenüberstanden. Die Kämpfe um die und auf der Münchner Gelehrtenversammlung[54], die Streitereien um eine katholische Universität[55] für Deutschland und die heftigen Kontroversen um die päpstliche Unfehlbarkeit auf dem I. Vatikanischen Konzil[56] wurden im Grunde genommen nicht zwischen Liberalen auf der einen und Ultramontanen auf der anderen Seite geführt. Vielmehr handelte es sich in erster Linie um einen innerultramontanen Konflikt, um Auseinandersetzungen zwischen ultramontanen »Tauben« und »Falken«. So war – um nur ein Beispiel zu nennen – einer der profiliertesten Gegner der Dogmatisierung der päpstlichen Infallibilität, der Rottenburger Bischof Carl Joseph von Hefele (1809–1893), im Vormärz als glühender ultramontaner Kämpfer gegen das protestantische württembergische Staatskirchenregiment aufgetreten, der seine Denunziationsschreiben an die Münchner Nuntiatur mit *Ihr ergebener Ultramontanus* unterzeichnet hatte[57]. Gleiches gilt für Ignaz von Döllinger (1799–1890), den Münchner Kirchenhistoriker[58], Johannes Ev. von Kuhn, den Tübinger Dogmatiker[59], und zahlreiche andere katholische Theologen und Bischöfe.

Im Vormärz hatte der übermächtig erscheinende Gegner von außen, das (vorwiegend protestantische) absolutistische Staatskirchentum, das den Summespiskopat (Lan-

53 Dazu Hubert Wolf, Deutsche Altultramontane als Liberale? Neun Briefe Johannes von Kuhns an Ignaz von Döllinger aus den 1860er Jahren, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 6, 1999, 264–286.

54 Zur Münchner Gelehrtenversammlung vgl. jetzt Franz Xaver Bischof, Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens (Münchner Kirchenhistorische Studien 9), Stuttgart 1997, 62–87.

55 Dazu Brandt, Universität (wie Anm. 40).

56 Vgl. Klaus Schatz, Vaticanum I: 1869–1870, 3 Bde., Paderborn 1992–1994.

57 Hubert Wolf, »Für Zeit und Ewigkeit unglücklich«. Carl Joseph von Hefele über den Rottenburger Bischofskandidaten Joseph Lipp im Jahre 1847. Ein Brief an Ignaz Döllinger, in: RJKG 9, 1990, 203–210; auch: Dominik Burkard, Ein Hirtenbrief als moralischer Selbstmord? Weitere Quellen zur Rezeption des Unfehlbarkeitsdogmas aus dem Jahre 1871, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 5, 1998, 114–132.

58 Dazu Herman H. Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger, in: Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers, hg. v. Georg Denzler u. Ernst Ludwig Grasmück, München 1990, 107–168; ferner Bischof, Theologie (wie Anm. 54).

59 Wolf, Ketzer (wie Anm. 39).

desherr als oberster Bischof) auch auf die neu erworbenen katholischen Landeskirchen auszudehnen versuchte, zu einem ultramontanen Burgfrieden im Inneren geführt. Im Gegensatz zu den Liberalen, Staatskirchlern, Josephinern oder Wessenbergianern war man sich einig, daß Hilfe nur von außen, ultra montes, über den Bergen, von Rom, kommen konnte, um die libertas ecclesiae, die Freiheit der katholischen Kirche vom Joch des protestantischen Staatskirchenregiments, zu erreichen. Ein modus vivendi schien unmöglich, geeignete deutsche Bündnispartner zur Durchsetzung kirchlicher Autonomie waren nicht in Sicht. Die Ultramontanen bekämpften die katholischen Staatskirchler mit harten Bandagen. Durch Denunziationen, Indizierungen und Suspendierung wurden die innerkirchlichen Gegner attackiert[60]. Im Gegenzug versuchten die Regierungen, ihre katholischen Vertrauensleute zu schützen, indem sie ultramontane Professoren, Bischöfe und Kapläne heftigen Repressalien unterwarfen und zu Staatsfeinden erklärten[61]. Der Fall Martin Joseph Mack, der 1840 als amtierender Rektor der Tübinger Universität ohne viel Federlesens vom Staat auf eine oberschwäbische Pfarrei verbannt wurde, sei hier nur als Beispiel für viele genannt[62]. Der im Vormärz immer stärker werdende staatliche Druck schweißte die Ultramontanen unterschiedlicher Couleur nur noch enger zusammen und verdeckte die durchaus in der Partei vorhandenen Differenzen über die Ziele des Kirchenkampfes. Männer ganz unterschiedlichen Profils, wie Andreas Räß (1794–1887)[63], Nikolaus Weis (1796–1869)[64], Christoph Moufang (1817–1890)[65] oder Franz Joseph Schwarz (1821–1885)[66], saßen mit Ignaz von Döllinger, Carl Joseph von Hefele, Franz Xaver Dieringer (1811–1876)[67] oder Johannes Ev. von Kuhn in einem Boot.

Es verwundert nicht, daß die mühsam kaschierten Meinungsunterschiede wieder hervortraten und der ultramontane Burgfriede in dem Augenblick zu zerbrechen begann, als der staatliche Druck auf die katholischen Landeskirchen im Gefolge der Märzrevolution nachließ und die bürgerlichen Freiheiten auch der katholischen Kirche und ihren Suborganisationen größeren gesellschaftlichen Bewegungsspielraum und mehr interne Autonomie ermöglichten – Freiheiten, die freilich in den verschiedenen Staaten

60 Vgl. dazu als Beispiel Hubert WOLF, Denunzianten, Nuntiaturen, päpstlicher »Geheimdienst«. Oder: Von der großen Verlegenheit des Kardinalstaatssekretärs Lambruschini im Fall Schöninger 1841/42, in: RJKG 17, 1998, 229–262.

61 Dazu Hubert WOLF, Politisch-orthodox statt kirchlich-orthodox. Repressalien der württembergischen Regierung gegen unbotmäßige Theologieprofessoren im Vormärz, in: Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte 5, hg. v. Volker SCHÄFER, Tübingen 1991, 99–116.

62 Vgl. Rudolf REINHARDT, Martin Joseph Mack (1805–1885). Theologieprofessor – Universitätsrektor – Dorfpfarrer, in: RJKG 12, 1993, 95–112.

63 Andreas Räß (1794–1887), 1842–1887 Bischof von Straßburg; über ihn Erwin GATZ, in: GATZ, Bischöfe 1983, 584–590.

64 Nikolaus Weis (1796–1869), seit 1842 Bischof von Speyer; über ihn Ludwig LITZENBURGER, in: GATZ, Bischöfe 1983, 801–803.

65 Christoph Moufang (1817–1890), 1877–1886 Bistumsverweser in Mainz; über ihn Anton BRÜCK, in: GATZ, Bischöfe 1983, 518–520.

66 Franz Joseph Schwarz (1821–1885), einer der führenden Köpfe der »Donzdorfer Fakultät«; über ihn August HAGEN, Beiträge zum Leben und Wirken des Prälaten Dr. Franz Joseph Schwarz, Ellwangen, in: Ellwangen 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur 1200-Jahr-Feier, Bd. 1, hg. v. Viktor BURR, Ellwangen 1964, 503–533.

67 Franz Xaver Dieringer (1811–1876), seit 1843 ordentlicher Professor für Dogmatik in Bonn. 1871 resignierte er wegen des Unfehlbarkeitsdogmas seine Professur; über ihn Erwin GATZ, Franz Xaver Dieringer (1811–1876), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert 3, hg. v. Heinrich FRIES u. Georg SCHWAIGER, München 1975, 60–86.

des Deutschen Bundes ganz unterschiedlich ausfielen. Die *Gemäßigt-Ultramontanen* waren mit dem im Gefolge der Revolution von 1848 Erreichten weitgehend zufrieden. Sie strebten eine friedliche Kooperation von Staat und Kirche an, deren Verhältnis auf dem Verhandlungswege evolutiv weiterentwickelt werden sollte. Zugleich versuchten sie, als überzeugte römische Katholiken Anschluß an die moderne Zeitkultur zu gewinnen. Den *Radikal-Ultramontanen* gingen die revolutionären Errungenschaften des Jahres 1848 nicht weit genug. Sie warfen den Gemäßigten vor, auf halbem Wege stehenzubleiben. Libertas ecclesiae hieß für sie völlige Kirchenfreiheit durch vorbehaltlose Unterordnung unter den römischen Papst und vollständige Trennung von Kirche und Staat in Deutschland. Andererseits glaubten sie, katholische Identität nur durch strikte Abgrenzung vom Zeitgeist und gesellschaftlichen Strömungen im katholischen Ghetto sichern zu können. Jede Koalition mit dem protestantischen Staat oder nichtkatholischen gesellschaftlichen Gruppen erschien ihnen als Verrat am Katholizismus. Die gemäßigten Ultramontanen, die sich diesen extremen Forderungen nach 1848 nicht (mehr) anschließen konnten, wurden von den »Hardlinern« zusehends als »Liberale« diffamiert, die sie selbstredend nicht waren. Eine Vielzahl von Konflikten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, von radikal-ultramontanen Zeitgenossen und einem Großteil der kirchenhistorischen Forschung als Kampf zwischen liberalen und ultramontanen Katholiken gesehen, waren im Grunde innerultramontane Auseinandersetzungen, die erst durch die Revolution von 1848 und der in ihrem Gefolge stattfindenden Spaltung der deutschen ultramontanen Partei möglich wurden. Auch insofern darf 1848 als Epochenjahr der katholischen Kirchengeschichte Deutschlands nicht unterschätzt werden[68].

IV. Die Ambivalenz von Kirche und Freiheit – 5 Thesen

1. Die Katholiken waren *grundsätzlich* gespalten hinsichtlich ihrer Reaktion auf die revolutionären Freiheiten. Die sogenannten liberalen Katholiken begrüßten sie euphorisch und hielten eine Koalition von Kirche und Freiheit für das Modell der Zukunft, den Katholizismus gar für das Prinzip von Fortschritt und Freiheit schlechthin[69]. Die sogenannten ultramontanen Katholiken dagegen lehnten die Revolution(en) und ihre Werke – namentlich die von ihnen verkündeten Freiheiten – als grundsätzlich mit dem Katholizismus nicht kompatibel ab. Auf diese Seite stellte sich über eineinhalb Jahrhunderte lang das päpstliche Lehramt; die Freiheitsidee an sich und ihre Ausgestaltungen in den bürgerlichen Freiheiten wurden als Wahnwitz und Irrsinn verdammt.
2. Die Revolution von 1848 fügt sich gut ein in dieses ambivalente Panorama: Katholiken fanden sich unter Anhängern wie Gegnern. Für Papst Pius IX. – gerade als Anhänger liberaler Ideen gewählt – wurde die 1848er-Revolution im Kirchenstaat zum Trauma. Der »Syllabus errorum« (1864) und die Dogmatisierung der »Immaculata Conceptio« (1854) gehen beide auf diese einschneidenden Erfahrungen zurück. Die

68 Für Tübingen hat dies exemplarisch gezeigt Rudolf Reinhardt, Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät (Contubernium 16), hg. v. Rudolf Reinhardt, Tübingen 1977, 1–42.
69 Hug, Katholiken (wie Anm. 44), 309, konstatiert ein generelles Hin- und Hergerissensein der Katholiken.

halbherzigen Reformen im Kirchenstaat genügten nicht mehr, der Papst mußte aus seiner Stadt nach Gaeta fliehen und konnte nur im Schutz fremder Truppen nach Rom zurückkehren. Bürgerliche Freiheiten und demokratische Bewegung waren für ihn dadurch endgültig diskreditiert. Durch das Mariendogma von 1854 wurde »das Prinzip der Autorität in der Gesellschaft wiederhergestellt« und »gegen das angebliche Recht der Volkssouveränität das Verdammungsurteil ausgesprochen«[70] – so konnte man jedenfalls in der Jesuiten-Zeitung Civiltà Cattolica, dem offiziösen Sprachrohr des Papstes, im selben Jahr nachlesen.

3. Die guten Katholiken mußten daher Revolution und Freiheit grundsätzlich ablehnen, wollten sie sich einig mit dem Hl. Vater in Rom wissen. Trotz dieser fundamentalen Ablehnung der bürgerlichen Freiheiten benutzen die ultramontanen Katholiken ebendiese Freiheiten, um ein abgeschlossenes katholisches Milieu zu installieren und in dieser Sondergesellschaft die Katholiken gerade gegen die Moderne mit ihren freiheitlichen Versuchungen zu immunisieren. Mit der abgelehnten Freiheit wurde gegen die Freiheit gearbeitet. Dieses Verhaltensmuster wurde sowohl von der ultramontanen Kirchengeschichtsschreibung als auch von der kulturprotestantischen Tagespolemik und von der Profanhistoriographie als typisch katholisch ausgegeben: Freiheiten in der Minderheitssituation zwar für sich lautstark reklamieren, sie aber in der Mehrheitssituation anderen genauso entschieden verweigern; nach Demokratie und Mitsprache der Katholiken im Staat (nicht zuletzt durch die Zentrumspartei) verlangen, in der Kirche selbst aber jede derartige Regung konsequent unterdrücken und auf vollständige Hierarchisierung und ein ins unermeßliche gesteigertes Autoritätsprinzip (mit päpstlicher Unfehlbarkeit und Jurisdiktionsprimat) setzen. Dadurch geriet der andere, liberale Katholizismus, der für den Brückenschlag zwischen Kirche und Moderne, Papst und Freiheit stand und keineswegs marginalisiert werden darf, völlig aus dem Blick. Es gab mithin nur noch ultramontane Katholiken; traf man irgendwo auf einen freiheitlichen Typus von Katholizität, wurde ihm umgehend das Katholischsein abgesprochen[71].
4. Durch diese verzerrte Wahrnehmung, durch das Ausblenden des durchaus zwiespältigen Verhältnisses von Kirche und Freiheit, schienen Katholizismus und moderne Werte einander wesensmäßig auszuschließen, grundsätzlich und a priori inkompatibel zu sein. Binnenkirchliche Sicht und Außenwahrnehmung decken sich hier weitgehend, was eindrucksvoll unterstreicht, daß den Ultramontanen und Neuscholastikern die Identifizierung *einer* kirchlichen Partei, *eines* Typs von katholischem Milieu mit der katholischen Kirche selbst gelang. Ein, wenn auch wichtiges, Glied des kirchlichen Organismus wurde mit der Catholica selbst verwechselt. Dadurch geriet der innere Zusammenhang, der zwischen der Geschichte des Christentums und der Erklärung der Grundrechte des deutschen Volkes durch die Frankfurter Nationalversammlung am 21. Dezember 1848, die weitgehend dem Katalog von Menschen- und Bürgerrechten der amerikanischen und französischen Revolution folgt, besteht, in Vergessenheit bzw. wurde direkt negiert. Dabei steht nicht nur die 48er-Revolution an der Wiege des antirevolutionären deutschen Katholizismus, vielmehr ist auch umgekehrt die Französische Revolution ohne den jansenistischen Reformkatholizismus des 18. Jahrhunderts nicht zu denken. Die neue Studie von

70 Civiltà Cattolica, Serie 2, 8; 1854, 481–501, hier 490.

71 In völliger Verkehrung der historischen Wahrheit schob man beispielsweise 1849 im Freiburger Ordinariat die Revolution allein den »Aufklärern« in die Schuhe. Vgl. etwa Hug, Katholiken (wie Anm. 44), 306f. – Dagegen Burkard, Wie Feuer und Wasser (wie Anm. 46), 166f.

Dale Van Kley unter dem sprechenden Titel »The Religious Origins of the French Revolution«[72] zeigt überzeugend, daß nicht in erster Linie die Aufklärung, sondern der katholische Jansenismus die dominierende Geistesbewegung im Frankreich des 18. Jahrhunderts war. Seine rücksichtslose Bekämpfung durch Ludwig XIV. (1643–1715), der eindeutig auf die jesuitische Karte setzte und zahlreiche katholische Intellektuelle in eine Art innere Emigration zwang, führte in reformkatholischen Kreisen in einem ein Jahrhundert dauernden Prozeß zu einer zunehmenden Entzauberung der Monarchie. »Nicht zufällig waren es dann jansenistisch orientierte Pfarrer und Anwälte, die 1789 die Vereinigung der geistlichen Abgeordneten mit denen des Dritten Standes zur Nationalversammlung anführten«[73] und die Ausformulierung der Menschenrechte wie der Zivilkonstitution maßgeblich beeinflußten. Daß sich die Französische Revolution in der Folge jakobinisch radikalisierte und ihre katholischen Väter fraß, steht auf einem ganz anderen Blatt.

5. Es gilt freilich, nicht nur isoliert diese historische Brücke vom Reformkatholizismus jansenistischer Prägung zu den bürgerlichen Freiheiten der Revolution zu betrachten. Die sachliche Entsprechung zwischen den Grundsätzen der Revolutionen von 1789 und 1848 und den Grundwerten, für die Katholizismus und Christentum stehen, ist wesentlich größer. Man kann sogar so weit gehen und sagen: Ohne ein Jahrtausend christlicher Prägung Europas wären weder die Menschenrechtskataloge der französischen und amerikanischen Revolutionen, noch die Grundrechte des Deutschen Volkes von 1848, noch die Verkündung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen (UN) ein Jahrhundert später, im Dezember 1948, überhaupt denkbar gewesen. Die Menschenrechte und Freiheiten tragen zwar kein christliches Etikett mehr und geben sich betont allgemein humanistisch, sie sind aber zutiefst christlich, wie nicht zuletzt die Diskussionen um ein allgemein verbindliches Weltethos während der letzten Jahre gezeigt haben. Die westlichen Werte von Individualität und Sozialität, von der Würde des einzelnen und der Verpflichtung zum Gemeinwohl sind die wichtigsten Beiträge des Christentums zur Menschheitsgeschichte. Nicht euphorische Vereinigung von Katholizismus und Moderne, nicht feierliche Unvereinbarkeitserklärung von revolutionären Werten und Kirche, sondern ein prinzipielles Ja zur Freiheit bei gleichzeitiger Betonung des letzten tragenden Grundes dieser Freiheit in Gott hätte sich für die Kirche als dritter Weg, als Meson, auf dem nach Aristoteles die Tugend zu erreichen ist, angeboten und wäre die adäquate Antwort der Kirche auf die Herausforderungen der Neuzeit gewesen. Jakob Burckhardt dürfte zuzustimmen sein, der in seinen »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« von den Kirchen sagte: »Gleichen sie jetzt dem Schiff, welches einst auf den Wogen ging, aber seit langer Zeit zu sehr ans Vorankerliegen gewohnt ist, so werden sie wieder schwimmen lernen; sobald sie einmal im Wasser sind. Dann werden sie wieder Elemente und Belege der Freiheit sein«[74]. Vielleicht regt das Jubiläum von 1848 dazu an, durch alle Ambivalenzen hindurch den inneren Zusammenhang von Katholizismus und Revolution, von Christentum und Freiheit wiederzuentdecken und die christlichen Vorzeichen vor den Werten der Neuzeit neu zu sehen. Geschähe dies, dann hätte Kirchengeschichte wenigstens eine ihrer

72 Dale K. van KLEY, The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560–1791, New Haven, London 1996.

73 So Rolf REICHARDT in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 110 vom 14. Mai 1997, 14.

74 HUG, Katholiken (wie Anm. 44), 308, 311.

Hauptaufgaben, nämlich historisch durchaus vorhandene, aber überwucherte Brücken des Verständnisses zwischen Kirche und Welt freigelegt und wieder begehbar gemacht zu haben, erreicht.

BERNHARD SCHNEIDER

Finger Gottes oder Satans Werk?

Wahrnehmung, Deutung und Aneignung europäischer Revolutionen in der deutschen katholischen Presse (1815–1847/48)

Professor Dr. Josef Steinruck zum 65. Geburtstag

Als die Revolution 1848 zunächst in Frankreich und dann auch in den Ländern des deutschen Bundes ausbrach, kam sie nicht unerwartet und traf auch die katholische Intelligenz in Gestalt ihrer Vordenker und Publizisten nicht überraschend. Das Bewußtsein, in einem revolutionären Zeitalter zu leben, war in diesen Kreisen schon lange verbreitet, und man hatte bereits über mehrere Jahrzehnte hinweg einen umfassenden Diskurs zum Thema Revolution gepflegt. Genährt wurde dieser Diskurs von den eigenen Erfahrungen mit der Französischen Revolution und der Beobachtung der jüngeren Revolutionen in den Deutschland benachbarten Ländern.

Von beidem handeln die folgenden Ausführungen. Sie thematisieren diese Vorgeschichte von 1848 und verstehen sie als eine wesentliche mentale und strategische Vorbereitung der deutschen Katholiken auf 1848, ohne sie allerdings auf diesen Bezugspunkt zu beschränken. Am Anfang der Überlegungen ist aber zunächst der »Kampfplatz der Ideen« zu charakterisieren, die bis dato wenig erforschte Entwicklung der katholischen Presse[1].

I. Ein neuer Kommunikationsraum: katholische Presse vor 1848

Die katholische Presse konnte im Verlauf des Jahres 1848 neue Freiräume nutzen und sich Gehör verschaffen. Sie war zu dieser Reaktion durch die voraufgegangenen Erfahrungen in Restauration und Vormärz befähigt, da sie in dieser Zeit bereits eine Phase der Experimente und Erprobung durchlaufen hatte. Am Beginn dieser Entwicklung, 1815, stand den Katholiken Deutschlands und dem katholischen Klerus nur ein sehr dürftiges Angebot speziell auf diesen Leserkreis abgestimmter Periodika zur Verfügung[2]. Ein merklicher Aufschwung setzte erst mit dem dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts ein, doch lag der Höhepunkt an neugegründeten Zeitschriften in den Jahren zwischen 1830 und 1839 (34 neue Gründungen). Insgesamt sind allein nach dem bisher

1 Der vorliegende Beitrag ist eine auf Wunsch der Tagungs- und Schriftleitung erstellte thesenartige Kurzfassung meiner Habilitationsschrift. Vgl. Bernhard SCHNEIDER, Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848 (VKZG.B 84), Paderborn 1998. Auf ausführliche Belege und weiterführende Hinweise kann daher an dieser Stelle verzichtet werden. Sie finden sie jeweils auf den angegebenen Seiten dieses Werkes. Lediglich wörtliche Zitate werden direkt belegt.

2 Vgl. zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 44ff.

zugänglichen Datenmaterial zwischen 1815 und 1847 nicht weniger als 92 neue katholische Zeitschriften in die Öffentlichkeit gelangt. Obwohl sich die meisten dieser Initiativen maximal sechs Jahre hielten, verdreifachte sich der Bestand an katholischen Zeitschriften zwischen 1825 und 1844.

All diese Zeitschriften verteilten sich nicht gleichmäßig über Deutschland[3]. Ordnet man die Druckorte den einzelnen Ländern des Deutschen Bundes zu, dann erweist sich Bayern mit 40 Zeitschriften als Zentrum der deutschen katholischen Presse. Von den zehn Orten mit den meisten katholischen Zeitschriften liegen nicht weniger als fünf in Bayern. Während Preußen mit seinen meist geschlossen katholischen Siedlungsgebieten an zweiter Stelle folgt, bleibt die katholische Führungsmacht Österreich weit zurück. In Bayern vollzog sich der beschriebene publizistische Aufbruch auch am frühesten, wobei nicht Altbayern, sondern Mainfranken voranging. In Preußen lebte die katholische Presse erst spät auf, besonders nachdem der Umschwung ab 1840 neue Freiräume brachte. In Baden und Württemberg ist eine kontinuierliche Vertretung katholischer Zeitschriften zu verzeichnen, wobei sich jedoch die Gewichte zwischen beiden Ländern während des Untersuchungszeitraums unverkennbar verschoben. Während in Baden neu erscheinende katholische Zeitschriften in den Jahren nach 1840 das Land für die deutschen Katholiken eher noch an Bedeutung gewinnen ließen, fanden in Württemberg keine bedeutenden Neugründungen mehr statt. Die Tübinger »Theologische Quartalschrift« war in dieser Phase der einzige namhafte Beitrag Württembergs im Reigen der katholischen Presse. In der Gesamtbilanz ergibt sich über den Untersuchungszeitraum eine kontinuierliche geographische Ausbreitung der katholischen Presse, die auch abgelegene katholische Inseln wie das Ermland erfaßte. Überall standen den Katholiken am Vorabend der Märzrevolution Sprachrohre zur Verfügung, wenn auch in vielen Regionen in bescheidener Zahl und Qualität. Dies beinhaltete zugleich die Chance, daß die regionalen Katholizismen miteinander in Kontakt treten, voneinander Notiz nehmen und sich auch publizistisch im gesamten Gebiet des Bundes unterstützen konnten.

Parallel zur quantitativen und geographischen Ausweitung verengte sich das ursprünglich weitgefächerte inhaltliche Spektrum zunehmend[4]. Die ultramontanen Kräfte entfalteten das größere Engagement im Medienbereich, besetzten diesen Raum frühzeitig, gestalteten ihre Organe unter publizistischen Gesichtspunkten auch moderner und aktueller. Sie gaben dem deutschen Katholizismus damit unzweifelhaft einen modernisierenden Schub, mag ihr Engagement auch eine Modernisierung gegen die Moderne gewesen sein. Vor dem Ausbruch der 1848er Revolution hatte sich die katholische Presse auf diese Weise zu einem von den ultramontanen Kreisen beherrschten Sektor entwickelt. Sie beschleunigte die Ultramontanisierung der deutschen Katholiken und ihres Klerus und nahm mit der eindeutigen Dominanz ultramontaner Zeitschriften die geistige Entwicklung der katholischen Kirche im Deutschland der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorweg.

In diesem Pioniersektor waren Kleriker und Laien gemeinsam tätig, doch überwogen unter den Herausgebern und verantwortlichen Redakteuren die Priester eindeutig[5]. Dies ist nicht mit einer kirchenamtlichen Prägung der katholischen Presse gleichzusetzen, denn für die Anfänge der katholischen Presse ist es ein besonderes Kennzeichen, daß die Initiative auf diesem Sektor gerade nicht von der offiziellen kirchenamtlichen

3 Siehe zum Folgenden ebd., 48–51.
4 Dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 52ff.
5 Vgl. ebd., 54–58.

Seite, sondern von engagierten Einzelpersonen und Gruppen ausging. Nur vereinzelt betrieben Bischöfe und bischöfliche Behörden eine aktive, fördernde Pressepolitik (z.B. beim Entstehen der »Kirchblätter für das Bistum Rottenburg«; der »Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg«; dem »Sonntagsblatt für katholische Christen«, Münster). Nicht selten begegnen sie sogar als Hemmfaktoren, die mit repressiven Maßnahmen gegen einzelne Zeitschriften und ihre Mitarbeiter vorgingen (z.B. Ordinariat Freiburg gegen Franz Ludwig Mersy und das Badische Kirchenblatt; die Bischöfe von Augsburg und München gegen Alois Lerchenmüller und die »Konstitutionelle Kirchen-Zeitung«; Ordinariat Rottenburg gegen die bayerischen ultramontanen Zeitschriften)[6].

Die katholischen Zeitschriften hatten mit einer doppelten strukturellen Barriere zu kämpfen. Mit einer noch längst nicht überall vorhandenen Lesefähigkeit einerseits und dem hohen Preisniveau für Presseerzeugnisse andererseits. Der Bezug einer oder gar mehrerer Zeitschriften blieb eine kostspielige Investition, die sich auch Pfarrer, Lehrer oder Staatsbedienstete genau überlegen mußten. Sie neben einer Tageszeitung zu halten, überstieg nicht selten das zur Verfügung stehende Budget[7]. Trotz der hemmenden Barrieren erreichten die Zeitschriften dank des gemeinschaftlichen Bezugs und der Einrichtung von Lesegesellschaften ein Lesepublikum, das größer war, als die oft niedrigen Auflagezahlen vermuten lassen. Ein Rezipientenkreis von rund 200000 Personen läßt sich ermitteln, wobei praktisch alle Leser aufgrund ihrer beruflichen Tätigkeit ihrerseits als Multiplikatoren in Frage kamen. Aus den sogenannten »Leseransprachen« und programmatischen Äußerungen ist das Profil des »lesenden Publikums« annäherungsweise zu rekonstruieren. Demnach bestand der Adressatenkreis auch jener nicht auf fachtheologische oder pastoral-praktische Themen beschränkten katholischen Zeitschriften überwiegend aus dem Klerus und dem Bürgertum. Die absolute Masse der Gläubigen wurde nicht anvisiert und war unter den genannten Umständen auch unerreichbar[8].

Trotz solcher Einschränkungen gewannen die katholischen Zeitschriften eine kaum zu überschätzende Bedeutung. Sie schufen, repräsentierten und sicherten einen umfassenden, traditionelle Grenzen von Geographie, Stand und Sachgebiet immer mehr relativierenden neuen Kommunikationsraum und Kommunikationsstil. Insofern sich diese »soziale Institutionalisierung periodischer Kommunikation«[9] weitgehend aufgrund freier Initiative von Einzelnen und Gruppen etablierte, ergaben sich hier zugleich neue und durchaus wirkmächtige Betätigungsfelder für Personengruppen, die bisher von kirchlicher und staatlicher Herrschaft ausgeschlossen waren (z.B. Laien als Redakteure).

II. Unsere Zeit ist durch und durch revolutionär. Die Revolution in der Theorie der katholischen Presse

Ausgangspunkt für die Wahrnehmungen und Urteile der katholischen Publizisten in Restauration und Vormärz waren nicht nur zurückliegende Erfahrungen mit den Auswirkungen der Französischen Revolution, sondern auch das Gefühl, in einer *Zeit der Revolution* zu leben[10]. Die eigene Gegenwart wurde als durch und durch revolutionär

6 Zum Gesamtkomplex ebd., 89–93.
7 Siehe ebd., 36–39, 75–81.
8 Vgl. ebd., 81–85.
9 Jürgen Wilke, Nachrichtenauswahl und Medienrealität in vier Jahrhunderten. Eine Modellstudie zur Verbindung von historischer und empirischer Publizistikwissenschaft, Berlin 1984, 218.
10 Siehe Schneider, Katholiken (wie Anm. 1), 336ff.

erlebt, in der die dichte Folge von Revolutionen und ihre jeweiligen Nachwirkungen das gesellschaftliche und staatliche Leben konstitutiv bestimmten[11]. Selbst in Phasen relativer Ruhe überwiegt der Eindruck, daß die Revolution nur »schläft« und jederzeit wieder aus ihrem Schlummer erwachen kann. Selbst wenn der Begriff in den untersuchten katholischen Zeitschriften fast nie explizit fällt, entwickeln die Autoren auf diese Weise wie andere Zeitgenossen die Idee einer *permanenten Revolution*[12]. In dieser Sicht des Phänomens Revolution vermittelt sich die Zeiterfahrung von Krise und Unsicherheit. Ihr suchte man in den katholischen Zeitschriften gelegentlich auch dadurch zu begegnen, daß mutmaßliche Gesetzmäßigkeiten der Revolutionen aufgezeigt wurden. Mit ihrer Kenntnis konnte das Gefühl der Ohnmacht angesichts der Dynamik und Gewalt der Revolutionen leichter überwunden werden und sich gleichzeitig die Erkenntnis durchsetzen, am Ende werde sich eben doch wieder eine Rückkehr *zur Besonnenheit und Anerkenntniß des ewigen Rechts* vollziehen, werde die Ordnung über die revolutionäre Unordnung siegen[13]. Hier findet sich eine ausgeprägte Entsprechung zu den vor allem von konservativen Autoren vorgenommenen Revolutionsanalysen.

Dem Begriff »Revolution« haftete in der Epoche von Restauration und Vormärz gesamtgesellschaftlich überwiegend eine negative Konnotation an. Ihm kam daher eine hohe denunziatorische Kraft zu. Die katholischen Autoren aller Richtungen teilten diese Sicht, so daß der Terminus »Revolution« im untersuchten Quellenmaterial häufig als ein kirchenpolitischer Kampfbegriff zur Diffamierung des kirchenpolitischen Gegners diente. Die weltanschauliche Dimension und die diffamatorische Instrumentalisierung zeigen sich schon in den Definitionen des Phänomens[14]. In Anlehnung an den vorrevolutionären Sprachgebrauch liegt der Hauptakzent der meisten dieser Definitionen auf der Veränderung im politischen Bereich, durch die *die alte Ordnung der Dinge zurückgedrängt – revolvirt – oder gar umgestoßen wird*[15]. Näherhin ist eine Revolution eine *Abänderung und gewaltsame(n) Umkehr der bestehenden Verfassung des Staates und seiner Einrichtungen*[16]. Die auf den ersten Blick wertneutralen Definitionen entpuppen sich in ihrem Kontext als negativ besetzt: Die Revolution führe zu nichts Gutem und verfolge auch nicht die Interessen des Volkes. In anderen Definitionsversuchen dringt diese negative Konnotation unmittelbarer durch, so z.B. im »Religionsfreund«, der sie als *eine gewaltsame und widerrechtliche Losreißung und Befreiung von einer gesetzlich instituirten Obergewalt*[17] charakterisiert. Schon in der Definition ist das Urteil über den Vorgang gefällt, denn was widerrechtlich, gesetzlos und gewalttätig ist, vermag keinen Anspruch auf Respekt und Anerkennung zu erheben.

Manchen Autoren aber war diese vorherrschende Ausrichtung auf die politische Dimension für eine ihrer Meinung nach adäquate Umschreibung des Phänomens Revolution zu eng. Die »gewaltsamen Staatsumwälzungen« gelten in diesem Fall nur als *die äussersten Aeusserungen, und zwar auf dem Staatsgebiete, der innerlich bereits voll-*

11 HPBl 2, 1839, Bd. 4, 616–629, hier besonders 627 (*Unsere Zeit, wenn auch jetzt so ein Ruhestand eingetreten ist, ist durch und durch revolutionär*); HPBl 3, 1840, Bd. 5, 147 (*die Revolution ist zu einem integrirenden Bestandteil des modernen Staatsorganismus geworden*). Die Auflösung der aus Platzgründen verwandten Zeitschriftenkürzel erfolgt am Ende des Beitrags.
12 ARKF 10, 1837, 849–910. – Eos 13, 1829, 601. – KSB 3, 1844, 13.
13 LZ 9, 1818, Bd. 2, 19 (in Verbindung mit 18).
14 Zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 330–341.
15 AllKZ 4, 1837, 268.
16 NTZ 6, 1833, Bd. 1, 286.
17 RF 5, 1826, 1166.

brachten Revolutionen[18]. Hier wird unausgesprochen auf die von den Aufklärern postulierte und an Voltaires Wortprägung von der »révolution des esprits« anknüpfende geschichtsbestimmende Kraft geistiger Veränderungen zurückgegriffen. Deshalb vermag die »Eos« das Wesen der Revolution auch nicht in Krieg, im Terror oder der Gewaltherrschaft einzelner Menschen zu erkennen. Revolution *ist der siegreiche Kampf des Illegitimen (des Unrechts) gegen das Legitime (das Recht); es ist die aus der geistigen Unordnung, aus dem Irrthum stammende Unordnung im Staate, [...][sie] ist die Auflösung der Societät*[19]. Die Revolution erlangt hier weltanschauliche Qualität, es geht um die ganz prinzipielle Entscheidung zwischen Irrtum und Wahrheit[20].

In dieser weltanschaulichen Fassung erfährt der Revolutionsbegriff eine Ausweitung auf alle Lebensbereiche. Er wird in seiner negativen Tönung auch jenseits der unmittelbar politischen Sphäre relevant. Mit dem stigmatisierenden Etikett Revolution ließen sich nun nämlich auch mißliebige Verhaltensweisen belegen und nicht nur der gewaltsame Sturm des Volkes auf Kirchen und Paläste. Revolution ist auch da gegeben, wo ein Gebildeter den Glauben des Volkes *an ein Höheres und damit geheiligte Institutionen des Volkslebens, um seinem Sinne und Dünken genug zu thun, schwächt und untergräbt [...]*[21]. Ganz konkret war hier ein gegen die überkommene Stellung der Kirche gerichtetes Vorgehen gemeint. Gelegentlich wird für diese und ähnliche Vorgänge sicherlich in Kenntnis der Wortprägung Voltaires auch explizit von einer »geistigen Revolution«[22] gesprochen. Die Autoren waren davon überzeugt, daß ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dieser »geistigen Revolution« und der Revolution im Staatswesen bestehe. Jede *Abweichung von der Doctrin der Kirche*, heißt es in einem Korrespondenzartikel im ultramontanen »Allgemeinen Religionsfreund«, führe *consequent erst zur geistigen, dann zur politischen Revolution*[23]. Der Revolutionsbegriff bringt in der vorgestellten Aussage die in konservativen Kreisen verbreitete Meinung klar zum Ausdruck, Religion und Politik seien untrennbar miteinander verbundene Elemente eines einzigen Ganzen.

Die katholischen Autoren der verschiedenen Richtungen waren vor allem daran interessiert, den Revolutionsbegriff auch auf den religiös-kirchlichen Bereich zu übertragen. Sie sprechen deshalb häufig von einer kirchlichen oder religiösen Revolution, um eingetretene oder beabsichtigte Veränderungen in diesem Sektor zu charakterisieren. Eine kirchliche Revolution waren demnach die kirchenpolitischen Veränderungen während der Französischen Revolution. Als kirchliche Revolution galten ultramontanen Autoren nicht zuletzt die Bemühungen der süddeutschen Reformbewegung im Umfeld Wessenbergs oder die neue religiöse Bewegung des Deutschkatholizismus, die eine noch gravierendere Revolution betreibe als es die Franzosen zur Zeit der Französischen Revolution getan hätten. Durch die Anwendung des beim eigenen Lesepublikum negativ besetzten Revolutionsbegriffs wurden diese Bestrebungen abgewertet und bei den Lesern eine emotional geprägte Ablehnung geschürt.

Sehr auffällig wird in der ultramontanen Presse auf eine Parallelisierung von »politischer Revolution« und »kirchlicher Revolution« abgezielt. Beide haben in den Augen der Autoren strukturelle Gemeinsamkeiten, insofern sie gleichartigen Ursachen (Ver-

18 KSB 3, 1844, 36.

19 Eos 15, 1831, 477 (Hervorhebung im Original).

20 Vgl. Eos 15, 1831, 683: Die Gesellschaft ist durch einen *Krieg der Lehren*, der Prinzipien, in zwei unversöhnliche Lager getrennt, nämlich in das der Ordnung (Katholiken) und das der Unordnung (Philosophen).

21 HPBl 2, 1839, Bd. 4, 628.

22 Siehe AllKZ 4, 1837, 269. – ARKF 12, 1839, KB 3, 34f. – HPBl 7, 1844, Bd. 14, 354.

23 ARKF 12, 1839, KB 3, 34f.

schwörung; Verführung) entspringen und ihre Führer sich verwandter Herrschaftsstrategien bedienen (Umwertung der bisherigen Werte; zügellose Freiheit statt Ordnung; neue Verfassungen bzw. Bekenntnisse). Gemeinsam ist »politischer« und »kirchlicher« Revolution für sie auch der Weg, auf dem sie zu vermeiden sind (Reform). Auch in der Zielsetzung der »politischen« und »kirchlichen« Revolutionen sehen diese Autoren unmittelbare Parallelen. Sucht die politische Revolution Demokratie und Republik zu institutionalisieren, so tut dies die kirchliche Revolution ebenfalls. Im Zuge der konfessionellen Polemik wird in diesem Sinne von vielen Autoren der ultramontanen Richtung auch die Reformation als eine »kirchliche Revolution« verworfen und ein enger negativ bewerteter Zusammenhang von Reformation und Französischer Revolution angenommen[24]. Die Reformation gilt dann als Wurzel des revolutionären Baumes oder als *Mutter aller Umwälzungen*[25], während die Revolution *die erweiterte, zur Allgemeinheit ausgedehnte und mit unverschämter Verwegenheit ausgeführte zweite Hälfte* der Reformation sei[26]. Sie habe eigentlich auch schon mit der Einführung der Reformation in Frankreich begonnen. Vor dem Hintergrund der wachsenden konfessionellen Spannungen in den nunmehr fast allgemein konfessionell gemischten Territorien konnte es auch politisch nicht gleichgültig sein, welche Zusammenhänge hier aufgedeckt wurden. Auch dessen waren sich die Zeitgenossen vollkommen bewußt, wenn sie die Revolutionsthematik diskutierten: *Und da die erhabenen Monarchen Europas selbst eine heilige, christliche Allianz geschlossen haben, so ist es vom höchsten Interesse zu würdigen; [!] ob Katholizismus oder Protestantismus dem Heile der Staaten wirklich zusage*[27].

Nur selten wurde dieser Diskurs von Autoren in seiner ideologischen Prägung erkannt und entlarvt. Es blieb den »Freimütigen Blättern« und der »Theologischen Quartalschrift« vorbehalten, dies zu unternehmen. Sie erkennen die hinter These und Antithese stehende Absicht, einen (kirchen-)politischen Gegner zu diffamieren und ihn gesellschaftlich ins Abseits zu stellen. Die aufklärerischen Reformkräfte um die »Freimütigen Blätter« fühlten sich selbst als Opfer dieser Kampagne. Im Wissen darum, daß die Reformkräfte nicht empfindlicher getroffen werden könnten, als sie dem Verdacht auszusetzen, Revolutionen zu begünstigen, werde dieser Vorwurf sowohl gegen den liberalen Katholizismus (d.h. hier die aufklärerischen Kreise) als auch gegen den protestantischen Rationalismus immer wieder erneuert. Eine zeitliche Parallelität werde bewußt zu einem Kausalzusammenhang umgebogen, der in Wirklichkeit nicht gegeben sei, da *weder das monarchische noch das demokratische Princip auf den Dogmen der protestantischen oder irgend einer Kirche ruht, auch die Forderungen der politisch Liberalen weder aus Paulus Commentar, noch aus Wegscheiders Dogmatik genommen sind*[28]. Mit Auszügen aus Karl Gottlieb Bretschneiders Schrift »Die Theologie und die Revolution« wird versucht, statt solcher unberechtigter Annahmen die tatsächlichen Gründe für die geschehenen Revolutionen aufzuzeigen. Sie liegen für Bretschneider und seinen aufklärerischen katholischen Rezensenten im gesellschaftlichen Wandel, der in den überkommenen Formen im kirchlichen wie politischen Bereich keine Antwort finde.

Auch Johann Sebastian Drey entlarvte die aktuelle Diskussion über die Wurzeln der Revolution in Reformation oder Katholizismus als ideologische Vertuschungsversuche.

24 Dazu näher SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 359–369.
25 ARKF 10, 1837, 851f. – KA 3, 1823, Bd. 7, 232.
26 ARKF 5, 1832, 1389. – KA 13, 1833, Bd. 47, 9. – RF 2, 1823, 433.
27 RF 2, 1823, 390.
28 FB 6, 1835, Bd. 9, 235. Es handelt sich um eine Rezension zu Karl Gottlieb Bretschneiders Buch »Die Theologie und die Revolution«, Leipzig 1835, das den protestantischen Spätrationalismus gegen den Revolutionierungsvorwurf verteidigen will.

In diesem Zusammenhang weist Drey insbesondere auf die traditionalistische Behauptung hin, die Französische Revolution sei aus der Reformation hervorgegangen. Drey erkennt in dieser Argumentation den verständlichen, aber nicht überzeugenden Versuch, die eigenen Vorfahren von einer Mitschuld am Ausbruch der Revolution zu entlasten. Nach Abwägung der verschiedenen Positionen gelangt Drey zu der ernüchternden Feststellung, der unparteiische Historiker müsse erkennen, daß die Revolutionen ihre Ursache in Sachverhalten hätten, die allesamt nicht in der Religion wurzelten, ja ihr geradezu entgegenstünden. Die konfessionelle Polemik sei an diesem Punkt also eigentlich überflüssig und verdanke sich wohl nur der Tatsache, daß die Revolution das *gehässige und doch verpönte Kapitel in der Politik*[29] sei.

Mit dieser Ursachenanalyse stand Drey ziemlich allein. Regelmäßig wird versucht, das letztlich zugrundeliegende Prinzip, die Wurzel des Vorgangs, zu finden[30]. Es sei ein lächerliches Bemühen, *eine große Reihe und Anzahl von Zeitmomenten zusammenzuraffen, um sie, so gut es angehen will, zu mittelbaren und unmittelbaren Ursachen der Revolution von 1789 zu erheben*[31], heißt es in einer Rezension des »Katholik«. In der Perspektive der katholischen Zeitschriften des frühen 19. Jahrhunderts steht auch in der Ursachenanalyse letztendlich der Komplex von Sittlichkeit und Religiosität im Vordergrund, eine Einschätzung, die sie mit vielen Zeitgenossen teilten. Leidenschaften[32], *Unrecht und sittliche Verkehrtheit*[33] sowie die verbreitete *Verachtung des Christenthums*[34] führten zur Revolution. Die Wurzel allen Übels sei der religiöse Unglaube[35]. Die katholischen Aufklärer betonen außerdem Aberglaube und Dummheit[36].

Vor diesem Hintergrund stellte sich natürlich die Frage nach den Trägern jener gefährlichen revolutionären Ereignisse[37]. Uneins sind sich die Autoren darin, wer denn nun als Träger der Revolutionen zu gelten hat. Gewöhnlich erfolgt keine Zuordnung zu einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht oder Klasse. Die kommende *soziale Revolution* allerdings werde getragen von *den unteren Volksklassen*, d.h. den verarmten Massen der abhängigen Arbeiter[38]. Sie wird in ihrer Trägerschaft dadurch explizit von den voraufgegangenen Revolutionen *der Geldmänner* und Gelehrten abgegrenzt[39]. Besonders umstritten war unter den Autoren, ob das »Volk« die Revolutionen zu verantworten habe, wobei der Volksbegriff fast immer ungeklärt und schillernd ist. Die ultramontanen Zeitschriften tendieren dazu, die Schuld nicht dem Volk zuzuschreiben, wobei ihnen als Volk offensichtlich die Masse der Menschen gilt, die nicht an Macht und Reichtum partizipieren. »Von oben« und nicht »von unten« gingen die Bewegungen zur Revolution aus, das deutsche Volk sei ohne Schuld am Aufkommen des revolu-

29 ThQ 5, 1823, 444.
30 Näheres bei SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 342ff.
31 KA 22, 1842, Bd. 85, 313.
32 ThQ 5, 1823, 444. So auch Eos 14, 1830, 548 (Ehrgeiz und Habsucht als Haupthebel aller Revolutionen).
33 FB 14, 1843, Bd. 24, 107.
34 APK 13, 1816, H. 10, 284. Vgl. auch HPBl 6, 1843, Bd. 11, 538, wo dem absolutistisch-bürokratischen Polizeistaat der Vorwurf gemacht wird, durch die Zerschlagung der christlichen Gesellschaft und die Behinderung des Katholizismus Revolutionen zu begünstigen.
35 Siehe Eos 16, 1832, 71f. – RF 3, 1824, 146.
36 Vgl. AllKZ 4, 1837, 270.
37 Dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 344–347.
38 HPBl 3, 1840, Bd. 5, 577–586, 739–759 (= Carl Ernst [von] JARCKES umfangreiche Abhandlung »Ueber die Gefahr einer socialen Revolution durch die unteren Volksklassen«).
39 HPBl 6, 1843, Bd. 11, 540.

tionären Geistes. Es konnte aber für Revolutionen instrumentalisiert werden, wie die Wiener »Neue theologische Zeitschrift« behauptet. Nie sei eine Revolution *um des armen gedrückten Volkes willen* begonnen *oder wahrhaft vom Volke, d.i. der Gesammtheit einer Nation, in gleichem Sinn und Willen unternommen worden [...], sondern allzeit war das Volk nur gebraucht, bald von den Großen und Vornehmen, bald von einzelnen unbesonnenen, ehrgeizigen, rachesüchtigen oder verschmitzten Köpfen, um Pläne, die sie allein nicht auszuführen vermogten, durchzusetzen und zu Stande zu bringen*[40]. Die unausgesprochene Absicht, die sich hinter dieser »volksfreundlichen« Argumentation verbirgt, liegt auf der Hand: Die Anhänger der Revolution und die Masse des Volkes sollen voneinander geschieden und in einen Gegensatz zueinander gebracht werden. Das war eine Taktik, die seit Edmund Burke von konservativen Autoren gerne angewandt wurde, um es den Revolutionären nicht länger zu erlauben, für sich den Anspruch zu erheben, im Namen des Volkes zu handeln. Die ultramontanen Kreise waren zu der weitschauenden Einsicht gelangt, daß die Massen in Zukunft mit ihrer Gesinnung das Schicksal der Welt entscheiden würden: *An die Massen haben daher dießmal die Symbole ihr prophetisch Wort gerichtet; denn mehr, als je zuvor, wird die Entscheidung der Zukunft bei den Massen seyn [...]* [41]. Ihnen wandten sich die Ultramontanen deshalb gezielt zu, um sie gegen den bürgerlichen Liberalismus einzunehmen und für das eigene Programm zu mobilisieren. Das galt einem ihrer führenden Publizisten, Carl Ernst von Jarcke (1801–1851), zugleich als entscheidende Revolutionsprophylaxe, denn Revolutionen erscheinen ihm nur dort für unüberwindlich, wo sie Sache der *Volksmassen* sind[42].

Den aufklärerischen katholischen Zeitschriften stellte sich die Frage nach den Trägern der Revolution nicht weniger. Ihre Antwort fiel zwiespältiger aus als die der ultramontanen Organe. Es finden sich Aussagen, die in einer für die bürgerlichen Aufklärungskreise weithin typischen Weise ein abschätziges Bild von der Masse des Volkes zeichnen, das auch für die Revolutionen verantwortlich sei. Im »Kritischen Journal« ist diese Perspektive deutlich entwickelt, wenn es heißt, die Geschichte lehre, daß alle Revolutionen *von dem blinden, tollen Volkshaufen ausgiengen, der, selbst ohne Urtheil, und Grundsätze* leicht Feuer fängt und auf Dritte hört, nicht den *Eingebungen der Gerechtigkeit und Vernunft folgt, sondern der Leidenschaft, dem Klang fremder Namen, und dem Geschrei Dritter*[43]. Entschieden zieht der aufklärerische Verfasser einen Trennungsstrich zwischen den gebildeten Aufklärern und der Masse der unmündigen, weil ungebildeten und noch nicht zum Vernunftgebrauch gekommenen Bevölkerung. Revolutionen erscheinen in dieser Betrachtungsweise allein schon deshalb als verwerflich, weil sie von den falschen Personen ausgeführt werden. Zugleich kann man diese Ausführungen auch als die Aufforderung eines sich von der angeblich revolutionären Unterschicht bedroht wähnenden Bildungsbürgers verstehen, das Bürgertum im Rahmen der restaurativen gegenrevolutionären Politik vor dieser Gefahr in Schutz zu nehmen.

40 NTZ 6, 1833, H. 1, 285f. Siehe auch Eos 14, 1830, 548: politische Anarchisten finden immer wieder mit ihren Versprechungen willige Helfer in der Masse der Narren. Ebenso Eos 16, 1832, 316.

41 Joseph von Görres, Die Wallfahrt nach Trier, Regensburg 1845, 149. Siehe auch HPBl 9, 1846, 17, 95.

42 HPBl 9, 1846, Bd. 17, 494 sowie Eos 16, 1832, 52.

43 KJ 8, 1827, H. 1, 8.

III. Elementare Bedrohung: Französische Revolution und napoleonische Herrschaft

Die Französische Revolution war im Diskurs katholischer Theologen und Publizisten des frühen 19. Jahrhunderts ein stets lebendiges Thema. Hunderte von Broschüren und Artikeln erörterten den Sachverhalt zwischen 1789 und 1848. Die Revolution von 1789 diente dabei nach 1815 speziell als negative Folie, um die gegenwärtigen Vorgänge in Europa, besonders aber in Deutschland einzuordnen[44]. Diese Bezugnahmen erfolgten regelmäßig in einer appellativen oder persuasiven Sprachform, die zudem stark auf affektive Reaktionen der Leser abzielte. Die katholische Revolutionspublizistik ist demnach theologisch und gesellschaftlich funktional und will lebensdeutende und für das Leben bedeutende Relevanz besitzen.

1. Beschreibung und Deutung

Eine Rückbesinnung auf die Französische Revolution tat in den Augen der katholischen Publizisten noch immer Not, denn ihnen war mehrheitlich bewußt, daß diese in ihren Folgen und Wirkungen keineswegs ein vergangenes, ein für allemal überwundenes Ereignis war, das zudem nur Frankreich betraf. Sie war zwar zu Ende, aber ihr Geist wirkte noch weiter. Als notwendig erschien eine kontinuierliche Rückbesinnung auch deshalb, weil die Französische Revolution nach wie vor *eine unermeßliche Anzahl von Menschen aus allen Ständen*[45] faszinierte, so daß sie nach einer Neuauflage bzw. Fortsetzung seufzten oder sie historisch zu legitimieren suchten. Nach der Julirevolution hat sich dann die Meinung sogar noch intensiviert, die Französische Revolution sei immer noch wirksam.

In den Beschreibungen der Französischen Revolution in der katholischen Presse ist die erschütternde und alle menschlichen Eindämmungsversuche übersteigende Dynamik der Französischen Revolution noch gut zu spüren. Wenn die Französische Revolution als etwas Furchtbares und Abscheuliches, als eine große Katastrophe bezeichnet wird, die für Frankreich eine Zeit der Leiden und des tiefsten Unglücks war, dann läßt sich implizit erahnen, welche Furcht und welcher Schrecken die Autoren angesichts der französischen Ereignisse selbst befiel. Sie beschreiben die Revolution deshalb häufig in Sprachbildern von gewaltigen Naturereignissen. Unter den Naturmetaphern steht im untersuchten Material eindeutig das Motiv »Sturm« im Vordergrund: sie ist ein *brausender und verheerender Zeiten-Sturm*[46], gleicht aber auch einem Vulkanausbruch oder einem Erdbeben. Mit solchen in Revolutionsbeschreibungen außerordentlich beliebten Naturmetaphern gelang es, das Revolutionsgeschehen in seinem Ausmaß, seiner Dynamik und Außergewöhnlichkeit zu verdeutlichen, rekurrierten die Bilder doch auf Grunderfahrungen der Menschen. Damit korrespondiert gleichzeitig das Moment der Bedrohung und unvermuteten Gefahr, das allen genannten Naturereignissen anhaftet. Die Bezeichnung der Französischen Revolution als ein *Lehrstück*, ein *historisches Drama* oder als ein Schauspiel macht augenfällig, wie sich die Autoren um eine Belehrung des Publikums bemühten. Das Geschehene und Gesehene diente als *schaudervoller Beweis* und *warnendes Vorbild*[47].

44 Zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 95–107.
45 Eos 13, 1829, 447 sowie ebd., 563f.
46 RF 4, 1825, 801.
47 ARKF 5, 1832, 410; HPBl 4, 1841, Bd. 7, 445. – KA 26, 1846, Lit. Anz. 1. – RF 5, 1826, 995.

Da es überwiegend Theologen waren, die Beiträge für die katholischen Zeitschriften des 19. Jahrhunderts verfaßten und zudem religiös geschulte Leser angesprochen wurden, lag es nahe, die Französische Revolution auch mit Hilfe theologischer Kategorien zu deuten[48]. Dabei überwiegen zwei Gedankengänge. Der erste besagt, Gott habe in der Französischen Revolution Gericht gehalten und seine Strafe wirksam werden lassen. Die Revolution wird in dieser Perspektive zu einer modernen Variante der alttestamentlichen Plagen oder der Sintflut. Damit hängt der zweite Gedanke zusammen, wonach die Französische Revolution eine Zeit der Prüfung und auch der Läuterung gewesen sei. Als Strafe Gottes galt sie zwar allgemein für Frankreich, für Menschen aller Positionen, doch die Mehrzahl der ultramontanen Autoren war sich darin einig, daß insbesondere die herrschende Dynastie der Bourbonen mit dem Ausbruch der Französischen Revolution der Strafe verfallen sei. Nicht immer blieb der Blick der Autoren auf Frankreich beschränkt, so daß gelegentlich auch betont wird, wie durch die Französische Revolution ganz Europa einschließlich Deutschland von Gott gestraft worden sei. In diesen Aussagen kommt das kritische Moment zum Tragen, das diesem Deutungsmodell innewohnt. Apokalyptische Deutungen und Argumentationen mit dem Konzept der Französischen Revolution als Teil der Vorsehung Gottes begegnen demgegenüber nur sehr selten. Auch diese theologischen Deutungen sind direkt funktionalisiert: Die Revolution erweise sich als eine *Gottesschule* zur *höheren Belehrung für Fürsten und Völker in Europa [...], (denn) wir finden darin die Strafgerichte und die Gnade des Himmels auf eine wunderbare Art und in einem großen Maßstabe vereint [...]*[49].

Die Ursachen der Französischen Revolution wurden, gemessen an heutiger Perspektive, relativ einseitig wahrgenommen[50]. Soziale oder wirtschaftliche Gründe galten, wenn sie überhaupt erörtert wurden, eher als nebensächlich. Mangel an Religiosität und Sittlichkeit oder falsche Religiosität und Moral wurden von allen Parteien entscheidend für ihren Ausbruch verantwortlich gemacht. Die Frage der Revolution galt letztlich als eine religiöse. Daneben kam der Annahme einer Verschwörung der Freimaurer, Philosophen oder Illuminaten in einzelnen ultramontanen Veröffentlichungen Bedeutung zu. Die insgesamt wenig zahlreichen Belege für eine Verschwörungstheorie erlangten keinesfalls die Position einer leitenden Erklärungsperspektive. Wo dieses Theorem vertreten wurde, blieben die Autoren regelmäßig den »Klassikern« Barruel und Starck verpflichtet.

2. *Die bedrohliche Realität von Revolution und napoleonischer Herrschaft*

Aus der Fülle dessen, was die Französische Revolution und die napoleonische Herrschaft an Ereignissen zu bieten hatten, wurde von der katholischen Presse des frühen 19. Jahrhunderts nur ein Bruchteil ausgewählt, um für sich oder im Kontext anderer Fragestellungen an die Leser vermittelt zu werden. Diese selektive Rezeption der Revolution war aber kein Spezifikum der katholischen Theologen oder Publizisten, denn selbst umfassenden Darstellungen der Französischen Revolution von Seiten deutscher Historiker des 19. Jahrhunderts war sie zu eigen.

Gemessen an der zeitgenössischen Relevanz und dem Ausmaß ihrer generellen Rezeption in Deutschland bleiben die Ereignisse der ersten Revolutionsphase für die ka-

48 Siehe SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 102–107.
49 ARKF 10, 1837, 887 (Boost).
50 Dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 107–125.

tholischen Autoren des frühen 19. Jahrhunderts von eher untergeordneter Bedeutung[51]. Erstaunlicherweise fand nach dem ausgewerteten Quellenmaterial im frühen 19. Jahrhundert auch die französische Menschenrechtserklärung von 1789 kaum reges Interesse unter den katholischen Theologen und Publizisten, obwohl die zeitgenössischen deutschen Theologen auf beiden Seiten des Meinungsspektrums an der Diskussion über die Menschenrechte teilgenommen hatten. Dies trifft jedoch nicht zu, wenn man auch jene Stellen einbezieht, die nur indirekt auf die Menschenrechtserklärung rekurrieren. Dann wird ersichtlich, daß die ultramontane Presse der Menschenrechtserklärung mit beträchtlicher Skepsis gegenüberstand. Sie verglich in kritischer Absicht zunächst die Theorie der Menschenrechte mit der Praxis der Französischen Revolution. Die gewaltsame Durchsetzung der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit und die in ihrem Namen verübten Unterdrückungsmaßnahmen wurden dementsprechend gegen die Menschenrechtserklärung ins Feld geführt. Die Menschenrechtserklärung stellten manche Autoren auch aufgrund ihrer Fundierung in der Aufklärungsphilosophie in Frage. Sie war demnach von ihrer Grundlage her falsch und nicht bloß von den französischen Revolutionären in falscher Weise angewandt worden, wie man auch unter katholischen Aufklärern gerne behauptete. Um so bemerkenswerter ist es, wenn Mitte der 1840er Jahre in einem ultramontanen Blatt der Wortführer der liberalen französischen Katholiken, Charles de Montalembert (1810–1870), ohne Einschränkung oder relativierenden Kommentar mit der Behauptung zu Wort kommen konnte, die Theorien von 1789 enthielten auch positive Elemente, wie auch die Menschenrechte von den Verfechtern des göttlichen Rechtes am besten verteidigt würden. Damit rettete er die Französische Revolution zwar nicht als Ganzes, wohl aber die von 1789 und hob die Konfrontation von Menschenrechten und Gottes-Rechten zugunsten ihrer Verschränkung auf.

Die katholische Presse anderer Tendenz verharrte in der Untersuchungszeit gegenüber der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte in einer ambivalenten Haltung. Das Quellenmaterial erweist sich allerdings in dieser Frage nach Umfang und Gehalt als äußerst dürftig, da es nur Hinweise enthält, die indirekt auch auf die Menschenrechtserklärung bezogen werden können. Während die hermesianische Bonner »Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie« mit dem Hinweis auf die Herkunft der französischen Gesetzgebung aus Rousseaus »Contrat social« auch die Menschenrechtserklärung gemeint und damit diskreditiert haben dürfte, scheint es im Lager der aufklärerischen katholischen Presse einerseits Zustimmung gegeben zu haben, doch fehlten andererseits auch skeptische Äußerungen nicht (*das Volk hat seine Rechte geltend gemacht, aber zu wild*)[52].

Viel ausgeprägter als an diesen Vorgängen ist die Anteilnahme an Person, Schicksal und Wirken des französischen Königs Ludwig XVI.[53] Regelmäßig ist die Hinrichtung Ludwigs XVI. als konkreter Hintergrund der Aussagen zu seiner Person zu erkennen. Des Königs Hinrichtung erscheint den katholischen Theologen und Publizisten als nicht gerechtfertigt, was die gehäufte Verwendung der Vokabel »unschuldig« deutlich anzeigt. Seine Hinrichtung sei Mord, *gräßlicher Justizmord*, wie es Johann Adam Boost voller Abscheu nennt[54]. Er teilte damit rhetorisch die Perspektive der französischen Royalisten. Für viele der deutschen Autoren war die Hinrichtung Ludwigs XVI. offen-

51 Siehe ebd., 126–133.

52 CW 2, 1831, Bd. 3, 688. Vgl. auch FB 5, 1834, Bd. 6, 220: *Schade, daß sie [die Nationalversammlung] ob materieller Interessen das höhere Geistige und Freie vergaß.*

53 Näheres bei SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 133–137.

54 ARKF 10, 1837, 877. *Gerichtliche Ermordung* nennt es die Eos 14, 1830, 502.

sichtlich aber mehr als ein »einfacher« Mord. Seine Hinrichtung war ein Frevel, eine sakrilegische Verletzung der unverletzlichen Heiligkeit des Königs.

Was auf den »Königsmord« folgte, konnte in dieser Sichtweise ebenfalls nur noch Verfall sein: Mit dem Sturz des rechtmäßigen Herrschers brach in Frankreich die Anarchie aus, begann die Unterdrückung der Rechte aller. Das Ausmaß der Ablehnung und die Form, in der sie vorgetragen wurde, waren extrem heftig[55]. Die erkennbare Fixierung auf die Schreckensherrschaft zeugt aber nicht nur von der aus Schrecken und Grausen gespeisten Faszination des Vorgangs, sie läßt auch taktisches Geschick erkennen. Indem man die Schrecken dieser Zeit in den Mittelpunkt stellte und von dort aus Verbindungslinien zu den anderen Phasen der Französischen Revolution zog, konnten auch diese indirekt in den Abscheu vor dem Terror einbezogen werden. Über all dem Schrecken vergaß man bei den zeitgenössischen Kommentatoren des ausgehenden 18. wie bei den katholischen Autoren des 19. Jahrhunderts natürlich nicht, eine noch direktere nutzbringende Anwendung aus den revolutionären Ereignissen zu ziehen. Je eindringlicher Terror und Greuel geschildert wurden, um so überzeugender mußte es für die Leser sein, wenn man diese *Verirrung* Frankreichs[56] auf falsche politische oder religiöse Überzeugungen zurückführen konnte. Als Konsequenz für die eigene Gegenwart leitete man aus der auf den »Königsmord« folgenden Schreckensherrschaft ein Bekenntnis zur Monarchie, aber auch die Aufforderung ab, stets rechtzeitig fest und entschlossen zu handeln.

Weit mehr noch als Robespierre und der Terror zogen Gestalt und Wirken Napoleon Bonapartes die Aufmerksamkeit der katholischen Publizisten auf sich[57]. Quer durch alle kirchenpolitischen Lager und in einer großen Kontinuität über die Jahrzehnte des Untersuchungszeitraums hinweg, läßt sich dieses Interesse an Napoleon ausmachen. Die Wahrnehmung Napoleons erweist sich insgesamt als ausgesprochen ambivalent. Von einer eindeutigen »Napoleonverehrung« kann nirgends die Rede sein. Vor dem Hintergrund der abgelehnten revolutionären Ereignisse wird Napoleon zunächst als Überwinder der Französischen Revolution und (durch das Konkordat von 1801/02) als Wiederhersteller der kirchlichen Ordnung gepriesen. Dies habe er aber nur als Werkzeug Gottes gekonnt, durch das er Fürsten und Völker der gerechten Strafe für ihre Verfehlungen unterworfen habe. In dieser geschichtstheologischen Überhöhung versteht man sich sogar zu der Aussage, er sei eine Zeitlang ein Herr *von und durch Gottes Gnaden* gewesen[58]. Wie sein wundersamer Aufstieg, so war auch sein nicht weniger verwunderlicher Niedergang in diesem Konzept eine Folge von Gottes geschichtsmächtigem und gerechtem Handeln, das Napoleon nun selbst strafend traf. Napoleons strafwürdiges Vergehen sahen die katholischen Autoren, die dieses Deutungsmodell vertraten, vornehmlich in seinem Vorgehen gegen die katholische Kirche: Wie Gott einst die Philister für den Raub der Bundeslade gestraft habe, so habe er nun Napoleon für die Mißhandlung des Papstes und die Besetzung Roms gestraft.

Ausgesprochen oder unausgesprochen standen alle vorgestellten Meinungsäußerungen deutscher katholischer Theologen und Publizisten zur Person und Herrschaft Napoleons unter dem Eindruck seiner Herrschaft in Deutschland und deren Beseitigung in den Befreiungskriegen. Auch sie galt den Autoren als eine Strafe Gottes und eine Schmach für Deutschlands Bewohner. In ihr habe sich Napoleon nicht als der erhoffte

55 Vgl. SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 137–143.
56 KJ 8, 1827, H.1, 15.
57 Dazu ausführlich SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 143–157.
58 ARKF 1, 1828, 73.

Wohltäter der Völker erwiesen, sondern als ihre Geißel, da er sie seinem Despotismus unterworfen habe. Die militärische Auflehnung gegen sein *Reich der [...] Gottlosigkeit*[59] qualifizierte ein Autor im aufklärerischen »Kritischen Journal« 1827 gar als *heiligen Krieg*[60].

3. Krieg gegen die Kirche? Revolutionäre und napoleonische Religions- und Kirchenpolitik

Trotz mancher Differenzen im Detail waren sich die katholischen Autoren im frühen 19. Jahrhundert in Deutschland darin einig, daß schon die frühen Schritte einer revolutionären Religions- und Kirchenpolitik schwere Fehler hervorbrachten[61]. Der Nationalisierung der Kirchengüter begegnete man mit Ablehnung, doch konnten die aufklärerischen Kreise aufgrund ihrer eigenen staatskirchlichen Konzepte sich immerhin mit der Umstellung auf eine staatliche Besoldung arrangieren. Alle Autoren waren sich auch weithin darin einig, daß die Zivilkonstitution ein falscher Weg gewesen war, um das Verhältnis der katholischen Kirche zum und im revolutionären Staat zu regulieren. Für die eigene Gegenwart war sie durch ihre negativen Konsequenzen desavouiert. Die ultramontane Presse formuliert diese Einsicht nur schärfer, direkter und in gewisser Weise plumper als die katholischen Spätaufklärer oder die Tübinger Theologen um die »Theologische Quartalschrift«. Sie ist *berüchtigt* und *ein Musterstück falscher, schismatischer, häretischer und, wir wollen nicht sagen die Kirchenfreiheit, sondern die Kirche selbst vernichtender Grundsätze*[62]. Deutlicher noch als in den anderen Beiträgen kommt der aktuelle politische Diskurs zum Tragen, in dem die Erörterungen über die Zivilkonstitution stehen. Es ist die in Restauration und Vormärz ständig virulente Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat. Den ultramontanen Autoren galt die Zivilkonstitution in diesem Zusammenhang als ein klarer historischer Beleg dafür, wie Religionsfreiheit als Prinzip deklariert und dann in der praktischen politischen Umsetzung nicht eingelöst worden sei, ja wie die staatliche Gewalt über die Kirche sich unter revolutionären Vorzeichen noch über den im Ancien Régime erreichten Grad gesteigert habe. Außerdem bot die Geschichte der katholischen Kirche in Frankreich nach Erlaß der Zivilkonstitution diesen Autoren den historischen Beweis, wohin nationalkirchliche Bestrebungen führen: zur Spaltung der Kirche nämlich. Mit diesem Argument wollte man der als aktuell erlebten Idee des Nationalkirchentums begegnen und ihr das Prinzip der übernationalen Einheit der katholischen Kirche entgegenstellen.

Keine andere Phase der revolutionären Religions- und Kirchenpolitik fand eine vergleichbar breite Aufmerksamkeit wie die Phase der Verfolgung und Dechristianisierung[63]. Generell lassen alle untersuchten Zeitschriften gleich welcher kirchenpolitischen Ausrichtung keinen Zweifel daran, daß Frankreich eine Zeitlang atheistisch geworden sei und unter der Herrschaft atheistischer Gesetze gelebt habe, während die Religion als *vogelfrey* gegolten[64] und die katholische Kirche unter der *Verfolgungswuth* der Revolutionäre gelitten habe[65]. Den aufklärerischen Theologen war die Religions- und Kirchenpolitik der Jahre 1792–1794 verleidet als ein gräßlicher Mißbrauch der Freiheit und als

59 KJ 3, 1827, H.1, 14.
60 Ebd.
61 Siehe zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 157–169.
62 AKKZ 4, 1832, 91.
63 Dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 169–181.
64 JS 2, 1809, H. 3, 516 (WERKMEISTER).
65 ThQ 2, 1820, 144 (DREY).

eine Neuauflage der Inquisition und der Kreuzzüge unter anderen Vorzeichen. Autoren aus verschiedenen kirchenpolitischen Lagern sahen in ihr eine Wiederkehr der frühchristlichen Christenverfolgungen oder in metaphorischer Sprache das Einbrechen der Nacht. Welche Motive die Autoren im einzelnen auch immer bewogen, sich mit dieser für die katholische Kirche so einschneidenden Zeit zu beschäftigen, so ist ihnen allen gemeinsam, daß es letztendlich weniger um originäre Informationsvermittlung und absichtslose Ursachenanalyse als um die Erörterung solcher Sachverhalte ging, von denen sie annahmen, sie seien auch für die Gegenwart noch aktuell. Wir haben es mit einem politisch-pragmatischen und nicht mit einem intellektuell-theoretischen Diskurs zu tun. In diesem Diskurs wird durch das Erzählen, Strukturieren und Deuten von Geschichte diese selbst unmittelbar instrumentalisiert. So ist auch der reine Informationsgehalt der vorliegenden Texte dabei verhältnismäßig gering. Die Verarbeitung vollzieht sich eher über eine grobe Schuldzuweisung, wobei in der ultramontanen Presse Reformation und Liberalismus als Verantwortliche nicht fehlen, während im aufklärerischen »Kritischen Journal« die parlamentarische Volksherrschaft verantwortlich gemacht wird.

Diese gegenwartsbezogene Instrumentalisierung entlang der kirchenpolitischen Fronten vor 1848 ist in der Frage besonders ausgeprägt, welche Verantwortung die katholische Kirche selbst für Verfolgung und Dechristianisierung getragen habe. *Die Revolutionsmänner kannten nur ein bigotes, ausgeartetes Christentum, und was Wunder, wenn sie mit dem Aberglauben und der Andächteley auch die darin verhüllte reine Lehre des Evangeliums verwarfen*[66]. Mit dieser Diagnose sind für den württembergischen Spätaufklärer Benedikt Maria Werkmeister (1754–1823) die revolutionären Exzesse bei der Verfolgung der Kirche zwar nicht entschuldigt, aber immerhin verständlicher. Vor allem aber scheint er davon überzeugt zu sein, damit ein treffliches Argument gewonnen zu haben, um die Kirchenreform im Geist der aufklärerischen Kritik an den äußerlichen (barocken) Frömmigkeitsformen und der Stellung des Papstes als unabdingbar zu erweisen. In der ultramontanen Perspektive, die ausdrücklich Lamennais Thesen aufgriff, galten die Ereignisse als Beweis gegen das bis in die eigene Gegenwart hinein bestehende gallikanische Staatskirchensystem, so etwa, wenn Döllinger schreibt: *Den Sansculotten war die enge Allianz des Clerus mit der Dynastie ein willkommener Ausgangspunkt*, um neben der Monarchie auch der Kirche den *Todesstreich* zu versetzen[67]. Die ultramontanen Autoren konnten aus ihrer Betrachtung der revolutionären Kirchenpolitik noch eine weitere zentrale Nutzanwendung ziehen. Je schlimmer die katholische Kirche von den Revolutionären verfolgt wurde, je mehr sie in verschiedenster Weise von ihnen gedemütigt wurde, umso größer war am Ende ihr Triumph: Sie erstand mitten in der Sintflut neu als der *Gnade Haus, des wahren Rechtes Herd*[68], während ihre Verfolger untergingen.

Ähnlich verhält es sich mit der Wahrnehmung und Aneignung der napoleonischen Kirchenpolitik[69]. Kein anderer Aspekt hat eine vergleichbare Resonanz in den besagten Zeitschriften gefunden. Als zentrale Momente traten hierbei die Frage des Konkordates von 1801/1802 und der sich wenige Jahre später ergebende Konflikt zwischen Napoleon und Papst Pius VII. hervor. Im Zusammenhang damit fand aber auch die grundsätzliche Einstellung Napoleons zu religiösen Fragen einige Beachtung. Napoleons Annäherung an die Kirche und speziell an das Papsttum erschienen jenseits aller Unterschiede in der Beurteilung, welche Motive letztlich tragend dafür gewesen seien (echt religiöse oder

66 JS 4, 1816, H. 2, 491. Die Unterscheidung von päpstlicher und katholischer Religion findet sich in JS 2, 1809, H. 2, 406.
67 HPBl 8, 1845, Bd. 15, 438.
68 KBD 1, 1845, 156.
69 Ausführlich dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 181–193.

rein machtpolitische), als Beweis für die Bedeutung von Religion und Kirche für die Staatenwelt und boten die Gelegenheit herauszustellen, daß auf Dauer eben *nur Religion, und jene nur, die alleine wahr und göttlich ist, es vermag, die Ordnung herzustellen, den Frieden zurückzurufen und die Grundfesten jeglichen Staates zu bilden*[70]. Trotzdem polarisierte das napoleonische Konkordat die Meinungen in der katholischen Presse. Schließlich stand mit ihm jenes Modell zur Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat zur Diskussion, das die eigene Gegenwart entscheidend prägte, in Frankreich wie in Deutschland. So rezipierten einzelne ultramontane Zeitschriften ausdrücklich auch die französische Debatte um das Konkordat, welche in Frankreich durch die Kritik aus Lamennais' Umgebung genährt wurde. Bis in die Märzrevolution hinein dauerten die Diskussionen, ob dieses Konkordat mitsamt der ihm von Napoleon einseitig hinzugefügten Organischen Artikel wegweisend sein könne. Indem man Frankreich beschrieb, meinte man auch Deutschland. Das Geschick der Kirche in Frankreich möge, so formulierte Döllinger 1845 in einer recht kritischen Bewertung des Konkordates, ein mahnendes Beispiel sein für die Hierarchie, *wenn es noch einmal sie gelüsten sollte, ohne den Felsengrund Petri sich ein gesondertes Haus zu bauen!*[71] Ein anonymer Beitrag im »Nathanael« präsentierte dagegen 1848 in Auseinandersetzung mit Döllinger das Gesamtpaket von Konkordat und Organischen Artikeln als Richtschnur der künftigen deutschen Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat, aber auch des Verhältnisses der katholischen Kirche in Deutschland zum Papst in Rom.

Nicht ohne weitreichende Absichten wurde auch die Konfrontation zwischen Napoleon und Pius VII. beschrieben. Die Artikel zeigen sich trotz des eingetretenen zeitlichen Abstands zu diesen Ereignissen noch emotional engagiert. Die Redaktion des »Allgemeinen Religions- und Kirchenfreundes« deutet die aktuellen Bezüge indirekt an. Auch in der Gegenwart sei wieder Gottes strafende Hand spürbar, heißt es im redaktionellen Vorspann zum Abdruck einer 1815 in Rom gehaltenen Predigt auf Pius' VII. Gefangenschaft und seine Rückkehr nach Rom. Niemandem konnte 1839 verborgen bleiben, daß damit die Aussagen über Napoleon und Pius VII. zu einer aktuellen Botschaft über Preußen und Erzbischof Clemens August von Köln wurden.

Wie im Fall der Schreckensherrschaft nützten die ultramontanen Autoren des frühen 19. Jahrhunderts die Ereignisse in der Spätphase der napoleonischen Kirchenpolitik auch, um die letztendliche Überlegenheit der Kirche und des Papstes herauszustellen. In Leiden, Verfolgung und Gefangenschaft bereitete Gott ihren Triumph vor, sichtbar in der Rückkehr Pius VII. nach Rom und in der neu gewonnen Bedeutung des Papsttums. Für die Herrscher mußte daraus aber die gleichermaßen zeitlose wie aktuelle Einsicht wachsen, Angriffe des Staates auf die katholische Kirche zerstörten nur die eigene Autorität im Volk. Eine letzte Botschaft konnte angesichts der aktuellen Diskussionen in Restauration und Vormärz nicht fehlen: Der Staat müsse sich der Übergriffe in den geistlichen Bereich enthalten, müsse die gegenwärtig vielfach versprochene freie Religionsausübung auch wirklich zulassen, wolle er nicht wie Napoleon am Widerstand der Kirche erfahren, daß diese solche Übergriffe nicht hinnehme. Eine freie Kirche aber sei der Garant der Freiheit schlechthin, wie man von katholischer Seite zu beteuern nicht müde wurde. 1848 konnte der heroische Widerstand Pius' VII. deshalb als Argument für die katholische Kirche erneut in Erinnerung gerufen werden.

70 ARKF 12, 1839, 1405 (P. Finetti SJ in einer 1815 gehaltenen Predigt).
71 HPBl 8, 1845, Bd. 15, 450.

IV. Eine zerbrochene Hoffnung oder die Gefangenschaft der Kirche im goldenen Käfig? Frankreich während der Restauration (1814–1830)

Dem Beobachter bleibt zunächst die Tatsache nicht verborgen, daß die deutschen katholischen Zeitschriften des frühen 19. Jahrhunderts fast ausnahmslos wenig geneigt waren, sich in tiefergehende Erörterungen über den Charakter der Restaurationsherrschaft in Frankreich einzulassen. Insgesamt wurde die Restauration der Bourbonen mit wenig Begeisterung verfolgt[72].

Im Kreis der ultramontanen deutschen Zeitschriften begegnen bis 1830 unterschiedliche Reaktionen auf die französische Restauration. Während der Würzburger »Religionsfreund« eine eindeutig positive Haltung einnimmt, herrscht im »Katholik« kritische Zurückhaltung, in der Münchener »Eos« gar schroffe Ablehnung vor. Im Hintergrund steht bei diesen unterschiedlichen Reaktionen jeweils eine abweichende Einschätzung der Restauration in ihrem Verhältnis zur voraufgegangenen Revolution. Der Leitartikel des »Religionsfreundes« bescheinigt 1826 dem Frankreich der Restauration, die Französische Revolution nun wirklich überwunden zu haben. Aus dem Staub dieser traurigen Katastrophe seien neuer Bürgersinn und begeisterte Religiosität entstanden und eine legitime Monarchie unter einem frommen König hervorgegangen. Frömmigkeit und Legitimität sind hier die entscheidenden Leitideen. Ganz anders die Einschätzung im Münchener Görres-Kreis. Dessen Beiträge machen in aller Deutlichkeit klar, daß das Restaurationssystem ein Kunstprodukt sei und Frankreich nicht zum Vorteil gereiche, weil es auf falschen Prinzipien beruhe. Als Wurzeln des Übels erscheinen in politischer Hinsicht der französische Zentralismus und der dortige Konstitutionalismus. Noch fundamentaler wird die Fehlentwicklung der Restauration in einem aus Frankreich übernommenen Artikel als Versagen gegenüber der religiösen Restauration Frankreichs gedeutet.

Nach 1830 stimmten die ultramontanen Zeitschriften nicht das vielleicht erwartete Loblied auf die verflossene Restauration an, vielmehr spricht aus ihnen eine zum Teil harsche Aburteilung dieser 15 Jahre. Dem schroffen Ton lag ein Gefühl der Enttäuschung zugrunde, einer Enttäuschung über eine einmalige historische Chance, die nach Meinung der verschiedenen Autoren nicht oder wenigstens nicht genügend genutzt worden war. Der »Katholik« reiht sich in die Reihe der ultraroyalistischen Kritiker der Restauration ein, denen die von Ludwig XVIII. eingeräumten Konzessionen an die revolutionäre Doktrin und die revolutionären Institutionen noch zu weit gingen. Dazu paßt, daß man der Restaurationsherrschaft vorwarf, das Weiterwirken der Kräfte der Französischen Revolution zu spät erkannt zu haben. Ähnliche Töne waren aus München zu vernehmen. Die französischen Könige dieser Zeit hatten in den Augen der Münchener nicht nur Fehler gemacht oder unklug gehandelt. Dies sicher auch, aber entscheidend ist der Vorwurf, sie hätten eine wahrhafte Restauration überhaupt nicht in Angriff genommen und es nicht verstanden, *den Abgrund der Revolution zu schließen, d.h. den despotischen Geist der Umwälzung durch die wahre Freyheit zu überwältigen*[73]. Es spricht für eine gesunde Selbstkritik, wenn Döllinger in diesem Zusammenhang auf eigene Illusionen und Selbsttäuschungen hinweist, denen er anfänglich im Blick auf den

72 Siehe dazu detailliert SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 194–203.
73 Eos, 16, 1832, 165. Vgl. auch ebd., 827.

richtigen Weg erlegen sei, den eine gesellschaftliche Restauration in Frankreich habe beschreiten müssen.

Auf den ersten Blick erscheint es paradox, daß ausgerechnet die aufklärerischen Zeitschriften die Bourbonenrestauration positiver beurteilen, als ihre ultramontanen Pendants. Dies findet eine Erklärung im Verfassungsproblem. Die Charte von 1814 enthalte den fruchtbaren Keim für eine *geordnete Freyheit und zu vielfachem Segen und Wohlstande* für das Volk, heißt es im »Kritischen Journal«[74]. Sie schien den angestrebten Typ der konstitutionellen Monarchie mit einer schriftlichen Verfassung zu repräsentieren. Deshalb konnte man ihr und dem ganzen darauf aufbauenden politischen System gute Seiten abgewinnen.

Die Haltung zur Religions- und Kirchenpolitik dieser Periode ist in keinem der kirchenpolitischen Lager in Deutschland ganz einheitlich[75]. Unverhohlene Skepsis begegnet im ultramontanen Lager. Man erkennt hier im Nachhinein, ganz ähnlich wie es Döllinger für seine Person formuliert hat, daß man zu viele Hoffnungen auf die Rückkehr der Bourbonen und ihre neue Herrschaft gesetzt habe. Diese Hoffnungen *wurden wenigstens gar nicht, oder nur dürftig realisiert*[76], so daß die Kirche sich in einer *unselige(n) Lage* vorfand[77]. Strittig aber war, ob ein noch engeres Band zwischen Kirche und Staat der richtige Weg gewesen sei, wie ultraroyalistische Kreise in Frankreich meinten, eine Position, die in den deutschen ultramontanen Zeitschriften einen gewissen Widerhall fand. Eine derartige Lösung wird in diesen Organen zumindest für den Fall Frankreich allerdings überwiegend abgelehnt, ja ein beträchtlich breiter Strom von Kommentaren sieht gerade von der relativ engen strukturellen Verzahnung von Kirche und Staat während der Restauration für die katholische Kirche eher negative Auswirkungen ausgehen. In dieser Richtung erfolgte nicht zuletzt eine Rezeption Lamennais', der sowohl im »Katholik« wie auch in der Aschaffenburger »Katholischen Kirchen-Zeitung« mit seiner Ablehnung eines Bündnisses von Thron und Altar zu Wort kommt. Selbst wo man vielleicht nicht die ganze Konsequenz der lamennaisschen Theorie akzeptierte, zeigt sich doch eine auffällige Hinneigung zu einer faktischen Anerkennung des Prinzips der Religions- und Gewissensfreiheit.

Deutlich ist dabei das Bestreben erkennbar, zwischen der politischen Restauration der Bourbonen und der von der katholischen Kirche betriebenen religiösen Erneuerung zu unterscheiden. Da diese Abgrenzung der ultramontanen Autoren von der Politik der Bourbonen in Deutschland erst nach der Julirevolution erfolgte, darf man in ihr wohl das Ergebnis einer Lernerfahrung sehen. Erst das Scheitern der von den Bourbonen und weiten Teilen des französischen Klerus betriebenen Allianz von Thron und Altar in der Julirevolution scheint ihnen nachdrücklich die Augen für die Problematik eines zu engen Bündnisses geöffnet zu haben. Für die strategischen Optionen der ultramontanen deutschen Katholiken im Jahr 1848 dürfte diese Lernerfahrung von keiner geringen Bedeutung gewesen sein.

Um das Verhältnis von Kirche und Staat zu Zeiten der französischen Restauration kreist auch ein großer Teil der wenig zahlreichen Beiträge in den der Aufklärung verpflichteten katholischen deutschen Zeitschriften. Die »Freimütigen Blätter« unterstellen den Bourbonen und dem ganzen Restaurationssystem durchaus die gute Absicht, den lebendigen Glauben fördern zu wollen, doch war der eingeschlagene Weg verfehlt. An-

74 KJ 4, 1823, H.1, 203.
75 Dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 203–216.
76 ARKF 4, 1831, 1141.
77 ARKF 4, 1831, 1142.

statt auf eine gediegene christliche Erziehung, also auf Volksaufklärung in Religion und Moral, hinzuarbeiten, habe man zu den untauglichen Mitteln von Volksmissionen, Bruderschaften und Berufung der Jesuiten gegriffen. In der Kritik an den Jesuiten und ihrer Rolle während der Restauration fanden die süddeutschen Aufklärer uneingeschränkte Zustimmung von Seiten der hermesianisch ausgerichteten Kräfte. Die Jesuiten hätten mit ihrem *kleinlichen Geiste* dafür gesorgt, daß die Kirche all ihre Hoffnungen *einzig auf die Hofgunst gestellt* habe[78]. Damit aber sei sie *zu einem Gegenstande politischen Hasses und politischen Mißtrauens gemacht* worden[79]. Als Ergebnis einer verfehlten Religionspolitik und Pastoral beobachteten auch hermesianische Autoren eine wachsende Entfremdung zwischen Kirche und den *Besonnenen* im französischen Volk[80].

Dieser heftige Einspruch gegen die Jesuiten und ihren mutmaßlichen Einfluß in Frankreich, in den sich sogar Furcht vor einer Verschwörung der Jesuiten mischte, war ein Reflex alter Vorbehalte der katholischen Aufklärung gegenüber den traditionellen Methoden. Vor dem Hintergrund der in Deutschland geführten Diskussionen um eine Wiederbelebung der Orden und die Niederlassung auch von Jesuiten geriet der Hinweis auf Frankreich aber auch zu einer eminent wirkungsvollen (kirchen-)politischen Waffe.

Läßt man die Aussagen zur Kirchenpolitik der Restaurationszeit aus allen katholischen kirchenpolitischen Lagern Deutschlands Revue passieren, dann ist hervorzuheben, in welch hohem Maße sie ein Reflex der Diskussionen und Spannungen im französischen Katholizismus waren, eine Tatsache, die sich nicht zuletzt in der starken Rezeption französischer Autoren zeigt. Sie belegt auch, wie stark gerade die ultramontanen Zeitschriften international orientiert und für Einflüsse aus ausländischen katholischen Strömungen offen waren. Sie erweisen sich als Vehikel einer katholischen Internationalität, aus der auch Identität in der nationalen konfessionellen Auseinandersetzung gewonnen wird.

V. Der zweite Akt des Dramas oder: Was morsch ist, muß weichen. Julirevolution und Julimonarchie

1. Wahrnehmung und Wertung der Julirevolution

Die Reaktion auf die Julirevolution war, anders als im Fall der Französischen Revolution von 1789, nicht durchgängig negativ, auch nicht in der ultramontanen Presse. In der allgemeinen Deutung und Beschreibung der Julirevolution bediente man sich in den ultramontanen Organen allerdings im wesentlichen derselben Metaphorik wie im Fall der Revolution von 1789. Auch sie wird als Strudel, Gewitter, Unglück oder Krankheit vorgestellt. Diese Bezeichnungen und Bilder kann man nicht nur als Ausdruck von Ängsten der Autoren lesen, man kann sie auch als angststimulierende Ausdrucksformen verstehen, die beim Leser aus Angst genährte Abscheu vor der Julirevolution evozieren sollten. Für eine vergleichbare Abwertung der Julirevolution fanden sich in den katholischen Zeitschriften anderer Couleur keine Anhaltspunkte. Dies verdient um so mehr Beachtung als im Fall der Französischen Revolution keine derartige Differenzierung nach den kirchenpolitischen Lagern möglich gewesen war[81].

78 BZKT 2, 1833, H. 4, 106.
79 BZKT 2, 1833, H. 4, 107.
80 Siehe ZPKT 1, 1832, H. 1, 154.
81 Ausführlich dazu und zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 217–233.

Wo eine negative Sichtweise vorherrscht, begegnet auch wieder die theologische Deutung der Revolution als Strafe Gottes, nicht nur für Frankreich allgemein, sondern ganz speziell für die ältere Linie der Bourbonen, und zwar wegen deren Verfehlungen als Dynastie oder konkreter wegen der schlechten Religionspolitik im Verlauf der Restauration. Allen legitimistischen Tendenzen zum Trotz sah der ultramontane Publizist Johann Adam Boost deshalb in der Julirevolution die endgültige Abwendung Gottes von dieser Dynastie, der er nun seinen Segen versagt habe. Auch endzeitliche Motive und Erwartungen wurden von den revolutionären Erschütterungen ausgelöst. Die Julirevolution sei das Werk des Antichristen, der sich der Advokaten, Journalisten, Kaufleute und Philosophen bedient habe, um die legitime Monarchie zu stürzen. In dieser endzeitlich ausgerichteten Perspektive erscheint die Julirevolution als der blutige Kampf der Gottlosen gegen die Kirche. Diese Apokalyptik tröstete die von Ängsten und Sorgen aufgewühlten Menschen mit dem Gedanken, am Ende werde Gott helfend eingreifen und die Gottlosen schon noch vernichten.

Mit der Kategorie »Vorsehung« findet sich innerhalb der ultramontanen Zeitschriften allerdings auch ein Schlüssel für eine positivere Wahrnehmung. Werkzeug der Vorsehung war die Julirevolution insbesondere für Lamennais. Er wies ihr die Aufgabe zu, einer verdorbenen Gesellschaft und einer verbrauchten Ordnung der Dinge ein Ende zu bereiten und eine gesellschaftliche Wiedergeburt anzubahnen. Diese Gedanken griffen einige ultramontane Zeitschriften in Deutschland auf, um ihren Lesern den tieferen Sinn der Julirevolution in einer heilsgeschichtlichen Perspektive zu deuten. Lamennais und seine Rezipienten in Deutschland verbanden mit diesen Überlegungen, die vom Gedanken einer konsequenten gesellschaftlichen Evolution getragenen waren, keine uneingeschränkte Zustimmung zur Julirevolution und der von ihr ausgelösten Neuordnung in Frankreich. Dennoch eröffneten sich so Möglichkeiten eines Dialogs mit der siegreichen Revolution.

Man beschränkte sich in den untersuchten Zeitschriften nicht darauf, eine allgemeine Einordnung der Julirevolution vorzunehmen. In nicht unbeachtlicher Zahl versuchten die Autoren, ihre vorherrschenden Tendenzen, ihre Ursachen und Trägergruppen zu bestimmen. In den ultramontanen Zeitschriften galt sie, was nach den bisherigen Ausführungen nun nicht mehr überraschen dürfte, mehrheitlich als eine Revolution gegen Monarchie und Kirche. Sie trug das Doppelgesicht einer politischen und kirchlichen Revolution. Politisch war sie *eine gewaltige innere Staatsumwälzung Frankreichs. Durch sie wurde eine legitime Dynastie vom Thron verdrängt [...][und die] innere Verfassung Frankreichs [...] in den wesentlichsten Bestimmungen umgestaltet*[82]. Aus dieser dominanten Betrachtungsweise der Julirevolution fallen in der ultramontanen Presse jene Beiträge heraus, in denen im Zuge der Lamennais-Rezeption andere Akzente gesetzt werden. Vor allem die Aschaffenburger »Katholische Kirchen-Zeitung« ist hier auffällig. Sie übernimmt Lamennais' Wertung der Julirevolution als einer *Volks-Reaction gegen den Absolutismus* und *namentlich gegen das absurde Zwitter-Regime, welches die Charte von 1814 organisirt hatte*[83]. Ohne ein Wort der Einschränkung wird dieser von Lamennais vollzogene Perspektivenwechsel nachvollzogen. Die Julirevolution erscheint in dieser Betrachtungsweise nicht länger als ein feindlicher Angriff auf eine legitime Ordnung, sondern als eine Reaktion, mithin eine Verteidigungshaltung des ganzen Volkes gegenüber den absolutistischen, d.h. freiheitsfeindlichen Bestrebungen des herrschenden Systems. Auch Jahre später finden sich Aussagen von Vertretern des liberalen

82 SZ 3, 1847, Nr. 36, 155.
83 AKKZ 3, 1831, 572 (Lamennais, aus: »Avenir«). Dieser Text auch in Eos 16, 1832, 420f.

französischen Katholizismus in den deutschen ultramontanen Zeitschriften, die geeignet waren, der Julirevolution positive Seiten abzugewinnen.

Vom vorwiegend unvorteilhaften Bild der Julirevolution in der ultramontanen deutschen Presse hebt sich die Charakterisierung der Julirevolution in den katholischen deutschen Zeitschriften, die eine andere Ausrichtung hatten, sehr deutlich ab. Entsetzte man sich in der ultramontanen Presse wegen der revolutionären Entthronung eines legitimen Herrschers, so konnte man im aufklärerischen »Badischen Kirchenblatt« tatsächlich die Meinung vertreten, die neue aus der Julirevolution hervorgegangene Herrschaft sei legitim[84]. Diese Haltung war allerdings auch in der aufklärerischen katholischen Presse Deutschlands eine Minderheitenposition. Dennoch ist ein Bemühen erkennbar, die Julirevolution gegen ihre Kritiker in Schutz zu nehmen. Deutlich wird dies insbesondere im »Canonischen Wächter«. Für diesen war die Julirevolution eine Reaktion des Volkes gegen die vom Ultramontanismus beherrschte Regierung der Restauration. Dementsprechend war nicht das *Prinzip der Bewegung oder das System der Reformen* für sie und ihre Resultate verantwortlich, *sondern das der Stabilität*[85]. Die Aufklärung sei zu verteidigen gewesen gegen die *hierarchischen Aktivitäten*, die vor allem von den Jesuiten ausgegangen seien[86]. Für den »Canonischen Wächter« war mit dieser Argumentation auch die Aufklärung und das ihr inhaltlich verpflichtete Reformstreben in Deutschland gegenüber jenen Versuchen gerechtfertigt, die deutschen Reformer in den Verdacht revolutionärer Gesinnungen und Absichten zu rücken.

In den ultramontanen deutschen Zeitschriften rief diese Argumentation selbstverständlich wütende Proteste hervor, die trotz aller sonstiger Gegnerschaft sogar von hermesianischen Kreisen geteilt wurden. Sie hielten es keineswegs für ausgemacht, daß die Juliordonnanzen Karls X. eine solch *empörende Ungerechtigkeit*[87] waren, die die Revolution als gerechtfertigt erscheinen lassen könnte. Auch der Versuch, die Julirevolution als eine Angelegenheit des ganzen Volkes erscheinen zu lassen, um sie dann als historisch notwendig und gerechtfertigt anzusehen, weist der unbekannte Autor entschieden zurück. Bestenfalls habe sich Paris erhoben und selbst dort nur diejenigen, denen es wahrhaftig nicht zukomme, über Staatsangelegenheiten zu befinden. Vor dem Hintergrund jener Nachwehen, die in Deutschland auf die Julirevolution gefolgt waren, und des sozialen Zündstoffs in Frankreich selbst, der sich in weitergehenden sozialen Revolten Bahn schuf, scheinen auch diejenigen Gruppen im deutschen Katholizismus von Revolutionsfurcht erfaßt worden zu sein, die die Julirevolution nicht von vornherein verurteilen wollten.

2. *Das »juste milieu« als zweifelhafter Erfolg*

Wenn die Autoren in den untersuchten ultramontanen Zeitschriften die Julirevolution überwiegend verwarfen, so brachten sie der Person des neuen Königs durchaus Achtung und einen gewissen Respekt entgegen[88]. Dies bedeutete jedoch nicht von vorneherein, daß sie damit dessen Herrschaftssystem anerkannt hätten. Dem stellte sich grundsätzlich die Legitimitätsfrage entgegen. Dennoch lief die Mehrzahl der Stellungnahmen im

84 Siehe BK 9, 1841, 54f. (Verfasser im gemischt-konfessionellen BK ist der protestantische Mitherausgeber Rinck).
85 CW 4, 1833, Bd. 6, 57.
86 CW 3, 1832, Bd. 4, 77.
87 ZPKT 1, 1832, H. 1, 153f.
88 Zu diesen Fragen ausführlich Schneider, Katholiken (wie Anm. 1), 233–245.

Prinzip auf ein Arrangement mit dem Faktischen hinaus. Angesichts der politischen Realitäten war man auch in den ultramontanen Kreisen bereit, theoretische Bedenken gegenüber praktischen Erfordernissen zurückzustellen, nachdem noch weitergehende Überlegungen im Strudel der Verurteilung Lamennais' untergingen. Lediglich Carl Ernst von Jarcke verharrte bis zuletzt in einer Position der Ablehnung, weil er strikt am Legitimitätsprinzip festhielt.

Arrangement bedeutete allerdings nicht Wertschätzung. Wenn sich die ultramontane Presse jenseits der Prinzipienfragen näher mit der Julimonarchie befaßte, herrschte regelmäßig große Skepsis, wenn nicht gar unverhohlene Ablehnung vor. In München fand sich diese Einstellung im Eos-Kreis und später auch in den »Historisch-politischen Blättern«. In eigenen Diagnosen und im Rückgriff auf die französische Lamennais-Presse zeichnete man hier ein düsteres Bild von Frankreichs Gegenwart und Zukunft. Stück um Stück erweise sich die revolutionäre Verheißung als Illusion, erleide das Land Instabilität und wirtschaftlichen Niedergang, das Volk aber versinke in Hoffnungslosigkeit und politischem Desinteresse. Zwei Jahre der Julimonarchie hätten genügt, um den Glauben an die Allmacht der politischen Institutionen, des neuen Königtums und der Verfassung verfliegen zu lassen. Dem Zug zur Belehrung, den man an den auf ein breiteres Publikum ausgerichteten katholischen Zeitschriften durchgehend beobachten kann, entspricht es, wenn diesen Lagebeschreibungen eine eindeutige Nutzanwendung folgt. *Uns aber diene Frankreichs Beispiel zur warnenden Lehre, auf daß wir treu bleiben dem Gebote Gottes*[89]. Mit dem Gebot Gottes ist hier nichts anderes gemeint als der Gehorsam der Untertanen gegenüber der gegebenen Obrigkeit, denn kurz zuvor war ausdrücklich die berühmte Textstelle aus Röm 13 in Erinnerung gerufen worden, und unmittelbar auf die zitierte Aufforderung zum Einhalten des Gebotes Gottes folgt diejenige zum Dank für den eigenen gottesfürchtigen König.

Diese Kritik am System der Julimonarchie kulminierte in einem Beitrag Joseph Görres' (1776–1848). Die Julimonarchie, dieses System der *rechten Mitte* (*juste milieu*) erscheint ihm als der Versuch, die Gesetze der Mechanik in die Sphäre der Gesellschaft zu transponieren[90]. Es ist für ihn ein aufgrund eines unheilbaren Konstruktionsfehlers gescheitertes Mittelding zwischen Absolutismus und Republikanismus, in dem der König nicht wirklich König, aber auch das Volk nicht eigentlich der Souverän ist, da das souveräne Volk in diesem System durch das Wahlrecht auf eine Klasse reduziert wird, die der Besitzenden. Alles in allem präsentiert sich das im Frankreich der Julimonarchie realisierte Modell als etwas Künstliches, dem für Görres keine Zukunft beschieden ist.

Eine vergleichbare Auseinandersetzung mit den französischen Ereignissen während der Julimonarchie läßt sich in den nicht-ultramontanen Zeitschriften nicht beobachten, zudem wurden sie, wie eingangs dargelegt, im Verlauf der 1830er Jahre zunehmend marginalisiert.

3. Alles und alles ist gegen den Sturz der katholischen Religion gerichtet oder: Nie mehr Hofkirche. Die katholische Kirche in der Julirevolution

Die ersten Reaktionen fielen wie erwartet aus: Die antiklerikalen Ausschreitungen während der »drei glorreichen Julitage« wurden in der ultramontanen Presse ausführlich geschildert und mit abscheuerfüllten Worten kommentiert[91]. Es begegnen Stellungnah-

89 ARKF 4, 1831, 560.
90 HPBl 9, 1846, 17, 542–564, hier 546.
91 Siehe SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 245–253.

men, die den Verzicht auf die besondere religiöse Fundamentierung des neuen Herrschaftssystems (König von Gottes Gnaden; Katholizismus als Staatsreligion) als einen Frevel bezeichnen, deshalb Gottes Strafgerichte über Frankreich am Werk sehen (z.B. in der schrecklichen Cholera-Epidemie von 1832) und ein entschlossenes Verteidigungsbündnis von Monarchie und Religion fordern.

Anders als im Fall der Jakobinerherrschaft teilte die aufklärerische katholische Presse in Deutschland die Ansicht der Ultramontanen im Hinblick auf das traurige Schicksal der katholischen Kirche in der Julirevolution nicht. Der gewiß radikale »Canonische Wächter« ging sogar zustimmend auf die antiklerikalen Vorfälle ein, indem er sie als eine vom Volk vorgenommene erfolgreiche Abwehr gesetzwidriger Bestrebungen im Klerus ausgab. Die Schuld wird umgekehrt: Der Klerus provozierte hier und da durch seine Weigerung, sich in die neue Ordnung einzufügen, die Gegenreaktionen des Volkes. Bezeichnenderweise wird an diesen Stellen der positiv besetzte Volksbegriff gewählt, während in der ultramontanen Presse gern der pejorative Begriff »Pöbel« benutzt wird.

Und doch ist da auch ein neuer Ton. Es sind unter den deutschen Ultramontanen Anhänger Lamennais' zu vernehmen, die jene fortdauernden Übergriffe auf kirchliche Einrichtungen oder Gegenstände (die Missionskreuze zumal) anprangern, dabei aber nicht auf eine besondere Beziehung zwischen Kirche und Staat abstellen, sondern auf die Religions- und Gewissensfreiheit, mit der derartige Ausschreitungen, besonders aber das passive Verhalten der Regierung nicht vereinbar seien. Zeitgleich beginnt man, sich auf die veränderten Gegebenheiten einzustellen, ja ihnen womöglich positive Seiten abzugewinnen. Die Kirche wolle keine privilegierte und protegierte Hofkirche sein, heißt es da etwa, sie wolle und brauche nichts als ihre Freiheit. Nicht politischer Widerstand und Opposition gegen die bestehende Ordnung aus Anhänglichkeit an die alte Dynastie seien das Gebot der Stunde für den Klerus, aber auch kein Bündnis mit der Regierung. Dieses Bekenntnis zur politischen Neutralität war angesichts des bis 1832 teilweise beträchtlichen Protestverhaltens des französischen Klerus nicht weniger überraschend als die Bekenntnisse zum Prinzip Freiheit vor dem Hintergrund der jahrhundertelangen staatskirchlichen Tradition in Frankreich: *Freiheit mit den Garantien einer materiellen Ordnung, dieß ist Alles, was er [der französische Klerus] gegenwärtig verlangen kann*[92]. Selbst der Verlust des alten Status als Staatsreligion kann in dieser Perspektive sogar ausdrücklich begrüßt werden, da er der Kirche ohnedies mehr geschadet als genutzt habe. Nicht von ungefähr ist es die Aschaffenburger »Katholische Kirchen-Zeitung«, in der sich diese Gedanken am intensivsten antreffen lassen, denn sie stand Lamennais und seinem Kreis besonders nahe und hielt ihnen am längsten die Treue.

4. Der springende Punkt: Freiheit der Kirche. Die Beurteilung der französischen Kirchenpolitik nach 1830

Am Ende des Jahres 1831 eröffnete der Redakteur und Herausgeber des »Allgemeinen Religionsfreundes« den Abdruck einer Artikelfolge aus dem »L'Avenir« mit der Bemerkung, mit der Julirevolution sei für die katholische Kirche eine Zeit von Furcht und Hoffnung gekommen[93]. Aufmerksam verfolgte vor allem die ultramontane Presse zunächst das Verhalten des neuen Königs gegenüber der katholischen Kirche, denn im Hinblick auf die Frömmigkeit Louis Philippes bestand beträchtliche Unsicherheit. Die

92 AKKZ 2, 1830, 717f. (Korrespondenz aus Paris).

93 Vgl. ARKF 4, 1831, 1142. Dazu und zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 253–262.

von Louis Philippe allmählich vollzogene Annäherung an die katholische Kirche entging den Beobachtern nicht.

Man übersah in keinem der kirchenpolitischen Lager diese Entwicklung und stimmte teilweise sogar in der Analyse überein. Franz de Champagny, einer der Wortführer des liberalen französischen Katholizismus, kommentierte diesen Prozeß in den »Historisch-politischen Blättern« als einen politischen Schachzug des Königs, der sich mit der Kirche arrangiere, weil er sie als Stütze brauche und keine Kraft habe, sich auch mit ihr auseinanderzusetzen. Die aufklärerische »Allgemeine Kirchen-Zeitung« sah diesen Hintergrund gleichfalls, ja erkannte bei Louis Philippe das förmliche Bemühen, ein neues Bündnis von Thron und Altar herbeizuführen. Während Franz de Champagny diesen Vorgang der Annäherung mit einer gewissen Sympathie betrachtet, steht ihm die Redaktion der »Allgemeine(n) Kirchen-Zeitung« dezidiert feindlich gegenüber, bekundet insofern aber Verständnis für Louis Philippe, als er in seiner prekären Lage eben nach jeder Hilfe greifen müsse. Zweifelhaft sei allerdings, ob er mit dem französischen Episkopat und dem Papst eine Stütze erhalte, da das französische Volk keinen neuen geistlichen Despotismus wolle. Die presbyteral-synodale Grundhaltung der Kreise um diese Zeitschrift prägt dieser Kritik ihr Merkmal auf. Sie befürchteten ganz offenkundig, daß ein neues Bündnis von Thron und Altar die hierarchischen Strukturen und die antiaufklärerischen Tendenzen in der katholischen Kirche stärken und so alle Chancen auf eine Entwicklung in dem von ihnen präferierten Sinn unmöglich machen würde. Nicht leugnen wollte und konnte man in dieser Zeitschrift allerdings, daß jenseits der offiziellen Kirchenpolitik in der Bevölkerung Frankreichs unverkennbar Anzeichen für einen religiösen Aufschwung wahrnehmbar waren.

Die Hermesianer verfochten in den wenigen einschlägigen Belegstellen einen mittleren Kurs. Sie beließen es bei der Feststellung, die Julirevolution habe der Kirche Wunden zugefügt, aber für diese auch Gutes hervorgebracht. Politisch sei ihr Klerus nun zwar ohne Einfluß, so daß dieser sich allein auf seine eigenen geistigen Fähigkeiten stützen könne, doch werten die Hermesianer diese Tatsache durchaus positiv, weil sie zu besseren wissenschaftlichen Studien des Klerus führe, einem zentralen Anliegen der Hermesianer. Angesichts des Kampfes, den die Hermesianer in einer doppelten Frontstellung gegen die ultramontanen Kreise einerseits und die entschiedenen Aufklärer andererseits ausfochten, kam ihnen der kirchenpolitische Kurs der neuen Regierung in Frankreich offensichtlich sehr entgegen, der immer mehr Züge eines ähnlichen Mittelkurses angenommen hatte. Diese positive Würdigung mochte den Hermesianern um so leichter fallen, als auch ihre soziale Fundierung im gehobenen Bildungsbürgertum Entsprechungen zur in Frankreich dominierenden Herrschaftsschicht aufwies.

Als entscheidendes Kriterium zur Beurteilung der kirchenpolitischen Entwicklung nach 1830 entpuppt sich vor allem in der ultramontanen Presse die Freiheit der Kirche. Seit die deutsche ultramontane Presse von 1830 an Lamennais' Programmatik besonders über die Rezeption des »L'Avenir« in beträchtlichem Umfang aufgriff, blieb dieses Thema der springende Punkt. Die Entwicklung in Frankreich wurde daran gemessen, ob sie die Freiheit der Kirche fördere oder nicht. Aus der Lamennais-Presse übernahmen die führenden deutschen ultramontanen Zeitschriften in den ersten Jahren der Julimonarchie bereitwillig Ausführungen, in denen der neuen französischen Regierung in schärfster Form vorgeworfen wurde, sie suche weiterhin die katholische Kirche zu beherrschen anstatt ihr die von der Charte eingeräumte Freiheit auch faktisch zuzugestehen. In den folgenden Jahren blieb man wachsam, auch wenn der direkte Einfluß Lamennais' nach seiner Verurteilung abnahm. Selbst dort, wo nicht unmittelbar Lamennais und seine Schüler rezipiert wurden, zeigte sich in der deutschen ultramontanen Presse der Nachhall der Freiheitsprogrammatik.

Einen zweiten Höhepunkt erreichte die Beschäftigung mit der Religions- und Kirchenpolitik der Julimonarchie in den Jahren 1844/45. Die Kontroverse um die Unterrichtsfreiheit erlebte damals in Frankreich gerade ihren Zenit. Das war Anlaß genug für die ultramontanen Zeitschriften, eine Art Zwischenbilanz zu ziehen, die um so mehr geboten war, als die Julimonarchie sich entgegen der ersten Skepsis nun eben doch als dauerhaft erwiesen hatte. Die Bilanz fällt in der ultramontanen Presse überraschend positiv aus. Selbst in Deutschland rezipierte französische Kritiker des Systems wie Alphonse-Marie de Lamartine räumten ein, die katholische Kirche sei während der Julimonarchie wiedererstarkt und habe großen Einfluß gewonnen. Neben Lamartine kamen in den deutschen ultramontanen Organen in diesen Jahren mehrere andere Vertreter des liberalen französischen Katholizismus wiederholt zu Wort.

Nicht nur sie, sondern auch namhafte deutsche ultramontane Autoren äußerten sich in vergleichbarer Weise. Es bestand eine intensive Kommunikation und ein nicht gering zu achtender Konsens. Als Beispiel kann Ignaz Döllinger gelten. Er betrachtet die Entwicklungen wie seine ihm geistesverwandten französischen Kollegen vornehmlich unter dem Aspekt der Freiheit der Kirche und der ihr zuwiderlaufenden Bestrebungen der Regierung, die katholische Kirche ihrer Unabhängigkeit zu berauben und sich in deren Leben auf vielfältige Weise einzumischen[94]. Zwar besteht die in der Charte versprochene Freiheit in der Realität nicht, doch sieht er den von Julirevolution und Charte eingeschlagenen Weg dennoch prinzipiell als den in der vorgegebenen Situation des 19. Jahrhunderts einzig gangbaren an[95]. Für andere deutsche ultramontane Autoren fällt die Bilanz auch in der Realität günstiger aus. Nach Meinung des Bonner Dogmatikers Franz Xaver Dieringer (1811–1876) ging es der katholischen Kirche nach der Julirevolution besser als unter der Restauration und zwar vor allem deshalb, weil die Verstrikkung mit der staatlichen Gewalt und die Macht des Gallikanismus ein Ende gefunden hätten. Auch Caspar Riffel (1807–1856) vermißt die *goldenen Fesseln der Knechtschaft*[96] nicht, mit denen die Kirche früher gebunden war, während sie nun selbständiger sei und sogar einflußreicher wirke.

Der Hintergrund für diese Äußerungen ist evident: Weil die ultramontanen Autoren diesseits wie jenseits des Rheins gegen Staatskirchentum und Gallikanismus ankämpften, um auf der Basis der freien und unabhängigen Kirche für sie in der Gesellschaft Bestand und Einfluß zu gewinnen (oder wieder zu gewinnen), fanden sie inhaltlich zusammen und zu einer positiven Wertung der religiösen Entwicklungen zur Zeit der Julimonarchie. Selbst für die Würdigung des politischen Systems konnte das bei aller geschilderten Kritik nicht belanglos sein. Vor diesem Hintergrund nehmen sich nämlich auch jene aus der Tradition des liberalen französischen Katholizismus in die ultramontane Presse übernommenen zustimmenden Meinungsäußerungen zum politischen System der Julimonarchie weniger exotisch aus als es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Eine vergleichbare Gesamtbeurteilung der Lage in Frankreich aus einer nichtultramontanen Perspektive sucht man leider fast vergeblich. In welchen Zeitschriften sollte sie auch noch artikuliert werden, war die ohnehin geringe Anzahl aufklärerischer oder hermesianischer Zeitschriften genau in dieser Periode doch noch weiter dezimiert

94 Siehe HPBl 8, 1845, Bd. 15, 459f.

95 So besonders deutlich HPBl 8, 1845, Bd. 15, 557, wo Döllinger erklärt, das Prinzip der Freiheit und Gleichheit aller Religionen im Verhältnis zum Staat sei, *so unnatürlich es vor dem Geiste des Christenthums auch erscheinen muß, doch der atheistischen Politik des neunzehnten Jahrhunderts das einzig naturgemäße.*

96 KA 24, 1844, Nr. 14, 62.

worden. In den verbliebenen nicht-ultramontanen Zeitschriften herrschte zudem ein offenkundiges Desinteresse an den Vorgängen in Frankreich.

V. »Freiheit in allem und für alle«: Belgien und die Belgische Revolution als Ideal und Problem

Die Entwicklungen in Belgien zwischen 1825 und 1847 bargen für die deutschen Beobachter in ihrer Neuartigkeit manche Überraschungen. Überraschend fielen daher auch viele Stellungnahmen in der katholischen Presse aus. Eingefahrene Wahrnehmungs- und Beurteilungsmuster wurden aufgebrochen, die aus den Berichten zur Julirevolution bekannten Fronten innerhalb der deutschen katholischen Presse verkehrten sich. Deutlich mehr noch als sonst fächerte sich insbesondere das Meinungsspektrum innerhalb der ultramontanen Kreise auf. Insofern ist die Berichterstattung zu Belgien ein besonders signifikanter Beleg für die Notwendigkeit, die Vorstellung zu revidieren, es habe in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen einheitlichen deutschen Ultramontanismus gegeben, dessen Einheit dann nach 1848 zerbrach.

1. Von der Freiheit der Kirche zur Freiheit für alle: Die Vorgeschichte der Revolution

Es bedurfte erst der weitreichenden Eingriffe der niederländischen Regierung in das von der katholischen Kirche maßgeblich bestimmte Unterrichtswesen der südlichen Provinzen der Vereinigten Niederlande und in die Ausbildung des Priesternachwuchses, bevor man in der katholischen Presse Deutschlands auf Belgien richtig aufmerksam wurde[97]. Entscheidend für die jeweilige Beurteilung war dabei das Vorverständnis darüber, wie Kirche und Staat zueinander stehen sollten. Damit bestimmte ein aktuelles kirchenpolitisches Problem in Deutschland die Wahrnehmung der Verhältnisse in Belgien ganz wesentlich mit.

Kritisierte man im ultramontanen »Katholik« diese Vorgänge im Sinn einer aktuellen Berichterstattung zunächst nur kurz als Auswüchse eines josephinischen Staatskirchentums, so rechnete Joseph Görres 1826 scharf und ausführlich mit ihnen ab. Es handelte sich für ihn um Maßnahmen zur Verfolgung der Kirche, die Teil einer sich in ganz Europa zeigenden Verschwörung seien, und um Prüfungen im Läuterungsprozeß der Kirche. Mit den staatlichen Pressionen sollte die Freiheit der Kirche zerstört werden. Vor diesem Hintergrund begrüßt Görres nachdrücklich die Opposition des Volkes sowie die Proteste des Erzbischofs von Mecheln und des Papstes. Die ultramontane Presse nutzte die Berichterstattung über die Mißachtung der katholischen Kirche in den belgischen Provinzen durch den protestantischen König der Niederlande auch für den kirchenpolitischen Kampf im eigenen Land. Der »Allgemeine Religionsfreund« erinnert genau aus diesem Grund auf dem Höhepunkt der Kölner Wirren an das Schicksal des früheren Bischofs von Gent, de Broglie, den die niederländische Regierung wegen seines erwähnten Widerstandes gegen die religiösen Bestimmungen der Verfassung von 1815 verurteilt und zur Flucht gezwungen hatte. Görres tat dies ebenfalls, und zwar an exponierter Stelle, in seiner berühmten Kampfschrift »Athanasius«. Den Lesern dieser Texte mußte sich der Vergleich mit der Verhaftung des Kölner Erzbischofs durch die preußischen Behörden zwingend aufdrängen.

97 Zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 263–278.

Aufklärerische Zeitschriften wie der »Canonische Wächter« oder die »Freimütigen Blätter« bekannten sich dagegen uneingeschränkt oder doch sehr weitgehend zur Politik der niederländischen Regierung. Der Widerstand des katholischen Klerus gegen die Regierung, den dieser schon seit 1814 betreibe, wird als unbegründet verworfen, die Regierungspolitik dagegen als Ausdruck liberaler und aufklärerischer Gesinnung begrüßt. Konnte Görres im Vorgehen der niederländischen Regierung eine Facette einer weit umfassenderen Verschwörung gegen die katholische Kirche erblicken, so tut es der »Canonische Wächter« ebenfalls. Die Verschwörer befinden sich nun allerdings in den Reihen der kirchlichen Opposition, die damit zu einem Glied der universalen jesuitisch-ultramontanen Verschwörung wird.

Die hermesianischen Kreise wiederum zeigten keine besondere Sympathie für die kirchliche Opposition in Belgien, kritisierten aber andererseits auch die niederländische Regierung. Diese habe zwar versucht, in Belgien im Sinne einer guten Aufklärung zu handeln, jedoch unglücklicherweise unter falschen konfessionellen Vorzeichen. Die von der Regierung propagierte Aufklärung sei keine katholische, sondern eine protestantische gewesen, was dann auch prompt das Zerwürfnis mit Klerus und Volk nach sich gezogen habe.

Zur größten Herausforderung für die katholischen Kommentatoren avancierte vor der Belgischen Revolution das in den südlichen Provinzen als Reaktion auf den Kurs der niederländischen Regierung geschlossene Bündnis zwischen der katholischen Opposition und den liberalen Kräften. Dieses fand in der ultramontanen deutschen Presse nicht nur eine hohe Resonanz, vor allem durch zahlreiche Beiträge aus Belgien selbst, sondern es eröffnete einem Teil der deutschen ultramontanen Katholiken noch im Vorfeld der Rezeption von Lamennais' liberal-katholischen Thesen einen Zugang zur Freiheitsprogrammatik. Damit erschlossen sich diesen ultramontanen Katholiken ganz neue Handlungsoptionen[98].

Dieser Umschwung läßt sich unter anderem im »Katholik« erkennen. Mit einem der katholischen belgischen Unionsbefürworter, Graf Louis de Robiano de Borsbeek, formulierte er nun geradezu apodiktisch: Die Katholiken wollten die Freiheit nicht nur für sich, sondern für alle; sie wollten keine neuen Freiheiten, sondern die in der Verfassung verbrieften. Die außerordentlich hohe Bedeutung, die der »Katholik« den belgischen Angelegenheiten zumaß, wie auch die inhaltliche Annäherung an das Freiheitsprogramm der liberalen Katholiken erhellt auch daraus, daß man einen sehr ausführlichen Artikel des liberal-katholischen französischen »Correspondant« zum Geschehen in Belgien mit der Bemerkung übernahm, es sei heute *von der äußersten Wichtigkeit [...] dazu beizutragen, daß die in Belgien zuerst ernstlich besprochene Idee religiöser Freiheit überhaupt und der Freiheit des Erziehungswesens in's Besondere, auch in Deutschland mehr verbreitet werde.* Zudem könne *die Geschichte des in Belgien geführten Kampfes den Maßstab geben zur Beurtheilung mancher in der Nähe und Ferne vorkommenden Erscheinungen, gleich wie sie jeden Unbefangenen in den Stand setzt zu erkennen, von welcher Seite her ächte Freiheit geboten oder behauptet* werde[99]. Aus diesen Formulierungen ist unschwer zu ersehen, wie die Berichterstattung über Vorgänge im Ausland für den eigenen kirchenpolitischen Kampf in Deutschland genutzt werden sollte. Belgien wird zur gut einsehbaren Arena, sein Kampf zum Muster für die deutschen Katholiken.

Die solche Ideen aufgreifenden ultramontanen Zeitschriften waren sich voll und ganz bewußt, daß sie ihren Lesern einige Hilfestellungen leisten mußten, um angesichts

98 Ausführlich dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 278–288.
99 KA 10, 1830, Bd. 35, 350–364, hier 350.

der eigenen traditionell antiliberalen Haltung die neue Option zu verstehen. Zudem galt es, jenen Gegnern den Wind aus den Segeln zu nehmen, die den Katholiken vorwarfen, sie hielten es in Belgien mit der Freiheit und den Liberalen und anderenorts mit den Herrschern und der Macht. Eine geschickte Formel, um diesem Einwand zu begegnen, entnahm man dem französischen Bundesgenossen, dem »Correspondant«. Der Katholik sei ein *Freund der Macht und ein Freund der Freiheit*, der die gerechte Mitte anstrebe, aus der die Ordnung entstehe. Wo die Freiheit bedroht sei, gebiete der Katholizismus einen *ruhigen Widerstand*, wo sie gewährleistet sei, Gehorsam[100]. Graf Robiano beteuerte gleichzeitig, daß Katholiken und Liberale zwar im Verlangen nach denselben Freiheitsrechten vereint seien, jedoch *ohne daß ihr Zweck der unsrige wäre*[101]. Die Redaktion des »Katholik« griff diesen Gedanken auf und entwickelte ihn weiter zur Unterscheidung von guten belgischen Liberalen, die auch den Katholiken Freiheit zugeständen, und schlimmen deutschen Liberalen, welche die Katholiken unterdrückten und den freien Wettbewerb der Ideen nach ihrer Façon beschränkten. Die letzten Zweifel am Bündnis mußte ein theologisches Argument beseitigen: Gott habe es, so formuliert Graf Robiano, in seiner Vorsehung so gewollt, weil es in dieser Zeit für den Glauben offenbar notwendig sei.

Überblickt man die mit großem argumentativem Aufwand und beträchtlichem Raffinement vorgetragenen Verteidigungsbemühungen und das gleichwohl noch bleibende Risiko, mißverstanden, angefeindet und verketzert zu werden, dann dürfte dies für die Ernsthaftigkeit sprechen, mit der sich diese ultramontanen deutschen Kreise dem Freiheitsprogramm der belgischen Union verschrieben hatten. Die belgischen Unionskatholiken hatten einen Teil der deutschen Ultramontanen für das Freiheitsideal gewonnen und das Terrain bereitet, auf dem sich verstärkt durch die Lamennais-Rezeption ein liberaler Katholizismus in Deutschland ausbilden konnte. Um 1830 besaß ein solches Programm auch in Deutschland reale Chancen, sich innerkatholisch durchzusetzen.

Nach der Belgischen Revolution und besonders der Enzyklika »Mirari vos« (1832), mit der sich Papst Gregor XVI. (1831–1846) in betont schroffer Form von eben jener Freiheitsprogrammatik distanziert hatte, fielen die Äußerungen zur katholisch-liberalen Union in den ultramontanen deutschen Zeitschriften deutlich reservierter und künstlich bemühter aus. Die in Belgien praktizierte Union wurde nun nirgends mehr als Teil der Vorsehung Gottes ausgegeben, ja der Weg der belgischen Katholiken, ihre Zukunft nur in und mittels der Freiheit zu realisieren, wurde nun deutlich als eine rein lokale Angelegenheit ausgegeben. Im Zweifel obsiegte die Anhänglichkeit der deutschen Ultramontanen an den Papst über den neu aufgebrochen Enthusiasmus im Namen der Freiheit. Anders als in Belgien konnte sich deshalb kein dauerhafter Brückenschlag zum politischen Liberalismus vollziehen.

Aufklärerische katholische Zeitschriften wie der »Canonische Wächter« oder die »Freimütigen Blätter« hatten der Union von Anfang an mißtraut. Sie waren außer Stande zu glauben, daß der Ruf der belgischen Katholiken nach den konstitutionellen Freiheiten für alle ernst gemeint war. Wie konnten jene belgischen Katholiken, die sie nur als Römlinge oder Jesuiten ansprechen, das auch wollen, nachdem sie bisher die Verfassung von 1815 mitsamt ihren Freiheitsrechten ablehnten. Als Verteidiger der Freiheit gegen dieselbe Regierung, die diese Rechte in der Verfassung eingeräumt hatte, taugten sie in den Augen der Aufklärer wenig. Fassungslos standen auch die deutschen Hermesianer vor dieser Allianz. Das Opfer von Betrug oder Verführung waren in deren Optik

100 KA 10, 1830, Bd. 35, 356.
101 KA 10, 1830, Bd. 36, 171.

allerdings die belgischen Katholiken. Die Liberalen hatten an die Macht kommen wollen und suchten aus Berechnung das Bündnis mit den Katholiken, indem sie sich eine Zeitlang die *Mönchskutte anlegten*[102]. Leider, so lautet der Tenor, ließ sich der belgische Klerus auf dieses zweifelhafte Bündnis ein, weil er das Angebot der Unterrichtsfreiheit nicht als Köder erkannte.

Ganz offensichtlich hatte die in Belgien realisierte Union von Katholiken und Liberalen in Deutschland die eingespielten (kirchen-) politischen Wahrnehmungsmuster durcheinandergebracht. Freiheitsbegeisterte Katholiken waren bis dahin ebenso wenig denkbar gewesen wie kirchenfreundliche Liberale. Mit dem belgischen Beispiel war in der (kirchen-) politischen Konstellation eine neue Option Wirklichkeit geworden.

2. Eine gottgewollte katholische Revolution? Belgien 1830

Als verkehrte Welt stellen sich auch die Beurteilungen der Belgischen Revolution dar[103]. Tatsächlich unternahmen nämlich ultramontane Zeitschriften in diesem Fall den Versuch, eine Revolution wenigstens als verständlich, wenn nicht gar als berechtigt erscheinen zu lassen. Eine Bemerkung im »Katholik« rechtfertigt die Belgische Revolution aus dem warmen Gefühl des belgischen Volkes für den Glauben und aus dem Streben nach Selbständigkeit, das als *wohl berechtigt*[104] gilt. Ein ausführlicher Bericht präsentiert diese gar als einen Fingerzeig Gottes und als Strafe dafür, *daß die heiligsten Interessen eines Volkes nie ungestraft verletzt werden*[105]. Eine Interpretation solcher Aussagen als grundsätzliche katholische Unterstützung von Revolutionen suchte man allerdings auszuschließen. Deshalb wird an anderer Stelle betont, die belgischen Katholiken hätten sich sogleich nach ihrer von Gott gewirkten Befreiung *in Kraft des alten katholischen Geistes*[106] über die Revolution erhoben.

Tatsächlich mußten deutsche Katholiken damit rechnen, wegen der von den Glaubensbrüdern in Belgien mitgetragenen Revolution angefeindet zu werden. In fast trotziger Reaktion auf solche Angriffe verstiegen sich Teile der ultramontanen deutschen Katholiken zu erstaunlich weitreichenden Rechtfertigungen. Besonders eindrucksvoll ist in dieser Hinsicht ein anonymer Artikel in der Aschaffenburger »Katholischen Kirchen-Zeitung«, der dem bekannten ultramontanen Eiferer Johann Theodor Laurent zuzuweisen ist. Die Belgische Revolution war für Laurent eine Tat, mit der sich das gläubige Volk nach Art des alttestamentlichen Israel vom Joch eines Tyrannen befreite. Sie war der von der Julirevolution ausgelöste Versuch eines edlen Volkes, die *religiöse und bürgerliche Freiheit mit der politischen Selbständigkeit wieder zu erobern*. Eine eigene Dignität erhält das Geschehen dadurch, daß *der Gott der Heerschaaren mit ihnen war*[107]. Zudem habe der Papst das Vorgehen der katholischen Opposition wenigstens implizit gebilligt. *Der Papst, der die liberale Revolution Frankreichs, die nur für die allgemeine Freiheit, der einzigen Sphäre, worin die Kirche noch zu athmen vergönnt ist, geschehen, der diese anerkannt hat, der soll die Revolution Belgiens, die hauptsächlich für die Freiheit der Kirche geschehen ist, und deren Kraft das katho-*

102 BZKT 1, 1832, H. 2, 97–101, hier 99. Vgl. auch ZPKT 8, 1839, H. 32, 196.
103 Zum Folgenden SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 288–307.
104 Vgl. KA 13, 1833, Bd. 47, 15.
105 KA 13, 1833, Bd. 47, 83. Vom Finger Gottes ist ebd., 72 die Rede.
106 Siehe KA 15, 1835, Bd. 55, 12.
107 AKKZ 4, 1832, 26.

lische Element, der soll diese mißbilligen?[108] Anders als Laurent annahm, tat der Papst genau dies.

Beileibe nicht alle ultramontanen Zeitschriften stimmten den Ereignissen so enthusiastisch zu. Die meisten ultramontanen Autoren wandelten vielmehr auf einem schmalen Grat, indem sie versuchten, Revolutionen zwar allgemein abzulehnen, die Belgische Revolution hingegen nicht ohne weiteres in ihr negatives Verdikt einzubeziehen, da dort Glaubensbrüder auch für die ihnen selbst so teure Freiheit der Kirche gestritten hatten. Diese Revolution in Belgien einfach zu bejahen war aber spätestens seit »Mirari vos« für die ultramontanen Autoren nicht mehr möglich und galt anscheinend mit Rücksicht auf die zwischen den Konfessionen geführte Debatte um das revolutionäre Potential der jeweiligen christlichen Konfession auch nicht mehr als opportun. Einig waren sich die verschiedenen ultramontanen Zirkel in dieser Frage zu keinem Zeitpunkt.

Relativ einig waren sich dagegen die deutschen katholischen Aufklärer. Am schärfsten urteilte der »Canonische Wächter«, der die Belgische Revolution an der Julirevolution mißt und sie als eine gegen die Aufklärung gerichtete Tat des aufgehetzten belgischen Volkes ausgibt: *Frankreich wollte vorwärts, Belgien will rückwärts!*[109] Der ganze Abscheu dokumentiert sich im verwandten Vokabular, das aus den negativen Stellungnahmen gegenüber der Französischen Revolution bekannt ist. Durch die Belgische Revolution ist der Katholizismus für diese Zeitschrift als staatstragender Glaube kompromittiert, denn dort war das Prinzip des revolutionären Katholizismus am Werk. Weder die »Freimütigen Blätter« noch die »Allgemeine Kirchenzeitung« zeigen eine prinzipiell andere Wertung. Auch sie billigen die Belgische Revolution nirgends und sprechen ihr jegliches Wirken zugunsten von Fortschritt und Freiheit ab. Sie trage nur die *Maske einer Freiheitsrevolution*[110], sei aber in Wirklichkeit die Rückkehr zur Pfaffenherrschaft.

In den hermesianischen Kreisen herrschten erhebliche Reserven gegenüber dem Weg der belgischen Katholiken vor. Vor allem bestanden Bedenken, daß die Revolution wirklich für die Interessen der Kirche, sprich für ihre Freiheit, unternommen wurde, während sie in Wahrheit ganz anderen Absichten diente. Aus ihrer Perspektive war es unzweifelhaft nicht gut, daß in Belgien eine Revolution ausbrach, zumal es Wege des Ausgleichs gab. Auch können sie eine Berechtigung zur Revolution, wie sie Laurent in der Aschaffenburger »Katholischen Kirchen-Zeitung« vertrat, nicht akzeptieren. Wohl ohne um Laurents Autorschaft zu wissen, bezeichneten sie in einer Replik auf dessen Veröffentlichung den Verfasser als Ketzer und Begünstiger von Revolutionen, seine Lehre vom Widerstand aber als eine Ausgeburt der Hölle. Trotz dieser Kritik hielten sich die hermesianischen Kreise in ihren Zeitschriften aber von einer pauschalen Verurteilung der Belgischen Revolution fern und reagierten mit Unverständnis auf die in der deutschen Öffentlichkeit verbreitete Haltung, die Julirevolution zu preisen, die Belgische Revolution im gleichen Atemzug aber scharf zu verdammen.

3. Die katholische Kirche im Verfassungsstaat: Ideal, Notlösung oder Irrweg?

Interesse an dem in Belgien 1830/31 neugeschaffenen Modell einer durch die Verfassung garantierten freien Kirche bekundeten vor allem jene ultramontanen Zeitschriften, die

108 AKKZ 4, 1832, 19 (Hervorhebung im Original).
109 CW 1, 1830, Bd. 1, 347 (Hervorhebung im Original).
110 AllKZ 5, 1838, 341. Zur Mißbilligung in den FB vgl. FB 4, 1833, Bd. 4, 33.

sich schon für die katholisch-liberale Union in Belgien besonders aufgeschlossen gezeigt hatten, d.h. der »Katholik« und die Aschaffenburger »Katholische Kirchen-Zeitung«[111]. Hingegen übergingen die aufklärerischen katholischen Zeitschriften diesen Sachverhalt fast vollständig. In zahlreichen Beiträgen ließ vor allem das Aschaffenburger Organ namhafte katholische Abgeordnete des belgischen Nationalkongresses zu Wort kommen. Den Lesern wurde durch diese Beiträge vor Augen geführt, daß in einem anderen Land die Forderung nach Freiheit der Kirche, das Recht auf unbeschränkte öffentliche Religionsausübung, die Freiheit von staatlichen Übergriffen und die Unterrichtsfreiheit Realität geworden waren. Ohne daß es vieler zusätzlicher Worte bedurfte, war damit die Möglichkeit gegeben, die verfassungsmäßige Situation der katholischen Kirche in Belgien mit der eigenen in den deutschen Ländern zu vergleichen. Erneut markiert allerdings die Enzyklika »Mirari vos« einen gewissen Scheidepunkt. Die Vorbehalte gegenüber der belgischen Verfassung wuchsen danach auch unter den freiheitlich gesonnenen ultramontanen Katholiken Deutschlands zumindest zeitweilig. Faktisch traten Erörterungen über die Prinzipien der belgischen Verfassung nun ganz zurück. Man kann das mit Schatz als eine gewisse »pragmatische Wende« interpretieren[112].

Nicht übersehen werden dürfen jene Stimmen im ultramontanen deutschen Katholizismus, die aus grundsätzlichen Gründen in Distanz zur belgischen Verfassung standen. In den »Historisch-politischen Blättern« artikulierten sich z.B. Meinungen, die in den Freiheitsrechten der belgischen Verfassung nur von den Katholiken eingeräumte Konzessionen um des inneren Friedens willen sahen, die in Belgien möglich gewesen seien, weil dort das treue katholische Volk die Gefährlichkeit dieser Freiheiten neutralisiert habe. Ebenso vermag ein ultramontaner Autor im »Rheinischen Kirchenblatt« nicht zu glauben, daß die belgischen Katholiken und ihre Bischöfe das freiheitliche System aus freien Stücken und innerer Zustimmung akzeptierten, sondern unterstellt, sie nähmen dieses nur hin, weil die Verfassung es nun einmal vorgebe und diese von ihnen nicht zu beseitigen sei. Ein konsequent freiheitliches System aber sei ein System des Indifferentismus und der Revolution, das man den Katholiken dort, wo sie noch Einfluß besäßen, schmackhaft zu machen versuche, um sie anschließend besser angreifen zu können.

Die Realität des kirchlichen Lebens in Belgien zerstreute dann aber manche prinzipientreue Skepsis gegenüber der freiheitlichen Ordnung[113]. Zwar hatte *Belgien aufgehört, ein katholisches Land zu seyn*, denn *als Land hat es keine Religion*[114], aber auch ohne den Status der Staatsreligion gedieh die Kirche nach Meinung der ultramontanen Beobachter in Belgien und Deutschland. Selbst ein Ignaz Döllinger, der theoretische Bedenken gegenüber einem auf völliger Religionsfreiheit beruhenden System hatte, hielt es in Belgien unter den aktuellen Bedingungen für richtig und erfolgreich. Die Kirche sei dort *zur herrlichen Blüthe herangediehen*[115]. Am Ende konnten diese Kreise nur noch eine große Zufriedenheit in Belgien registrieren. In religiöser Hinsicht sei man in Belgien so zufrieden *als kaum in irgend einem andern Lande*[116].

Belgien wurde auf diesem Weg zum idealisierten Vorbild, zum Vorbild für die *sociale Regeneration* Europas[117], zum Beispiel wie ein katholisches Land größtmögliche

111 Siehe detailliert SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 311–321.
112 Vgl. Klaus SCHATZ, Kirchengeschichte der Neuzeit II, Düsseldorf 1989, 71.
113 Ausführlicher dazu SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 1), 322–326.
114 AKKZ 4, 1832, 55 (Korrespondenz aus Brüssel; Hervorhebung im Original). Siehe auch BDB 2, 1845, 109.
115 HPBl 8, 1845, Bd. 15, 557.
116 KA 21, 1841, Bd. 81, 107.
117 KA 24, 1844, Nr. 47, 219.

politische Freiheit realisieren könne, ohne *den revolutionären Elementen* in die Hände zu fallen[118]. Schließlich ist für diese Autoren Belgien auch das Muster, wie künftig überall die Beziehung von Kirche und Staat gestaltet sein solle: *Wir sagen daher wohl mit Grund: das Verhältniß, in welchem Kirche und Staat, Religion und Welt in der eben sich gestaltenden Periode zu einander stehen sollen, in welchem beide sich am glücklichsten, weil ihrer Natur selbst entsprechendsten, befinden werden, ist am meisten bis jetzt in Belgien verwirklicht*[119]. Von einer allgemeinen Bekehrung der ultramontanen deutschen Katholiken zur Freiheitsprogrammatik wird man trotz des so freimütig gespendeten Lobs nicht ausgehen dürfen. Gelegentlich drängt sich der Eindruck auf, dieses Lob hänge nicht zuletzt damit zusammen, daß das öffentliche und staatliche Leben unter dem Schutz der liberalen Verfassung in Belgien in hohem Maße katholischer Beeinflussung unterlag. Das muß kein Gegensatz zur inneren Annahme der Freiheitsordnung bedeuten, doch besteht dort Anlaß zur Vorsicht, wo mit der Freude über die der Kirche zuteil gewordene Freiheit in einem Atemzug das Bedauern darüber ausgedrückt wird, daß die Freiheit nun auch den *Gottlosen* zukomme.

Die aufklärerischen katholischen Zeitschriften Deutschlands schlossen sich erwartungsgemäß dieser Einschätzung nicht an, sie ignorierten die kirchlich-religiöse Entwicklung Belgiens beinahe vollständig, sieht man einmal vom Bereich des Schul- und Bildungswesens ab. Die »Allgemeine Kirchenzeitung« würdigte sie en passant wenigstens einiger polemischer Beschimpfungen. Demnach hatte sich in Belgien eine Pfaffenherrschaft etabliert, die dem Land den Triumph von Ultramontanismus und Aberglauben beschert habe. Nachahmenswertes Vorbild konnte jenes Land nicht sein, über das nach Meinung des »Canonischen Wächters« der *römisch-jesuitische Liberalismus [...] unabsehbares Unheil gebracht*[120] hatte und in dem wahre bürgerliche und kirchliche Freiheit eben mitnichten Wirklichkeit geworden waren.

Für die Entwicklung in Deutschland selbst behielt das belgische Modell eine Langzeitwirkung. In katholischen Kommentaren zur Revolution von 1848 und den Diskussionen des Paulskirchenparlaments über die Freiheitsrechte kehrten nämlich zwanzig Jahre später die Argumente und Formulierungen wieder, die die ultramontane Presse um 1830 am Beispiel der belgischen Union entwickelt hatte[121].

VI. Fazit

An der Auseinandersetzung mit dem Thema »Revolution« kam in der Zeit vor 1848 niemand vorbei, zu tief waren mit ihm politische, kirchenpolitische und weltanschauliche Fragen verbunden, die zur Parteinahme zwangen. Allein schon um sich selbst zu orientieren, sich seiner selbst zu vergewissern und sich vom jeweiligen Gegner abzugrenzen, mußte dieses Themenfeld beackert werden. Der in den katholischen Zeitschriften intensiv geführten Debatte um die Revolutionsthematik kommt in diesem Sinne eine zentrale Rolle zu. Sie war ein herausragender Ort, an dem Geschichte und Gegen-

118 KA 25, 1845, Nr. 22, 101. Belgien ist hier der Beleg dafür, daß die katholische Kirche der politischen Freiheit nicht im Weg ist. Diesen Gedanken vertritt zur selben Zeit auch Montalembert. Vgl. die Übernahme einer seiner Reden im SKB 4, 1844, Nr. 19, 152.

119 KA 21, 1841, Bd. 81, 107f.

120 CW 3, 1832, Bd. 4, 361.

121 Vgl. Stefan J. Dietrich, Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852 (VKZG.B 71), Paderborn 1996, 28f., 37.

wart gedeutet, Orientierung und Sinn vermittelt, der Stellenwert von Religion und Kirche in der Gesellschaft herausgestellt und einem verunsicherten katholischen Lesepublikum Zukunftsperspektiven für sich und die Kirche eröffnet werden konnten. Das beinhaltete ganz unterschiedliche theologische, politische und kirchenpolitische Forderungen. Die große Münze theologischer und geschichtsphilosophischer Entwürfe und Deutungen wurde direkt in das Kleingeld der Tagespolitik umgemünzt.

Außerdem hatte die katholische Presse, die ultramontane zumal, durch Korrespondentenberichte, zahlreiche übersetzte Beiträge aus der ausländischen Presse und eigene Kommentare dafür gesorgt, daß die katholischen Leser an den geistigen und politischen Entwicklungen im benachbarten Ausland und den dort von den Katholiken gemachten Erfahrungen intensiv partizipierten. Sie vermittelte den deutschen Katholiken auf diese Weise aktuelle Leitbilder, politische Optionen und Strategien, die in den Zeitschriften diskutiert und auf ihre Anwendbarkeit im deutschen Kontext erörtert wurden. Dadurch aber wurde die Revolutionsdebatte der katholischen Presse zu einer wesentlichen mentalen und strategischen Vorbereitung der deutschen Katholiken auf die Revolution(en) des Jahres 1848.

Indem die zahlreichen katholischen Zeitschriften schließlich wesentliche Inhalte des zeitgenössischen intellektuellen Diskurses popularisierten und diesem Diskurs eine geographisch und sozial breitere Streuung verschafften, entstand eine neue katholische Öffentlichkeit. Die einzelnen Katholiken wurden so aus der Vereinzelung herausgeführt und konnten jetzt deutlicher ein Gefühl der Zusammengehörigkeit entwickeln. Das galt zunächst für die Katholiken in den verschiedenen Ländern des deutschen Bundes, nicht zuletzt im Gegenüber zur anderen christlichen Großkirche im eigenen Land. Es galt darüber hinaus aber für die Katholiken weltweit. Auf diese Weise wurde die Universalität der katholischen Kirche in einer bisher kaum dagewesenen Form wahrnehmbar. Die Presse wurde gleichzeitig zum Vehikel konfessionalistischer Abgrenzung und der »katholischen Internationale«.

Die Grenzen dessen, was die katholische Publizistik und ihre Revolutionsdiskussion im Deutschland der Restauration und des Vormärz zu leisten vermochte, sind allerdings nicht weniger evident. Strukturell konnte sie bestimmte soziale Barrieren in der Rezeption nicht beseitigen. Trotz einzelner wohlmeinender Versuche eines publizistischen Brückenschlags und mancherlei inhaltlicher Gemeinsamkeiten in der Revolutionsdebatte (vor allem zwischen ultramontanen und strengkirchlich-protestantischen Kreisen) trug sie als zunehmend konfessionalisierte Presse sogar dazu bei, die Barriere zwischen den christlichen Kirchen zu verfestigen. Inhaltlich vermochte sie eine »Theologie der Freiheit« ebensowenig zu entwerfen wie eine »Theologie der Revolution«. Zu schwer wogen hier die auch aus negativen Erfahrungen mit der konkreten Revolution genährten Vorbehalte. Dennoch gelang es einem wenn auch kleinen Teil der deutschen Katholiken in Restauration und Vormärz, den Blick zu öffnen für eine Zukunft, in der der Weg der Kirche nicht zu trennen sein würde von der bürgerlichen und politischen Freiheit der Menschen. Darüber hinaus sind vielfältige Versuche zu verzeichnen, die zwar durch den faktischen Gang der Entwicklung als weniger zukunftsfähig erwiesen wurden, gleichwohl aber in der Mehrzahl der Fälle redliche und ernsthafte Versuche waren, eine als bedrohlich empfundene Situation einer Lösung zuzuführen. Dieses Ernstes bedurfte es auch, denn bei der Bewältigung des Revolutionsproblems ging es nach Ansicht der Zeitgenossen um nicht mehr und nicht weniger als um die Grundlagen der Gesellschaft und den Platz der Kirche in ihr.

Verzeichnis der Zeitschriften und ihrer Kürzel

AKKZ	(Aschaffenburger) Katholische Kirchen-Zeitung
AllKZ	Allgemeine Kirchen-Zeitung für das katholische Deutschland
APK	Archiv für die Pastoralkonferenzen
ARKF	Allgemeiner Religions- und Kirchenfreund und Kirchencorrespondent
BK	Badisches Kirchenblatt
BZKT	Breslauer Zeitschrift für katholische Theologie
CW	Der Canonische Wächter
Eos	Eos. Münchener Blätter für Literatur und Kunst
FB	Freimütige (Freymüthige) Blätter über Theologie und Kirchentum
HPBl	Historisch-politische Blätter
JS	Jahresschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken
KA	Der Katholik
KBD	Katholische Blätter
KJ	Kritisches Journal für das katholische Deutschland
KSB	Katholische Sonntagsblätter zur Belehrung und Erbauung
LZ	Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer
NTZ	Neue Theologische Zeitschrift
RF	Der Religionsfreund für Katholiken
SZ	Südteutsche Zeitung für Kirche und Staat
ThQ	Theologische Quartalschrift
ZPKT	Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie

Die ergänzenden Abkürzungen Bl, IB, KB, LB bezeichnen eine Beilage zu den Zeitschriften: Beilage, Intelligenzblatt, Kirchenhistorischer Bemerker, Literaturblatt.

WILHELM DAMBERG

Revolution und Katholizismus in Preußen 1848

Wenn wir der Frage nachgehen, ob das Jahr 1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus zu betrachten sei, und dies im folgenden unter der Perspektive der Revolution in Preußen geschehen soll, stellt sich zunächst das Problem der Methodik. Klarheit muß vor allem über den gesuchten Gegenstand herrschen: Gelegentlich wird als ›Katholizismus‹ die historisch kontingente Erscheinungsform des Christentums katholischer Konfession im allgemeinen bezeichnet, speziell aber im Zusammenhang mit dem Datum 1848 ist zumeist an ein von Laien getragenes Gefüge von Organisationsstrukturen und entsprechender Kultur gedacht, das gewissermaßen um die Kirche als sakrale Institution herum im 19. Jahrhundert in den gesellschaftlichen Raum hinausgriff.

Die Frage zielt also darauf ab, ob 1848 eine Art Quantensprung in der Vergesellschaftungsform der Katholiken festzustellen ist. Um dieser Frage nachzugehen, können wir den Blick nicht nur auf das Jahr 1848 lenken. Vielmehr muß ein Längsschnitt durch das 19. Jahrhundert gezogen werden, der den strukturellen und kulturellen Wandel der Lebensweise der Katholiken beschreibt, um dann das Jahr 1848 und seine Qualität (als ›Geburtsstunde‹) in diesem Bogen verorten zu können[1].

1. Vormärz

Die Ausgangslage ist klar: Während der Napoleonischen Kriege vereinte die aufstrebende Großmacht Preußen erstmals zahlreiche katholische Territorien unter ihrer Herrschaft. Für die meisten Katholiken bedeutete dies zunächst keinen nachhaltigen Eingriff in ihr Alltagsleben. In den Kanzleien und Generalvikariaten drängten jedoch die ungeklärten Probleme der Reorganisation der Kirche sowie ihrer künftigen Beziehung zum Staat. Daß sich das Königreich Preußen nicht als religiös neutralen Staat verstand, ist bekannt, gleichwohl wollte man in Berlin die neuen Provinzen nicht unterjochen, sondern behutsam in den neuen Staat integrieren[2]. Umgekehrt stand auf

1 Zur Orientierung liegen folgende Gesamtdarstellungen der Regionalgeschichte vor: Franz Petri/Max Braubach/Karl-Georg Faber/Horst Lademacher, Neuzeit (Rheinische Geschichte 2), Düsseldorf 1976. – Das 19. und das 20. Jahrhundert. Politik und Kultur, hg. v. Wilhelm Kohl (Westfälische Geschichte 2), Düsseldorf 1983. – Eduard Hegel, Das Erzbistum Köln. Zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts (1815–1962) (Geschichte des Erzbistums Köln 5), Köln 1987. – Hans Jürgen Brandt/Karl Hengst, Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter 1821–1930 (Geschichte des Erzbistums Paderborn 3), Paderborn 1997. – Wilhelm Damberg, Moderne und Milieu 1802–1998 (Geschichte des Bistums Münster 5), Münster 1998. – Jonathan Sperber, Popular Catholicism in Nineteenth-Century-Germany, Princeton 1984.

2 Vgl. dazu die Beiträge in: Westfalen und Preußen. Integration und Regionalismus, hg. v. Karl Teppe/Michael Epkenhans, Paderborn 1991, bes. Jochen-Christoph Kaiser, Konfession und

katholischer Seite niemals zur Debatte, daß man den neuen Herren gegenüber nicht nur zur Loyalität verpflichtet, sondern auch für die Kirche als Institution ein Zusammenwirken mit dem Staat anzustreben war. Freilich waren die Rechtssysteme, in denen man dachte, weit voneinander entfernt. Ein katholischer Konfessionsstaat war nicht einfach in das Preußische Allgemeine Landrecht von 1794 umzugießen, das nach wie vor das absolutistische Jus circa sacra fortschrieb.

Von dieser Ausgangslage her setzten die Verhandlungen ein, die 1821 zur neuen Zirkumskription und Dotation der Bistümer führten. Auf dieser Grundlage machte die preußische Integrationspolitik beträchtliche Fortschritte und hätte zweifellos noch weitere Erfolge erzielt, wenn sie nicht bekanntlich mit dem von ihr ausgehenden Vorschlag – das ist zu betonen! –, den münsterländischen Adligen Clemens August v. Droste Vischering zum Erzbischof von Köln (1835–1845) zu ernennen, eine für die preußische Politik katastrophale Fehlentscheidung getroffen hätte, da sie zugleich in der Ehefrage den Bogen überspannte und so die bekannte Eskalation des Kölner Ereignisses von 1837 auslöste[3].

Hier liegt in Preußen eine echte Gezeitenwende vor: Die Regierung, die rasch erkannte, daß sie vor dem Scherbenhaufen jahrzehntelanger Assimilationspolitik stand, und nun fürchtete, daß ein revolutionärer Funken aus Frankreich oder Belgien überspringen könne, beeilte sich, Schadensbegrenzung zu üben. Die Kirchenaufsicht wurde Schritt für Schritt zurückgenommen: Vorab in der Ehefrage, bei Zensur und Placet. Im Ergebnis war die Kirche Mitte der 40er Jahre ausgerechnet in Preußen besser gestellt als in vielen anderen deutschen Staaten.

Und der durch den Rückzug des Staates entstandene Spielraum wurde sogleich genutzt: Im Bistum Münster z.B. zog eine engagierte Gruppe von Klerikern die Initiative an sich und entfaltete neuartige Aktivitäten: Von Exerzitienkursen für den Klerus, deren Ausweitung zu Volksmissionen seit 1846 geplant wurde[4], über die Presse (1842 erschien das erste »Sonntagsblatt für katholische Christen«, das in Preußen zum wichtigen Sprachrohr der neuen Bewegung wurde) bis hin zur Gründung von Krankenpflegegenossenschaften wie den sog. Vorsehungsschwestern (1841) und die Mauritzer Franziskanerinnen (1844).

In diesen Jahren erfolgte aber nicht nur eine kirchenpolitische Wende, sondern auch das soziale Umfeld der Katholiken in den preußischen Westprovinzen begann sich jetzt erstmals zu wandeln. Erstens veränderten die preußischen Agrarreformen die jahrhundertealten Sozial- und Wirtschaftsformen. Insbesondere die Teilung der Allmenden führte zu einer fortschreitenden Verarmung der dörflichen Unterschichten. Zweitens geriet gleichzeitig die am Niederrhein und in Westfalen wichtige Weberei, die gerade von diesen Bevölkerungsgruppen als Nebenerwerb betrieben wurde, durch industriell gefertigte britische Importe in einen unaufhaltsamen Niedergang. So lebte in den 30er und 40er Jahren ein wachsender Teil der Bevölkerung am Rande des Existenzminimums. In den am stärksten betroffenen Teilen des Münsterlandes kam es zu beträchtlichen Auswanderungsbewegungen. Die preußische Regierung suchte dieser Krise durch den Ausbau der kommunalen Armenfürsorge, aber auch die Begünstigung privater oder

Provinz. Problemfelder der preußischen Kirchenpolitik in Westfalen (268–287).

3 Vgl. die umfängliche Darstellung und Dokumentation bei: Friedrich KEINEMANN, Das Kölner Ereignis, sein Widerhall in der Rheinprovinz und in Westfalen, Teil I–III, Münster/Hamm 1974/1986.

4 Auf diese Anfänge verweist: Erwin GATZ, Rheinische Volksmission im 19. Jahrhundert. Dargestellt am Beispiel des Erzbistums Köln. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im Zeitalter der katholischen Bewegung, Düsseldorf 1963, 52–61.

kirchlicher Vereinsgründungen beizukommen, was sich zur kirchenpolitischen Wende gut fügte.

Und in der Tat: In dem Maße, wie die Öffentlichkeit in den 40er Jahren die Misere des Pauperismus diskutierte, umso mehr gewann allgemein der Assoziationsgedanke als »universell einsetzbare Organisationsform zur Behebung der Armut« an Bedeutung[5]. In Westfalen setzten etwa die Protestanten, reformerische Liberale, Frühsozialisten und auch Katholiken allesamt seit den 40er Jahren verstärkt auf diese Karte: So hieß es z.B. 1943 im »Intelligenz-Blatt für die Kreise Siegen und Wittgenstein«: *Unsere Zeit ist eine Zeit der Vereine. Ueberall bilden sich Associationen der verschiedensten Art. Es geht daraus unverkennbar hervor, daß man allgemein mehr und mehr zu der Ueberzeugung gelangt, wie es vereinten, treu zusammenhaltenden Kräften eher gelingen kann, etwa Großes und Dauerndes in der Welt hervorzurufen und zu entwickeln [...]. Viele dieser Vereine, so verschieden sie auch dem Namen nach sein mögen, haben doch etwas Gemeinschaftliches in ihrer Tendenz. Sie wollen nämlich Beförderer einer größeren allgemeinen Wohlfahrt werden – die einen mehr in materieller, die andern mehr in geistiger, moralischer Beziehung. Alle aber sind durch das Bedürfniß der Zeit hervorgerufen [...]*[6]. Auffallend ist, daß die Katholiken insgesamt bei den Vereinsgründungen der 40er Jahre im Rückstand sind: Sie konzentrierten sich im Paderborner Land, nicht jedoch im Münsterland, obwohl sich auch hier die soziale Lage zusehends verschärfte[7].

2. Revolution

Als sich Ende Februar 1848 die Kunde von der Revolution in Frankreich verbreitete, vollzog sich die Reaktion auf diese Ereignisse in den katholischen Westprovinzen Preußens in sehr unterschiedlichen Formen. Repgen hat beschrieben, wie das Rheinland gegenüber den südwestdeutschen Staaten verzögert und wenig entschieden auf die Nachricht von dem Pariser Umsturz reagierte[8] – dieses Süd-Nord Gefälle gilt aber noch einmal für das Verhältnis vom rheinischen zum westfälischen Katholizismus!

Den Auftakt bildete im Rheinland am 3. März 1848 die Versammlung einer Volksmenge vor dem Kölner Rathaus, die unter Führung des Armenarztes Gottschalk dem Stadtrat verschiedene politische und soziale Forderungen präsentierte, u.a. nach dem allgemeinen Wahlrecht. Schon der bloße Aufmarsch von Militär zerstreute den Auflauf, aber das rheinische liberale Bürgertum, das mit Furcht auf die kleinbürgerlichen und proletarischen Unterschichten sah, kam zu der Einsicht, daß es politischer Reformen bedurfte, um den *Wühlereien der Kommunistencliquen* vorbeugen zu können, wie es in einem zeitgenössischen Schreiben hieß[9]. Zu diesem Zweck formulierte man im Laufe des März zahlreiche Petitionen, hinter denen aber keinesfalls der Wille zum Umsturz der politischen Machtverhältnisse stand. Erst nach politisch ungesteuerten, gewalttätigen Ausschreitungen gegen Fabrikanten und Fabrikanlagen in den protestantischen Indu-

5 Ursula Krey, Realität einer Illusion: Gesellschaftliche Spannungen und das Vereinswesen in Westfalen zwischen 1840 und 1854, in: WF 39, 1989, 30f.

6 Zit. n. Krey, Realität (wie Anm. 5), 49, Anm. 84.

7 Vgl. dazu: Dies., Vereine in Westfalen 1840–1855. Strukturwandel, soziale Spannungen, kulturelle Entfaltungen, Paderborn 1993, Karten 1, 6 und 7 sowie Graphik 6.

8 Konrad Repgen, Märzbewegungen und Maiwahlen des Revolutionsjahres 1848 im Rheinland, Bonn 1955, 29.

9 Zit. n. Repgen, Märzbewegungen (wie Anm. 8), 16.

striebezirken von Solingen-Elberfeld, Mülheim an der Ruhr und Krefeld setzte sich bei den führenden Kölner Liberalen die Einsicht durch, daß an einem allgemeinen Wahlrecht kein Weg vorbeiführe[10]. Nachdem die Wahlen zur Nationalversammlung ausgeschrieben worden waren, formulierten sie ihre politische Position im sog. Programm des Zentralkomitees vom 12. April 1848, das z.B. neben der verfassungsmäßig garantierten Gleichberechtigung aller Staatsbürger auch die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat forderte, also liberale und kirchliche Desiderate kombinierte.

Gleichzeitig übernahm aber auch Erzbischof Johannes Geissel (1845–1864) die Initiative. Er erschien persönlich auf einer Tagung des Borromäus-Vereins in Bonn, die sich mit der Gründung einer katholischen Tageszeitung befaßte, und machte deutlich, daß er mit seiner bisherigen Zurückhaltung gebrochen hatte und »gewillt war, die Kirche mit den Mitteln des parlamentarischen Systems vom staatlichen Kirchenregiment zu befreien«[11]. Unter Beteiligung der Anwesenden kam es am 15. April zur Formulierung eines weiteren Kölner Wahlprogramms, das von einem »Katholischen Wahl-Komitee« unterzeichnet wurde und sich dadurch auszeichnete, daß es die Forderungen betreffend die Kirche wesentlich differenzierter umschrieb. Zusätzlich fanden sich in diesem Programm soziale Forderungen, die das Zentral-Programm nicht kannte, nämlich eine Anpassung des Fabrikwesens an die Zeitumstände, den Schutz von Arbeitslosen sowie den Schutz von Auswanderern. So war bereits in diesem Programm gegenüber den Liberalen die doppelte, Kirchenfreiheit und soziales Engagement verbindende, Stoßrichtung der ultramontanen Bewegung formuliert.

In den folgenden Wahlen gab es noch keine bewußten Parteientscheidungen in unserem Sinne – vielmehr handelte es sich um Persönlichkeitswahlen, und es zeigte sich, daß die Wähler insbesondere der kleinen und mittleren katholischen Ortschaften des Rheinlandes eben in den Klerikern quasi ex officio ihre Sprecher sahen. Folglich stellten sie in beträchtlichem Umfang Wahlmänner und Abgeordnete. Die Maiwahlen wurden so zu einem großen Triumph der katholischen Kandidaten. Was ihre politischen und kirchlichen Positionen waren, ist nur für den Einzelfall zu beantworten, gemeinsam war ihnen jedoch eine Ablehnung der demokratischen Republik und die Forderung nach einer konstitutionellen Monarchie. Über das Verhältnis von Liberalen und Katholiken ist viel gerätselt worden, und neuerlich hat Mergel unter Verweis auf die intensivierte biographische Erforschung der rheinischen Stadteliten gegen die ältere Katholizismusforschung überhaupt betont, daß die Wahlen von 1848 mindestens in den Städten »kein Sieg des ›politischen Katholizismus‹« waren, sondern ein »Sieg des bürgerlichen Klassenbewußtseins«. Auch er vermerkt aber, daß dies nicht auf dem Lande galt, wo der Klerus »für andere Entscheidungskriterien« gesorgt habe[12]. Es gab hier eben kein selbständig agierendes Bürgertum, und die Wahlen fanden oft in der Kirche im Anschluß an den Gottesdienst statt, nachdem der Pfarrer kurz in die Bedeutung der Wahl eingeführt hatte.

Auch in den katholischen Regionen Westfalens kam es nach dem Bekanntwerden der Unruhen in Berlin zu Gewalttätigkeiten, und zwar nicht zufällig in den Landkreisen, die seit Jahren am schwersten unter der Wirtschaftskrise litten. Der Unmut entlud sich gegen einzelne Adlige, deren Anwesen geplündert wurden. In Münster – damals mit rund 30000 Einwohnern die größte Stadt der Provinz – kam es am 19. März 1848 zu

10 Ebd., 100.
11 Ebd., 185.
12 Thomas MERGEL, Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914 (Bürgertum 9), Göttingen 1994, 139.

Tumulten, als einige Hundert Menschen vor dem Rathaus gegen eine Verbrauchssteuer protestierten, die die unteren Bevölkerungsschichten besonders belastete. Freilich beruhigte sich die Lage auch hier sofort, als eine Husarenschwadron auf der Bildfläche erschien, und sogleich bildete sich nach dem Vorbild anderer Städte eine Bürgerwehr, um Ruhe und Ordnung aufrechtzuerhalten. Dem folgte eine Bekanntmachung des Magistrats zur *Verhütung ähnlichen Straßenunfugs, als solcher gestern abend statt gefunden hat*, in der Hausväter, Lehrer und Meister aufgefordert wurden, ihre Untergebenen über die nachteiligen Folgen solcher Störungen der öffentlichen Ruhe zu belehren und darauf zu achten, daß sie sich nicht unnötig auf den Straßen aufhielten[13]. Offenkundig war im münsterischen Bürgertum kein Fünkchen revolutionären Geistes auszumachen, zumal auch Bischof Johann Georg Müller (1847–1870) am 21. und nochmals am 23. März 1848 die Gläubigen dazu aufrief, Ruhe und Ordnung zu bewahren[14]. Das wirkte, und der preußische Oberpräsident berichtete Anfang April von der *durch keine Erschütterung gestörten Fortdauer des ehrenhaften und biederen Sinnes der Westfalen*. Der Magistrat konstatierte, die Bevölkerung sei infolge der Nachrichten aus ganz Europa *ob all der Wunder erstaunt*, Bürger und Militär lebten aber *in bester Harmonie und ernstliche Ruhestörung haben wir wohl nicht zu befürchten, wenn sie uns nicht von außen kommt.* Münster galt auch auswärts als so ruhig und sicher, daß die Frau des Generals v. Radowitz daran dachte, für den Fall einer Flucht aus Karlsruhe nach Münster zu ziehen[15].

Das »Sonntagsblatt für katholische Christen« hatte inzwischen theologisch Position bezogen: *Die Kirche mißbilliget entschieden jede Revolution ohne Ausnahme, mißbilliget jeden positiven Widerstand gegen die herrschende Gewalt, billiget allein den passiven, den des Duldens und der Nothwehr innerhalb der gesetzlichen Grenzen; allein sie nimmt den Erfolg der Revolution als eine unter Gottes providentieller Leitung zu Stande gekommene Thatsache hin, und weiß sich in die neue Lage der Dinge zu fügen und in ihr sich zurecht zu finden.* Insofern ihr *freie, ungehinderte Entfaltung und Entwickelung des in ihr wohnenden reichen Lebens nach allen seinen möglichen Gestalten und Formen, freie, ungehinderte Thätigkeit für das ewige Heil der Menschen nach allen Richtungen hin* gewährt werde, *verträgt sie sich mit jeder Regierungsform und Verfassungsart*[16].

Nach der Ankündigung der Wahlen bildeten sich auch hier Wahlkomitees, wobei sich aber – anders als im Rheinland – keine Gemengelage von liberalen und kirchlichen Strömungen ausmachen läßt, sondern ein einziger ›Katholischer Verein‹ die Lage beherrschte, in dem sich Katholiken aus fast allen gesellschaftlichen Schichten vom Handwerker über den Angestellten bis hin zum Großbürger und Adligen mitsamt einigen Klerikern zusammenfanden . Ein Aufruf vom 13. April 1848 betonte, daß wahre Freiheit mit dem Sinn für Ordnung und Recht gepaart sein müsse, worüber *leider [...] in*

13 Hans-Joachim Behr, Zwischen Vormärz und Reichsgründung, in: Geschichte der Stadt Münster Bd.2, hg. v. Franz-Josef Jakobi, Münster 1993, 98.

14 Abdruck: Sonntags-Blatt vom 2. April 1848, 250f.

15 Behr, Zwischen Vormärz (wie Anm. 13), 99.

16 Sonntags-Blatt vom 19. März 1848, 205. Bestimmend für die grundsätzliche Verurteilung jedweder Revolution war zuletzt die Enzyklika »Mirari Vos« Gregors XVI. (1832) gewesen (Abdruck: Magnum Bullarium Romanum Continuatio. Tomus Decimus Primus, ND Graz 1964, 126–132; Übersetzung: Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente, hg. v. Emil Marmy, Freiburg/Schweiz 1945, 15–31). Zum Revolutionsverständnis vgl. auch: Bernhard Schneider, Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848 (VKZG.B 84), Paderborn 1998.

manchen Regionen eine klare Anschauung zu vermissen sei[17]. Die Satzung enthielt überhaupt keine politischen Aussagen, sondern stellte dem Verein lediglich die Aufgabe, *die katholischen Interessen auf dem Gebiete der Politik und bei den verschiedenen Gestaltungen des politischen Lebens zu wahren und zu fördern*[18].

Das gilt es im Unterschied zum Rheinland festzuhalten: Der münsterische Katholikenverein hat sich – wie die anderen westfälischen Piusvereine auch – niemals auf eine bestimmte Staatsform festgelegt[19]. Aber die allgemeine Absichtserklärung reichte völlig aus, zumal Bischof Müller zur Wahl christlich gesinnter Wahlmänner und Abgeordneter aufrief, und ein ›Konstitutioneller Verein‹ schon deshalb auf das Mißtrauen der Bevölkerung stieß, da sich hier überwiegend protestantische Bürger – unter anderem Beamte der nicht eben beliebten preußischen Bezirksregierung – organisierten.

So endeten die Wahlen nicht nur in der Stadt, sondern erst recht im gesamten Bistum Münster mit einem überwältigenden Sieg der überall von den Pius-Vereinen aufgestellten Kandidaten, wobei insbesondere – wie schon im Rheinland – die starke Präsenz des Klerus ins Auge fällt: Unter den 128 Wahlmännern im Kreis Münster-Warendorf für die deutsche Nationalversammlung waren 38 Geistliche. Entsprechend wurde auch Bischof Müller zum Abgeordneten gewählt, der sein Mandat allerdings schon bald wieder aufgab. Ein anderer Abgeordneter aus dem Münsterland war der Pfarrer von Hopsten und spätere Bischof von Mainz (1850–1877), Freiherr v. Ketteler[20].

Das von den Petitionen der Vereine sekundierte politische Agieren der katholischen Abgeordneten in Frankfurt ist hier nicht weiter zu verfolgen. In der preußischen Nationalversammlung gab es keine förmliche Fraktion der Katholiken oder einen der Paulskirche entsprechenden ›Klub‹, wenngleich sich die Katholiken wiederholt zu Beratungen bei Erzbischof Geissel trafen, der ja ebenfalls ein Abgeordnetenmandat übernommen hatte[21]. In der politischen Praxis jedoch agierten die Katholiken gemeinsam mit den konstitutionell-monarchisch ausgerichteten Liberalen, wie sich bereits am 9. Juni 1848 zeigte, als ein Antrag auf *Anerkennung der Revolution* sowie der Verdienste der *Kämpfer des 18. und 19. März*, der faktisch auf die Anerkennung der Volkssouveränität abzielte, mit den katholischen Stimmen knapp, aber richtungweisend verworfen wurde. Aufgabe der Versammlung sei es vielmehr, so hieß es in dem von den Katholiken unterstützten Gegenantrag, zusammen mit der Krone eine Verfassung zu vereinbaren. Insgesamt konzentrierten sich die Katholiken entsprechend auf dem rechten Flügel der Nationalversammlung[22]. Tiefgreifende Differenzen zwischen liberalen und katholischen Positionen waren bei der Arbeit an der Verfassung nicht festzustellen, da man sich einig war, daß die Verfassung Schutz vor monarchischer Willkür, aber vor allem auch gegen den demokratischen Radikalismus bieten sollte[23]. Im Herbst 1848 jedoch stellte sich die

17 Sonntags-Blatt vom 13. April 1848, 289.

18 Abdruck der Statuten: Ernst Heinen, Katholizismus und Gesellschaft. Das katholische Vereinswesen zwischen Revolution und Reaktion (1848/49–1953/54), Idstein 1993, 82ff., hier: 82.

19 Gottfried Huperz, Die Anfänge katholisch-politischer Vereinsbildung in Westfalen. Ein Beitrag zur Geschichte der katholisch-politischen Bewegung in Deutschland in den Jahren 1848 und 1849, Münster 1927, 57, Anm. 5.

20 Zu den Wahlen vgl. Bernd Haunfelder, Die politischen Wahlen im Regierungsbezirk Münster 1848–1867, Münster 1982.

21 Herbert Hömig, Rheinische Katholiken und Liberale in den Auseinandersetzungen um die Preußische Verfassung unter besonderer Berücksichtigung der Kölner Presse. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Parteien im 19. Jahrhundert, Köln 1971, 31.

22 Ebd., 35–41.

23 So mit Blick auf die rheinischen Katholiken Horst Lademacher, Die nördlichen Rheinlande

Frage, wie man sich zur reaktionären Wende der Politik des Königs stellen sollte, die sich in der Ernennung des Generals Friedrich Wilhelm von Brandenburg (1792–1850) zum Ministerpräsidenten und in der Vertagung und Verlegung der Nationalversammlung in die Provinz nach Brandenburg sowie der militärischen Besetzung Berlins niederschlug. Tatsächlich schwenkten die katholischen Abgeordneten auf die Regierungslinie ein und folgten der Weisung des Königs, während die Linke der Nationalversammlung in Berlin blieb. Peter Reichensperger (1810–1892), der Kopf der rheinischen Katholiken, reiste sogar als Abgesandter der gleichgesinnten Abgeordneten nach Frankfurt, um dort in der Paulskirche für die Politik des preußischen Königs um Verständnis zu werben. Vollends schwenkte man auf die Regierungslinie ein, als die am 5. Dezember 1848 vom König oktroyierte Verfassung nicht nur die bisher in den Verhandlungen der Nationalversammlung erreichten kirchenpolitischen Forderungen der Katholiken fast vollständig enthielt, sondern sogar noch darüber hinaus ging, indem etwa der Begriff der Trennung von Staat und Kirche durch die Formel der Unabhängigkeit ersetzt worden war[24]. Der Rückzug vom Jus in sacra des Landrechts, der nach dem Kölner Ereignis eingesetzt hatte, war in der Verfassung zum Abschluß gekommen. Dabei dürfte den westfälischen Abgeordneten der Mitvollzug der politischen Wende noch leichter gefallen sein als den Rheinländern, da sie ja ohnehin niemals einen besonderen verfassungspolitischen Ehrgeiz entwickelt hatten.

Freilich lassen sich zu diesem Zeitpunkt nun doch erste Symptome ausmachen, daß die Haltung der Abgeordneten nicht mehr unbedingt mit der Stimmung der Katholiken insgesamt übereinstimmte. So bestritt die in Köln erscheinende »Rheinische Volkshalle« das Recht des Königs zur Vertagung der Nationalversammlung, mußte dann aber eine entgegengesetzte Rechtfertigung Reichenspergers abdrucken, die dieser gegenüber niederrheinischen Wahlmännern abgelegt hatte, bei denen offenbar ebenfalls Irritationen bestanden. Auch in der »Rhein- und Mosel-Zeitung« waren Stimmen gegen die oktroyierte Verfassung laut geworden[25]. Sogar in Münster geriet die instinktive Loyalität der Katholiken gegenüber Honoratioren und Klerus ins Wanken. Die Politisierung der Öffentlichkeit schritt auch hier voran, denn neben dem Katholischen Verein gab es im Herbst 1848 bereits vier andere Vereine, darunter gemäßigte und radikale Demokraten. Jeder dritte Wahlberechtigte hatte sich mittlerweile einem Verein angeschlossen. Vor allem die Demokraten mit ihrer kompromißlosen Ablehnung der königlichen Politik erhielten jetzt Auftrieb, und im Laufe einer Versammlung kam es sogar zu einem Zusammenstoß mit dem Militär, der einige Verletzte forderte. Die Verhaftung einiger Führer der Demokraten brachte ihrer Partei noch zusätzliche Sympathie.

Als politische Nagelprobe sollten sich die für Januar/Februar 1849 ausgeschriebenen Neuwahlen erweisen. In ihrem Vorfeld hielt sich Erzbischof Geissel, der nicht mehr kandidierte, mit seinem politischen Engagement augenfällig zurück und forderte nur einmal allgemein zur Wahl von gegenüber König, Volk und Staat loyal und gewissenhaft eingestellten Männern auf. Insgesamt entfalteten die rheinischen Katholiken kaum eine nennenswerte politische Aktivität. Klare Worte fand hingegen der Bischof von Münster in einem Schreiben an den Klerus vom 6. Januar 1849: Die Gläubigen seien zu warnen, *daß sie nicht auf jene hören, die da mit Mißachtung von König und Obrigkeit sprechen, die da immer das Wort Freiheit im Munde führen, darunter aber nur [...] Zü-*

von der Rheinprovinz bis zur Bildung des Landschaftsverbandes Rheinland (1815–1953), in: PETRI (u.a.), Neuzeit (wie Anm. 1), 533.

24 Vgl. HÖMIG, Rheinische Katholiken (wie Anm. 21), 50, 83, 87.

25 Ebd., 81f., 95.

gellosigkeit verstehen, die da Mißtrauen einflößen gegen die Diener jener Kirche, die stets als der Hort der wahren Freiheit sich erwiesen hat[26]. Als sich die katholischen Vereine im Bistum Münster jedoch am 9./10. Januar versammelten[27], zeichnete sich Uneinigkeit darüber ab, ob sie überhaupt noch zeitgemäß seien. Die Forderung nach Kirchenfreiheit war ja erfüllt worden, und so erklärte der einflußreiche Kaplan Eduard Michelis, der frühere Sekretär des Erzbischofs von Köln Clemens August v. Droste, daß der *Zweck der Vereine nur darin bestehe, das Volk durch die gegenwärtige gefährliche Krisis glücklich hindurchzuführen, und nach ihrer Überwindung das Bewußtsein genügen müsse, dem einen großen allgemeinen Vereine der Kirche anzugehören*[28]. Der Pfarrer und Abgeordnete v. Ketteler stellte jedoch den Antrag, den Vereinen nunmehr eine sozial-caritative Ausrichtung zu geben und sie insbesondere mit der Armenpflege zu betrauen – ein Anliegen, das sich nicht zuletzt den unmittelbaren Erfahrungen in seiner von der Textilkrise hart betroffenen Pfarrei verdankte. Diese Position wurde von der Mehrheit der Delegierten getragen, aber Michelis konnte verhindern, daß eine durchgängige Vereinsstruktur parallel zur Diözese entstand[29]. Die Hauptfrage war jedoch, wie man sich zur oktroyierten Verfassung stellen solle, und in der Frage der Staatsform hatte der katholische Verein, wie wir gesehen haben, niemals Stellung bezogen. Kaplan Michelis zog hier auch weiterhin eine klare Linie gegen den »Demokratismus«: *Das möchte ich als die eigentliche Ketzerei unserer Tage bezeichnen, daß man uns vorweis machen will, uns mit [...] Staatsformen helfen zu wollen. Wir Katholiken [...] wollen daran festhalten, daß keine äußere Form, auch die beste uns nicht zu helfen vermag, wenn nicht Sittlichkeit und Religion unter uns herrschen*[30].

Der folgende Wahlaufruf appellierte denn auch an alle Westfalen, *Alles zur Ehre Gottes und zum Heile des Volkes!*. In den bevorstehenden Wahlen stehe Ruhe und Ordnung, Wohlfahrt und Religion auf dem Spiel, und deshalb sei die Wahl von braven Männern gefordert, die festhielten an der Religion. Konkrete politische Ziele wurden nicht formuliert, aber intensiv vor den Folgen der Wahl vermeintlicher Volksfreunde gewarnt. Umsturz, Gottlosigkeit, Angriffe auf die Kirche, Bürgerkrieg seien die Folge der *schlechten Wahlen anderer Provinzen* gewesen[31].

Erstaunlich ist nun, wenn man die Wahlergebnisse des Vorjahres und auch die Wahlergebnisse späterer Jahrzehnte betrachtet, wie unbeeindruckt das katholische Volk von diesen Appellen blieb: Die Wahlen brachten einen erdrutschartigen Sieg der Demokraten – in Münster, in Westfalen, ja sogar im ländlichen Raum, wenn man von einigen Grenzkreisen absieht. Sogar in der Bischofsstadt Münster konnte sich von den Vertretern des Pius-Vereins niemand plazieren, und unter den 98 Wahlmännern fand sich nur noch ein Kleriker! *Selbst in Münster, dieser katholischen Stadt par excellence, ist mit einem Schlage der Einfluß der Geistlichen in politischen Dingen vernichtet*, schrieb das »Westfälische Wochenblatt«[32]. Auch im Rheinland zeigte sich im Ergebnis dasselbe

26 Abdruck: Sonntags-Blatt vom 14. Januar 1849, 25f.

27 Zum Folgenden vgl. die Berichterstattung in: Sonntags-Blatt vom 21. Januar, vom 28. Januar und vom 4. Februar 1849, 40–48, 81–88, 105–112.

28 Sonntags-Blatt vom 4. Februar 1849, 108.

29 Zur Einschätzung von Michelis' Bemühungen in dieser Versammlung vgl. Antonius Liedhegener, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933 (VKZG.B 77), Paderborn 1997, 130f.

30 Sonntags-Blatt vom 21. Januar 1849, 55.

31 Abdruck: Damberg, Moderne (wie Anm. 1), 83.

32 Zit. n. Huperz, Anfänge (wie Anm. 19), 86, Anm. 49.

Bild. Die Demokraten eroberten alle Städte außer Aachen und einigen Landkreisen der Eifel und des Niederrheins.

Nach dem Wahldebakel reflektierte der münsterische Klerus, ob nun über Nacht eine Welle der Säkularisierung über die Reihen der Gläubigen hereingebrochen sei[33]. Schadensbegrenzung war geboten. Die Bevölkerung sei gespalten, besonders die Frauen und Mütter litten unter dem unkirchlichen Verhalten ihrer Männer und Söhne, hieß es im Sonntagsblatt. Aber trotz dieses Übels sei festzuhalten, daß nur eine augenblickliche Stimmung in den Wahlen ihren Ausdruck gefunden habe, nicht die innerste Gesinnung. Es gelte nun, den Irregeleiteten versöhnlich entgegenzutreten, vor allem den Armen und Unbemittelten. Dem Klerus und den Laien des Katholischen Vereins war offenbar nicht entgangen, daß sich insbesondere die wirtschaftlich schwächeren Gruppen am stärksten von ihrem politischen Kurs abgesetzt und so zugleich die Schwachstelle ihrer politischen und seelsorglichen Bemühungen aufgedeckt hatten: Der Einsatz für die Kirchenfreiheit hatte die soziale Frage aus dem Blickfeld geraten lassen, und nicht zufällig nahm das Sonntagsblatt nun eine Kurswende vor, indem es im April die berühmten Predigten Kettelers über *die großen socialen Fragen der Gegenwart* im vollen Wortlaut abdruckte.

Gleichzeitig begann eine Grundsatz-Diskussion in den katholischen Vereinen. Vom 17. bis 20. April 1849 trafen sich Delegierte aus dem Rheinland und Westfalen in Bonn, um über die zukünftige Marschroute zu beraten. Sollten sich die Vereine ganz allgemein mit Politik vom katholischen Standpunkte aus befassen, wie es die Delegierten aus Köln forderten, oder nur insofern, als sie *mit den kirchlichen und sozialen Zwecken der Piusvereine in direkter oder indirekter Verbindung stehen*, wie es dem Willen der Bonner Katholiken entsprach? Das Abstimmungsverhalten der Westfalen ist nicht überliefert, aber schließlich setzte sich der Antrag durch, es den Einzelvereinen zu überlassen, *inwiefern sie mit politischen Fragen sich befassen wollen*[34].

Welche Schwierigkeiten die Auseinandersetzung mit dieser Frage gerade auch den westfälischen Katholiken bereitete, ist dem Rechenschaftsbericht des münsterischen Vorstandsvorsitzenden, des Justizkommissars Fuesting, vom 5. Mai 1849 zu entnehmen: Politik biete für den, *der sich damit befassen muß, nur einen schmalen, gefahrvollen Weg*. Und diese Bahn sei *um so gefahrvoller [...], als wir nicht durch allmälige Entwikkelung unseres Staatenlebens politisch mündig geworden, sondern im Wege der Revolution politisch mündig erklärt sind. Einen Leitstern haben wir aber, der uns, wie in allen Verhältnissen des Lebens, so auch hier, nicht verläßt, die Religion, und deshalb ist uns in unseren Statuten aufgegeben, der Politik vom kath. Standpunkte zu folgen. Wir sollen also, wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf, katholische Politiker sein. Aber, werden Sie fragen, wer ist katholischer Politiker, der Anhänger der Republik, der absoluten Monarchie, der konstitutionellen Monarchie, der, welcher Großdeutschland oder Kleindeutschland will, oder wer sonst von den vielen Parteien, die sich jetzt gegenseitig bekämpfen? Welche von diesen Parteien sich auf katholischem Boden bewegt, weiß ich nicht; so viel aber weiß ich, daß sie es können. Keinen der Wünsche, welche die Parteien zu realisieren streben, verdammt unsere Kirche, aber manche Mittel verurteilt sie, welche zur Erreichung diese Zieles angewendet werden. Aber wer solche verbotene Mittel anwendet, handelt nicht katholisch, er leidet an seiner Seele schaden. Dieses bei sich und anderen verhüten, heißt: der Politik vom katholischen Standpunkte aus folgen*[35].

33 Zum folgenden LIEDHEGENER, Christentum (wie Anm. 29), 133f.

34 HUPERZ, Anfänge (wie Anm. 19), 64f., Anm. 18, und HÖMIG, Rheinische Katholiken (wie Anm. 21), 133ff.

35 Sonntags-Blatt vom 13. Mai 1849, 382f.

Offener waren die politischen Orientierungsprobleme, denen sich die Führungselite des Vereins gegenüber sah, kaum zu formulieren. Selbst den Anhängern der im Vorjahr noch heftig gescholtenen Republik wurde nicht mehr bestritten, auf *katholischem Boden* zu stehen. Das Thema wurde sodann im Mai 1849 noch einmal auf die Tagesordnung der Generalversammlung der Katholischen Vereine zu Breslau gesetzt. Hier setzte sich die Bonner Linie auf ganzer Linie durch: *Die corporative Betheiligung der katholischen Vereine in rein politischen Fragen bleibt von den Vereinen ganz ausgeschlossen, und es bleibt jedem Vereinsmitgliede überlassen, welche politische Ansicht er zu seiner eigenen machen will. Die Versammlung warnt daher die Einzelvereine, auf unstatthafte Weise die politischen Fragen in den Kreis ihrer Wirksamkeit zu ziehen*[36]. Hürten hat betont, daß mit dieser Breslauer Proklamation allgemeinpolitischer Abstinenz das Überleben katholischer Vereine in der Reaktionsepoche gesichert war[37]. Parallel wurde in dieser Versammlung der Ausbau von Vereinigungen proklamiert, die den sozialen Raum im katholischen Geist gestalten sollten, wie dies auch schon Ketteler und die westfälischen Pius-Vereine gefordert hatten. Mit dieser sozialen Wendung, dem Ruf nach Vinzenzvereinen, Gesellenvereinen, Missionsvereinen und Standesvereinen, wird deshalb bekanntlich allgemein die Geburt des Laien-Katholizismus als abgeschlossen betrachtet.

Diese Wendung vollzog sich in Preußen praktisch parallel zum äußeren Ausklang der Revolutionsepoche, denn der Februar-Triumph der Demokraten sollte nur von kurzer Dauer sein. König Friedrich Wilhelm IV. (1840–1861) ließ wiederum Neuwahlen für Juli 1849 ausschreiben, wobei das bis 1918 gültige Drei-Klassen-Wahlrecht mit öffentlicher Stimmabgabe eingeführt wurde. Die Demokraten riefen jetzt zum Wahlboykott auf, was die katholischen Wählervereine neuerlich in eine schwierige Lage brachte. Ein Teil der Katholiken lehnte das neue Wahlrecht wie die Demokraten ab, ein anderer Teil war ihm nicht abgeneigt. Dementsprechend bot sich bald ein vielschichtiges Bild. Entsprechend dem Breslauer Beschluß, keine korporative politische Stellung zu beziehen, sprachen sich in Westfalen die Vertreter zum Beispiel der Pius-Vereine aus dem Kreis Recklinghausen, wo die Katholiken ihre demokratische Gesinnung am Jahrestag der Revolution nochmals durch Glockengeläut, eine Parade der Bürgerwehr und ein feierliches »Te Deum« demonstriert hatten, jetzt dafür aus, jedem Katholiken die Teilnahme an den Wahlen oder deren Boykott freizustellen[38]. In Münster erklärte man hingegen, ein Boykott komme nicht in Frage. Auch Bischof Müller faßte allerdings keinen Wahl-Hirtenbrief ab. Ähnlich unterschiedlich war die Lage im Rheinland, wo die Pius-Vereine von Bonn und Trier für Stimmenthaltung votierten, also ihre Ablehnung demonstrierten. Die Wahlbeteiligung, die im Mai 1848 ca. 30–40% betragen haben dürfte, ging im Regierungsbezirk Münster mit 8,8% auf einen der niedrigsten Werte in der gesamten preußischen Monarchie zurück[39]. Der Boykottaufruf der Demokraten, die faktische Unterstützung des Boykotts durch Geistliche und Pius-Vereine, die aus Verärgerung über das Wahlgesetz zwar nicht öffentlich zum Boykott, aber umgekehrt auch nicht zur Stimmabgabe mobilisierten, schließlich eine allgemeine Resignation wirkten

36 Abdruck u.a. in: Sonntags-Blatt vom 15. Juli 1849, 544.

37 Vgl. Heinz Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960, Mainz 1986, 104ff.

38 Theo Kemper, Die katholische Kirche in Recklinghausen unter preußischer Herrschaft. Von der Säkularisation bis zum Ersten Weltkrieg, in: 1200 Jahre Christliche Gemeinde in Recklinghausen, hg. v. Georg Möllers u. Richard Voigt, Recklinghausen 1990, 174.

39 Haunfelder, Politische Wahlen (wie Anm. 20), 146f. (Wahlergebnisse: 152–174).

zusammen. Die gewählten Abgeordneten waren katholisch und gouvernemental eingestellt.

3. Reaktion

Politisch waren in Preußen die Würfel gefallen. Dies gilt es nicht weiter zu verfolgen. Für unsere Leitfrage stellt sich aber das Problem, was denn nun mit den Pius-Vereinen geschah, die – wie erwähnt – üblicherweise als Keimzelle des nun aufblühenden Laienkatholizismus gelten. Eine Antwort werde ich insbesondere aufgrund der Entwicklung in Westfalen und speziell im Bistum Münster zu geben versuchen, weil hier bereits verschiedene systematische Voruntersuchungen vorliegen. Betrachten wir zunächst Übersichten über die konfessionellen Vereinsgründungen nach 1850. Krey hat zwar vor dem Hintergrund des Gründungsschubs der Pius-Vereine von 1848 in den 1850er Jahren eine rückläufige Tendenz bei den Vereinsgründungen beobachtet[40], aber neuere Untersuchungen lassen erkennen, daß es in diesem Jahrzehnt dennoch zu einer weiteren Vergemeinschaftungswelle kam, und zwar von Kongregationen, die sich der religiösen Vervollkommnung der Mitglieder widmeten[41]. Diese Vereinigungen konstituierten sich aber gerade nicht als bürgerliche Vereine (wie sie von Krey untersucht wurden), sondern als rein kirchliche Vereine unter dem Vorsitz des jeweiligen Pfarrers. Darüber hinaus ist feststellbar, daß die Kongregationsform auch dort eingeführt wurde, wo es ältere Bruderschaften – also reine Laienvereine – gab, oder daß diese eine neue Satzung erhielten, die den Vorsitz des Pfarrers festschrieb[42]. Von einer Bewegung im Sinne eines *Laien*-Katholizismus wird man hier schwerlich sprechen können.

Die Entstehung dieser Kongregationen ging auf die Volksmissionen zurück, deren Abhaltung man schon vor der Revolution ins Auge gefaßt hatte, für die dann aber in Münster im November 1849 im Beisein des Bischofs der eigentliche Startschuß fiel. In den nächsten Jahrzehnten wurden diese Missionen in fast allen Pfarreien des Bistums durchgeführt, und zwar mit allseits wachsender Beliebtheit unter den Gläubigen. Liedhegener hat in seiner erwähnten Studie die Hintergründe subtil nachgezeichnet: Auch nach der gescheiterten Revolution war dem Klerus noch eine beträchtliche Verunsicherung anzumerken über das Wahldebakel im Frühjahr, als sich die Katholiken so einig dem politischen Votum ihrer bestellten Wortführer verweigert hatten. Wie tief ging dieser Riß, der ja nicht nur zwischen Klerus und Laien, sondern auch bis in die Familien hinein reichte? Der Erfolg der Missionen beruhte auch auf der – so Liedhegener – »kollektiven Selbstvergewisserung und Stabilisierung der hergebrachten Werte und Verhaltensweisen katholischer Lebensführung. Ihre Gültigkeit gegenüber den Erschütterungen der zurückliegenden Zeit wurde insbesondere durch die Standespredigten eindringlich beschworen und bestätigt. In der individuellen Aussöhnung mit Gott lag so auch eine Aussöhnung mit dem Nächsten, die durch ihre Massenhaftigkeit faktisch das

40 Vgl. KREY, Vereine (wie Anm. 7), Graphik 8.

41 Vgl. die Übersichten in: Christoph KÖSTERS, Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945, Paderborn 1995, 70f. (Abbildung 3a und 3b). – Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Münster: Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: WF 43, 1993, 633f. und Abb. 14.

42 SPERBER, Popular Catholicism (wie Anm. 1), 74–80.

Vertrauen der Gemeindemitglieder zueinander wieder stärken konnte, damit aber auch den Status Quo festigte«[43].

Und was wurde aus dem Aufruf Kettelers, den Piusvereinen eine soziale Ausrichtung zu geben? Wie schon die Statistik zeigt, ist dem Aufruf keine in die Breite wirkende Resonanz gefolgt. Tatsächlich stellten die Piusvereine im Bistum Münster ihre Aktivitäten nach 1850 praktisch ein, und nur der Hauptverein scheint trotz unpolitischer Tagesordnung faktisch weiterhin die wichtigen Absprachen vor den Landtagswahlen herbeigeführt zu haben[44].

Auf zwei Projekte ist freilich zu verweisen, die gleichwohl die soziale Stoßrichtung verfolgten: Die ersten Vinzenz-Konferenzen und die Gründung des Kolping-Vereins. Die erste Vinzenz-Konferenz im Bistum Münster wurde 1848 in der Bischofsstadt gegründet. Hier handelte es sich in der Tat um einen reinen Laienverein. Freilich sollte man etwas behutsam mit der Folgerung umgehen, hier einen sozialen Impuls des Revolutionsjahres zu erkennen. Bekanntlich war die erste Vinzenz-Konferenz bereits 1833 in Frankreich entstanden, und die Idee des Vereins fügte sich perfekt in den weit verbreiteten Typus des bürgerlichen Armenvereins der vierziger Jahre. Hinzu kam, daß das Motiv der Vereine in erster Linie die Ausbildung der christlichen Persönlichkeit war, und deshalb wandten sich die Mitglieder der Konferenzen caritativer Tätigkeit zu, indem sie persönlich die im Katechismus genannten Werke leiblicher und geistiger Barmherzigkeit auszuüben begannen. Ziel der Konferenzen war immer auch und vor allem das Seelenheil der Armen; materielle Hilfe wurde als Schlüssel zur erfolgreichen Missionierung gesehen[45]. Die Vinzenzvereine waren also zunächst alles andere als Vereine zur Sozialreform im Sinne der Kettelerschen Appelle, wenngleich sie zweifellos einen wichtigen Beitrag dazu leisteten, daß die katholischen Eliten sich der sozialen Frage öffneten. Auch die katholischen Gesellenvereine wurzelten bekanntlich im sozialreformerischen Vereins-Klima der End-1840er Jahre. Die erste Satzung des Elberfelder Jünglingvereins stammte von 1846, wurde freilich in den folgenden Jahren unter Mitwirkung von Adolph Kolping (1813–1865) mehrfach überarbeitet. Beachtung muß hinsichtlich unserer Leitfrage die Tatsache finden, daß die Tendenz der Satzungsentwicklung insbesondere nach 1848 eben nicht in Richtung Selbstorganisation der Laien verlief, sondern umgekehrt auf eine Klerikalisierung, die den Mitgliedern das 1847 zugestandene Wahlrecht des Präses bis 1853 entzog und dessen Stellung immer weiter verstärkte. Immerhin faßte der Verein auf diese Weise in den 50er Jahren auch im Bistum Münster auf Dauer festen Fuß. Sicher handelte es sich hier um einen qualitativen Sprung, indem der Zusammenschluß katholischer Laien – wenngleich unter entscheidender Führung des Präses – im sozialen Raum sogleich eine beträchtliche Reichweite erzielte[46].

Fassen wir zusammen: Daß unmittelbar nach der Revolution von 1848 im sozialen Raum ein selbstorganisierter *Laien*-Katholizismus entstanden sei, wird man mindestens in Westfalen schwerlich nachweisen können. Ich greife etwas aus. Noch 1890 war im »Pastoralblatt der Diözese Münster« zu lesen, Kettelers Forderungen von 1848 seien leider *unverstanden verhallt*, ja noch vor wenigen Jahren einem *ungläubigen Lächeln*

43 Liedhegener, Christentum (wie Anm. 29), 137.

44 Bernd Haunfelder, Zwischen Widerstand und Anpassung. Zur Rolle der Vereine und Wahlkomitees im politischen Leben des Regierungsbezirks Münster 1848–1866, in: WF 39, 1989, 224.

45 Zum Selbstverständnis des Vereins: Karl Kiesel, Der St. Vincenzverein, in: WWKL 12, 1910, 730–735.

46 Zur Frühgeschichte der Gesellenvereine jetzt: Heiner Johannes Wirtz, Katholische Gesellenvereine und Kolpingsfamilien im Bistum Münster 1852–1960. »Gott zur Ehre und den Gesellen zum Vorteil«, Münster 1999, bes. 20–38.

begegnet. Erst jetzt wurde allgemein dazu aufgerufen, es solle das Vereinswesen allgemein als *Hülfsmittel [...] mit aller Entschiedenheit in den Dienst der guten Sache, oder was dasselbe ist, des Reiches Christi auf der Welt gestellt werden*[47]. Aber auch diese Sicht vereinfachte die Sachlage sicherlich etwas. Zunächst ist festzustellen, daß die ›soziale Frage‹, auf die sich Kettelers Appelle bezogen hatten, im Laufe der 1850er Jahre an Schärfe verlor, denn das ländliche Elend entspannte sich nach dem industriellen Take-Off in Rheinland und Westfalen und Arbeitskraft wurde jetzt sogar Mangelware! Außerdem entwickelte sich ein quasi ›professionalisierter‹ Ansatz zur Behebung der sozialen Probleme wesentlich schneller und effektiver als die Laienassoziationen, denn die neuen Ordensgemeinschaften, deren Aufschwung gleichfalls schon in den 40er Jahren begann, verfügten nach 1850 über größere Niederlassungsfreiheit und waren bald in jeder größeren Stadt, dann fast jeder Landgemeinde mit Krankenhäusern, Sozialstationen, Bewahrschulen usw. präsent[48].

4. Ergebnisse

Was bleibt also als Resümee zu der eingangs gestellten Leitfrage? War 1848 in Preußen das Geburtsjahr eines »Katholizismus«? Wenn wir mit dieser Frage auf den allgemeinen Prozeß der gesellschaftlichen Selbstorganisation der Katholiken über den Raum der sakralen Institution hinaus abheben, so begann dieser Prozeß in Preußen sicherlich schon um 1840, und zwar in dem Augenblick, als die Regierung in Berlin nach dem Kölner Ereignis ihre kirchenpolitische Kehrtwende vollzog und umgekehrt die Ultramontanen diesen Freiraum nutzten. Das den Assoziationen günstige Reform-Klima wurde freilich nur sehr begrenzt in Gestalt von Laienvereinen genutzt, sondern viel stärker in der gewissermaßen speziell katholischen Assoziations-Gestalt der neuen caritativen Ordens-Genossenschaften. Sozial-caritatives Handeln blieb unter den Katholiken vorläufig auf das engste mit einer regulierten Lebensform verknüpft. Die Initiative lag jedenfalls im Bistum Münster beim Klerus. 1848 erfolgte erstmals eine allgemeine, durch das Wahlrecht bedingte Mobilisierung der Laien zur politischen Wahrnehmung der kirchlichen Interessen. Dieser Vorgang fand jedoch ab 1849 keine Fortsetzung, da es einer solchen Mobilisierung nach dem Erlaß einer Verfassung, die die Kirchenfreiheit im Vergleich zu anderen Ländern beispielhaft garantiert hatte, sowie der Einführung des Drei-Klassen-Wahlrechts auch nicht mehr bedurfte. Ebensowenig kann aber die Rede davon sein, daß die politische Mobilisierung der Laien daraufhin in eine allgemeine soziale Aktivität im gesellschaftlichen Raum transformiert worden wäre, wie es unzweifelhaft von den Generalversammlungen der Katholiken proklamiert wurde. Festzustellen ist vielmehr der Zusammenschluß der Laien über Missionen und Kongregationen zur intensiven religiösen Verinnerlichung des Glaubens im Sinne ultramontaner Frömmigkeit. Die verstärkte katholische Präsenz im sozialen Raum beruhte – abgesehen von den Aktivitäten der Vinzenz-Konferenzen und der Gesellenvereine – weiterhin vor allem auf dem Engagement der neuen caritativen Ordens-Genossenschaften. Freilich ist dabei zu beachten,

47 Zit. n. DAMBERG, Moderne (wie Anm. 1), 176, 178.

48 Vgl. zu diesem Prozeß Meike WAGENER-ESSER, Organisierte Barmherzigkeit und Seelenheil. Das caritative Sozialnetzwerk im Bistum Münster von 1803 bis zur Gründung des Diözesancaritasverbands 1916 (Münsteraner Theologische Abhandlungen 61), Altenberge 1999.

daß die Ordensgemeinschaften nur dort in Erscheinung treten konnten, wo die Katholiken in den Pfarreien die finanzielle Trägerschaft der Niederlassungen übernahmen[49].

Die Idee des sich im gesellschaftlichen Raum frei assoziierenden Laien war zwar 1848 geboren oder genauer: aus der vormärzlichen Assoziationsbewegung auf die Katholiken übertragen worden. Über die kurzfristige kirchenpolitische Mobilisierung hinaus sollte die praktische Umsetzung aber mindestens im Bistum Münster noch fast dreißig Jahre auf sich warten lassen. Erst die Begründung des Deutschen Reiches und sein allgemeines Wahlrecht machten wiederum, wie 1848, eine breite Mobilisierung sämtlicher Katholiken erforderlich, wobei dieser Impuls durch den Kulturkampf eine ungeahnte Verstärkung erfuhr, die dauerhaft fortwirkte. Zweitens aber beschleunigte sich zu eben diesem Zeitpunkt der Industrialisierungsprozeß mitsamt demographischer Explosion, Massenmigration und Urbanisierung. Erst angesichts von Pfarrgemeinden mit fünf-, ja zehntausend Gläubigen scheint sich dann das Programm der gesellschaftlichen Selbstorganisation endgültig als allgemeiner pastoraler Imperativ durchgesetzt zu haben – dann freilich so wirkmächtig, daß Karl Rohe die Integrationsleistung des in Vereinen und Verbänden organisierten Sozialkatholizismus an Rhein und Ruhr als eine der »bemerkenswertesten Erscheinungen der deutschen Sozialgeschichte im 19. Jahrhundert« bezeichnen konnte[50].

49 Dazu exemplarisch WAGENER-ESSER, Organisierte Barmherzigkeit (wie Anm. 48), 277–292.

50 Karl ROHE/Wolfgang JÄGER/Uwe DOROW, Politische Gesellschaft und politische Kultur, in: Das Ruhrgebiet im Industriezeitalter. Geschichte und Entwicklung, Bd. 2, hg. v. Wolfgang KÖLLMANN/Hermann KORTE/Dietmar PETZINA/Wolfhard WEBER, Düsseldorf 1990, 447f.

STEFAN J. DIETRICH

Revolution und Katholizismus in Württemberg*

Die Märzrevolution wurde von vielen Katholiken Württembergs geradezu euphorisch begrüßt. Das mutet zunächst etwas befremdlich an, hatte doch die katholische Kirche mit der Französischen Revolution von 1789 keine guten Erfahrungen gemacht. Die jetzt aber proklamierten Freiheitsrechte, insbesondere die Forderung nach Religions- und Gewissensfreiheit bzw. nach Trennung von Kirche und Staat, mußten zum Zusammenbruch des vormärzlich-aufgeklärten Staatskirchenregiments führen.

Zur Erinnerung: Auch im Königreich Württemberg wurde die katholische Kirche wie eine Staatsanstalt behandelt und über eine staatliche Behörde, den Katholischen Kirchenrat, bürokratisch regiert: Alle Ernennungen von Pfarrern und Kaplänen erfolgten, soweit sie nicht von einem grundherrlichen Patronat abhingen, auf Vorschlag des Kirchenrats durch den König. Der Bischof hatte nolens volens zu investieren. Nachdem die alten Landkapitel dem gemeinschaftlichen Oberamt zum Opfer gefallen waren, nominierte die staatliche Kirchenbehörde auch die Dekane. Diese führten in ihrem Auftrag und in Begleitung eines staatlichen Kommissärs alle drei Jahre eine Pfarrvisitation durch, von der das Ordinariat lediglich in Kenntnis gesetzt wurde. Die gesamte Priesterausbildung lag in staatlicher Hand, ein Mitwirkungsrecht bei der Besetzung theologischer Lehrstühle hatte der Bischof nicht. Selbst die Priesterweihe erfolgte erst nach Zustimmung der Staatsbehörde. Alle von Papst, Erzbischof, Diözesanbischof oder sonstigen kirchlichen Behörden ausgehenden Verlautbarungen durften nur nach staatlicher Genehmigung und mit königlichem »Plazet« veröffentlicht werden. Damit standen alle kirchlichen Dokumente unter staatlicher Zensur, ihre Rechtskraft war – auch rückwirkend – von staatlicher Gunst abhängig. Exkommunikationen und Suspensionen waren nur in Übereinstimmung mit dem Kirchenrat möglich. Kleinere Vergehen durfte der Bischof zwar selbständig ahnden, doch bestand seit 1830 die Möglichkeit des recursus ab abusu: Auf Antrag schritt die Staatsbehörde gegen den angeblichen »Mißbrauch« geistlicher Gewalt ein. Ein vom König ernannter weltlicher Rat nahm mit Stimmrecht an den Sitzungen des Domkapitels teil. Ohne sein »vidit« konnten keine Ausfertigungen erlassen werden.

Der Oberhirte in Rottenburg spielte faktisch nur die Rolle eines unter staatlicher Mitwirkung angestellten Weihbischofs im engeren Sinn.

Seit Gründung der Diözese im Jahre 1828 engagierten sich Katholiken gegen dieses josephinische Staatskirchenregiment, wobei sie sich auf die württembergische Verfassung von 1819 berufen konnten. Denn hier stand in § 78 zu lesen: *Die Leitung der inneren*

* Vortrag, gehalten am 18. September1998 im Rahmen der von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstalteten Studientagung »Die Revolution von 1848 – Geburtsstunde des deutschen Katholizismus?« Die Vortragsform wurde beibehalten, in den Anmerkungen finden sich lediglich die Belege für direkte Quellenzitate. Für den weiteren Kontext wird auf die Dissertation des Autors verwiesen: Stefan J. Dietrich, Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852 (VKZG.B 71), Paderborn 1996.

Angelegenheiten der katholischen Kirche steht dem Landes-Bischoffe nebst dem Domkapitel zu. Derselbe wird in dieser Hinsicht mit dem Kapitel all diejenigen Rechte ausüben, welche nach den Grundsätzen des katholischen Kirchenrechts mit jener Würde wesentlich verbunden sind[1].

Höhepunkt des vormärzlichen Kampfes um die kirchliche Selbständigkeit war die Motion des Bischofs Johann Baptist von Keller (1774–1845) vom 13. November 1841. Mit ihr wurden die Verhältnisse der katholischen Kirche zum Gegenstand öffentlicher Diskussion. Nun endlich schien die seit Jahrzehnten erstrebte Emanzipation der katholischen Kirche von dieser staatlichen Bevormundung in greifbare Nähe gerückt.

Katholiken, die in allen großen geschichtlichen Bewegungen die göttliche Vorsehung am Werke sahen, kamen daher zu dem Ergebnis, daß diese mit der Revolution von 1848 nichts anderes – und ich zitiere aus dem »Kirchlichen Wochenblatt aus der Diözese Rottenburg« – als *die Wiederherstellung, den Sieg und Triumph unsrer heiligen Kirche beabsichtigt habe*[2]. Einen deutlichen Hinweis auf dieses Wirken der Vorsehung sah man in der Figur des Papstes, Pius IX.

Papst Pius IX. war 1846 als Nachfolger des erzkonservativen und antiliberalen Gregor XVI. gewählt worden. Zur Politik seines Vorgängers schlug er zunächst einen konträren Kurs ein und führte schon lange geforderte Reformen im Kirchenstaat durch. So gewährte er etwa im Oktober 1847 Presse- und Versammlungsfreiheit, löste das Ghetto der Juden auf, erließ eine Amnestie für politische Gefangene und bewilligte der Stadt Rom eine bürgerliche Gemeindeverfassung.

Auf diese Reformen, so wurde nun argumentiert, sei es der Vorsehung angekommen. Da Pius IX. unmittelbar vor der großen Revolution von 1848 bereits eine kleine Revolution im Kirchenstaat durchgeführt habe, sei er von dieser Erschütterung nicht so massiv betroffen worden wie die anderen Souveräne und ihre Staaten. Ich zitiere wieder aus dem »Kirchlichen Wochenblatt«: *Die Bewegung überstürzte allein Pius nicht, eben darum, weil er bereits selbst an der Spitze der Reformbewegung stand. Und dieser Umstand ist es, woran wir die Hand der Vorsehung erblicken. Denn würde wohl, wenn die Verhältnisse [...], wie dieselben zu Lebzeiten Gregors XVI. waren, bis zum März 1848 unverändert fortbestanden hätten, [...] die weltliche Herrschaft des Pontificats vor den Zeitideen standgehalten haben? [...] Jedermann wird diese Frage mit Nein beantworten müssen*[3]. Wollte die Vorsehung also mittels einer Freiheitsbewegung die bevormundenden Polizeistaaten zum Einsturz bringen und so die gefesselte Kirche befreien, mußte sie zuvor dafür sorgen, daß der Kirchenstaat den Charakter eines Polizeistaates verlor, um nicht auch ihn und damit die katholische Kirche selbst zu gefährden – und eben das war nach dargestellter Auffassung die providentielle Aufgabe Pius' IX. Die Tatsache, daß der Papst seine weltliche Herrschaft verloren hatte, nach Gaeta geflohen und Rom zur Republik erklärt worden war, konnte diese Sicht der Dinge nicht erschüttern. *Der Papst ist flüchtig und die jetzt in Rom regieren sind zwei Drittel Atheisten! Doch dies hemmt den großen Sieg, dem die Religion entgegengeht keineswegs. Wo der Papst ist, da ist Rom*[4].

Noch eine zweite Interpretation der Rolle des Papstes findet sich in den Quellen: *Als die erste französisch Revolution ausbrach, da war es nicht das Aufathmen der Freiheit, das durch die Welt ging, sondern ein Schrei des Entsetzens. Die Freiheit war ohne die*

1 August Ludwig Reyscher, Vollständig historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gesetze, Bd. 3, Tübingen/Stuttgart 1830, 519.
2 »Der Finger Gottes in den Begebenheiten der Zeit«, KW 1849, Nr. 28 (8.4.), 161.
3 Ebd., 162.
4 »Von der Dreisam«, DtVb 1848, Nr. 206 (17.12.), 1008.

Religion gekommen; sie war dämonischer Art gewesen. [...] Die Zeit war noch nicht erfüllt. In der Julirevolution [...] ein neues Zeichen, daß die Zeit der Wiedergeburt herannahe, aber neues Versinken in den dumpfen Zustand des Scheintodes trat ein, bis die Stunde kam, wo Pius IX. den päpstlichen Stuhl bestieg. Italien erhob sich, Frankreich erhob sich, Deutschland erhob sich – wie ein leeres Gehäuse fiel der alte Polizeistaat in sich zusammen [...] Warum mußte Rom es sein, von wo aus die Freiheit der Welt ihren Ausgang nahm? [...] Einfach deßhalb, weil die Freiheit nicht bestehen kann ohne Religion, und die Religion Christi nicht ohne die katholische Kirche, und die katholische Kirche nicht ohne Papst[5].

Nach dieser Auffassung wirkte Pius IX. also nicht nur indirekt im Vorfeld der Ereignisse präventiv, sondern gab selbst den entscheidenden Impuls, welcher die europäischen Revolutionen auslöste! Damit unterschied sich diese Revolution wesentlich von jenen der Jahre 1789 und 1830 und konnte positiv bewertet und freudig begrüßt werden.

Pius IX. teilte diese Einschätzung seiner Bedeutung für die europäische Revolutionsbewegung nicht! Er wehrte sich in einer Ansprache vom 29. April 1848 entschieden gegen den Vorwurf *als ob ganz besonders Wir die Urheber jener staatlichen Erschütterungen gewesen*[6]. Gegen konservative Stimmen, die behaupteten, er habe das Übel verursacht, weil er mit seinen Reformen von den Anordnungen seiner Vorgänger abgewichen sei, ja sogar gegen die Lehre der Kirche verstoßen habe, wies der Papst energisch darauf hin, daß von den europäischen Großmächten schon lange Reformen im Kirchenstaat gefordert worden waren. Der Papst stand den Entwicklungen fassungslos gegenüber. Ich zitiere wieder aus der schon erwähnten Ansprache: *Als nun aber unter Gottes gütigem Beistande Unsere Beschlüsse zur Ausführung gekommen waren, schienen sowohl Unsere als die benachbarten Völker vor Freude außer sich zu sein [...], daß Wir alle Kraft aufbieten mußten, um selbst in dieser erhabenen Stadt den Lärm, den Beifall, die in allzugroßes Ungestüm ausbrechenden Versammlungen des Volkes zu den Schranken der Pflicht zurückzurufen*[7]. Zwar wies Pius IX. alle Schuld von sich, doch sah offenbar auch er einen gewissen Zusammenhang zwischen seiner Reformtätigkeit und den revolutionären Ereignissen.

Die konträre Auffassung der Bedeutung Pius' IX. durch württembergische Stimmen und den Papst selbst macht deutlich, wie unterschiedlich die europäische Revolution von Katholiken eingeschätzt werden konnte. Aus römischer Sicht war sie eine unvorhergesehene Erschütterung der legitimen Ordnung, herbeigeführt durch die Disziplinlosigkeit pflichtvergessener Völker, etwas sehr Negatives, an dessen Verursachung der Papst nicht mitschuldig sein wollte. Aus Rottenburger Sicht war sie eine Freiheitsbewegung, die von Rom ausging, um den Polizeistaat zu beseitigen zum Wohle der Kirche, somit etwas Positives, das die göttliche Vorsehung lange vorbereitet und durch Pius IX. ins Werk gesetzt hatte.

Hatten viele württembergische Katholiken die Revolution im Frühjahr 1848 freudig begrüßt, so erfolgte doch bald eine gewisse Ernüchterung. Mit der zweiten Jahreshälfte mehrten sich die Stimmen, die vor einer zweiten Revolution, vor dem radikalen Umsturz von links, der sozialrevolutionären »Roten Republik« warnten, die zu Anarchie und Chaos führen, und die Kirche in eine schlimmere Situation als zuvor bringen könne. So verteidigte das »Deutsche Volksblatt» im November 1848 seinen Standpunkt ge-

5 »Pius-Vereine«, KW 1848, Nr. 2 (21.5.), 5.
6 »Allocution seiner Heiligkeit Pabst Pius IX., gehalten im geheimen Consistorium am 29. April 1848«, KW 1848, Beilage zu Nr. 3 (28.5.), 13f.
7 Desgl., KW 1848, Beilage zu Nr. 4 (4.6.), 19f.

gen den von linker Seite geäußerten Vorwurf »ultramontaner Reaktion«. *Dieser Standpunkt hat sich für die Errungenschaften der Märzrevolution [...] ausgesprochen. Wir haben jene anerkannt und wollen keine neue Revolution, die alles wieder in Frage stellt. [...] Wir sind nicht so engherzig, daß wir nicht das große Verdienst der Linken anerkennten [...]. Sie müssen treiben, sie müssen das Veraltete auflösen helfen, aber sie dürfen nicht herrschen*[8]. Nur als »Ferment«, als Mittel die alten Verkrustungen des Polizeistaates in kürzester Zeit aufzubrechen und damit zur Befreiung der katholischen Kirche beizutragen, hatten die radikaldemokratischen Strömungen also ihre Berechtigung gehabt. Die befürchtete »Rote Republik« weckte Erinnerungen an die Greueltaten der Französischen Revolution. Alte, oft in apokalyptische Bilder gekleidete Ängste stiegen auf. Von den »Mächten der Finsternis« vom »Endkampf mit dem Antichristen« war die Rede. Nun griff das traditionelle Interpretationsmuster: Revolution als Aufruhr gegen die gottgewollte Obrigkeit, als neuheidnischer Ausdruck antichristlicher Selbstvergottung, von Gott nur zugelassen als heilsame Strafe zur Bekehrung der Sünde und Bewährung der Gläubigen.

Das positiv-optimistische Deutungsmodell der Revolution von 1848 wurde in Württemberg von diesem traditionellen negativ-pessimistischen Muster zwar nicht völlig abgelöst, aber doch stark in den Hintergrund gedrängt.

Die Religions- und Gewissensfreiheit bzw. die Trennung von Kirche und Staat werde – davon waren viele Katholiken überzeugt – zu einer freien Konkurrenz der Wahrheiten und damit zum definitiven Triumph der katholischen über die protestantische Kirche führen. Denn nach katholischer Auffassung hatte die protestantische Kirche ihren Bestand nicht in der christlichen Wahrheit, sondern wurde – in sich durch viele theologische Schulen zersplittert – nur noch äußerlich, quasi durch das Korsett des Staates zusammengehalten. Fiele diese Stütze nun weg, werde sie in sich zusammenbrechen. Die katholische Kirche hingegen gründe in dem einen wahren Glauben, doch habe sie der Staat an der natürlichen Entfaltung ihrer Kraft bislang gehindert. Werde sie nun von dieser künstlichen Hemmnis befreit, stehe ihr ein triumphaler Aufschwung bevor. Ich zitiere aus dem »Kirchlichen Wochenblatt«: *St. Peters Herrschaft über Deutschland wurde in der Paulskirche neu begründet,* denn *an die Stelle des faulen westphälischen Friedensschlusses sind zwei Jahrhunderte später (1648–1848) Grundrechte getreten, welche den traurigen Zustand unsrer heil. Kirche in Deutschland aufheben, und ihr die Macht verleihen, sich siegreich [...] zu erheben, und hierdurch zugleich unserem zerrissenen Vaterland die Einigkeit wieder zu geben, die es vordem hatte, und die man herzustellen in Frankfurt vergebens bemüht ist*[9].

Durch die Hervorhebung der beiden Namen »Peter« und »Paul« in der Quelle sowie die Anführung der Jahreszahlen 1648 und 1848 scheint der Autor den subtilen Hinweis geben zu wollen, daß sich das Wirken der Vorsehung bis in die Details hinein zeige, daß sie selbst auf sich hinweise, quasi durch vestigia providentiae. Konnte es ein Zufall sein, daß St. Peters Herrschaft bzw. die des Papstes ausgerechnet in einer dem Heidenapostel geweihten Kirche durch die Formulierung der Religions- und Gewissensfreiheit neu begründet wurde? Die beiden Apostelfürsten, auf deren Gräbern die Autorität Roms gründet und deren Köpfe das päpstliche Siegel zeigt, gehörten doch untrennbar zusammen! Und mußte dies nicht 1848 geschehen? *Mit dem Jahr 1648 wurde*

8 »Wieder einmal etwas über Reaktion«, DtVb 1848, Nr. 185 (23.11.), 890.
9 »Der Finger Gottes in den Begebenheiten der Zeit«, KW 1849, Nr. 29 (11.4.), 169.

der Bruch der deutschen Einheit besiegelt und jetzt im Jahr 1848 stehen wir an der großen Wende unserer Zukunft[10].

1648 war die reichsrechtliche Anerkennung der Lutheraner und Reformierten erfolgt und damit war nach katholischer Überzeugung die religiöse Einheit, das geistige Fundament des Heiligen römischen Reiches deutscher Nation, endgültig zerstört worden, was schließlich auch dessen Untergang herbeigeführt habe. Breche nun durch die grundrechtlich verankerte Religionsfreiheit der Protestantismus in sich zusammen und komme es zu einer allgemeinen Rekatholisierung, so werde dieses Fundament neu geschaffen und der Wiederaufstieg eines vereinten deutschen Reiches möglich. Nur vor diesem Hintergrund wird der Satz verständlich: *Ohne Gewährleistung vollkommenster Religionsfreiheit ist für unser durch Glaubensspaltung zerrissenes und geschwächtes deutsches Vaterland eine Erhebung gar nicht denkbar*[11].

Daß man tatsächlich eine große Konversionsbewegung zum Katholizismus erwartete, wird unter anderem daran deutlich, daß der Freiburger Professor August Friedrich Gfrörer (1803–1861), ein Württemberger und noch Protestant, 1848 konkrete Bedingungen für solche protestantischen Gemeinden vorschlug, die mit ihren Pfarrern zur »alten Nationalkirche« zurückkehren wollten. Diesen sollte Papst Pius IX. in seinem und seiner Nachfolger Namen Sonderkonditionen gewähren, welche in sieben sog. »Unionspunkten« zusammengefaßt wurden: Laienkelch, deutsche Bibel, Beschränkung von Zeremonien und Latein, Verschonung von Wallfahrten, Reliquienkult, Marienverehrung u.ä., lebenslange Gewährung der Ehe für die konvertierten Pfarrer, Zusicherung, daß sich niemals mehr Jesuiten und Redemptoristen auf deutschem Boden niederlassen werden und Freistellung von der Ohrenbeichte. Der Historiker hatte sich offenbar von den Verhandlungen des 16. Jahrhunderts inspirieren lassen und schien zu hoffen, auf diesem Wege langfristig die Vereinigung der christlichen Konfessionen erreichen zu können. Gfrörers Vorstoß wurde in der katholischen Presse sowie von der Mehrheit des württembergischen Klerus rundweg abgelehnt. Auch der Vorschlag seines Freiburger Kollegen und Landsmanns Franz Anton Staudenmaier (1800–1856), der vereinigte deutsche Episkopat solle beim Papst die Abhaltung eines allgemeinen Konzils mit dem Ziel der Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen mit der katholischen Kirche beantragen, blieb ohne positive Resonanz. Übrigens wurde noch 1851 in Leipzig eine Schrift konfisziert, die den Titel trug »Die Rückkehr zur katholischen Kirche. Eine Aufgabe unserer Zeit und eine Stimme aus der Mitte der Protestanten.«

Wenn Katholiken von deutscher Einheit sprachen, so meinten sie nicht einen Nationalstaat moderner Prägung. Sie orientierten sich vielmehr am Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, das auch nichtdeutsche Elemente umfassend eine übernationale Größe dargestellt hatte. Damit war wohl auch die Hoffnung verbunden, es könne die alte Reichskirche wieder hergestellt werden. So schloß etwa Professor Johann Nepomuk Sepp (1816–1909), Abgeordneter der Nationalversammlung, seine Rede auf dem ersten deutschen Katholikentag Anfang Oktober 1848 in Mainz mit den Worten: *Gebe Gott seinen Segen zum heiligen römischen Reiche deutscher Nation! Ist dieses wieder erstanden, dann mag auch Mainz wieder eintreten in seine alten Ehren und Reichswürden!*[12]

Auch für die Rottenburger Diözesanen kam nur eine großdeutsche Lösung, die Einbeziehung Österreichs mit seinen nicht-deutschen Gebieten, in Frage. Im katholischen Oberschwaben kündigte man für den Fall einer preußisch-kleindeutschen Lösung offen

10 »Aufruf an die Katholiken des Reiches deutscher Nation«, KW 1848, Nr. 31 (26.11.), 203.
11 »Pius-Vereine«, KW 1848, Nr. 2 (21.5.), 6.
12 KW 1848, Nr. 30 (22.11.), 196.

die Sezession an – ich zitiere aus dem »Deutschen Volksblatt«: *Will Altwürttemberg unter Preußen stehen, so mag es sich dieses Vergnügen bereiten; wir gehen gerne wieder dahin zurück, von wannen wir kommen, zu Oestreich*[13].

Das drohende preußisch-calvinistische Erbkaisertum schreckte gut katholische Gemüter derart, daß sie in ihrer Verzweiflung auch bereit waren, zu sehr ungewöhnlichen Mitteln zu greifen, wenn sie nur Abhilfe versprachen. So schlug etwa Freiherr August von Hornstein (1789–1855), ein schon im Vormärz profilierter Streiter für die kirchliche Autonomie in der Diözese Rottenburg, in Anlehnung an den antiken Ostrakismos vor, *durch allgemeine Stimmgebung den Mann zu bezeichnen, der zur Rettung Deutschlands als der beste erscheine. Schon einmal machte Deutschland in Rudolf von Habsburg den glücklichen Zug. [...] Darum wählet ihr Deutschen, den Besten [...] schreibt Namen auf Zettel statt Scherben – und laßt auch ihr Frauen Euch das Stimmrecht nicht rauben, denn Euch trifft mit Euren Männern und Kindern in fernsten Geschlechtern das gemeinsame Los*[14].

Dem neuen Nationalismus stand man katholischerseits skeptisch bis ablehnend gegenüber, denn er mache für einen Christen nebensächliche Dinge wie die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse, einem Volke, einer Sprache oder Kultur zu primären Kriterien der Unterscheidung von Menschen. Er grenze aus und sei damit dem Katholizismus, der alle Völker in gleicher Weise umgreifenden, internationalen, eben katholischen Kirche diametral entgegengesetzt: Der Nationalismus habe als antikatholisches Prinzip par excellence zu gelten! Ich zitiere aus dem »Kirchlichen Wochenblatt«: *Denn der katholische Glaube ist es, der für alle Zeiten und für alle Menschen und für alle Länder bestimmt ist. Er ist von Nationalunterschieden durchaus unabhängig [...] Ein Band, der Glaube, umschlingt alle Millionen und vereinigt sie zu einem Leibe mit dem Haupte, dem Papste [sonst Christus!] [...] Begreift ihr jetzt, wie leer und nichtssagend der Vorwurf ist: die Katholiken stehen mit einem ausländischen Herrscher in Verbindung; daraus erwachse Gefahr dem Vaterlande? In der katholischen Kirche [...] gibt es kein In- und Ausland, so wenig wie im Gottesreich*[15].

Auch wurden schwere theologische Gründe gegen den Nationalismus vorgebracht. Ich zitiere aus einem Hirtenbrief: *Gott hat [...] aus einem Menschen das ganze menschliche Geschlecht hervorgehen lassen. [...] Alle sind blutsverwandt in doppeltem Sinne; als aus Einem Blute hervorgegangen und als durch Ein Blut, das am Kreuz vergossene, erlöst; denn in Christo Jesu [...] [ist] die Scheidewand der Völker niedergerissen [...] es ist nicht mehr Jude noch Heide, nicht Barbar noch Skythe*[16]. Der gläubige Katholik könne zwar ein guter Patriot, niemals aber ein Nationalist sein. Antipathien und Verdächtigungen gegen deutsche Katholiken als national unzuverlässige Staatsbürger wurden bereits aufgenommen und zurückgewiesen.

Von Anfang an sprach sich die Mehrheit der württembergischen Katholiken gegen eine völlige Trennung von Kirche und Staat aus. Man begriff beide Institutionen als wesentlich aufeinander bezogene Größen: Analog dem Verhältnis von Seele und Leib sei die Kirche das innere Lebensprinzip des Staates. Die über Jahrhunderte gewachsene Verklammerung beider könne unmöglich ohne großen Schaden von heute auf morgen gewaltsam gelöst werden.

13 »Aus dem Allgäu«, DtVb 1849, Nr. 20 (24.1.), 81.
14 »Aufruf zur Kaiserwahl«, DtVb 1849, Nr. 28 (2.2.), 116.
15 »Die Stellung der Kirche der neuen Ordnung gegenüber«, KW 1848, Nr. 40 (31.12), S. 254.
16 »Hirtenschreiben der in Wien versammelten Erzbischöfe und Bischöfe Österreichs an die Gläubigen ihrer Diözesen«, KW 1849, Nr. 73 (9.9.), 413f.

Auch gewichtige materielle Gründe sprachen gegen eine völlige Trennung: Seit dem Reichsdeputationshauptschluß war der Staat verpflichtet, als Ausgleich für die Säkularisation Beiträge für den Unterhalt kirchlichen Personals und kirchlicher Gebäude zu leisten. Trenne sich nun die Kirche vom Staat, drohten diese Leistungen wegzufallen, ohne daß auf eine finanzielle Ablösung kirchlicher Ansprüche oder gar die Rückgabe des geraubten Kirchenguts gehofft werden könne. Eine weitere große Gefahr sah man im Verlust des staatlichen Rechtsschutzes sowie jeden Einflusses auf das staatliche Schulwesen. Es ging darum, das Staatskirchenregiment abzuschütteln, ohne die traditionell privilegierte Stellung der Kirche zu gefährden. Nicht Trennung, sondern Unabhängigkeit der Kirche vom Staat war das Ziel: volle Autonomie der Kirche in ihren eigenen Angelegenheiten. Für den Staat bedeutete dies: Abgabe von Rechten, die er bislang im kirchlichen Raum beansprucht hatte, unter Beibehaltung seiner Pflichten.

Nur eine Minderheit sprach sich trotz aller Nachteile massiv für die sofortige und radikale Trennung der Kirche vom Staat aus und zwar aus nationalen Gründen: Nur so könne der baldige Zusammenbruch des Protestantismus herbeigeführt werden, der die unabdingbare Voraussetzung zur Wiederherstellung der Einheit und Größe Deutschlands sei.

Der neue Rottenburger Diözesanbischof, Josef von Lipp (1795–1869), – er war erst am 19. März 1848 inthronisiert worden – versuchte die Gunst der Stunde zu nutzen. Im Juni 1848 reichte er eine Zusammenstellung der alten kirchlichen Forderungen bei der Märzregierung Römer ein, worauf jedoch keine Reaktion erfolgte. Nachdem das Königreich Württemberg im Januar 1849 die deutschen Grundrechte und damit die Religions- und Gewissensfreiheit anerkannt hatte, konnte der Bischof entschiedener auftreten. Am 22. Januar übermittelte er dem Staat seine *Feststellung der Rechtsverhältnisse der Diözese Rottenburg*, worin er die volle Autonomie der Kirche einforderte. Das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens benötigte ein halbes Jahr, um dem Ordinariat mitzuteilen, man habe zunächst die Revision der württembergischen Verfassung abzuwarten.

Indessen schuf Bischof Lipp Fakten. Mit Einführung der Pressefreiheit im März 1848 erschienen seine Hirtenbriefe unangekündigt und ohne königliches Plazet, wobei der Titel nicht mehr nur »Bischof von Rottenburg«, wie seit 1828 staatlich vorgeschrieben, sondern »durch Gottes Barmherzigkeit und des apostolischen Stuhles Gnade Bischof von Rottenburg« lautete. Ende April 1848 genehmigte er auf mehrfaches Ansuchen, doch ohne mit dem Kirchenrat ins Benehmen zu treten, die Abhaltung von Maiandachten. Damit setzte er sich einseitig über die königliche Gottesdienstordnung von 1837 hinweg. Der Bischof unterstützte die Forderung der Geistlichen nach Reorganisation der Landkapitel einschließlich freier Wahl der Dekane und versagte seine Mitwirkung bei der Neubesetzung erledigter Dekanatämter. Als die Regierung den Staatsrevers, den die Geistlichen bei Amtsantritt zu unterschreiben hatten, zwar in den Formulierungen abmilderte, sich jedoch weigerte, ihn ganz aufzuheben, stellte der Bischof 1849 die Investitur von Pfarrern und Kaplänen ein, so daß auch diese Stellen nicht mehr definitiv besetzt werden konnten. Von 1848 bis 1863 fanden keine Pfarrvisitationen mehr statt, weil der Kirchenrat die vom Ordinariat verlangte Reform der Visitationspraxis verschleppte. Der Bischof weigerte sich, die staatskirchliche Dienstprüfung, die vor Übernahme eines geistlichen Amtes in Stuttgart abzulegen war, weiterhin anzuerkennen und schrieb für den Oktober 1849 ein eigenes Examen beim Ordinariat in Rottenburg vor. Da diese Prüfung wiederum vom Staat nicht akzeptiert wurde, gerieten die Kandidaten in nicht geringe Verlegenheit.

Nachhaltige Verstimmung löste der Rottenburger Oberhirte aus, als er ohne vorherige Konsultation mit Datum vom 11. Mai 1849 seinem Klerus intern per Erlaß einschärfte, kanonischem Recht gemäß keine Mischehe mehr einzusegnen, ohne das aus-

drückliche Versprechen des protestantischen Partners, die Kinder katholischer Erziehung zuzuführen. 1850 gestattete Bischof Lipp einseitig die Durchführung von Volksmissionen, und wie schon 1848 an der Würzburger Bischofskonferenz, nahm er auch 1851 und 1852 an den Zusammenkünften der oberrheinischen Bischöfe in Freiburg teil, ohne zuvor die formelle Erlaubnis der Regierung einzuholen. Ende 1852 schuf er eigenmächtig die Stelle eines Generalvikars. Wie seine oberrheinischen Kollegen folgte er damit einer Anregung des Papstes.

Mit diesen Schritten demonstrierte der Rottenburger Oberhirte, daß er nicht gewillt war, sich von der württembergischen Regierung weiter hinhalten zu lassen.

Der größere Freiraum des Ordinariats bedeutete für den Klerus mehr Disziplinierung. Seiner religiösen Erneuerung sollten Exerzitien dienen, die erstmals Anfang Oktober 1849 durch Redemptoristen im Beisein des Bischofs auf dem Schönenberg bei Ellwangen durchgeführt wurden. Die meisten Entwürfe von Landkapitelsstatuten verlangten von ihren Mitgliedern die regelmäßige Teilnahme an diesen geistlichen Übungen. Zudem erinnerte Bischof Lipp mehrfach nachdrücklich an die Verpflichtung zum Breviergebet. Um die priesterliche Amtsausübung zu vereinheitlichen, wurde die Einführung eines Diözesanrituals angestrebt. Bis dahin hatte in der Diözese Rottenburg große Freiheit geherrscht: Jeder Geistliche spendete die Sakramente wie es ihm beliebte in Deutsch oder Latein, teils unter Verwendung von Ritualen anderer Diözesen, teils nach eigenen Manuskripten! Schon Ende März 1848 ordnete Bischof Lipp an, nur approbierte Rituale zu verwenden, bis ein Diözesanritual vorliege. Ein Entwurf wurde zwei Jahre später der römischen Kurie zur Genehmigung übersandt, wo er liegenblieb. Schließlich setzte sich das alte Konstanzer Rituale durch. Am 3. Oktober 1848 führte der Bischof einen Diözesankatechismus ein.

Die in Frankreich geführte Diskussion, ob der Ortsgeistliche nur als Stellvertreter des Bischofs aufzufassen sei und von diesem willkürlich versetzt oder entlassen werden könne, wurde auch in der Diözese Rottenburg mit Spannung verfolgt. Angesichts dieser Entwicklung stellte sich bei einem Teil der Geistlichkeit Unbehagen ein, was der Fall Mack verdeutlicht. Ausgerechnet Professor Martin Josef Mack (1805–1885), ein prominentes Opfer vormärzlichen Staatskirchenregiments – er war 1840 wegen einer Mischehenschrift seines Lehrstuhls für neutestamentliche Exegese an der Universität Tübingen enthoben und auf die Pfarrei Ziegelbach versetzt worden –, wollte den königlich Katholischen Kirchenrat nicht abschaffen, sondern nur reformieren, um nicht *an die Stelle der staatspolizeilichen Bevormundung das unbeschränkte Walten eines besonderen Standes in der Kirche über den Einzelnen oder die Gemeinde treten zu lassen*[17]. Diese Äußerung Macks führte in der Diözese zu einer Welle der Entrüstung.

Eine Unabhängigkeit der Kirche vom Staat bedeutete für die katholischen Reformkräfte, die dem Geist der Aufklärung verpflichtet waren und seit Jahrzehnten etwa für die Muttersprache im Gottesdienst, die Aufhebung des Pflichtzölibats, mehr Rechte für Laien usw. eintraten, eine Katastrophe. Fiel der Staat als »Garant der Modernität« in der katholischen Kirche aus, befürchteten sie die Rückkehr mittelalterlicher Zustände. Dies konnte ihrer Auffassung nach nur dann verhindert werden, wenn es gelang, die bürgerliche Freiheitsbewegung zur Demokratisierung der Kirchenverfassung zu nutzen.

Großes Aufsehen erregte in diesem Zusammenhang die 1849 in Tübingen erschienene Schrift »Die kirchlichen Zustände der Gegenwart«. Autor war der hochangesehene Freiburger Domkapitular und Moraltheologe Professor Johann Baptist von Hirscher (1788–1865), ein Oberschwabe, der zuvor 20 Jahre an der Universität Tübingen gelehrt

17 »Stuttgart«, DtVb 1849, Nr. 44, 182.

hatte und bislang nicht gerade als Reformer hervorgetreten war. Hirscher ging von der These aus, daß die sittlichen und sozialen Zustände besser würden, je mehr das Christentum die Gesellschaft durchdringe. Hätten früher Kirche und Staat diese Aufgabe gemeinsam erfüllt, so sei jetzt durch die verkündete Religionsfreiheit der Staat religionslos geworden und die Kirche wie in den ersten drei Jahrhunderten ganz auf sich alleine gestellt. Wolle sie in dieser Situation bestehen, müsse sie alle Kräfte konzentrieren. Das beste Mittel hierfür sah Hirscher in der Einführung einer permanenten Diözesansynode als einer Versammlung von Klerus und Laien. Diese Synode sollte als Vertreterin der Gesamtheit am Kirchenregiment beteiligt werden und auch Mehrheitsbeschlüsse gegen den Bischof fassen können, der dann ein Vetorecht hätte. Sollte eine solche Reform in der Kirchenverfassung ausbleiben, befürchtete Hirscher – und das war sein Hauptmotiv – den Auszug der bürgerlichen Intelligenz aus der Kirche, zumal diesem auf Grund der Religions- und Gewissensfreiheit keine äußeren Rücksichten mehr entgegenstanden. Das *democratische Princip hat die Völker durchdrungen, und wo nicht Republiken sind, sind die Monarchien wenigsten constitutionell. [...] Eine rein monarchische Verwaltung z.B. einer Diöcese widerstreitet so durchaus dem ganzen Character der Gegenwart, daß solche [...] nur in dem Fall als möglich und haltbar erschiene, wenn der gesammte intelligente Theil der Bevölkerung von der Kirche abfiele [...] Umsonst rechnet man auf kindlichen Gehorsam der Laien gegen die Beschlüsse der geistlichen Obern. Die Zeit dieses Gehorsams ist leider vorbei und der Laie gehorcht zur Zeit jenen Anordnungen und Gesetzen, bei deren Erlaß er selbst mitgewirkt und von deren Begründetheit er sich überzeugt*[18]. Welcher intelligente und selbstbewußte Bürger, der jetzt im Staat mitreden und mitgestalten konnte, würde sich in der Kirche weiterhin entmündigen lassen? Aus pragmatischen Gründen, nicht aus Begeisterung für das konstitutionelle oder demokratische System als solches, hat Hirscher die Reform der Kirchenverfassung befürwortet. Man sollte ihn deshalb nicht zu einem frühen Verfechter von »Christenrechten« in der katholischen Kirche stilisieren.

Hirschers Schrift erfuhr in der Diözese Rottenburg eine vernichtende Kritik. Von verbrecherischen Gedanken, vom Geist der Revolution, von Sünde war die Rede. Der größte Vorwurf bestand darin, Hirscher habe die Kirchenverfassung mit der Staatsverfassung auf eine Stufe gestellt. Es sei aber völlig widersinnig, die Formen einer Staatsverfassung, die von Menschen gemacht heute so und morgen anders ausfielen, eben je nach Geschmack des Zeitgeistes, auf die Kirche übertragen zu wollen, die doch als eine göttliche Einrichtung nicht menschlicher Willkür unterliege, sondern eine unwandelbare, auf ihr Haupt Christus selbst zurückgehende hierarchische Ordnung besitze. In dieser ewigen hierarchischen Ordnung liege die Stärke der katholischen Kirche und deshalb habe sich der Staat ganz folgerichtig in dieses organische Gefüge gedrängt, um sie zu lähmen. Durch die Religionsfreiheit werde diese fremde Gewalt verschwinden, und es komme eben jetzt darauf an, die kirchliche Hierarchie wieder voll in Kraft zu setzen: Auf einer nationalen Bischofssynode solle ein Primas von Deutschland gewählt werden, der in unmittelbarer Verbindung mit Rom die gemeinsamen Angelegenheiten der deutschen Kirche leiten und sie nach außen, gegenüber Reichsoberhaupt und Reichstag, vertreten werde. Hinter dem Primas stünden die Erzbischöfe, die ihre Suffraganbischöfe um sich scharten, diese wiederum ihren Klerus und – ich zitiere aus dem »Kirchlichen Wochenblatt«: *Käme [da] zu [...] noch die Bildung katholischer Volksvereine durch ganz Deutschland, so würden Klerus und Volk stark und wohlgerüstet allen Angriffen und*

18 Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, Tübingen 1849, 26f., 41.

Stürmen der Zukunft [...] entgegensehen können[19]. Auf der einen Seite die im Papst gipfelnde pyramidal-hierarchische Ordnung des Klerus als der Führung, und auf der anderen Seite der durch Vereine organisatorisch durchformte laikale Block, das Volk, das der Stimme der Führung das nötige Gewicht verlieh: Dies war das Gegenmodell zu Hirschers Reformvorschlägen!

Bei den katholischen Volksvereinen war in erster Linie an den »Piusverein für religiöse Freiheit« gedacht, der wohl bedeutendsten katholischen Neugründung der Revolutionszeit.

Der erste Piusverein war bereits Mitte März 1848 in Mainz entstanden. Er hatte es sich zur Aufgabe gemacht – ich zitiere aus den Statuten – *Die Verwirklichung der Freiheit der Kirche und aller ihrer Rechte durch die ihm zu Gebote stehenden gesetzlichen Mittel anzustreben*[20]. Es erschien im Frühjahr 1848 nicht als selbstverständlich, daß auch die Kirche in den ungeschmälerten Genuß der revolutionären Freiheiten kam.

Der Piusverein sollte eine dauerhafte Organisation des deutschen katholischen Volkes sein. In ihm waren Kleriker und Laien formal gleichberechtigt. Seine Leitungsorgane gingen aus demokratischen Wahlen hervor. Eine bisher so noch nicht dagewesene Organisation der Gläubigen neben der kirchlichen Hierarchie also, die von dieser nicht leicht zu kontrollieren war: das konnte für die Kirchenoberen gefährlich werden.

Mit beruhigenden Worten suchte daher der Präsident der ersten Generalversammlung der katholischen Vereine in Mainz, der Freiburger Professor Franz Joseph von Buß (1803–1878), den in streng ultramontanen Kreisen gehegten Verdacht auszuräumen, es handele sich beim Piusverein im Kern um den Beginn einer Emanzipationsbewegung des Kirchenvolks von den Oberen, der Laien vom Klerus. *Wir werden nicht Eingriffe gestatten in die kirchliche Lehre, Weiheordnung und Regierung. Hier haben die Laien nicht zu beschließen, sondern nur zu gehorchen*[21]. Auch in einem Schreiben des Katholischen Vereins Deutschlands an Papst Pius IX. vom 6. Oktober 1848, in welchem man den Hl. Vater um Genehmigung und Segen bat, beteuerte man, *daß wir durchaus und in keiner Weise uns in die Regierung der Kirche unbefugt einmischen wollen. [...] die gesetzliche in der Kirche bestehende Ordnung im Befehlen und Gehorchen gewissenhaft zu beobachten, uns der Autorität [...] des päpstlichen Stuhles pflichtgemäß zu unterwerfen, – dies ist unser fester Wille, welchen wir feierlich aussprechen*[22]. Der Heilige Stuhl konnte in einem organisierten Zusammenschluß von Katholiken auf nationaler Ebene die Gefahr eines beginnenden Ablösungsprozesses von Rom sehen. So stellte der Papst in seinem Antwortschreiben erleichtert fest, daß den nach ihm benannten Vereinen *nichts anderes am Herzen liegt, als unter der Obhut des hl. Stuhles die Sache der Religion und ihrer Rechte mit Freimut zu verfechten*[23]. Es mußte den Kirchenoberen erst versichert werden, daß es nicht im Bestreben der Piusvereine lag, die Strukturen innerhalb der Kirche zu verändern, sondern daß sie, sich diesen willig unterordnend, außerhalb, in der »Welt«, für die kirchliche Freiheit streiten wollten, bevor Papst und Bischöfe ihr »Plazet« erteilten. In der Diözese Rottenburg erhielten die Piusvereine diese oberhirtli-

19 »Grundzüge für die neue Entwicklung der katholischen Kirche in Deutschland«, KW 1848, Nr. 1 (14.5.), 3.

20 »Satzungen des Pius-Vereins«, KW 1849, Nr. 19 (7.3.), 112.

21 »Bericht über die Verhandlungen der katholischen Vereine Deutschlands [...]«, KW 1848, Nr. 32 (29.11.), 207.

22 »Schreiben des katholischen Vereins Deutschlands an den heiligen Vater, Pius IX.«, KW 1849, Nr. 1 (3.1.), 5.

23 »Der Vorort des katholischen Vereins Deutschlands an die sämmtlichen Einzelvereine«, KW 1849, Nr. 54 (8.7.), 313.

che Bestätigung übrigens erst am 17. Januar 1849. Die Piusvereine unterstellten sich zwar nicht formal, aber doch ideell der kirchlichen Hierarchie. Der berühmte Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890) bezeichnete die Vereinsmitglieder gar als die *Janitscharen der Bischöfe*[24].

Dieses Selbstverständnis trug den Piusvereinen von liberal-demokratischer Seite den Vorwurf ein, sie wollten eine mittelalterliche Pfaffenherrschaft einführen bzw. sie stünden auf Seiten der Reaktion, wogegen sie sich mit deutlichen Worten wehrten.

Die Frage, welche Position der Piusverein zur Politik einnehmen sollte, wurde 1849 heftig diskutiert. Der Verein, welcher demonstrativ die Jungfrau Maria zur Patronin erwählt hatte, verstand sich als katholisch, kirchlich, religiös. Das schließe eine politische Tätigkeit a priori aus, denn die Politik gehöre dem weltlich-staatlichen Bereich an und sei somit nicht Sache der Kirche oder einer ihr zugehörigen Organisation. So betonte Regens Joseph Mast (1818–1893) auf einer Versammlung des Rottenburger Zentralvereins, *daß dieser Verein ewige Interessen verfolgt, sich also hierin von jedem andern Verein, der nur diese und jene politische Richtung vertrete, unterscheidet*[25] und so *lasset die ewig wechselnden politischen Ansichten und Leidenschaften des Tages nicht die großartige universelle Aufgabe des katholischen Vereins durchlöchern*[26]. Dieser Haltung lag ein sehr enger Begriff von Politik zu Grunde, nach dem Kirchenpolitik nicht eigentlich Politik war. Unter politischer Tätigkeit verstand man allein das Hinwirken auf eine bestimmte Um- oder Neugestaltung des Staatswesens. Man verfolge keine politische Richtung, das hieß konkret, man suchte keine bestimmte Staatsform durchzusetzen. Und das sei auch gut katholisch, weil *die Lehre der Kirche in diesem Punkte ganz allgemein und weder ausschließlich auf eine constitutionelle oder absolute Monarchie, noch auf eine Republik lautet*[27]. Die Abstinenz in solch rein politischen Fragen hatte freilich auch einen pragmatischen Grund: Da es kein einheitliches katholisches Votum für eine bestimmte Staatsform gab, mußte der Piusverein, hätte er sich in dieser Frage festlegen wollen, mit großen inneren Auseinandersetzungen rechnen. Er hätte den Anschluß ganzer Personenkreise verhindert und seine Wirksamkeit damit stark beeinträchtigt. So versuchte man streng zu unterscheiden zwischen den kirchenpolitischen Fragen, die Sache des Vereins waren, und den rein politischen Fragen, die ihn als religiöse Organisation nichts angingen. In Bezug auf die ersteren sollte der Katholik Mitglied des Vereins sein, gebunden an dessen Vorgaben, in Bezug auf die letzteren jedoch nur Staatsbürger und ungebunden.

Der spätere Tübinger Professor Felix Himpel (1821–1890) machte dies auf der ersten Generalversammlung der Piusvereine in Rottenburg deutlich: *Die Piusvereine sollten als solche sich mit den eigentlich politischen Fragen (die kirchlich-politischen gehören statutenmäßig her), nicht befassen, es müsse daher jedem Mitgliede frei stehen in seiner Eigenschaft als Bürger, nicht als Vereinsmitglied, eine politische Meinung zu haben*[28]. *Also stellet euch [...] nicht feindlich gegenüber einer politischen Richtung! Das geht uns nichts an. Wir sind und bleiben Katholiken unter jeder Regierungsform, und in unserem Verein sind Absolutisten und Republikaner, Konstitutionelle und Radikale gleichberechtigt –*

24 KW 1849, Nr. 48 (17.6.), 285.

25 »Rottenburg. Piusvereinsversammlung«, KW 1849, Nr. 19 (7.3.), 113.

26 »Die Piusvereine und Oberschwaben«, KW 1849, Nr. 13, 71.

27 »Die dritte Generalversammlung des katholischen Vereins Deutschlands in Regensburg«, KW 1849, Nr. 87 (31.10.), 471.

28 »Die erste Generalversammlung der Piusvereine in der Diözese Rottenburg«, KW 1849, Nr. 73 (12.9.), 412.

denn da sind sie nichts als Katholiken[29]. Diese Position sollte im Piusverein die Zusammenarbeit von Katholiken ermöglichen, die ganz verschiedenen gesellschaftspolitischen Zielvorstellungen anhingen.

Schon zeitgenössische Kritiker aus den eigenen Reihen erkannten, daß diese strenge Unterscheidung zwischen Kirchenpolitik und eigentlicher Politik künstlich und praktisch nicht durchführbar war. Kirche und Staat hingen zu eng zusammen: Wolle man kirchenpolitisch die Freiheit der Kirche verwirklichen, müsse man doch politisch dafür sorgen, daß im Kampf um die künftige Gestaltung des Staatswesens nicht antichristliche und kirchenfeindliche Kräfte die Herrschaft gewännen. Was es für die Kirche bedeute, wenn die »falsche Freiheit« die »Rote Republik« triumphiere, wisse man aus der Französischen Revolution. Politisch völlig neutral könne sich der Piusverein also nicht verhalten. Er müsse, ob er wolle oder nicht, Politik betreiben, wenn auch in erster Linie eine defensive, prochristliche Politik. Entsprechend erklärte die erste Generalversammlung der Piusvereine in der Diözese Rottenburg: *Die württembergischen katholischen Vereine verfolgen keine spezifisch politische Tendenz, halten es aber für ihre Pflicht, offenbar destruktiven Tendenzen aus Kräften entgegenzuwirken und die christlichen Grundsätze wieder in's Leben einzuführen*[30].

Der Piusverein war im Königreich Württemberg weit weniger erfolgreich als im Großherzogtum Baden. Im September 1848 klagte das »Kirchliche Wochenblatt«: *Im Erzbistum Freiburg beläuft sich die Zahl der katholischen Gemeinden, die sich dem katholischen Verein angeschlossen haben, auf 400; und bei uns? Kaum ein halbes Dutzend*[31]. Anfang 1849 wurde die Zahl der Piusvereine mit 22 angegeben. Bis Mitte 1850 können noch insgesamt 57 Ortsvereine ermittelt werden. Dabei zählte die Diözese 647 Pfarreien und 87 ständige Vikariate!

In Prozent ausgedrückt: 8,8% der Pfarrgemeinden beteiligten sich am Piusverein; rechnet man die Vikariate hinzu, kommt man auf einen Wert von nur 7,7%. Zwar gab es in 21 von 29 Dekanaten mindestens einen Piusverein, was einer Quote von immerhin 72,4% entspricht, doch war er nur in 14 Dekanatsstädten, also knapp der Hälfte, selbst vertreten.

Es fällt auf, daß die Mobilisierung der katholischen Bevölkerung in kleineren Ortschaften auf dem Lande oder in der Diaspora viel größer war als in den großen katholischen Städten oder in den traditionell katholischen Landesteilen. Und schon die Zeitgenossen stellten fest, daß es ein großes Mobilisierungsgefälle vom württembergischen Unterland zum Oberland gab. Die Dekanate Amrichhausen, Deggingen, Ellwangen und Neresheim stellten mit 25 rund 44% aller Piusvereine, die oberschwäbischen Dekanate Biberach, Ravensburg, Riedlingen und Zwiefalten dagegen mit 6 nur 10, 5 %. Dabei galt das Engagement des Ortsgeistlichen für den Piusverein, neben der Einführung von Maiandachten und der Durchführung von Volksmissionen, als Ausdruck rechten kirchlichen Sinns und gewissenhafter Amtsführung. Pfarrer, welche diesbezüglich Zurückhaltung übten, sahen sich zumindest dem Verdacht des Schlendrians, wenn nicht gar staatskirchlicher Gesinnung oder mangelnder Rechtgläubigkeit ausgesetzt. Das wird auf den ein oder andern nicht geringen Druck ausgeübt haben.

Adressen, Petitionen und Wahlagitation, womit die Arbeit des Piusvereins in erster Linie verbunden wird, spielten für die württembergischen Vereine keine so hervorra-

29 »Die Piusvereine und Oberschwaben«, KW 1849, Nr. 13, 71.

30 »Die erste Generalversammlung der Piusvereine in der Diözese Rottenburg«, KW 1849, Nr. 73 (12.9.), 413.

31 »Aufruf zur allgemeinen Generalversammlung in Mainz«, KW 1848, Nr. 20 (24.9.), 123.

gende Rolle. Sie waren erst Ende 1848 bzw. Anfang 1849 in nennenswerter Zahl entstanden, als die Wahlen zur Nationalversammlung sowie die Diskussion um Grundrechte und Reichsverfassung schon so gut wie beendet waren. Sie hatten vielmehr den Charakter katholischer Volksbildungsvereine mit zunehmend sozial-caritativem Einschlag. »Volksbildung« – das bedeutete geistig-sittliche Bildung des Volks im katholischen Sinn. Es galt – ich zitiere aus einer Rede Kettelers, *alle bürgerlichen Verhältnisse zu besprechen und eine katholische Anschauung bis in die kleinsten bürgerlichen und Lebens-Verhältnisse hinein, wieder herbei zu führen und zu beleben, [...] katholische Bildung, katholisches Bewußtsein muß ganz Deutschland durchdringen, und das zu bewirken ist der Zweck der Vereine*[32]. Die einheitliche, katholische Durchformung aller Lebensbereiche, die Herausbildung eines spezifisch katholischen Milieus, das galt als eigentliche Aufgabe.

Diese indirekt-politische Wirkung der Piusvereine darf nicht übersehen werden. Sie trugen zur Katholisierung und Politisierung des Kirchenvolkes bei. Katholisierung, insofern im Verein außerhalb des eigentlichen Kirchenraums Kleriker und Laien zusammenkamen, um den katholischen Standpunkt zu allen Fragen der Zeit zu erörtern. Politisierung, insofern sie das Volk für die großen Veränderungen in der Gesellschaft zu sensibilisieren und zu engagieren suchten – auf katholischer Grundlage und im Interesse der Kirche. Dies bedeutete eine gewisse »Verkirchlichung«, denn die Laien wurden dadurch stärker in die Kirche eingebunden, konnten sich noch mehr mit ihr identifizieren. Man nahm sie als Laien ernst, sie wurden gebraucht. Sie sollten zwar nicht Verantwortung in, aber doch zusammen mit dem Klerus für die Kirche tragen.

Die Revolution von 1848 – Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? Vielleicht nicht gerade die Geburtsstunde, aber doch eine bedeutende Weichenstellung.

Denn die Revolutionserfahrung führte zu einem religiös-konfessionellen Aufbruch, der von den reaktionären Regierungen entgegen ihrer früheren Politik aus »revolutionsprophylaktischem« Interesse gefördert wurde: Abkehr von der reformorientierten und konfessionell toleranten Religionspolitik der Aufklärung und ihrer Nachwirkungen – Rückkehr zur Tradition hieß nun die Leitlinie.

Für den Katholizismus bedeutete dies: Sieg des Ultramontanismus. Er war nun in der Lage, mittels Exerzitien, Vereinen und Missionen Klerus und Volk auf seinen Kurs einzuschwören. Demgegenüber verloren die der Aufklärung verpflichten Reformkräfte bis weit in unser Jahrhundert hinein an Bedeutung und Einfluß.

32 Rede Wilhelm Emmanuel von Kettelers (1811–1877) auf der Generalversammlung des katholischen Vereins Münster, KW 1849, Nr. 16, 93.

KARL HAUSBERGER

Die katholische Bewegung im Bayern des Vormärz als Wegbereiterin des politischen Katholizismus in Deutschland

Die im Rahmenthema der Studientagung aufgeworfene Grundsatzfrage, ob die Revolution von 1848 die Geburtsstunde des deutschen Katholizismus war, wird aus territorialgeschichtlicher Perspektive für die verschiedenen Mitgliedstaaten des Deutschen Bundes zweifellos eine je anders akzentuierte Antwort erfahren müssen. Wenn diese Frage nachfolgend für das Königreich Bayern ventiliert werden soll, so zeigt schon ein flüchtiger Blick auf die Belange der katholischen Kirche im Bayern des Vormärz, daß das Jahr 1848 keineswegs eine Zäsur markiert, die berechtigt, von einer »Geburtsstunde« in dem Sinne zu reden, daß infolge der Märzfreiheiten im bayerischen Katholizismus etwas gänzlich Neues, bislang nicht Existentes ins Leben trat. In Bayern gingen die Uhren auch damals anders, allerdings nicht etwa der allgemeinen Entwicklung hinterherhinkend, vielmehr ihr vorauseilend, so sehr vorauseilend, daß Otto Weiß in seiner Dissertation über die ultramontane Bewegung in Bayern angesichts eines noch näher zu erläuternden Vorgangs gar die These wagte: »1814 wurde das Geburtsjahr des politischen Katholizismus in Deutschland»[1].

Gewiß hängt die Beantwortung der thematisierten Grundsatzfrage ganz entscheidend auch davon ab, wie man den Begriff »Katholizismus« definiert. Doch selbst wenn man mit der klassischen Katholizismusforschung[2] darunter ausschließlich jene Ausdrucksform des Katholischen versteht, die aus der vom Geist der Romantik unterströmten katholischen Erneuerungsbewegung und den Spannungen zwischen Kirche und Staat erwuchs, die sich vornehmlich politisch artikulierte und dezidiert ultramontan ausgerichtet war, die sich ferner zur Durchsetzung ihrer Ziele in Vereinen organisierte und sich vermittels der Tagespresse ein wirksames Sprachrohr schuf – selbst bei dieser engen Definition bleibt für Bayern zu konstatieren, daß ein so verstandener Katholizismus seine gesellschaftspolitischen Maximen bereits im Vormärz geltend gemacht und auf deren Verwirklichung gedrängt hat. Damit soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß der deutsche Katholizismus ab 1848 »eine historisch unverwechselbare Gestalt« annahm[3], zuvorderst durch das einen neuen Typus des Engagements für die Kirche verkörpernde Vereinswesen. Auch will nicht bestritten sein, daß die Revolution von 1848 für das katholische Deutschland insofern eine Zäsur darstellte und eine Wende markierte, als die Katholiken nun im Gesamt des Deutschen Bundes mit Nachdruck

1 Otto Weiss, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (MThS.H 22), St. Ottilien 1983, 56.

2 Siehe hierzu Otto Weiss, Religiöse Geschichte oder Kirchengeschichte? Zu neuen Ansätzen in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung und Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht, in: RJKG 17, 1998, 289–312, hier: 290 u.ö.

3 Heinz Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960, Mainz 1986, 90.

»den Rückzug des Staates aus der bisher den Kirchen gegenüber geübten Bevormundung« forderten[4]. Doch die jetzt für die Kirche beanspruchten Freiheiten brachten lediglich auf breiter Front und offen zum Durchbruch, was sich da und dort bereits in der katholischen Bewegung des Vormärz angebahnt hatte. Insbesondere am Entwicklungsgang der kirchlichen Verhältnisse Bayerns in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts tritt deutlich zutage, daß es einer das historische Wissen verkürzenden Mythenbildung gleichkäme, wollte man 1848 als Geburtsjahr des Katholizismus hierzulande ansprechen. Vielmehr wurde in Bayern schon in den vorausliegenden Jahrzehnten auf verschiedenen Ebenen entscheidende Pionierarbeit für die aus der Märzrevolution hervorgegangene Gestalt des deutschen Katholizismus geleistet. Dies gilt für das zunehmende Engagement von Laien genauso wie für die Indienstnahme der Presse. Was letztere betrifft, so kam Otto B. Roegele im Blick auf die katholischen Kirchenzeitungen des Vormärz zu dem für unsere Grundsatzfrage bemerkenswerten Ergebnis, daß die landläufige Meinung, »die Geschichte der katholischen Presse habe eigentlich erst in und nach der Revolutionsära begonnen«, »irrig« ist: »In Wirklichkeit waren Entstehen und Wachstum einer leistungsfähigen Tagespresse der Katholiken [ab 1848] nur möglich auf dem Boden, den die Kirchenzeitungen vorbereitet hatten, nicht zuletzt durch die Bildung und Gewöhnung einer Leserschaft«[5]. Mit anderen Worten: Vieles von dem, was den nachrevolutionären Katholizismus ausmacht, ist 1848 nicht ex ovo entstanden, sondern die Träger der Bewegung von damals hatten ihre Vorläufer und Wegbereiter, was nun am Beispiel Bayerns demonstriert werden soll[6].

Dabei muß man sich für die Jahrzehnte des bayerischen Vormärz zwei grundlegende Gegebenheiten vor Augen halten. Zum einen befand sich die katholische Kirche im wittelsbachischen Königreich im Unterschied zu den meisten Ländern des Deutschen Bundes alles andere denn in einer Minoritätssituation. Das aus der Konkursmasse von Säkularisation und Mediatisierung entstandene neue Bayern war vielmehr ein Territorium mit überwiegend katholischer Bevölkerung. Zum anderen – und dies ist für die folgenden Ausführungen noch bedeutsamer – wurde das Land damals mit Ludwig I. (1825–1848) von einem Monarchen regiert, dessen kirchenpolitischer Kurs sich bei allen Schwankungen grundsätzlich auf einer Linie der Förderung des Katholizismus bewegte. Allerdings gehörte Ludwig seiner Kirche nicht nur als gläubiges Mitglied an, sondern stand ihr auch vor, zwar nicht im Sinne des Summepiskopats, aber gleichwohl in einer Weise, die insofern von einer bayerischen Landeskirche sprechen läßt, als das Konkordat von 1817 die acht bayerischen Diözesen zu einer Rechtseinheit zusammengefaßt hatte und dem Staatsoberhaupt weitreichende Befugnisse gewährleistete, namentlich die

4 Joseph LISTL, Die katholischen Organisationen und Verbände als gesellschaftliche Gründungen des 19. Jahrhunderts, in: Verbandskatholizismus? Verbände, Organisationen und Gruppen im deutschen Katholizismus, hg. v. Heinrich KRAUSS u. Heinrich OSTERMANN, Kevelaer 1968, 9–42, hier: 13.

5 Otto B. ROEGELE, Presse und Publizistik des deutschen Katholizismus 1803–1963, in: Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, hg. v. Anton RAUSCHER, Bd. 2, München/Wien 1982, 395–434, hier: 408f.

6 Soweit nicht anders angegeben, stützt sich die nachfolgende Skizze der katholischen Bewegung im Bayern des Vormärz auf die einschlägigen Abschnitte folgender Überblicksdarstellungen: Max SPINDLER, Die Regierungszeit Ludwigs I. (1825–1848), in: Handbuch der Bayerischen Geschichte, hg. v. DERS., Bd. 4/1, München 1974, 89–223. – Ludwig HOLZFURTNER, Katholische Restauration in Romantik und Vormärz – Ludwig I., in: Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte, hg. v. Walter BRANDMÜLLER, Bd. 3, St. Ottilien 1991, 131–165. – WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 1), 7–114.

Nomination der Bischöfe und anderer hoher Geistlicher[7]. Der König war gewissermaßen Mitregent der katholischen Kirche in Bayern und nahm in dieser Position bei aller Förderung ihrer Belange seine kirchenhoheitlichen Rechte kraftvoll und eifersüchtig wahr. Gerade gegen die strikte Wahrung des auf die Iura circa sacra gestützten staatskirchlichen Systems aber wandte sich die katholische Bewegung von Anfang an und, wie wir sehen werden, auf die Dauer erfolgreich, wobei der oft erörterte Widerspruch zwischen dem Konkordat und dem 1818 als Beilage zur Verfassungsurkunde erlassenen Religionsedikt mehr eines der Symptome der hieraus resultierenden Spannungen als deren eigentliche Ursache war. Sie lag hauptsächlich begründet im unverbrüchlichen Festhalten am System der Staatskirchenhoheit[8].

Wenn wir uns vor diesem Hintergrund der katholischen Bewegung als solcher zuwenden, bleibt zunächst festzustellen, daß es in Bayern anders als in Frankreich zwar keine Organisation unter dem Namen »Kongregation« gegeben hat, »wohl aber einen damit gemeinten, sich zunehmend organisierenden politischen Katholizismus konservativer Färbung«[9], der fürs erste in kleinen Zirkeln und »Schulen« überwiegend literarischen und theologischen Charakters greifbar wird, bald aber auch die Kirchen- und Bildungspolitik in seine Aktivitäten einbezieht, um dann von dieser Plattform aus den entscheidenden Schritt zu einer politischen Interessenvertretung der katholischen Belange zu wagen. Dabei führt die Geschichte eines so geprägten Katholizismus in Bayern zurück in die konservative europäische Gegenbewegung zur Aufklärung und hob bereits im ausgehenden 18. Jahrhundert mit der gegen den Illuminatenorden gerichteten Politik des Kurfürsten Karl Theodor (1777–1799) an[10]. Dieser Politik eignete nämlich auch eine kirchliche Komponente, die in ihrer Kontinuität durch die grundstürzenden Wandlungen im Gefolge der großen Säkularisation von 1803 nicht völlig unterbrochen wurde. Dies läßt sich zunächst an dem die Jahrhundertwende überdauernden kirchenpolitischen Einfluß der Exjesuiten von St. Salvator in Augsburg ablesen, die dort nach der Aufhebung ihres Ordens »eine der ersten Hochburgen des orthodoxen Katholizismus in Deutschland« etabliert hatten[11], sodann vor allem an den im Jahr 1814 einsetzenden Aktivitäten jener Gruppierung, die in der Literatur nach der gelegentlichen Selbstbezeichnung eines ihrer Mitglieder als die »Konföderierten« firmiert[12].

Bei diesen Konföderierten handelte es sich um eine Gruppe von etwa vierzig Männern, meist Geistlichen, die bei aller Verschiedenheit der Herkunft und Beweggründe das gemeinsame Ziel verband, der Kirche im Kampf gegen die Übersteigerung der Staatsallmacht durch engen Anschluß an den Heiligen Stuhl ihre Freiheit zu sichern.

7 Zum Rechtsinhalt des Konkordats vom 5. Juni 1817 siehe Karl HAUSBERGER, Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert (MThS.H 23), St. Ottilien 1983, 202–210.

8 Vgl. zum Ganzen Heinz GOLLWITZER, Ludwig I. von Bayern – Königtum im Vormärz. Eine politische Biographie, München 1986, 513–522.

9 Ebd., 561.

10 Näheres bei Ludwig HAMMERMAYER, Das Ende des alten Bayern. Die Zeit des Kurfürsten Max III. Joseph (1745–1777) und des Kurfürsten Karl Theodor (1777–1799), in: Handbuch der Bayerischen Geschichte, hg. v. Max SPINDLER, Bd. 2, München [2]1988, 1133–1283, hier: 1188–1197.

11 WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 1), 52. – Ab 1803 haben die einem extrem kurialistischen Denken verpflichteten Augsburger Exjesuiten vor allem auf die Verhandlungen über ein bayerisches Sonderkonkordat Einfluß genommen. Näheres bei HAUSBERGER, Staat und Kirche (wie Anm. 7), 62–65 u.ö.

12 Zum folgenden: HAUSBERGER, Staat und Kirche (wie Anm. 7), 159f. – WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 1), 54–59. – HÜRTEN, Kurze Geschichte (wie Anm. 3), 51f.

Der Würzburger Weihbischof Gregor Zirkel (1762–1817), der Bamberger Kanonist Franz Andreas Frey (1763–1820), der Eichstätter Offizial Eucharius Adam (1748–1830), der ehemalige Prüfeninger Abt Rupert Kornmann (1757–1817) und der spätere Augsburger Domkapitular Karl Egger (1772–1849) waren die führenden Köpfe. Es ist bezeichnend, daß Zirkel wie Frey vor der Säkularisation mit febronianisch-episkopalistischen Ideen sympathisiert hatten. Erst die Vernichtung der feudalen Freiheiten der Kirche hatte die Voraussetzungen für ihre Wendung hin zum »Ultramontanismus« geschaffen und sie 1814 mit Gleichgesinnten im »Literarischen Verein zur Aufrechterhaltung, Verteidigung und Ausdehnung der römisch-katholischen Religion« zusammengeführt, dessen Sprachrohr die vom Geistlichen Rat Franz Karl Felder (1766–1818) begründete »Literaturzeitung für katholische Religionslehrer« wurde. Zum publizistischen Kampf gegen die Philosophie der Aufklärung, gegen die Bevormundung der Kirche durch den Staat und wider die nationalkirchlichen Bestrebungen des Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich Freiherrn von Wessenberg (1774–1860) trat alsbald eine nicht minder wirksame kirchenpolitische Aktivität. So versuchten die Konföderierten zunächst, auf die Verhandlungen des Wiener Kongresses vermittels der dortigen »Agenten« des Vatikans, der sogenannten Oratoren, Einfluß zu nehmen, und als sich dann der Kongreß einer Regelung der deutschen Kirchenfrage versagte, wurden sie ab 1815 als Gegner einer wie auch immer gearteten »Reichskirche« zu eifrigsten Befürwortern des bayerischen Sonderkonkordats. In publizistischen Erörterungen sowie in Denkschriften an König Max I. Joseph (1806–1825) und Papst Pius VII. (1800–1823) traten sie lebhaft für eine Koordination von Kirche und Staat ein. Das Konkordat mit dem Heiligen Stuhl, dem von Gott gesetzten *Zentral- und Einheitspunkt*, sollte nach ihren Vorstellungen der bayerischen Kirche größtmögliche Freiheit und Unabhängigkeit gewährleisten. Nach der Promulgation der Verfassung und des damit verbundenen Religionsedikts im Frühjahr 1818 setzte der Verein alles in Bewegung, um den Vorrang des Konkordats vor dem Edikt sicherzustellen. Bei den Wahlen zum ersten Landtag von 1819 gelang es den Konföderierten, mehrere ihrer Mitglieder in die Abgeordnetenkammer zu bringen, und unter Führung von Karl Egger, damals noch Pfarrer in Kleinaitingen bei Augsburg, verweigerte »diese erste Organisation eines speziell katholischen politischen Willens«[13] sodann die unbedingte Leistung des Eides auf die Verfassung und forderte den ungeschmälerten Vollzug des Konkordats. Als der intransigente Egger schließlich 1822, mittlerweile Domherr in Augsburg, aus dem Landtag ausscheiden mußte[14], nahm der Einfluß der Konföderierten zwar spürbar ab; doch nur wenige Jahre später trat in ihre Fußstapfen *ein kleines, aber rühriges und entschlossenes Häuflein von Layen*[15], das anfänglich als »Eoskreis« von sich reden machte, um bald als »Görreskreis« dem ultramontanen Katholizismus entschlossen die Bahn zu brechen.

Ehe diese Kreise Gestalt annahmen und sich deutlich artikulierten, war das katholische Bayern weithin vom irenischen Geist des Landshuter Universitätsprofessors und Regensburger Bischofs Johann Michael Sailer[16] (1751–1832) geprägt. Die polemische

13 Ludwig Bergsträsser, Studien zur Vorgeschichte der Zentrumspartei, Tübingen 1910, 67.

14 Näheres zu Egger, einem entschiedenen Gegner der Sailerschule, und seinen Aktivitäten im Landtag bei: Bergsträsser, Zentrumspartei (wie Anm. 13), 45–51. – Helmut Witetschek, Studien zur kirchlichen Erneuerung im Bistum Augsburg in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Augsburg 1965, 133–144 u.ö.

15 Aechte Erläuterungen und Zusätze zu der Rede des Reichsrats-Referenten Fürsten v. Oettingen-Wallerstein über Klöster und Quarten, München 1846, LVII.

16 Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München/Zürich 1982. – Anton Landersdorfer, Art. Sailer, in: TRE 29, 1998, 638–641.

kirchenpolitische Auseinandersetzung, wie sie sich die Partei Zirkels und Eggers aufs Panier geschrieben hatte, trat im Zuge der Besetzung von Bischofsstühlen und Domkanonikaten mit Persönlichkeiten, die großenteils der Sailerschule angehörten, für geraume Zeit in den Hintergrund vor der religiösen Erneuerung, zumal seit der Thronbesteigung Ludwigs I. im Oktober 1825, der die katholische Sache förderte, wo er nur konnte, und dem Konvertiten Eduard von Schenk[17] (1788–1841), einem Lieblingsschüler Sailers, das für die Kirchenpolitik maßgebliche Ministerium des Innern übertrug. Mit der Berufung von namhaften katholischen Gelehrten an die 1826 von Landshut nach München verlegte Universität wurde die bayerische Landeshauptstadt vorübergehend sogar zu einem Zentrum fruchtbaren wissenschaftlichen Disputs mit dem Gedankengut des deutschen Idealismus und anderer Geistesströmungen. Doch just durch seine Berufungspolitik, hierin neben Sailer beraten vom Mediziner und ersten Universitätsrektor Johann Nepomuk Ringseis[18] (1785–1880) sowie vom Religionsphilosophen Franz von Baader[19] (1756–1841), trug der Monarch selbst ganz entscheidend zur alsbaldigen Ausdifferenzierung der katholischen Bewegung bei. Bereits gegen Ende der zwanziger Jahre verlor die von Sailer angeregte geistig-geistliche Erneuerung an ursprünglicher Kraft, während sich zur selben Zeit eine stärker politisch interessierte und engagierte Bewegung in den Vordergrund schob und an Einfluß gewann, die radikaler und umfassender war als jene der Konföderierten. Von kaum zu überschätzender Bedeutung für diesen Wandel wurde insbesondere die Berufung zweier Männer, die beide zuvor als Mitarbeiter am Mainzer »Katholik«, dem damaligen Sprachrohr der ultramontanen Kräfte in Deutschland, zu Ansehen verholfen hatten und in der Überzeugung nach München gekommen waren, daß jetzt für Bayern, wo die Bischöfe *stille sitzen und Windeier ausbrüten*[20], die Stunde des Katholizismus angebrochen sei, wenn nur jemand die Zügel energisch in die Hand nehme. Der eine hieß Joseph Görres[21] (1776–1848), der andere Ignaz Döllinger[22] (1799–1890).

Unter dem maßgeblichen Einfluß des Laien Görres und des Priesters Döllinger wandelte sich der religiös-wissenschaftlich orientierte Zirkel um Baader unversehens zum kirchenpolitisch engagierten Eos- oder Görreskreis[23], und Görres wie Döllinger haben dessen ultramontane Ausrichtung in den folgenden Jahren nachhaltig geprägt, ehe sich ab 1837 noch radikalere Männer zu ihnen gesellten. Die mit großem Format ausgeübte Führungsrolle fiel dabei vorerst wie von selber dem Rheinländer Görres zu, war er doch »der zu seiner Zeit begabteste Publizist Deutschlands«[24]. In München wurde der

17 Schenk wurde 1826 Leiter der Sektion für das Kirchen- und Schulwesen im Innenministerium, war von 1828 bis 1831 Staatsminister des Innern und anschließend, nachdem ihn der Landtag von 1831 wegen des Konflikts um die Zensurverordnung zum Rücktritt gezwungen hatte, bis zu seinem Tode Generalkommissär und Regierungspräsident des Regenkreises. Näheres bei: Briefwechsel zwischen Ludwig I. von Bayern und Eduard von Schenk, hg. v. Max SPINDLER, München 1930, VIII–XLVIII.

18 Karl HAUSBERGER, Art. Ringseis, in: LThK^3 8, 1999, 1194f.

19 Willi LAMBERT, Art. Baader, 2) Franz v., in: LThK^3 1, 1993, 1327ff.

20 So Döllinger am 14. Mai 1826 an Andreas Räß (1794–1887), zitiert nach WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 1), 62.

21 Bernd WACKER, Art. Görres, 1) Johann Joseph v., in: LThK^3 4, 1995, 841f.

22 Victor CONZEMIUS, Art. Döllinger, in: LThK^3 3, 1995, 306f. – 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 9), Stuttgart u.a. 1997.

23 Siehe zum folgenden Hans KAPFINGER, Der Eos-Kreis 1828–1832. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des politischen Katholizismus in Deutschland, München 1928.

24 Heinz HÜRTEN, Katholische Verbände, in: Der soziale und politische Katholizismus. Ent-

frühere Republikaner, der sich in den Jahren seines Straßburger Exils seit 1819 zum entschiedenen Katholiken und kämpferischen Konservativen gewandelt hatte, von Anfang an zu einer Zentralfigur der hauptstädtischen Gesellschaft[25], und der kleine Zirkel um Baader, der sich wöchentlich traf und an dessen Zusammenkünften selbst einige Protestanten teilnahmen, veränderte durch seine Anwesenheit rasch das Profil. Obschon bereits vor Görres von den Gegnern als jesuitische »Kongregation« verschrieen, war der Kreis anfänglich völlig unpolitisch. Die besprochenen Themen erstreckten sich hauptsächlich auf philosophische, theologische und andere wissenschaftliche Fragen. Erst als Baader sich immer mehr zurückzog, politisierte sich die nun von Görres angeführte Gruppierung der katholischen Elite Münchens zusehends und mit deutlichen Signalwirkungen nach außen. Während sie 1827 nur durch Karl August Graf von Seinsheim (1784–1864) im Landtag vertreten gewesen war, stellte sie 1831 bereits mehrere Deputierte für die Zweite Kammer. Und daß sich der vom Baader- zum Görreskreis wandelnde Zirkel nicht mehr nur mit einem stillen Wirken nach innen begnügen wollte, zeigt auch sein literarisches Sprachrohr, die zunächst maßgeblich von Baader geprägte Literaturzeitschrift »Eos«. Ab 1828 erschienen in ihr vermehrt Beiträge, die offen zu kirchenpolitischen Tagesfragen Stellung bezogen, so beispielsweise zum bayerischen Mischehenstreit[26], in dem man selbstredend die Position Roms bezog und verteidigte. Dies aber war zugleich eine Kampfansage an das Staatskirchentum des Königs, die zu einem vorübergehenden Konflikt mit dem Monarchen führte, weil die liberalen Gegner des Eoskreises, allen voran der Historiker Joseph Hormayr (1781–1848), nun ihre Stunde gekommen sahen und Ludwig gegen die der Geheimbündelei verdächtigten und vermittels der Presse als »Finsterlinge«, »Jesuiten« und »Papisten« attackierten Mitglieder des Kreises einzunehmen suchten[27]. Im Ringen zwischen Liberalen und Katholisch-Konservativen um die Gunst des Königs waren erstere nur kurzzeitig erfolgreicher, indem sie die öffentliche Distanzierung der letzteren von ihrer Zeitschrift bezweckten. Dann aber holten die Konservativen durch Männer mit sehr engen Beziehungen zum Monarchen wie Ringseis zum Gegenschlag aus, und zuletzt wurde Hormayr, den Ludwig I. als Ministerresidenten nach Breslau versetzte, ein Opfer seiner eigenen Intrigen. Die Angehörigen des Görreskreises aber, denen die Rückkehr zur »Eos« nicht mehr geraten erschien, fanden bis auf weiteres ein neues Betätigungsfeld im 1830 gegründeten »Verein zur Verbreitung guter Bücher«, der die Zustimmung und das Wohlwollen des Königs hatte.

Zieht man einen Summenstrich unter die katholische Bewegung im Bayern der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, so bleibt festzuhalten, daß sie, solange noch Sailers Geist wirksam war, »durch die ganze Bandbreite des Katholizismus von universalistischer Welt- und Geschichtsdeutung bis zu defensiv-hierarchischer Einstellung geprägt gewesen« ist. Die nachfolgende Entwicklung wurde aber zunehmend stärker von jener

wicklungslinien in Deutschland 1803–1963, hg. v. Anton RAUSCHER, Bd. 2, München/Wien 1982, 215–277, hier: 223.

25 Näheres bei Hans MAIER, Ein Rheinländer in München – Joseph Görres, Leben und Werk, in: Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung 14, 1976, 11–23.

26 Der bayerische Mischehenstreit der Jahre 1827 bis 1832 ist ausführlich dargestellt bei Paul SIEWECK, Lothar Anselm Freiherr von Gebsattel, der erste Erzbischof von München und Freising (MThS.H 13), München 1955, 104–145; einen Abriß der Auseinandersetzungen bietet Karl HAUSBERGER, Restauration und religiöse Erneuerung: Erzbischof Lothar Anselm Freiherr von Gebsattel (1821–1846), in: Das Erzbistum München und Freising im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Georg SCHWAIGER, München 1989, 44–74, hier: 60ff.

27 Vgl. KAPFINGER, Eos-Kreis (wie Anm. 23), 21.

engeren Richtung bestimmt, die in die seit den dreißiger Jahren durch Rom kräftig geförderte ultramontane Bewegung einmündete und den Katholiken nach den geistigen und politischen Umwälzungen der Jahrhundertwende »ein klares und leicht eingängiges, traditionales wie antirevolutionäres Programm« vorgab[28]. Dabei profitierte die vom Görreskreis in München angestoßene und dank der Verbindung mit gleichgerichteten Strömungen in Mainz und Wien weit über Bayern hinauswirkende Bewegung insbesondere auch von der Veränderung der politischen Gesamtstimmung im Gefolge der Julirevolution von 1830. Denn obschon die revolutionären Ereignisse in Bayern zunächst wenig Auswirkungen zeitigten, führten sie bei Ludwig I. im Jahr darauf ob des ihn tief kränkenden Verlaufs der Ständeversammlung zu einem politischen Gesinnungswandel, der den Bruch zwischen einer liberalen und einer konservativen Periode in seiner Regierungszeit markiert[29], welch letztere unter kirchenpolitischem Betracht 1837 ihren Kulminationspunkt erreichte.

Wie für die katholische Bewegung des Vormärz insgesamt war das Jahr 1837 auch und gerade für den bayerischen Katholizismus aus mehrfachen Gründen von kaum zu überschätzender geschichtlicher Relevanz. Ein erster dieser Gründe hing mit dem sattsam bekannten »Kölner Ereignis«[30] zusammen, denn die Wellen, die es schlug, gingen namentlich in München in die Höhe, nachdem Görres, der alte Gegner Preußens, Anfang 1838 von hier aus seinen flammenden »Athanasius« in die Öffentlichkeit geschleudert und zum entschlossenen Kampf gegen den Polizeistaat und für die kirchliche Freiheit aufgerufen hatte. Zum Sammelpunkt einer katholischen Bewegungspartei und zum »Zentrum des vormärzlichen konservativen Katholizismus«[31] wurde die bayerische Landeshauptstadt unter dem Eindruck der Kölner Wirren aber nicht zuletzt deshalb, weil hier dank königlicher Unterstützung ab April 1838 eine neue Zeitschrift erscheinen konnte, die als wiedererstandene »Eos« bei den Liberalen große Unruhe auslöste und von der preußischen Regierung alsbald verboten wurde: die »Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland«, herausgegeben vom Juristen George Phillips (1804–1872) und von Görres' Sohn Guido (1805–1852) unter maßgeblicher Beteiligung von Karl Ernst Jarcke (1801–1851) in Wien, einem engen Mitarbeiter des österreichischen Staatskanzlers Clemens Lothar Wenzel Fürst von Metternich (1773–1859) und Konvertiten gleich Phillips. Mit den »Historisch-politischen Blättern« war nichts weniger als das »Hauptorgan der sich sammelnden politischen Freiheitsbewegung der deutschen Katholiken«[32] ins Leben getreten, das sich laut Ankündigung vom 10. Februar 1838 das Ziel setzte, *auf dem staatsrechtlichen und politischen Gebiete die revolutionäre, wie die despotische Doctrin der falschen Staatsweisheit durch die Verkündigung der Grundsätze wahrer Freiheit und des Rechts zu bekämpfen, in der Geschichte den immer mehr überhand nehmenden Anmaßungen des Secten- und Parteigeistes entgegen zu wirken, und endlich dem katholischen Deutschland Materialien, Hilfsmittel und Winke*

28 Rudolf Lill, Reichskirche – Säkularisation – Katholische Bewegung, in: Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, hg. v. Anton Rauscher, Bd. 1, München/Wien 1981, 15–45, hier: 41f.

29 Zum Landtag von 1831 und zu Ludwigs Reaktion: Spindler, Ludwig I. (wie Anm. 6), 152–157. – Gollwitzer, Ludwig I. (wie Anm. 8), 448–454.

30 Näheres bei Rudolf Lill, Die Beilegung der Kölner Wirren 1840–1842 (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 6), Düsseldorf 1962. – Ein Resümee der historischen Wirkungen des Kölner Ereignisses bietet Klaus Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1986, 92ff.

31 Ernst Rudolf Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Stuttgart ^{2}1986, 359.

32 Karl Buchheim, Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland, München 1953, 99.

zur Bildung eines selbständigen Urtheils über die politischen, wie über die literarischen Tagesereignisse zu liefern[33]. Obschon sich das bald zu 2000 Exemplaren verbreitete neue Sprachrohr des Görreskreises, das fortan bei aller Rücksichtnahme auf die bayerische Regierung entschieden für die Freiheit der Kirche von jeder staatlichen Bevormundung eintrat, zuvorderst an den Klerus und die katholische Bildungselite wandte, wurde es gleichwohl zu einem Flaggschiff der katholischen Presse im Jahrzehnt vor der Märzrevolution und erreichte weitere Kreise dadurch, daß sich die schon vor geraumer Zeit begründeten Kirchenzeitungen im Lande nun an der Position der »Historisch-politischen Blätter« orientierten und viele der dort publizierten Artikel übernahmen, allen voran die seit 1829 von Johann Baptist Pfeilschifter (1793–1874) herausgegebene und eine ansehnliche Leserschaft zählende Aschaffenburger »Katholische Kirchenzeitung». Selbst die Tagespresse blieb von den »Historisch-politischen Blättern« nicht unbeeinflußt. So beispielsweise schlug die »Augsburger Postzeitung« unter dem Eindruck der Kölner Wirren einen bewußt katholischen Ton an, und die »Neue Würzburger Zeitung» übertraf die Publikationen des Görreskreises gar noch an Schärfe, nachdem der Journalist Ernst Zander (1803–1872) 1837 ihre Redaktion übernommen hatte[34].

Das Jahr 1837 war für den bayerischen Katholizismus des weiteren auch deshalb ein Entscheidungsjahr, weil sich die Konservativen im Landtag, anders als noch drei Jahre zuvor, eine feste Position sichern konnten[35]. Die vorausgegangene Politisierung des Görreskreises trug während der Kammerverhandlungen reiche Früchte durch geschlossenes Auftreten und einhellige Meinungsäußerungen der um Ringseis und Seinsheim gescharten »Fraktion«, deren Programm »betont katholisch, konservativ und monarchisch« war[36]. Zuletzt brachte dieser Landtag aus der Sicht der Katholiken einen ganz erheblichen Erfolg noch dadurch, daß der Innenminister Ludwig Fürst zu Oettingen-Wallerstein (1791–1870) durch Carl August Ritter von Abel (1788–1859) abgelöst wurde. Denn nun war dank entschiedener Einflußnahme Seinsheims auf den König endlich ein Vertreter der Ideen des Görreskreises in die Regierung und zudem an den für die kirchlichen Belange wichtigsten Schalthebel gelangt. In Abel, einer Persönlichkeit von zweifelsohne herausragendem geistigem und politischem Profil[37], manifestierte sich der Umbruch, wie er sich seit Beginn des Jahrzehnts angekündigt hatte, überdeutlich. Mit ihm übernahm im November 1837 ein Mann das Innenressort, der offen gegen den Liberalismus wie gegen den Protestantismus antrat. Im Unterschied zum Sailerschüler Schenk ging es Abel nicht mehr um die Pflege des christlichen, sondern um die Durchsetzung des katholischen Prinzips im Staate, ja um die bewußte Klerikalisierung des öffentlichen Lebens.

Hierfür fand Abel im folgenden Jahrzehnt seine kirchlichen Bezugspersonen hauptsächlich im Umkreis des Eichstätter Bischofs (1836–1846) und späteren Erzbischofs von München und Freising (1846–1856) Carl August Grafen von Reisach[38] (1800–1869),

33 Zitiert nach Dieter ALBRECHT/Bernhard WEBER, Die Mitarbeiter der Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland 1838–1923. Ein Verzeichnis (VKZG.B 52), Mainz 1990, 9f.

34 Zum Ganzen: ROEGELE, Presse (wie Anm. 5), 405ff. – HOLZFURTNER, Katholische Restauration (wie Anm. 6), 152f.

35 Siehe hierzu Ludwig BERGSTRÄSSER, Der Görreskreis im bayerischen Landtag von 1837, in: Oberbayerisches Archiv für vaterländische Geschichte 56, 1912, 248–266. – Vgl. auch SPINDLER, Ludwig I. (wie Anm. 6), 189f.

36 WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 1), 74.

37 Eine Charakteristik Abels bietet GOLLWITZER, Ludwig I. (wie Anm. 8), 605–613.

38 Zu ihm: Erich GARHAMMER, Die Regierung des Erzbischofs Karl August Grafen von Reisach (1846–1856), in: Das Erzbistum München und Freising im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Georg

dessen gleichfalls 1837 erfolgte Inthronisation für den Katholizismus im Vormärz von mindestens ebenso großer Tragweite war wie der personelle Wechsel im Ministerium des Innern. Denn in Reisach, der nach einem Studium der Rechtswissenschaft im Herbst 1824 das von der Gesellschaft Jesu geführte Collegium Germanicum bezogen und im Anschluß an seine Priesterweihe sechs Jahre lang das römische Propaganda-Kolleg geleitet hatte, erhielt Bayern den »ersten Vertreter des ultramontanen Bischofstyps in Deutschland, der sich in erster Linie als Gesandter und Beauftragter der römischen Kurie empfand«[39] – und dies obschon der ihn nominierende König bekanntermaßen so »teutsch« gesinnt und ein entschiedener Jesuitengegner war. Zunächst verhielt sich der versierte Jurist auf dem Eichstätter Bischofsstuhl noch ruhig und bewies namentlich bei der Beilegung der Kölner Wirren ein Vermittlungsgeschick, das Ludwig I. sogar veranlaßte, Reisach auf eine weitere Sprosse seiner Karriereleiter zu verhelfen, indem er ihn 1841 zum Coadjutor cum iure successionis des greisen Münchener Erzbischofs Lothar Anselm Freiherrn von Gebsattel (1821–1846) ernannte. Erst in seinen letzten Regierungsjahren sollte der Monarch die schmerzliche Erfahrung machen müssen, »daß er sich ein trojanisches Pferd eingehandelt hatte«[40], weil Reisach jetzt im Einvernehmen mit der Münchener Nuntiatur dem Staatskirchentum jedweder Couleur entschlossen den Kampf ansagte, hierin neben Döllinger tatkräftig unterstützt von seinem energischen Generalvikar Friedrich Windischmann[41] (1811–1861).

Allerdings hatte Reisach bereits als Bischof von Eichstätt in engem Zusammenwirken mit dem Innenminister die entscheidenden Weichen für seinen Aufstieg in die Führungsrolle des bayerischen Episkopats gestellt. Seine Allianz mit Abel zeitigte nämlich in den Jahren 1839 bis 1842 insbesondere bei der Besetzung vakanter Bischofsstühle beachtliche Erfolge. Die in diesem Zeitraum nominierten Oberhirten – Heinrich Hofstätter (1839–1875) für Passau, Georg Anton Stahl (1840–1870) für Würzburg, Valentin Riedel (1842–1857) für Regensburg und Nikolaus Weis (1842–1869) für Speyer – waren durchwegs Männer der Reisachschen Richtung, besaßen das uneingeschränkte Vertrauen Roms und standen dem Kreis um Görres und Döllinger nahe[42]. Ähnliches gilt für die Besetzung der Kanonikate in den Domkapiteln. Durch die Ernennung Hofstätters beispielsweise wurde 1839 im Münchener Metropolitankapitel ein Platz für den schon genannten Theologieprofessor Windischmann frei, in dem die Mitglieder des Görreskreises bereits einen weiteren Bischof ihrer Richtung wähnten. Und wie der Zug des Strengkirchlichen und Scharfmarkierten der neuen Generation von Bischöfen und Domherren alsbald auch durch den niederen Klerus ging und jetzt in der Pastoral wenig mehr von der Sailerschen Milde zu spüren war, sondern ein schärferer Wind blies, bezeugt uns der Freisinger Moraltheologe Magnus Jocham (1808–1893), ein Enkelschüler Sailers, wenn er rückblickend über die jüngeren Geistlichen der *damaligen sogenannten Münchener Schule* schrieb: *Viele derselben schienen sich berufen zu fühlen, gegen die älteren Geistlichen, selbst gegen die gelehrten und frömmeren derselben, Opposition zu machen. Ihnen schien alles verdächtig und unkirchlich, was man vor ihnen gethan hatte. Sie allein glaubten den echten kirchlichen Geist zu besitzen und in diesem Geiste zu arbeiten. Sie waren allesamt strenge Rubrizisten [...], recht widerwärtig durch ihre Verses-*

SCHWAIGER, München 1989, 75–124. – DERS., Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (Münchener Kirchenhistorische Studien 5), Stuttgart u.a. 1990.

39 WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 1), 69.

40 Ebd., 74.

41 Otto WEISS, Art. Windischmann, in: BBKL 13, 1998, 1382–1388.

42 Siehe zu diesen Bischöfen die einschlägigen Artikel bei GATZ, Bischöfe 1983.

senheit auf Kleinlichkeiten und durch ihre Rechthaberei. Dann hielten sie strenge auf verschiedene äußere Übungen, die dem freien Ermessen des einzelnen vorgeschrieben sind. Zu solchen Übungen hielten sie auch ihre Beichtkinder mit aller Strenge an, und wenn dann die älteren Seelsorger dieselben wegen Skrupel hierüber zu beruhigen suchten, so waren sie ganz aufgebracht und klagten über Freigeisterei und Ketzerei[43].

Die Jahre 1837 bis 1841 bescherten der katholischen Bewegung in Bayern den Höhepunkt ihres Einflusses, und zwar nicht zuletzt auch deshalb, weil Ludwig I. seit dem Kölner Ereignis noch entschiedener als bisher einen betont katholischen Kurs steuerte. Geschickt verstand es Abel, dem König zu suggerieren, daß er der Schirmherr der katholischen Sache in Deutschland sei und daß es gerade auch im Interesse der Monarchie das *katholische Princip* zu stärken gelte[44]. Und da Ludwig I. bei der Beilegung der Kölner Wirren gegenüber dem preußischen Hof in der Tat engagiert als Protektor der deutschen Katholiken auftrat, erntete er dafür in Rom wie vom deutschen Episkopat uneingeschränktes Lob. So schrieb ihm der nachmalige Kölner Erzbischof Johannes von Geissel (1845–1864), damals noch Bischof von Speyer (1837–1842), am 10. Januar 1839: *Die Pfälzer preisen ihr Los, unter das Haus Wittelsbach gekommen zu sein, mehr als je in diesen Tagen, in welchen nicht bloß in allen Provinzen Bayerns, sondern auch in allen Gegenden Deutschlands Millionen Blicke mit dem freudigsten Danke auf König Ludwig gerichtet sind, unter dessen starkem Schild die wahre Gewissensfreiheit den großartigsten Schutz und die echte Religiosität eine wahrhaft königliche Pflege, weil ein königliches Vorbild findet*[45]. Auch in den »Historisch-politischen Blättern« wurde das weißblaue Königreich wegen des engen Zusammenstehens von katholischer Kirche und Staat als Bollwerk gegen alle zersetzenden Tendenzen gefeiert mit dem vielsagenden Zusatz: *Bayern bedarf daher nur der gewissenhaften Beobachtung der der katholischen Kirche gewährten Verfassung, damit es allen Staaten, und namentlich den übrigen deutschen Staaten als Muster vorleuchte*[46]. Zwar blieb es der katholischen Bewegung auch damals versagt, dem ihr so willfährigen Monarchen die Zulassung der Gesellschaft Jesu abzuringen. Dafür aber genehmigte Ludwig I. 1841 die Einführung des Redemptoristenordens, der bald als Ausgeburt des Jesuitismus und Ultramontanismus in aller Munde war und im Revolutionsjahr 1848 nur mit Müh und Not der bereits dekretierten Aufhebung entging[47].

Es ist freilich Otto Weiß vollauf zuzustimmen, wenn er in seiner quellengesättigten Studie über den bayerischen Ultramontanismus für die hier nur mit wenigen Strichen skizzierte zunehmende Radikalisierung der katholischen Bewegung nach 1837 konstatiert, daß sie den Katholiken »nicht zum Segen« ausschlug, vielmehr im Gegenteil ihre »selbstgewählte Isolierung« einleitete[48]. Denn gleichgültig, ob man die Stellung der Konfessionen zueinander, die Auseinandersetzungen in den eigenen Reihen oder das Verhältnis von Kirche und Staat ins Blickfeld nimmt: Stets gewinnt man den Eindruck, daß die Verhärtung der Fronten um den Preis der eigenen Gettoisierung bezahlt werden mußte. Die von Weiß diesbezüglich angeführten Beispiele[49] sprechen eine deutliche

43 Magnus JOCHAM, Memoiren eines Obskuranten, hg. v. Magnus SATTLER, Kempten 1896, 559.
44 Belege bei Rupert HACKER, Die Beziehungen zwischen Bayern und dem Hl. Stuhl in der Regierungszeit Ludwigs I. (1825–1848), Tübingen 1967, 106f.
45 Zitiert nach GOLLWITZER, Ludwig I. (wie Anm. 8), 576f.
46 HPBl 7, 1841, 627.
47 Näheres bei WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 1), 173–269.
48 Ebd., 100.
49 Siehe den Abschnitt »Auswirkungen der Radikalisierung« bei WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 1), 100–113.

Sprache und betreffen nicht nur den bedauernswerten Rückfall in einen engstirnigen Konfessionalismus, für den der Kniebeuge-Erlaß des Königs vom 14. August 1838, welcher allen Soldaten, auch den protestantischen, bei Prozessionen und Militärgottesdiensten den Kniefall vor dem Allerheiligsten anbefahl, ein erstes unüberhörbares Signal war. Sie nehmen nicht minder Bezug auf die verhängnisvollen Folgen der Radikalisierung für die katholische Kirche selbst, die zuvorderst darin begründet lagen, daß der seit 1837 in Bayern tonangebende militante Katholizismus einen Monopolanspruch für sich reklamierte und für gemäßigtere Kräfte kaum noch Raum ließ, namentlich nicht für die Schüler Sailers. So beispielsweise mußte sich der Dogmatiker Alois Buchner[50] (1783–1869) 1838 von München nach Passau abschieben lassen, und auch Gebsattels hochgebildeter Generalvikar Martin Deutinger[51] (1789–1854) galt den Verfechtern eines kämpferischen Kirchentums vom Schlage Döllingers, Reisachs oder Windischmanns als zu unentschieden und irenisch, ganz zu schweigen davon, daß der Regensburger Domdekan Melchior von Diepenbrock (1798–1853), vormals Hauskaplan und Privatsekretär Sailers, zuletzt Fürstbischof von Breslau (1845–1853), 1845 aus seiner langjährigen Wirkungsstätte förmlich weggeekelt wurde[52]. Dem bayerischen Kirchenhistoriker stellt sich somit das Jahrzehnt, das der Märzrevolution von 1848 vorausliegt, keineswegs als alkyonische Zeit dar, als jene besonnte Windstille des seligen Biedermeier, von der Leopold von Ranke (1795–1886) gesprochen hat. Er tut gut daran, von einem »kirchlichen Vormärz« zu reden, dessen Signatur nicht die sanften Konturen eines friedlichen Miteinanders ausmachten, sondern militantes, scharfmarkiertes Kirchentum und ein Erstarken jener Kräfte, die nach dem bitteren Wort des schon einmal zum Zeugen aufgerufenen Moraltheologen Jocham bei jeder nur möglichen Gelegenheit *ein gehässiges feindseliges Benehmen gegen Andere* an den Tag legten, *die nicht gerade in die jetzt beliebte Posaune zu blasen vermochten*, und *ein sehr dummes Polemisiren und Kritisiren gegen und über Alles, was diesen Leuten nicht zusagte, insbesondere in Hinsicht auf Sailer und seine Schüler*[53].

Von daher mag es nicht überraschen, daß das Überhandnehmen radikaler Kräfte innerhalb der katholischen Bewegung alsbald auch für das Verhältnis von Staat und Kirche nicht ohne Folgen blieb, insbesondere nicht für die Haltung, die der König gegenüber den kämpferisch-ultramontanen Katholiken einnahm. Seit dem Spätjahr 1841 vollzog sich in Ludwig I. diesbezüglich ein merklicher Gesinnungswandel, zuvorderst ausgelöst durch die ihn kränkenden Vorgänge bei den Beerdigungsfeierlichkeiten für seine protestantische Stiefmutter Karoline Auguste von Baden (1776–1841)[54]. Die katholische Geistlichkeit hatte sich nämlich geweigert, den Leichenzug der am 13. November verstorbenen Witwe an den Pforten der Münchener Theatinerkirche in liturgischer Gewandung zu empfangen; sie war nur im Talarrock erschienen. In der Kirche selber gab es weder Trauerschmuck noch Kerzenbeleuchtung, weder Ansprache noch Orgelspiel, und beim Geleiten des Sarges in die Gruft sprach man keine Gebete. Ludwig

50 Leonhard HELL, Art. Buchner, in: LThK³ 2, 1994, 751.

51 Zu ihm: Hans-Jörg NESNER, Das Metropolitankapitel zu München (seit 1821), in: Monachium Sacrum. Festschrift zur 500-Jahr-Feier der Metropolitankirche zu Unserer Lieben Frau in München, hg. v. Georg SCHWAIGER, Bd. 1, München 1994, 475–642, hier: 492f.

52 Näheres dazu bei Alexander LOICHINGER, Melchior von Diepenbrock. Seine Jugend und sein Wirken im Bistum Regensburg (1798–1845) (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 22), Regensburg 1988, 370–396. – Vgl. auch Karl HAUSBERGER, Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 2, Regensburg 1989, 141–144.

53 JOCHAM, Memoiren (wie Anm. 43), 359 u. 436.

54 Die Vorgänge sind ausführlich dargestellt bei SIEWECK, Gebsattel (wie Anm. 26), 145–160.

fühlte sich dadurch zutiefst brüskiert, zumal auch sein königlicher Schwager Friedrich Wilhelm IV. (1840–1861) den Leichenzug begleitete. Zusätzlichen Ärger bereitete dann noch das Verhalten des Passauer Bischofs Hofstätter, der seinem Klerus harte kirchliche Strafen angedroht hatte, falls man für die verstorbene Königin das sonst übliche Seelenamt zelebriere, obschon die an die Bischöfe ergangene Verordnung gar kein Seelenamt verlangte. Daß die Würde der Krone ausgerechnet von einer Seite solchermaßen mißachtet wurde, die bislang größte Förderung erfahren hatte, weckte in Ludwig den Argwohn gegen alle ultrakirchlichen Tendenzen innerhalb der katholischen Bewegung. *Diesmal werden sie mir die Chorröcke anziehen, oder ich ziehe sie ihnen aus!*, drohte er bei der Beisetzung des Herzens seiner Stiefmutter, und an den Episkopat seiner Lande mußte Abel, dem der König wegen der verletzenden Vorfälle eine Standpauke gehalten hatte, daß es dem Minister die Tränen in die Augen trieb, am 2. Dezember 1841 die Weisung erlassen: *Es ist Befehl Sr. Majestät des Königs, die sämmtlichen Erzbischöfe und Bischöfe darauf aufmerksam zu machen, wie auch in kirchlichen Sachen jedes Übertreiben den Keim des Todes in sich trage, und daß im Geiste Sailers, dem ächt apostolischen, die jungen Geistlichen gelehrt und erzogen werden.* Unter dem Eindruck der geschilderten Ereignisse suchte der König sogar die im September ausgesprochene Ernennung Valentin Riedels zum Bischof von Regensburg wieder rückgängig zu machen, da ihm dieser jetzt als Anhänger der *Partei der Fanatiker* erschien. Gestützt vom Nuntius und wohl auch vom Innenminister, war der bisherige Regens des Freisinger Priesterseminars aber nicht zum Verzicht zu bewegen und wurde schließlich doch präkonisiert. Bei der Eidesleistung am 6. März 1842 hielt ihm der König sodann eine ernste Mahnrede, die an dem angesprochenen Sinneswandel keinerlei Zweifel ließ: *Sie haben drei würdige Vorgänger, daß Sie vorzüglich Sailer nachahmen, wünsche ich. Er war wahrhaft apostolischen Geistes. Was ich für's Beste unserer hl. Kirche getan, meine ins 17. Jahr gehende Regierung zeigt es. Gegen Fanatismus bin ich, er bewirkt das Gegenteil dessen, was er bezielt. Fromm sollen meine Bayern sein, aber keine Kopfhänger. Ich wiederhole es, Sailer sei Ihnen Vorbild. Obgleich er jetzt in den Staub gezogen wird, war dennoch der wahre christliche Sinn in ihm und wirkte das Gute*[55].

Wenngleich wegen der von Abel gedeckten Haltung der Katholikenführer, die sich zunehmend intransigenter gebärdeten, ein Entfremdungsprozeß zwischen dem König und seinem katholisch-konservativen Minister einsetzte, überstand Abel selbst den Landtag von 1845, auf dem die liberale und protestantische Opposition seinen Sturz herbeiführen wollte. Nicht die erklärten Gegner sollten dann im Februar 1847 sein Ausscheiden aus der ministeriellen Verantwortung bewirken, sondern die letzte große Inkonsequenz des Königs, die der Regierungszeit Ludwigs I. einen unrühmlichen Schlußpunkt setzte, nämlich die sattsam bekannte Affäre um die zwielichtige Tänzerin Lola Montez (1818–1861), von Ludwigs Biographen Heinz Gollwitzer pointiert, aber zutreffend als »Trauerspiel« apostrophiert[56]. Es ist keineswegs eine ungebührliche Simplifizierung, wenn man in erster Linie diese Liebesaffäre, nicht die Revolution, als ursächlich für Ludwigs Thronverzicht am 19. März 1848 namhaft macht. Die Tumulte der Münchener Bürgerschaft nach der Schließung der Universität hatten nämlich lediglich die Ausweisung der zur Gräfin Landsberg geadelten Lola zum Ziel. Nachdem sich der König zu einem entsprechenden Edikt durchgerungen hatte, wollte seinen Sturz nie-

55 Alle Zitate dieses Abschnitts nach Weiss, Redemptoristen (wie Anm. 1), 109–112. – Vgl. auch Hausberger, Restauration (wie Anm. 26), 66ff. – Zu Riedels Amtsführung siehe Hausberger, Geschichte (wie Anm. 52), 139–155.

56 Näheres hierzu und zum folgenden bei Gollwitzer, Ludwig I. (wie Anm. 8), 668–720.

mand mehr. Ludwig I. dankte keine zwei Wochen später von sich aus ab, in seinem königlichen Stolz bis ins Mark getroffen. Im übrigen war den der Abdankung vorangegangenen Maßnahmen des Königs und des als »lolamontan« verspotteten Kabinetts von 1847/48 gegen den Görreskreis, die dessen Zerschlagung bezwecken sollten, nur ein vorübergehender Erfolg beschieden. Der politische Katholizismus, dem damals durch die offene Parteinahme der katholischen Studenten für ihre von der Universität entfernten Lehrer ein über die Revolution hinaus bedeutsames Potential zuwuchs, ging vielmehr aus der kurzzeitigen Einschnürung gestärkt hervor.

So bleibt abschließend im Blick auf die Ausgangsfrage für Bayern zu resümieren, daß die in der Abdankung des Monarchen gipfelnde Revolution von 1848 keineswegs als Geburtsstunde eines wie auch immer definierten Katholizismus angesprochen werden kann. Der offene Kampf um die Freiheit der Kirche, geführt von einer ultramontan ausgerichteten und politisch aktiven katholischen Bewegung, hatte hierzulande, wie skizziert, bereits im Vormärz begonnen, so daß die Richtung längst festgelegt war, als der politische Katholizismus ab 1848 in ganz Deutschland stärkeren Auftrieb erhielt. Daß man sich dann auch in Bayern die Märzfreiheiten durch Vereinsgründungen und publizistische Aktivitäten zunutze machte, versteht sich von selbst, und ebenso fand das Beispiel der ersten Deutschen Bischofskonferenz zu Würzburg Nachahmung in der von Reisach nach Freising einberufenen ersten Bayerischen Bischofskonferenz, auf der im Oktober 1850 eine von Döllinger und Windischmann konzipierte Denkschrift an den König verabschiedet wurde, die die weitestgehende Erfüllung des Konkordats sowie die Aufhebung des Religionsedikts und aller die kirchliche Freiheit beeinträchtigenden Verordnungen und Gesetze beantragte[57].

57 Die Verhandlungsgegenstände dieser Konferenz sind ausführlich erörtert bei Wolfgang Hübner, Das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern (1817–1850). Analyse und Interpretation der Akten und Protokolle der Freisinger Bischofskonferenz von 1850 (Regensburger Studien zur Theologie 40), Frankfurt am Main u.a. 1993; siehe ferner Karl Josef Benz, »Synode« oder »Konferenz«? Zur Geschichte der Freisinger Bischofskonferenz von 1850, in: Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger, hg. v. Georg Schmuttermayr, Heinrich Petri, Karl Hausberger, Wolfgang Beinert und Georg Hilger, Regensburg 1997, 103–123.

OTTO WEISS

Die Wiener Katholiken im Revolutionsjahr 1848

Einleitung

Wie andere europäische Länder gedachte auch Österreich 1998 der Revolution von 1848. Fast alle politischen Gruppierungen von der SPÖ über die ÖVP bis zum Liberalen Forum und den Freiheitlichen Jörg Haiders beriefen sich auf das revolutionäre Erbe. Die inzwischen konservativ gewordene, ursprünglich liberale Zeitung »Die Presse« wie die »Wiener Kirchenzeitung« erinnerten daran, daß sie ihre Entstehung der Revolution verdankten[1]. Weniger gewichtig fielen in Österreich die historisch-wissenschaftlichen Veröffentlichungen zum »Schicksalsjahr der Deutschen« aus. Lediglich zwei größere Werke sind zu nennen, nämlich »1848. Österreich und die deutsche Revolution« von Lothar Höbelt[2] und »Wien brennt. Die Revolution von 1848 und ihr liberales Erbe«, eine Übersetzung aus dem Amerikanischen[3]. Die beiden Titel rufen die Gesichtspunkte in Erinnerung, unter denen schon immer die Revolution von 1848 abgehandelt wurde: die Freiheit, genauer die bürgerliche Freiheit, wobei besonders das Dilemma der deutschen Revolution im Vielvölkerstaat an der Donau thematisiert wird. Um welche Einheit ging es, um die deutsche, um die österreichische? *Was ist des Deutschen Vaterland, ist's Böhmerland, ist's Mährenland....?*[4], schrieben 1848 die österreichischen Blätter.

Was in den genannten Werken kaum zur Darstellung kommt, sind vier Gruppierungen, die sich teilweise befehdend, teilweise in gemeinsamer Aktion, bei der Wiener Revolution in ihren verschiedenen Phasen eine nicht unbedeutende Rolle spielten: die Studenten, die Juden, die Arbeiter und die Katholiken. Mag sein, daß die Beschäftigung mit ihnen noch nachgeholt wird, da noch einige Veröffentlichungen ausstehen. Zum andern kann darauf hingewiesen werden, daß dazu bereits einige Standardwerte existieren. So hat sich der Wiener Historiker Wolfgang Häusler in mehreren Veröffentlichungen schon früher nicht nur den Arbeitern, der Massenarmut und der sozialen Frage[5], sondern auch den Juden im Revolutionsjahr[6] zugewandt. Was schließlich die Katholiken in

1 Zur Entstehung dieser Zeitungen Joseph Alexander Frh. von Helfert, Die Wiener Journalistik im Jahre 1848, Wien 1877, ND Hildesheim1977, 55–59, 97–111, 149–152.

2 Lothar Höbelt, 1848. Österreich und die deutsche Revolution, Wien/München 1998.

3 Pieter M. Judson, Wien brennt! Die Revolution von 1848 und ihr liberales Erbe, Wien/Köln/Weimar 1998. – Vgl. auch Wolfgang Häusler, Wien, in: 1848. Revolution in Deutschland, hg. v. Christof Dipper u. Ulrich Speck, Frankfurt a. M./Leipzig 1998, 99–112.

4 Des Deutschen Vaterland, in: Gerad'aus! Politisches Abendblatt für das Volk, Nr. 12, 24. Mai 1848, 1.

5 Wolfgang Häusler, Von der Massenarmut zur Arbeiterbewegung. Demokratie und soziale Frage in der Wiener Revolution von 1848, Wien 1979.

6 Ders., Das Judentum im Revolutionsjahr 1848 (Studia Judaica Austriaca 1), Wien 1974. – Ders., Das österreichische Judentum zwischen Beharrung und Fortschritt, in: Die Habsburger Monarchie 1848–1918, hg. v. Adam Wandruschka u. Peter Urbanitsch, Bd. IV, Wien 1985,

Wien und Österreich im Jahre 1848 betrifft, kann man auf einige ältere Untersuchungen verweisen, angefangen von den Memoiren der Beteiligten, von Anton Füster[7] über den Freiherrn Joseph Alexander von Helfert (1820–1910)[8] bis zu Sebastian Brunner (1814–1893)[9], ferner auf die Biographien Anton Günthers (1783–1863)[10] von seinem Schüler, dem Altkatholiken Peter Knoodt (1811–1878)[11], Johann Emanuel Veiths (1787–1876) von Johann Heinrich Loewe[12] und Kardinal Schwarzenbergs von Cölestin Wolfsgruber (1848–1924)[13], Werke, die jedoch fast alle schon im 19. Jahrhundert erschienen. Von späteren Untersuchungen sind einige allgemeine Werke zur österreichischen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts zu nennen, so von Eduard Winter[14] und Ernst Tomek (1879–1954)[15], wie vor allem das Standardwerk »Kirche im Vormärz« von Eduard Hosp aus dem Jahre 1971[16].

Von Arbeiten, die sich speziell den Katholiken, bzw. dem katholischen Wiener Bürgertum, im Revolutionsjahr zuwenden, ist ein zum hundertsten Gedenken an die Revolution erschienener kurzer Aufsatz »Das Sturmjahr 1848 und die Kirche in Österreich« von Oskar Folkert zu erwähnen[17] sowie der schmale Band »Kirche im Sturmjahr« von Eduard Hosp[18]. Zwar thematisiert dieser in erster Linie das Wirken von Johann Michael Häusle (1809–1867), doch stellt er im Grunde die einzige Monographie zum Wiener Katholizismus, bzw. zu dessen bürgerlich-konstitutioneller Komponente, im Jahre 1848 dar. Zu nennen sind ferner einige Passagen in der Biographie Franz Werners von Joseph Pritz (1913–1977)[19], die Kurzbiographie Carl Ferdinand Hocks von Erwin Mann[20], sowie eine erhellende Untersuchung von Gustav Otruba über »Katholischer

632–669 (Lit.).

7 Anton Füster, Memoiren vom März 1848 bis Juli 1849. Beitrag zur Geschichte der Wiener Revolution, 2 Bde., Frankfurt am Main 1850.

8 Füster, Memoiren (wie Anm. 7). – Zu Frh. v. Helfert zuletzt: Wegbereiter der Publizistik in Österreich: Autoren mit ihren Arbeiten von Joseph Alexander von Helfert bis Wilhelm Bauer, hg. v. Michael Schmolke u. a., St. Johann (Pongau) 1992.

9 Sebastian Brunner, Woher? Wohin? Geschichten, Gedanken, Bilder und Leute aus meinem Leben, 2 Bde., Wien 1855. – Ders., Denk-Pfennige zur Erinnerung an Personen, Zustände und Erlebnisse in und nach dem Revolutionsjahre 1848, Wien 1886.

10 Zu ihm Johann Reikerstorfer, Anton Günther (1783–1863) und seine Schule, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. u. 20. Jahrhunderts, hg. v. Emerich Coreth u.a., 3 Bde., I: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert, Graz/Wien/Köln 1987, 266–284 (Lit.).

11 Peter Knoodt, Anton Günther. Eine Biographie, 2 Bde., Wien 1881.

12 Johann Heinrich Loewe, Johann Emanuel Veith. Eine Biographie, Wien 1879.

13 Cölestin Wolfsgruber, Joseph Othmar Cardinal Rauscher. Sein Leben und sein Wirken, Freiburg 1888. – Ders., Friedrich Cardinal Schwarzenberg, 3 Bde., Wien/Leipzig 1906–1917.

14 Eduard Winter, Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule, Paderborn 1931. – Ders., Der Josefinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1842, Berlin 1962, 315–345.

15 Ernst Tomek, Kirchengeschichte Österreichs. 3. Teil: Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus, Innsbruck/Wien/München 1959, 678–714.

16 Eduard Hosp, Kirche Österreichs im Vormärz 1815–1850, Wien 1971.

17 Oskar Folkert, Das Sturmjahr 1848 und die Kirche in Österreich, in: Wissenschaft und Weltbild 1, 1948, 165–174.

18 Eduard Hosp, Kirche im Sturmjahr. Erinnerungen an Johann Michael Häusle (Beiträge zur neueren Geschichte des christlichen Österreich), Wien 1953.

19 Josef Pritz, Franz Werner. Ein Leben für Wahrheit und Freiheit, Wien 1957, 30ff., 41–89, 135–143.

20 Erwin Mann, Die philosophisch-theologische Schule A. Günthers. Der Literat, Philosoph und Nationalökonom Carl Ferdinand Hock, in: Festschrift Franz Loidl, 3 Bde. (Aus Christentum und

Klerus und ›Kirche‹ im Spiegel der Flugschriftenliteratur des Revolutionsjahres 1848«[21]. Ich selbst habe mich bereits früher mit dem Wiener Katholikenverein von 1848 beschäftigt[22]. Einem verwandten Thema wandte sich eine 1991 veröffentlichte Studie zu[23]. Schließlich ist ein informativer, wenn auch etwas einseitiger Artikel zu nennen, der leider im deutschen Sprachraum, auch in Österreich, nicht rezipiert wurde, obwohl er durch stärkere Einbeziehung sozialhistorischer Perspektiven hätte wegweisend sein können. Es handelt sich um die 1970 veröffentlichte Studie von Thomas W. Simons »Vienna's First Catholic Political Movement. The Güntherians, 1848–1857«[24], worin der Autor die These zu erhärten sucht, daß das Jahr 1848 nicht nur die Befreiung der Katholiken Wiens aus staatlicher Bevormundung gebracht habe, sondern auch die Geburtsstunde des politischen und sozialen Katholizismus in Österreich gewesen sei[25]. Auch wenn seine Ausführungen mancher Spezifizierung bedürfen, so hat Simons zweifellos die Bestrebungen jener Gruppe richtig gekennzeichnet, die den *mainstream* der Katholiken innerhalb der bürgerlichen Wiener Revolution ausmachte, des katholischen Besitz- und Bildungsbürgertums, dem die gemäßigt reformerische, ultramontane, liberal-konservative Güntherschule die ideologischen Grundlagen lieferte. Nicht erwähnt hat Simons die radikal-demokratischen Kräfte. Denn die Katholiken, die sich 1848 in Wien organisierten, waren keineswegs homogen. Es gab bei fließenden Übergängen auch eine äußerste Linke und eine äußerste Rechte. Kam die zweite erst nach dem Abklingen der Revolution zum Zug, so spielte die erste am Anfang eine stärkere Rolle.

Allerdings scheinen die demokratischen Bestrebungen im Katholizismus des Jahres 1848 in der heutigen Forschung überhaupt etwas unterbelichtet. Was Wien betrifft, wurde darüber relativ wenig gearbeitet, sieht man von einem in Slowenien entstandenen Werk[26] und einen Aufsatz von Walter Sauer über Anton Füster[27] wie von einer älteren ungedruckten Dissertation ab mit dem Titel »Christlicher Demokratismus und christli-

Kultur), hg. v. Victor Flieder u. Elisabeth Kovács, Wien 1970, II, 228–257.

21 Gustav Otruba, Katholischer Klerus und »Kirche« im Spiegel der Flugschriftenliteratur des Revolutionsjahres 1848, in: Festschrift (wie Anm. 20), II, 265–313.

22 Otto Weiss, Katholiken in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Autorität. Zur Situation des katholischen Wien und des Wiener Katholikenvereins in den Jahren 1848–1850, in: RJKG 10, 1991, 23–54. – Ders., Zur Religiosität und Mentalität der österreichischen Katholiken im 19. Jahrhundert. Der Beitrag Hofbauers und der Redemptoristen, in SHCSR 43, 1995, 337–396, hier 359–373. – Ders., Religiosità e correnti culturali nel cattolicesimo austriaco del secolo XIX, in: Storia religiosa dell'Austria (Collana Europa ricerche 4, promossa dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI), hg. v. Ferdinando Citterio u. Luciano Vaccaro, Milano 1997, 397–456, hier 413–424.

23 Ortwin Heim, Die katholischen Vereine im deutschsprachigen Österreich 1848–1855, Wien/Salzburg 1990, bes. 40–52.

24 Thomas W. Simons, Vienna's First Catholic Political Movement: The Güntherians, 1848–1857, in: The Catholic Historical Review 55, 1969/70, 173–194, 377–393, 619–626.

25 Wörtlich schreibt Simons: »The year 1848 and those immediately following saw the first entry of Catholics into the Viennese political circumstances of the time. A group of priests and laymen grouped around the philosopher-theologian Anton Günther was able and willing to take the lead in organising Catholics for group action in the world. Their activity was based on a specific analysis of what was needed to maintain their Catholic faith in contemporary Viennese social circumstances. They believed that new forms of Catholic action would be necessary and took the initiative in creating these forms«. Ebd., 174.

26 Marian Britovešek, Anton Füster in Revolucija 1848 v Austriji, Maribor 1970.

27 Walter Sauer, Anton Füster – Priester der Wiener Revolution 1848, in: Zeitgeschichte 2, 1974/75, 249–256.

cher Sozialismus im Jahre 1848 in Wien«[28]. Zum »demokratischen« Deutschkatholizismus, der in Wien während des Revolutionsjahrs eine späte Blüte erlebte und an die 2000 neue Anhänger, besonders unter der Unter- und Mittelschicht, den Arbeitern und kleinen Handwerkern der Vorstädte, sammelte, liegt eine ungedruckte Dissertation von Gertrud Habres vor[29]. Einzusehen wäre auch die ebenfalls ungedruckte Dissertation von Fritz Fellner über Franz Schuselka (1811–1886) aus dem Jahre 1948[30].

Was jedoch vor allem fehlt, ist bis heute eine abschließende umfassende Darstellung des österreichischen Katholizismus im Revolutionsjahr. Darüber hinaus fehlen noch Einzeluntersuchungen, etwa zur Rolle des Wiener Fürsterzbischofs Eduard von Milde (1777–1853)[31] während der Revolution, sowie zu einer Reihe weiterer in gleicher Weise dem Hof wie dem Ultramontanismus verpflichteter restaurativ gesinnter Geistlicher, die offenbar mit großem Erfolg bereits während der Revolution ihr Comeback vorbereiteten, um dann während des österreichischen Neoabsolutismus führende Stellungen im Episkopat einzunehmen. Ich nenne stellvertretend die Namen Rauscher, Zenner, Feigerle, Rüdigier. Völlig unbeachtet blieb bisher auch die führende Rolle der getauften Juden innerhalb des katholischen Wiener Bürgertums. Wie das Wiener Judentum überhaupt, das bis zur Revolution wesentlicher bürgerlicher Recht beraubt war[32], 1848 jedoch auf radikaldemokratischer wie konstitutionell-monarchischer Seite eine führende Rolle spielte und in erhöhtem Maße Blutzoll zahlen mußte, so standen die getauften Juden auf der Seite des aufbegehrenden katholischen Bürgertums in vorderster Linie.

Der Überblick über den Forschungsstand dürfte zeigen, daß der Katholizismus in Wien um 1848 alles andere als einen monolithischen Block darstellte oder ein geschlossenes Milieu ausgebildet hatte. Ja, man wird sagen dürfen, es gab bei fließenden Übergängen und zahlreichen Überlappungen und Verwerfungen 1848 zumindest drei Katholizismen in Wien: einen traditionalistischen, ja, reaktionären, einen radikal-demokratischen und einen liberal-konservativen, der vom aufstrebenden katholischen Bürgertum getragen wurde. Dem sei nun im einzelnen nachgegangen.

1. Der »systemtreue« restaurative Katholizismus

Am 7. April 1848 berichtete die offiziöse »Wiener-Zeitung« auf der ersten Seite ihrer Abendbeilage: *Im Laufe des gestrigen Tages wurden die P.P. Liguorianer genöthigt, ihr Kloster an der Fischerstiege zu verlassen. Es wäre zu wünschen gewesen, daß es diese Herren auf solche Demonstrationen nicht ankommen lassen, sondern bei Zeiten eingesehen hätten, daß mit dem Aufgange des Lichtes über Österreich hier ferner keine Stätte*

28 Hermann Belovari, Christlicher Demokratismus und christlicher Sozialismus im Jahre 1848 in Wien, jur. Diss, Wien 1948.

29 Gertrud Habres, Der Deutschkatholizismus in Österreich, phil. Diss., Wien 1960. – Vgl. auch Wolfgang Häusler, Die deutschkatholische Bewegung in Österreich. Von der »Theologie der Revolution« zu den Anfängen des Freidenkertums, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, hg. v. Adam Wandruschka u. Peter Urbanitsch, Bd. VI. Die Konfessionen, Wien 1985, 596–615.

30 Fritz Fellner, Franz Schuselka. Ein Lebensbild, phil. Diss., Wien 1948.

31 Zu Milde: Hosp, Kirche im Vormärz (wie Anm. 16), 126–141. – Elisabeth Kovács, Die Persönlichkeit des Wiener Fürsterzbischofs Vinzenz Eduard Milde im Spiegel der Historiographie, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 34, 1978, 218–238. – Gatz, Bischöfe 1983, 508ff.

32 Vgl. G. Wolf, Geschichte der Juden in Wien (1156–1876), Neudruck der Ausgabe von 1876. Mit einem Nachwort von Erika Weinzierl, Wien 1974, hier bes. 151–154.

zu ihrem verfinsterndem Wirken sei. Das Volk verlangt jetzt Religion, nicht Aberglauben, Kirche, nicht Pfaffenthum, Sittigung, nicht Verfinsterung. Das Blatt fügte hinzu: *Mit Recht bemerkt eine der an uns gelangten Zuschriften, die Aufregung werde so lange dauern, als das Publikum über die gänzliche Aufhebung des verhaßten Ordens in Oesterreich nicht beruhigt sei. Wir sind der festen Ueberzeugung, daß jeder Tag mehr in unserem konstitutionellen Leben auch eine Unmöglichkeit mehr des jemahligen Wiederkehrens jener Finsterlinge sei*[33].

In ähnlicher Weise berichtete am gleichen Tag das bis dahin eher schöngeistige Blatt »Wanderer«: *Gestern um 2 Uhr fand eine merkwürdige Volksszene statt. Die Ligorianer i.e. Jesuiten mußten dem allgemeinen Willen folgen und das Kloster räumen. Nur der wackeren Volkswacht (Garde) ist es zu danken, daß keine Thätlichkeiten an ihnen verübt wurden, da sie benannte Jesuiten in Wägen eskortirt [...]. Das Feuer loderte lange unter der Asche, und den Haß aller Bessergesinnten lud dieser Orden schon längst auf sich. Die Flüchtlinge hatten Zivilkleider an, und saßen in den Fiakres bebend. Die Nacht zuvor erhielten sie eine großartige Katzenmusik [...]*[34]. Zur Begründung dieser Maßnahme, die Nestroy (1801–1862) zur Volksbelustigung in seinem Stück »Freiheit in Krähwinkel«

33 Abend-Beilage zur Wiener Zeitung 1848, Nr. 7 (Erstes Blatt), S. 25 (Freitag, 7. April).

34 Wiener Kurier, in: Wanderer 35, 1848, Nr. 84, 2 (7. April). – Vgl. Andreas WEBER, Die neuesten Bewegungen gegen die Klöster Wiens, ebd., Nr. 85, 2 (8. April). – Zur Vertreibung der Redemptoristen aus Wien vgl. FÜSTER, Memoiren (wie Anm. 7), I, 86f. – [Carl Ernst JARCKE], Die Gewaltthaten gegen die Redemptoristen und Redemptoristinnen in Wien, in: HPBl 22, 1848, 183–192, 212–224, 340–349, 377–385, 474–480. – Carl MADER, Die Congregation des Allerheiligsten Erlösers in Oesterreich, Wien 1887, 111–121. – Andreas SAMPERS, Relationes quaedam de expulsione Congregatorum ex Wien, An. 1848, et de aerumnis a patre Passerat tunc perlatis, in SHCSR 12, 1964, 19–66. – Beeindruckend die Darstellung in: F. S.: Habt Acht, habt Acht! Die Liguorianer sind wieder da! Gute Nacht!, in: Außerordentliche Beilage zur österreichisch-deutschen Zeitung, Nr. 14, 1f. (Wien, 3. Mai 1848); dazu die Flugschriften [im Archiv der Wiener Provinz der Redemptoristen]: Karl STRENG, Liguorianer-Geschichten. Zur Aufklärung einiger noch blinder Verehrer dieses Ordens, Wien 1848. – Friedrich UNTERREITER, Armenseelenlichtl für Jesuiten, Liguorianer und Redemptoristen, [Wien 1848]. – DERS., Löschhörndl für das Armenseelenlichtl der Jesuiten, Ligurianer und Redemptoristen, [Wien 1848]. – Eisele und Beisele als Liguorianer und die neue Dienstbotenherberge, [Wien 1848]. – Weitere Flugblätter [in der Wiener Nationalbibliothek]: A. K. NASKE, Glück und Ende der Ligourianer in Wien, Wien, 8. April 1848. – EIN FREIES VOLK, Partezettel – Tod des Paters Ligourian. – J. A. CZAPKUH, Bürgermeister/O. W. SPITZEL, Sekretär, Reisepaß für Pater Ligourian Teufelssohn. – E. LEIDESDORF, Die Ahnfrau im Ligourianerkloster zu Wien, den 14. März 1848 um die Geisterstunde. Schlag 12 Uhr. – F.X. BIDSCHOF, Ligourianer-Litanei. – P. J., Liguorianer-Vaterunser; Wer kauft Blutegel? oder: Die Wucherer!; Der Schub der Liguorianer!; S. E. WALD, Der gebratene Ligurianer und wo der vergrabene Ligurianer-Schatz zu heben ist. – G. MEHRAMT, Interessante Geständnisse eines sterbenden Liguorianers auf der Flucht von Wien; F.B.Z., Abschiedsworte an die abgezogenen Liguorianer. – E. LEIDESDORF, Dieses Blatt gehört den Liguorianern. – J. LUDWIG, Die Ligourianer wollen zurück! Feierlicher Protest dagegen von den österreichischen Völkern. – J. HUGO, Petition der Liguorianer an die Wiener Bevölkerung. – Wort eines euch wahrhaft brüderlich liebenden wahren Christen: Die Liguorianer kommen zurück. Wünsch wohl gespeist zu haben!. – PHILIPP, Der gefangene Ligourianer. – R. RIEGLER, Was die Glocken in Rom gemacht haben. Die Liguorianer wollen wieder her!. – F. X. BIDSCHOF, Der Bauer Hans-Jörgl, sein Weib, ihr Beichtvater der Liguorianer Dickbauchius und der provisorische Richter. – IN DER JOSEFSTADT: Politisches Gespräch der Frau Rösl, Flugschriften-Verkäuferin mit ihrer Nachbarin, der Frau Kathl. – EIN WIENER FLUGSCHRIFTENWEIB, Zum Benefice der Flugschriftenweiber. Die Flugschriftenweiber sagen ihna Manung. – Auch in den Gedichten der Revolutionäre erscheinen die Redemptoristen. Moritz SMETS, Das Jahr 1848. Gedichte der Wiener Revolution, Wien 1872, II, 477–480.

auf die Bühne brachte[35], und der Johann Strauß junior (1825–1899) eine Polka mit dem Titel »Ligourianerseufzer« widmete[36], schrieb ein unbekannter Revolutionär, bei dem es sich möglicherweise um einen der bekanntesten Führer der Revolution handelt, nämlich um den am 24. November 1848 standrechtlich hingerichteten Schriftleiter der Zeitung »Der Radikale«, Hermann Jellinek (1822–1848)[37]: *Jede Stunde, welche die Liguorianer länger in den Mauern Wiens zubrachten, war ein unverantwortlich gefährlicher Verzug; das Volk hatte in ihnen schon längst die Feinde und Verräther erblickt [...]. Metternich war der Feind des Volkes [...] und dieses hat ihn verjagt [...], hätte es da vielleicht die Ligourianer schonen und weiter ihr gefährliches Handwerk treiben lassen sollen?*[38]

Solche Äußerungen sind Ausdruck eines 1848 in Wien weitverbreiteten Antiklerikalismus, der im Oktober, auf dem Höhepunkt der revolutionären Unruhen, in der Tradition der Französischen Revolution schließlich sogar in den Aufruf zur Ermordung der Pfaffen mündete:

Sie lernen Nichts, die Gottes Wort noch wähnen uns zu künden;
Daß Pfaffentrug und Geistesmord die größten aller Sünden! –
Daß einer neuen Sonne Licht des alten Irrwahns Fesseln bricht,
Daß man zur Gottheit bete nur an der Freiheit-Stätte.
Das wird in blinder Glaubenswuth kein Pfaffe jemals lernen,
drum hängt die Pfaffen kurz und gut hoch, hoch! an die Laternen![39]

Dennoch, im allgemeinen war der Wiener Antiklerikalismus ein selektiver Antiklerikalismus. Das sonst »so bigotte Wien« machte seinem Unmut Luft nicht *über die römisch-katholische Kirche, wie sie jetzt zu werden verspricht*, sondern über das *neurömische Pfaffenthum*, das unter Metternich hochgekommen sei. Es handle sich, so der »Wanderer« Anfang April 1848, um eine Kirche, die sich nicht damit begnüge, unter dem Schutz des Staates zu stehen und die religiösen und sittlichen Bedürfnisse des Volkes zu befriedigen, sondern um eine Kirche, die sich *zu einer selbständigen Herrschaft heranbildete*[40]. Ihre Vertreter, *ob Jesuiten, Redemptoristen oder Ligurianer geheißen*, standen in gleicher Weise wie Metternich für das »entsetzliche System« [41]. Jene Wiener, die 1848 beteten: *Vater Metternich, der du bist in Wien, entheiliget werde dein Name,*

35 Johann Nestroy, Freiheit in Krähwinkel, Wien 1848. – Vgl. Günter Berghaus, J. N. Nestroys Revolutionspossen im Rahmen des Gesamtwerks, Berlin 1977.

36 Exemplar (mit Partitur) im Archiv der Wiener Redemptoristenprovinz, Wien.

37 Hermann Jellinek, Philosoph und Publizist, Bruder des reformjüdischen Predigers Adolf Jellinek, geb. in Drslawitz (Ostmähren), studierte Philosophie in Prag und Leipzig (Dr. phil. 1841), war einer der ersten, der die Bedeutung der Arbeiterfrage erkannte. Jellinek wurde am 24. November 1848 standrechtlich erschossen. – Vgl. Österreichisches biographisches Lexikon III, ²1993, 102. Vgl. auch J. A. von Helfert, Wiener Journalistik (wie Anm. 1), bes. 245f. – W. G. Dunder, Denkschrift über die Wiener October-Revolution. Ausführliche Darstellung aller Ereignisse, Wien 1849, 844f.

38 Die Liguorianer! Ihre Constitution und Correspondenz. Nach authentischen Quellen herausgegeben von Johannes Nordmann (= Hermann Jellinek), mit einem Nachwort von Horatio, Wien 1849, 20. – Der Hinweis auf Jellinek als Verfasser findet sich in der Chronik des Redemptoristenklosters Altötting, Bd. II, 140, Archiv der Münchener Redemptoristenprovinz, Gars am Inn. Dagegen Mader, Congregation (wie Anm. 34), 121: hier erscheint als Verfasser ein gewisser Rumpelmayer.

39 W. G. Dunder, Denkschrift (wie Anm. 37), 35.

40 Weber, Die neuesten Bewegungen (wie Anm. 34).

41 Armenseelenlichtl für Jesuiten, Ligurianer und Redemptoristen (wie Anm. 34), 2. – Vgl. Hosp, Kirche im Vormärz (wie Anm. 16), 357

zu uns komme eine andere Regierung, der Wille der Unterthanen geschehe wie in Ungarn also auch in Steiermark und Österreich[42], waren dieselben, die auch den »moralischen Despotismus« der Klöster möglichst weit weg wünschten[43].

Die Frage ist: Was stand hinter solchen Feindbildern? Wofür standen Metternich und die Wiener Redemptoristen? Die heutige Geschichtsschreibung vertritt die Ansicht, daß Metternich 1848 persönlich nicht allzu viel mit dem sogenannten »Metternichschen System« zu tun hatte. Zwar leitete er ein reichlich pedantisches Spitzelsystem – in dem ein Historiker unserer Tage im Grunde nichts anderes als eine Frühform der Meinungsforschung erblickt – aber »die innere Verwaltung, der eigentliche Herrschaftsapparat, unterstand Metternich nicht«[44]. Und was die Liguorianer betraf, so haben schon Zeitgenossen sich mit guten Gründen entschieden dagegen gewandt, daß sie nichts anderes seien als eine mit Metternich unter einer Decke steckende gefährliche Bande von Erbschleichern und *feilen Polizeidienern*[45], also Zuträgern des »Geheimdienstchefs« Sedlnitzky (1788–1855)[46]. In Wirklichkeit waren auch die Patres selbst seit ihrem ersten Auftreten in Wien Gegenstand der Aufmerksamkeit Sedlnitzkys gewesen[47] und noch 1845 hatten sie ihre Predigten bei der Polizeihofstelle vorlegen müssen, auch deswegen, weil sich unter ihnen viele Tschechen befanden und sie die böhmische (= tschechische) Nationalkirche betreuten[48], ein Umstand, der 1848 allerdings auch den deutschen Revolutionären in Wien verdächtig schien[49].

Doch der eigentliche Grund des Volkszorns – bis hin zu den bürgerlichen konservativen Reformern – läßt sich weder an der Person Metternichs noch an einigen unliebsamen Mönchen festmachen. Er lag tiefer und seine Ursachen gingen weiter zurück. Es war der Staat selbst, dessen Apparat sich sozusagen totgelaufen hatte und mit ihm die Kirche, die in Österreich seit langem einen Teil dieses Staates bildete. Dabei hatte unter der aufgeklärten Herrschaft Josefs II. und seinen Reformen alles so gut begonnen. Der

42 Vaterunser der Wiener im Jahre 1848 (Provinzarchiv der Wiener Redemptoristen, Wien).

43 Vgl. Hosp, Kirche im Vormärz (wie Anm. 16), 357.

44 So Höbelt, 1848. Österreich (wie Anm. 2), 19–22, 58.

45 Nordmann, Die Liguorianer (wie Anm. 38), 38f., 42ff. – Habt Acht, habt Acht (Nr. 27), 1. – Peter Parth [Barth], Worte eines Bürgers an seine Mitbürger in betreff der geschmähten Liguorianer, Wien 1848; Bürger von Wien [Peter Parth u. a.] an das Innenministerium, 12. April 1848, Archiv der Regierung von Niederösterreich, Wien, Geistl. C. 9 ad 18656/1848, 12. Aprile 1848. – Mader, Congregation (wie Anm. 34), 122ff. – Eduard Hosp, Akten aus dem österreichischen Staatsarchiv in Wien nebst anderen Dokumenten zur Aufhebung und Wiedereinführung der Kongregation in Österreich, in: SHCSR 7, 1959, 266–318, hier 300f. – Gegen Parth: Eine Frau, Ein Wort an die freien Bürger Wiens. Als Gegenbemerkung auf die Verteidigung des Herrn Parth, Wien 1848. – R. Hanausek, Ein Wort über die Liguorianer, Wien 1848.

46 Joseph Graf Sedlnitzky von Choltitz, 1817–1848 Präsident der »Österreichischen Obersten Polizey- und Censur-Hofstelle«. Sein Bruder Leopold, Fürsterzbischof von Breslau, Spätjosephinist von ökumenischer Offenheit und großem sozialem Engagement, wurde von Rom gezwungen, auf sein Bischofsamt zu verzichten. Er trat 1863 zum Protestantismus über.

47 Schon Klemens Hofbauer wurde überwacht. Monumenta Hofbaueriana, Acta quae ad vitam S. Clementis referuntur, Bd. 13, Thorn 1937, 270–308.

48 [Rudolf von Smetana], Die Redemtoristen-Congregation in Wien, Wien 1848, 4ff. – Zur Verfasserschaft Smetanas Vgl. Carl Dilgskron, P. Rudolf von Smetana. Ein Beitrag zur Geschichte der Congregation des allerheiligsten Erlösers, Wien 1902, 130.

49 Vgl. Otruba, Katholischer Klerus (wie Anm. 21), 285. – Allgemein zur deutschen Frage in Österreich während der Revolution von 1848: Berthold Sutter, Die politische und rechtliche Stellung der Deutschen in Österreich 1848–1918, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918 (wie Anm. 29), Bd. III: Die Völker des Reiches, Wien 1980, 154–339, hier 167–181.

Aufbau einer funktionierenden Verwaltung und Bürokratie nach preußischem Muster wirkte modernisierend genau so wie die Reform des Schulwesens und auch die Eingriffe in die Kirche hatten diese nicht nur zu einem funktionierenden Werkzeug des Staates gemacht, sondern sie hatten auch – angefangen von der Neueinteilung der Pfarreien bis hin zur Beschneidung der Auswüchse der Volksfrömmigkeit und der Förderung der Theologie und Klerusausbildung einem Reformkatholizismus zum Durchbruch verholfen[50]. Doch offensichtlich hatte sich die Bürokratie immer mehr verselbständigt, sie stand nicht mehr im Dienst des Staates, sondern es schien eher umgekehrt[51]. In Kirche und Staat regierte, wie man 1848 überall lesen konnte, die *Schreiberherrschaft*[52]. *Ein Heer von Beamten, in großer Zahl übermütig, Halbwisser, eigennützig, meist aus allen Classen gemischt, alles hemmend, Willkür ausübend, überschwemmt den Staat*, äußerte sich kurz vor dem Revolutionsjahr Erzherzog Johann[53].

Die Kirche machte da keine Ausnahme. Doch es waren nicht nur die alten staatstreuen Josephiner, deren Josephinismus zur bürokratischen Leerform ohne reformerische Impulse geworden war, wie dies beim alt gewordenen Wiener Fürsterzbischof Eduard von Milde den Zeitgenossen besonders ins Auge sprang[54], es gab auch eine andere Gruppe, die sich inzwischen gutbezahlte Stellen am Hofe und im Episkopat erworben hatte. Spätestens seit 1818, gekennzeichnet durch die Reise des Kaiser Franz zum Papst, hatte sich in Österreich der Staatskatholizismus mit dem ultramontanen Reformkatholizismus versöhnt. Angesichts des gemeinsamen Feindes, der drohenden Revolution, hatte Metternich, beraten von Friedrich Gentz, einen engen Schulterschluß von Staat und Kirche, von Thron und Altar gesucht, auch wenn der Staat Kompromisse mit den ultramontanen Reformern eingehen mußte, die dafür ihr Unabhängigkeitsstreben und ihre Anhänglichkeit an Rom etwas zurückstellten[55].

Die ultramontanen Reformer in Österreich, das waren um 1818 zunächst ein Teil der Spätromantiker um den Generalvikar der Redemptoristen Clemens Maria Hofbauer (1751–1820), einem ultramontan gesinnten konservativen Reformer, der aufklärerische Impulse und pädagogisches Engagement mit Formen prämoderner Volksfrömmigkeit und der Anhänglichkeit an Rom verband, dabei Kompromisse einging, wenn er nur damit die Einführung seiner Kongregation erreichte[56]. So kam es zu einer Verbindung seiner Gruppe mit dem Hofkatholizismus, angeführt von der Kaiserin Maria Ludovika von Habsburg-Este (1787–1816)[57], dem Burgpfarrer Jakob Frint (1766–1834)[58], dem

50 Vgl. WINTER, Der Josefinismus (wie Anm. 14). – Peter HERSCHE, Der Spätjansenismus in Österreich, Wien 1977, 376–405.

51 HÖBELT, 1848 (wie Anm. 2), 19–37. – JUDSON, Wien brennt! (wie Anm. 3), 18–39.

52 Vgl. Die Constitution. Tagblatt für constitutionelles Volksleben und Belehrung, Wien 1848, Nr. 1, 1 (20. März). – Zur »Constitution«: HELFERT, Geschichte der österreichischen Revolution im Zusammenhange mit der mitteleuropäischen Bewegung der Jahre 1848–1849. Erster Band, Bis zur österreichischen Verfassung vom 25. April 1848, Freiburg/Wien 1907, 317ff. – DERS., Die Wiener Journalistik (wie Anm. 1), 27–33. – JUDSON, Wien brennt! (wie Anm. 3), 62f.

53 Berthold SUTTER, Erzherzog Johanns Kritik an Österreich, in: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 16, 1963, 165–215, hier 184.

54 Milde hatte sich in jungen Jahren um die Reform der Klerusausbildung verdient gemacht und eine »moderne« Pastoraltheologie gelehrt, im Revolutionsjahr 1848 jedoch zeigte er kein Verständnis für die Forderungen von seiten des Klerus und des Kirchenvolkes nach Freiheit in der Kirche. Vgl. HOSP, Kirche im Vormärz (wie Anm. 16), 126–141.

55 Vgl. Rudolf TILL, Hofbauer und sein Kreis, Wien 1951, 87. – WINTER, Der Josefinismus (wie Anm. 14), 297–301.

56 Vgl. Otto WEISS, Die transalpinen Redemptoristen und der Zeitgeist, in: RJKG 6, 1987, 43–55.

57 Verheiratet mit dem Kaiser seit dem 6. Januar 1808; selbst politisch aktiv, galt als Initiatorin

kaiserlichen Staatsrat Andreas Frh. von Stifft (1760–1836)[59] und dem kaiserlichen Leibarzt Vinzenz Darnaut (1760–1836)[60]. Einer der treuesten Anhänger Hofbauers, der Philosoph Friedrich von Schlegel (1772–1829)[61], war schon seit 1808 österreichischer Staatsbeamter, dann Legationsrat beim Frankfurter Reichstag geworden, eine Stellung, die er allerdings wieder aufgab, weil er die allzu enge Verbindung der kirchlichen Erneuerung Hofbauers mit der staatlichen Restauration ablehnte. Hofbauers Kongregation, seit 1820 in Österreich zugelassen, bekam eine staatliche Regel verpaßt[62] und der Kaiser selbst oder sein Regierungskommissar für kirchliche Angelegenheiten, Domkapitular Augustin Braig (1766–1821)[63], bestimmten, auch gegen den Willen des Episkopats, wer aufgenommen werden durfte und welche Seelsorgsarbeiten zu übernehmen seien – wie die Gefängnis- und Militärseelsorge oder die Predigten bei angeblich revolutionären Bauern in Südmähren[64].

Allerdings verlief nicht alles nach Hofbauers Intentionen. Die schon zuvor vorhandenen Spannungen unter Hofbauers Anhängern führten nach seinem Tod zur Spaltung des Kreises[65]. Die in seiner Person zusammengehaltene Verbindung zwischen Aufklärung und Volksfrömmigkeit, Selbstdenkertum und Unterwerfung unter Rom brach auseinander. Hofbauerschüler stellten sich gegen Hofbauerschüler. Hofbauers Kongregation erhielt in dem französischen Monarchisten Joseph Passerat (1772–1858) einen wissenschaftsfeindlichen Ordensobern, der seinen Patres die Lehrtätigkeit verbot[66] und schließlich sogar das Lesen von theologischen Zeitschriften vorenthalten wollte[67]. Kein Wunder, daß die neuen Finsterlinge schon bald zur Zielscheibe zahlreicher Angriffe

der sog. »Kriegspartei« am Hof. – Vgl. Hans Breitenstein, Metternich und Consalvi. Das Bündnis von Thron und Altar, phil. Dissertation, Wien 1959.

58 Vgl. Eduard Hosp, Zwischen Aufklärung und katholischer Reform. Bischof Jakob Frint, Wien 1962. – Ders., Kirche im Vormärz (wie Anm. 16), 146–152.

59 Hierzu Winter, Josefinismus (wie Anm. 14), 305–333.

60 Hierzu Monumenta Hofbaueriana (wie Anm. 47), Thorn 1931ff., XI, 27; XII, 14, 220; XIII, 155. – Eduard Hosp, Der heilige Klemens Maria Hofbauer (1751–1820), Wien 1951, 229ff. – Ders., Das Erbe des heiligen Klemens Maria Hofbauer. Erlösermissionäre (Redemptoristen) in Österreich 1820–1851, Wien 1953, 23ff.

61 Karl Friedrich Wilhelm von Schlegel, bedeutender Philosoph, Orientalist, Literaturwissenschaftler, Historiker, Sohn eines protestantischen Pastors, konvertierte als Professor in Köln 1808, begab sich anschließend nach Wien, seit 1809 österreichischer Staatssekretär, stand in engem Kontakt zu Klemens Hofbauer. – Ernst Behler, Friedrich Schlegel, Hamburg 1966; Friedrich Schlegel, kritische Ausgabe, hg. v. Ernst Behler, Paderborn u.a. 1956ff.

62 Vgl. Eduard Hosp, Geschichte der Redemptoristen-Regel in Österreich (1819–1848). Dokumente mit rechtsgeschichtlicher Einführung, Wien 1935, 218–222, 232–249.

63 Augustin Braig, Kanonikus bei St. Stephan, Exbenediktiner aus dem Kloster Wiblingen bei Ulm, Professor der Dogmatik an der Universität Wien, Vizedirektor der Universität, Regierungsrat, Geistlicher Referent. Braig leitete 1819 die Untersuchungskommission gegen Hofbauer. Vgl. Monumenta Hofbaueriana (wie Anm. 47), XIII, 88.

64 Vgl. Hosp, Erbe (wie Anm. 60), 64f., 112f.

65 Vgl. Winter, Differenzierungen (wie Anm. 24).

66 Vgl. Otto Weiss, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (MThS. H 22), St. Ottilien 1983,152–158. – Ders., Die transalpinen Redemptoristen (wie Anm. 56), 169–172. – Ders., La corrispondenza tra il Rettore Maggiore Ripoli e il Vicario Generale Passerat, aprile 1833 – gennaio 1834, in: SHCSR 40, 1992, 263–337. – Samuel J. Boland, The Passerat Regime: A Watershed in Redemptorist History, in: SHCSR 42, 1994, 291–318.

67 P. Franz Kosmaček an P. Giovanni Sabelli, 27. Januar 1847. Generalatsarchiv der Redemptoristen in Rom, Gen. X C 64.

wurden[68]. Bekannte Literaten von Anastasius Grün (1806–1876)[69] bis zu Franz Grillparzer (1791–1872)[70] machten sich über die Liguorianer lustig, die das aufgeklärte Wien verdunkelten. Passerat selbst bemerkte bereits 1830 in einem Brief, er und seine Mitbrüder seien im Wiener Klerus vollkommen isoliert, mehr noch, in Wien sage man, es gebe zwei katholische Glauben, den der Wiener und den der Liguorianer[71].

Dieser »liguorianische Glaube« blieb nicht auf die Kongregation der Redemptoristen beschränkt. Einer seiner konsequentesten Vertreter war ein Hofbauerschüler, der zum kaiserlichen Prinzenerzieher avanciert war: Joseph Othmar von Rauscher (1797–1875)[72]. Doch die neurömische Liguorianerpartei hatte ihre Anhänger auch mitten im Zentrum der kaiserlichen Politik. Es handelte sich um sehr rührige Laien, wie den Privatsekretär Metternichs und Freund von Friedrich Gentz (1764–1832)[73], seit 1811 Herausgeber der offiziellen Staatszeitung, des »Österreichischen Beobachters«, Joseph Anton von Pilat (1782–1865)[74], dessen Bruder Johann (1799–1878) Redemptorist war[75], vor allem aber um den späteren Sekretär Metternichs und Mitbegründer der Historisch-politischen Blätter, den Konvertiten und konservativen Staatsrechtslehrer Carl Ernst Jarcke (1801–1851)[76], der im Wiener Liguorianerkloster, dem er sein Vermögen vermachte, ein- und ausging und

68 Vgl. Katholische Monatsschrift 2, 1827, 112–126. Als Autor unterschreibt ein gewisser »B. in T.« – . Vgl. Weiss, Redemptoristen (wie Anm. 66), 160.

69 Anastasius Grün, Spaziergänge eines Wiener Poeten, Hamburg 1930. Vgl. Hosp, Das Erbe (wie Anm. 60), 365. – Ders., Kirche im Vormärz (wie Anm. 16), 351.

70 Josef Fischer, ein guter Grillparzerkenner, vermutet in der Gestalt des »Oberpriesters« in »Hero und Leander« eine Anspielung auf Passerat, dessen offizieller Titel in der kaiserlichen Regel »Obervorsteher« lautet. – Vgl. Josef Fischer, Maria Benedikta Rizy, Grillparzers Kusine – die Nonne von Stein an der Donau, in: Hippolytus, Neue Serie, St. Pöltener Hefte zur Diözesankunde, 1991, 3–48, hier 21.

71 P. Passerat an P. General Celestino Maria Cocle, 5. August 1830, in: SHCSR 14, 1966, 141.

72 Joseph Othmar von Rauscher, aus einer österreichischen Beamtenfamilie, Schüler Hofbauers, beim Ersten Vatikanum Antiinfallibilist. Gatz, Bischöfe 1983, 596–601 (Lit.).

73 Friedrich von Gentz, aus Breslau, studierte in Königsberg, dann in preußischen Staatsdiensten, Publizist und bedeutender Staatstheoretiker, Freund Adam Müllers, seit 1802 im österreichischen Staatsdienst, seit 1812 engster Mitarbeiter Metternichs, Protokollführer auf dem Wiener Kongreß, im Privatleben Liebhaber der Literatur, Galantuomo und Epikureer. Golo Mann, Friedrich von Gentz. Geschichte eines europäischen Staatsmanns, Zürich 1947. – Jakob Baxa, Friedrich von Gentz, Wien 1965.

74 Joseph Anton von Pilat aus Augsburg, ursprünglich Freimaurer, Redakteur des »Österreichischen Beobachters«, Privatsekretär Metternichs, Freund von Gentz, fand durch Klemens Hofbauer zum Glauben. Jacob Baxa, Joseph Anton v. Pilat. Beiträge zu seiner Biographie, in: Jahrbuch der österr. Leo-Gesellschaft 1929, 221–242. – Josef Mühlhauser, Die Geschichte des »Österreichischen Beobachter« von der Gründung bis zum Tode Friedrich von Gentz' 1810–1832, masch. Diss., Wien 1948. – Friedrich Schlegel, Die Epoche der Zeitschrift Concordia (6. November 1818 – Mai 1823). Mit Einleitung und Kommentar hg. v. Eugène Susini, (Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe 30), Paderborn u.a. 1980, 494f. – Weiss, Redemptoristen (wie Anm. 66), 140. – Kornelius Fleischmann, Klemens Maria Hofbauer. Sein Leben und seine Zeit, Graz/ Wien/Köln 1988, 128–134 und passim.

75 Johann Baptist Pilat, Redemptorist 1823, Priester 1825. Samuel J. Boland, A Dictionary of the Redemptorists, Romae 1987, 292.

76 Carl Ernst Jarcke lehrte Staatsrecht in Bonn und Berlin, 1825 konvertierte er zum Katholizismus, 1831–1832 war er Schriftleiter des »Berliner politischen Wochenblatt«, seit 1832 in Wien im Dienste Metternichs als Nachfolger von Gentz, Mitbegründer und Mitarbeiter der »Historisch-politischen Blätter«. Ein Teil seines Nachlasses befindet sich im Archiv der Wiener Redemptoristenprovinz. – Über seine Beziehungen zu den Redemptoristen: Weiss, Redemptoristen (wie Anm. 66), 79f. (Lit.).

der zusammen mit den Redemptoristen Johannes Madlener (1787–1868)[77] und Rudolph von Smetana (1802–1871)[78] gegen die katholischen Reformtheologen Georg Hermes (1775–1831) und Anton Günther konspirierte[79].

Als dann die Revolution ausbrach und die Redemptoristen mit Metternich die Stadt verlassen mußten[80], verschwanden all diese Vertreter eines kirchlichen wie staatlichen Absolutismus »in der Versenkung« [81]. Jarcke ging nach München, von wo aus er weiter zu konspirieren suchte, so in einem anonymen Sendschreiben an den Präsidenten des Wiener Katholikenvereins Johann Georg Schwarz (1800–1867)[82], in dem er die These vertrat: *Das dem Oesterreicher von Gott angewiesene Genre ist das Naive; nur auf dieser Basis entfalten sich seine herrlichen und reichen Naturgaben. Seines kindlichen, des Vertrauens fähigen und bedürftigen Charakters halber bedarf er mehr noch als jeder Andere, der sittlichen, kirchlichen, politischen Autorität, daß sie ihn leite [...]*[83]. Weiter stellte Jarcke fest: Die Revolution könne, was Österreich betrifft, niemals *der Kirche die Freiheit bringen*. Sie habe lediglich mit ihrer *rationalistischen Theorie der Volkssouveränität* an die Stelle *der legalen Herrschaft des bureaukratischen Systems* den Krawall und die Verfolgung der Redemptoristen und damit eine Kopie der französischen Revolution

77 Johannes Madlener, geboren in Strakonitz (Böhmen), wo sein Vater, Sproß einer aus dem Judentum konvertierten Vorarlberger Familie, Militärarzt war, studierte Physik und Mathematik und war anschließend Assistent an der Wiener Universität, 1814 promovierte er in Philosophie, 1815 wurde er mit Hofbauer bekannt, der ihn sehr schätzte, 1819 wurde er zum Priester geweiht, 1820 wurde er Redemptorist, war fast ständig Konsultor (Berater) des Generalvikars Passerat, bemühte sich mit Jarcke um die Verurteilung der Schriften von Hermes und Günther. – Eduard Hosp, P. Dr. Johannes Madlener 1787–1868, Philosoph und Homilet des Hofbauerkreises, in: SHCSR 5, 1957, 353–403. – Weiss, Redemptoristen (wie Anm. 66), 1123 (Register). – Ders., Religiosität (wie Anm. 22), 376ff.

78 Rudolf Ritter von Smetana, Redemptorist, 1831 Ordensprofeß und Priesterweihe, durch Dekret des Heiligen Stuhles am 1. Juli 1850 zum 3. Generalvikar der transalpinen Redemptoristen ernannt [Generalatsarchiv der Redemptoristen, Rom, XII D 15]; residierte in Koblenz, später in Rom bis zum Mai 1855. Series Moderatorum generalium, in: SHCSR 2, 1954, 54f. – Dilgskron, P. Rudolf von Smetana (wie Anm. 48). – Weiss, Redemptoristen (wie Anm. 66), 441–451, 1070–1074.

79 Vgl. Herman H. Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert (RQ 37, Supplementheft), Rom/Freiburg/Wien 1980, 71f. – Ders., Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler, in: ZKG 101, 1990, 303–345, hier 305, 310f. – Weiss, Redemptoristen (wie Anm. 66), 163–167, 449f. – Vgl. auch Eduard u. Maria Winter, Domprediger Johann Emanuel Veith und Kardinal Schwarzenberg. Der Güntherprozeß in unveröffentlichten Briefen und Akten, Wien 1972, 177.

80 Die Unterdrückung der Redemptoristen, Redemptoristinnen und Jesuiten wurde rechtskräftig durch die Unterschrift Kaiser Ferdinands am 7. Mai 1848 und durch die Veröffentlichung in der »Wiener Zeitung« am 8. Mai 1848. – Vgl. Eduard Hosp, Akten aus dem österreichischen Staatsarchiv (wie Anm. 45), hier bes. 267–274 (StA Wien, Ministerrathsprotokolle, Nr. 97/1848; 516/1848; 611/1848). – Vgl. auch: Jakob Pierling SJ, Erklärung über die in einem Ministerial-Dekrete vom 7. Mai 1848 enthaltenen Gründe betreffs der Aufhebung der Gesellschaft Jesu in den k.k. österreichischen Staaten, [Innsbruck 1848].

81 Hosp, Kirche im Sturmjahr (wie Anm. 18), 39.

82 Johann Georg Schwarz, Sohn eines Rauchwarenhändlers, machte in jungen Jahren viele Reisen nach Europa, Kanada und die Vereinigten Staaten, seit 1829 amerikanischer Konsul in Wien, wohlhabender Mann von beeindruckendem Äußeren, fortschrittlicher Katholik. – Constant von Wurzbach, Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich, Bd. 31, Wien 1876, 296–299.

83 [Karl Ernst Jarcke], Staat und Kirche in Oesterreich vor während und nach der Revolution von 1848 (Ein Schreiben an den Herrn Georg Schwartz [sic!] Consul der Vereinigten Staaten von Nordamerika in Wien), München 1849, 4.

gesetzt, die diese an Stupidität bei weitem übertreffe. *Die katholische Kirche*, so Jarcke weiter, *ist in Oesterreich so wenig wie anderswo ein neu zu schaffender, dem Zeitgeist anzupassender Verein, wie es sich in diesen verwirrten Zeiten mitunter selbst Bessergesinnte vorzustellen scheinen. Sie ist ein Organismus, der bereits seit 18. Jahrhunderten Haupt und Glieder hat. Deßhalb kann es dort eben so wenig wie irgendwo der Beruf der Priester oder Laien seyn, in Clubbs oder demokratischen Urversammlungen über eine künftige Verfassung der Kirche und deren Stellung zum Staate abzustimmen. Die entscheidende Stimme für die Kirche zu führen steht dem Papste und den Bischöfen zu. Vergessen wir es nie: wir Andere sind weder zu einer demokratischen Umgestaltung der Kirche, noch zu einer Mitregierung derselben im Sinne der öffentlichen Meinung, noch zu einer in deren Namen mit dem Staate zu treffenden Vereinbarung berufen [...]. Der Machteinfluß auf die Kirche, dessen sich der Staat begiebt, muß in Oesterreich wie überall der geistlichen Autorität zuwachsen.* Die einzige Aufgabe der Laien sei *die Pietät gegenüber dieser Autorität*[84].

2. Katholischer Demokratismus

Waren die kirchlichen Traditionalisten Österreichs 1848 ins Ausland gegangen oder zum mindesten in der Öffentlichkeit verstummt, so machten sich ihre äußersten Gegenspieler, die Vertreter eines christlichen Demokratismus, um so lauter bemerkbar. Denn auch diese gab es in der deutschen Revolution von 1848, wie in Baden und Württemberg, wo der ultramontane Priester Karl Lichtenstein (1816–1866) die Demokratie als die dem Christentum am meisten entsprechende Staatsform pries[85], so auch in Wien, wo sie auf dem Boden eines teilweise noch ungebrochenen »Vulgärjosephinismus« gedeihen konnten. Mancher revolutionäre Wiener Kaplan machte 1848 von sich reden. So P. Urban Loritz, Kooperator an der Schottenfeldkirche, der sich mit der Kokarde auf dem Hut an den Übungsmärschen der Nationalgarde beteiligte[86]. Zahlreich waren die Spenden katholischer Geistlicher für die Nationalgarde. Es fehlte auch nicht an Aufrufen an den geistlichen Stand, er möge seine Privilegien aufgeben und zusammen mit dem Volk für die Freiheit kämpfen[87]. Mehrere österreichische Geistliche gaben am 1. August 1848 eine Presseerklärung ab, in der sie sich von der »Reaktion« der katholischen Kirchenfürsten distanzierten und sich öffentlich gegen das »unsinnige Papstgebot« des Zölibats aussprachen[88].

Der weitaus bekannteste Geistliche des Jahres 1848 war der »Eulogius Schneider der Wiener Revolution«[89], Anton Füster (1808–1882)[90], Professor der Religionswissenschaft

84 Ebd., 49ff.

85 Karl Lichtenstein, Vertreter der extrem Ultramontanen in Württemberg, sah die christliche Gesellschaftsordnung nur in der Demokratie voll verwirklicht. Vgl. Neue Sion 5, 1849, 147. Zu ihm: HAGEN, Gestalten 1, 120–149.

86 OTRUBA, Katholischer Klerus (wie Anm. 21), 270.

87 Vgl. Aufruf an die Geistlichkeit, in: Oesterreichs Parole. Schutz für Wahrheit, Recht und gegen Preßfreiheit, Nr. 2. 4. April 1848, 1f.

88 Der Klerus und die Neuzeit, in: Der Demokrat [Umbenennung des »Wanderer« 1848], 1. August 1848, 185. Der Beitrag ist unterschrieben: Viele Priester Österreichs. – Auch eine Reihe Flugschriften gegen den Zölibat erschienen 1848 in Wien. Vgl. OTRUBA, Katholischer Klerus (wie Anm. 21), 282f.

89 Wiener Kirchenzeitung 1, 1848, 459.

90 Anton Füster, geb. in Radmannsdorf/Oberkrain, Priester 1832, Abgeordneter des Reichstags

und »Feldkaplan der akademischen Legion«, ein Mann, der bis heute trotz des vorliegenden erdrückenden Quellenmaterials noch immer nicht angemessen gewürdigt worden ist, ja noch immer als Wirrkopf abgetan wird. Der Grund ist einsichtig. Es war nicht seine Richtung, die im Katholizismus nach 1848 zum Zuge kam, auch wenn er selbst die Revolution aktiv mitgestaltet hatte. So hat eine spätere Geschichtsschreibung das von seinen konservativ-konstitutionell orientierten Gegnern geprägte negative Bild[91] unbesehen übernommen. Eine objektive Darstellung katholischer Aktivitäten im revolutionären Wien von 1848 kann jedoch an seiner Person nicht vorübergehen.

Anton Füster am 5. Januar 1808 in Radmannsdorf in Oberkrain (heute Radovljica) in einer armen kaisertreuen Familie geboren, aus einem Milieu kommend, wo man noch an Hexen und Teufel glaubte und die Armut als gottgegebenen Stand hinnahm, studierte in Laibach Theologie. Er wurde 1832 zum Priester geweiht und galt schon bald als glänzender Prediger. Seit 1839 wirkte er in Görz, wo er den Ruf eines »freisinnigen« Geistlichen genoß. Er wandte sich dem Studium der Philosophie zu, wurde zum Hegelianer und promovierte 1843 zum Doktor der Philosophie. 1847 wurde er in Wien Professor der Religionswissenschaft und allgemeinen Pädagogik. Damit war ihm der Einführungskurs sowie der Sonntagsgottesdienst für die 16jährigen Studienanfänger übertragen. Die Berufung Füsters rief nicht geringe Erregung hervor, denn sie erfolgte gegen den Kandidaten der Güntherianer, der führenden Richtung im österreichischen akademischen Katholizismus. Füster, der sich persönlich um seine Studenten kümmerte, war bei diesen äußerst beliebt. Seine große Stunde kam am Sonntag, dem 12. März 1848, dem Tag vor dem Ausbruch der Revolution. Um 9 Uhr war akademischer Gottesdienst. Da bekannt geworden war, daß die Studenten eine Petition an die Regierung verlesen wollten, hatte die Hofkanzlei die Professoren und vor allem den Prediger, Professor Füster, gebeten, beschwichtigend auf die Studenten einzuwirken. Füster hielt sich jedoch nicht an diese Weisung. Er forderte vielmehr die Studenten auf, dem *Geiste Gottes*, der durch die Zeiten wehe, zu folgen. Er schloß mit den Worten: *Für das Vaterland darf Euch kein Opfer zu groß sein.* Begeistert verließen seine Hörer das Gotteshaus und konnten nur mit Mühe von anderen Professoren davon abgehalten werden, ihre Petition zu verlesen[92].

Füster wurde seither zum Anführer und Kaplan der »akademischen Legion«. Als am 17. März 1848 die bei den ersten Unruhen ums Leben Gekommenen, unter ihnen der jüdische Student Salomon Spitzer, beerdigt wurden, traf Füster mit den ihn begleitenden Geistlichen, meist jungen Schottenmönchen, vor der Beerdigung mit dem jüdischen Prediger Mannheimer zusammen. Er vereinbarte mit ihm, daß eine gemeinsame Totenfeier stattfinden solle. Beide Geistlichen sprachen den Segen, beide hielten eine Ansprache, wobei Füster dem Rabbiner den Vortritt ließ. Füster schloß seine Rede mit den Worten: *Ihr für das Vaterland, für Österreich Gefallenen, ruhet in Frieden! Und du Österreich bewege dich, schreite vorwärts auf der Bahn der Vervollkommnung in Frieden* [93]. Es war nicht das einzige Mal, daß Füster 1848 Reden am Grabe gefallener Stu-

von Kremsier, nach der Revolution suspendiert und ausgewiesen, begab sich über Sachsen in die Vereinigten Staaten, von wo er nach 1870 zurückkehrte. FÜSTER, Memoiren (wie Anm. 7). – TOMEK, Kirchengeschichte Österreichs, III (wie Anm. 15), 687ff., 698–704. – Walter SAUER, Anton Füster – Priester der Revolution 1848 (wie Anm. 27), (Literatur).

91 Vgl. Authentisches über gewisse österreichische und namentlich Wiener Zustände, in: Neue Sion 4, 1848, 533ff., 537ff.

92 Franz von PILLERSDORF, Rückblicke auf die politische Bewegung in Österreich in den Jahren 1848 und 1849, Wien 1849, ND Wien/Salzburg 1970, 17–35.

93 Wiener Zeitung, 23. März 1848, 379f. – Vgl. FÜSTER, Memoiren (wie Anm. 7), Bd. I, 41, 58,

denten hielt[94]. Er selbst vertauschte fortan sein Priesterkleid mit der Uniform der Garde und kommandierte beim Aufstand am 15. Mai die Studenten und einen Teil der Bürgerwehr, angetan mit Säbel und Kalabresenhut. Am 26. Mai war er persönlich am Barrikadenbau beteiligt.

Füster setzte sich nicht nur für die Studenten ein. Weit mehr als die Katholiken aus dem Wiener Bürgertum kümmerte er sich um die Arbeiter[95]. »Von einem einzigen Priester«, so Erika Weinzierl, »wissen wir, daß er sich in jenen aufgeregten Tagen mit der Arbeiterklasse auch als Seelsorger beschäftigt hat: der mit Recht umstrittene Feldkaplan der akademischen Legion, Anton Füster«[96]. Und der bestimmt unverdächtige konservative Historiker Eduard Hosp schreibt: »Anton Füster [...] wurde durch das Eingreifen der Arbeiter in die Revolutionsbewegung auf diese Schichten aufmerksam. Wenn sein Beispiel, sein Verstehen der Arbeiterseelsorge, wirklich beim Klerus Verständnis und eifrige Nachfolge gefunden hätte, wäre es sicher gelungen, noch weite Arbeiterkreise für Religion und kirchliches Leben zu gewinnen«[97]. Angefügt werden muß, daß Füsters zahlreiche Reden an die Arbeiter, darunter die Ansprache bei einer Feldmesse am 30. Juli 1848 vor über 20000 Erdarbeitern, alles andere als klassenkämpferisch waren. Füster rief den Arbeitern zu: *Arbeitet in dem Stande, den euch Gott zugewiesen, mit Fleiß und Eifer, redlich und treu!*[98]

Füster genoß 1848 so viel Ansehen, daß er zum Kultusminister und zum Erzbischof vorgeschlagen wurde[99]. Auch wenn es nicht dazu kam, so wurde er doch gleich von drei Wahlbezirken als Abgeordneter in den Reichstag von Kremsier[100] gewählt[101]. Die Revolution verlief jedoch anders als Füster erwartet hatte. Er selbst wurde suspendiert und seiner Stelle als Professor enthoben, über Sachsen ging er in die Vereinigten Staaten, von

159, 251f., 267. – OTRUBA, Katholischer Klerus (wie Anm. 21), 294.

94 Vgl. ebd., 298.

95 Vgl. Professor Füster, in: Neue politische Straßenzeitung. Ein Volksblatt 1848, Nr. 18 (20. September); Der jüngste Tag, demokratisches Volksblatt [1848], Nr. 10. – Liste der Flugblätter über Füster: OTRUBA, Katholischer Klerus (wie Anm. 21), 298f.

96 Erika WEINZIERL, Österreichs Klerus und Arbeiterschaft. Ihr Verhältnis im 19. Jahrhundert nach den Quellen, in: Wort und Wahrheit 12, 1957, 61–620, hier 618.

97 HOSP, Kirche (wie Anm. 16), 147. – Wolfgang Häusler stellt fest, daß dem österreichischen Bürgertum insgesamt jedes Verständnis für das Elend der Arbeiterschaft gefehlt habe. Wolfgang HÄUSLER, »Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, daß er viel größer ausschaut als er ist«, in: Römische Historische Mitteilungen 31, 1989, 419–451, hier 448, Anm. 74. – Eine gewisse Ausnahme stellt Sebastian Brunner dar, der als einer der wenigen katholischen Geistlichen das Problem erkannte, auch wenn er seine Lösung nicht in einer Veränderung der Klassengegensätze, sondern in der Zuwendung der Besitzenden zu den Proletariern in der »christlichen Liebe« sah. Brunner schreibt: *Je egoistischer, liebloser und härter der Reiche wird, desto egoistischer, liebloser und härter wird auch der Arme werden, und wehe den ungläubigen Besitzenden, wenn einmal die ungläubigen Proletarier hier auf Erden mit ihnen ins Gericht gehen.* Sebastian BRUNNER, Nachtgedanken eines Volkswehrmannes, in: Wiener Kirchenzeitung 1, 1848, 264–266, 273f., 277f., 281f., 311f., 341f., 349f., 353f., 373f.

98 Predigt. Vorgetragen von Prof. Dr. A. Füster beim feierlichen Festgottesdienst der sämtlichen Erdarbeiter Wiens am 30. Juli 1848: »Ein guter Baum bringt gute Früchte«.

99 Authentisches über gewisse östereichische und namentlich Wiener Zustände, in: Neue Sion 4, 1848, 533. – OTRUBA, Katholischer Klerus (wie Anm. 21), 299.

100 Zum Reichstag von Kremsier: Andreas GOTTSMANN, Der Reichstag von Kremsier und die Regierung Schwarzenberg. Die Verfassungsdiskussion 1848 im Spannungsfeld zwischen Revolution und nationaler Frage, Wien 1995.

101 SAUER, Füster (wie Anm. 27), 252. – Vgl. Neue Sion 4, 1848, 568; 5, 1849, 99.

wo er erst Jahre später wieder zurückkehrte. Er hatte inzwischen seinen katholischen Glauben aufgegeben.

Als christliche Demokraten können auch die Deutschkatholiken bezeichnet werden, die während der Revolution in Wien, – von wo sie bisher von Metternich ferngehalten worden waren –, eine unerwartete Nachblüte erlebten, auch wenn sich führende Mitglieder der deutschkatholischen Gemeinde wie Franz Schuselka (1811–1886)[102] in der Öffentlichkeit zurückhielten. Ihr Auftritt und ihr später Erfolg in Wien hatte viel mit der Situation der katholischen Kirche in Wien und mit der vor allem im städtischen Kleinbürgertum verbreiteten spätjosephinischen antiklerikalen und antirömischen Mentalität zu tun, die durch die kirchliche Restauration verstärkt worden war. Dabei dürften religiöse und politische Motive ineinander geflossen sein. Die meist kleinbürgerlichen, von Pauperismus und Proletarisierung bedrohten Wiener Deutschkatholiken, kleine Handwerker aus den Vorstädten, mit ihrer verschwommenen undogmatischen Vernunft- und Gefühlsreligion waren 1848 die eigentlichen Gegenspieler der staatlichen wie der kirchlichen Restauration, und es mag paradigmatisch sein, daß ausgerechnet sie die Kirche Maria am Gestade übernehmen wollten, die den hauptsächlichen Trägern der Restauration, den Redemptoristen, gehört hatte. Enge Verbindungen hatten sie zu den radikaldemokratischen Clubs, die sie auch publizistisch unterstützten. So brachte die 1848 von dem jüdischen Demokraten Wilhelm Ehrlich herausgegebene »Allgemeine Straßenzeitung« am 20. August eine Kurzbiographie Johannes Ronges (1813–1887) und stellte die deutschkatholische undogmatische »humanitäre« Religion der Nächstenliebe als vorbildlich hin[103]. Obwohl die Deutschkatholiken vom Staat wie von der Kirche, besonders aber von der führenden Gruppe der konstitutionell-konservativen Reformer des Jahres 1848 sowohl auf der Kanzel, wie in einer Flugschrift mit einer Auflagenhöhe von 60000 Stück[104] und in den neuen katholischen Organen, der »Wiener Kirchenzeitung«, dem »Aufwärts« und dem »Oesterreichischen Volksfreund«, aufs entschiedenste als »soziale und politische Kommunisten« bekämpft wurden[105], konnten sie doch bis September 1848 2000–3000 Mitglieder in Wien für sich gewinnen. Noch bevor Ronge am 17. September selbst im Odeon vor wenigstens viertausend Wiener Bürgern sprach[106], hatten bereits der ehemalige Kaplan Hermann Pauli (1814–1908), und der Militärgeistliche Hirschberger aus der Alser Vorstadt zahlreiche Anhänger für die

102 Zu ihm FELLNER, Schuselka (wie Anm. 30).

103 Der berühmte Reformator Johannes Ronge, der Gründer der deutsch-katholischen Religion, in: Allgemeine Straßen-Zeitung, Nr. 73, 20. August 1848, 284f.

104 Es handelte sich um die Schrift von Alban STOLZ, Ein ernstes Wort für den alten Glauben gegen den sog. Teutschkatholizismus (»mit den nöthigen Zugaben versehen ... herausgegeben auf Kosten des Katholikenvereins«) nachgedruckt und unter dem Volk in mehr als 54000 Exemplaren verbreitet. Aufwärts 1, 1848, 136, 215, 232; Literarische Beilage zur Wiener Kirchenzeitung, 30. September 1848.

105 Ebd., passim, bes. Carl WERNER, Die Wiener Deutschkatholiken, in: Wiener Kirchenzeitung 1, 1848, 229–236. – DERS., Die deutsch-katholische Gottesidee, ebd. 245–250. – Vgl. ebd. 4, 1851, 494ff. – Anton F. SCHERNER, Proselitenmacherei der Deutschkatholiken in Wien und ihr neuestes (Un)Glaubensbekenntnis, in: Oesterr. Volksfreund 2, 1850, 300–303. – Berichte in der Augsburger Neuen Sion, bes. 4, 1848, 560f., 568, 591, 624, 700; 5, 1849, 228; ferner: Katholische Blätter aus Tirol 6, 1848, 1273–1283, 1289–1298. (Die Katholischen Blätter aus Tirol vertraten 1848 eine streng ultramontane Linie).

106 Nach dem Bericht Sebastian Brunners waren 4000 bis 5000 Menschen im Saal. Wiener Kirchenzeitung 1, 1848, 26. September 1848, 307f.; Vgl. auch: Josef DWORAK, Furchtbarer Krawall im Odeon, in: Allgemeine Straßen-Zeitung, Nr. 73, 20. August 1848, 286f.

Deutschkatholiken gewonnen[107]. Das äußerst repressive Vorgehen der Reaktion gegen die Deutschkatholiken hat jedoch schon bald, beginnend mit dem staatlichen Verbot im Dezember 1848, die Wiener deutschkatholische bzw. freichristliche Gemeinde stark zurückgedrängt, nachdem bereits am 9. November 1848 als erster der während des Belagerungszustandes verurteilten Personen schon Robert Blum der Siegerjustiz zum Opfer gefallen war. Die Vermutung von Historikern, daß bei dem Willkürakt, der eine Verhöhnung des Frankfurter Parlaments darstellte, Blums Deutschkatholizismus eine Rolle spielte, dürfte zu Recht bestehen[108]. Auch nach dem Ende des Belagerungszustandes bot das am 16. November 1851 erneut eingeschärfte Verbot »politischer Vereine« eine rechtliche Handhabe, gegen die »Freien Christen« vorzugehen.

3. Das liberal-konservative katholische Bildungs- und Wirtschaftsbürgertum

Auch wenn in Wien seit dem 13. März 1848 Studenten, Handwerker und Arbeiter auf die Straße gingen und auch wenn die Revolution der Massen in den demokratischen Clubs des Sommers 1848 weiterlebte, so stand zum mindesten am Anfang der Revolution als auslösende Kraft das Bürgertum, und zwar das Bildungs- und Wirtschaftsbürgertum, das sich erst nach den Unruhen des 15. Mai völlig von den Aufständischen distanzierte.

Die »Revolution« des Bürgertums, die schon lange vor 1848 einsetzte, richtete sich nicht gegen den Staat, sondern gegen Auswüchse des sogenannten Systems, wie Zensur und Spitzelwesen und gegen die zum Selbstzweck gewordene »Schreiberherrschaft«[109]. So hatte denn auch die erste Nummer des seit dem 20. März 1848 herausgegebenen revolutionären Tagblatts »Die Constitution« als eigentlichen Gegner die Bürokratie zum Gegenstand[110]. Ziel der bürgerlichen Revolution war gerade ein funktionierender Staat, und zwar ein konstitutioneller Staat, in dem nicht nur Stand und Privilegien, sondern das bürgerliche Arbeitsethos, Leistung und Fleiß, zählten. Dies hieß: Der Weg, den Joseph II. gewiesen hatte, sollte weitergegangen werden. Das Ziel war trotz Romantik und bürgerlicher Biedermeierkultur mit ihrem Rückzug ins Private und Schöngeistige vor-

107 HABRES, Der Deutschkatholizismus (wie Anm. 29). – HÄUSLER, Die deutschkatholische Bewegung (wie Anm. 24). – Vgl. auch HOSP, Kirche im Sturmjahr (wie Anm. 18), 61–64. – TOMEK, Kirchengeschichte (wie Anm. 15), III, 679–685. – WINTER, Josefinismus (wie Anm. 14), 317f. – Zeitgenössische Artikel zum Deutschkatholizismus in Wien siehe Anm. 105. – Von deutschkatholischer Seite: Hermann PAULI, Die Religion der Deutschkatholiken, Preßburg 1848.

108 HÖBELT, 1848 (wie Anm. 2), 236. – Vgl. Siegfried SCHMIDT, Robert Blum. Vom Leipziger Liberalen zum Märtyrer der deutschen Demokratie, Weimar 1971. – Hans BLUM, Robert Blum's Tod, in: Neue Freie Presse (Wien), 13. März 1998, 19–24. – Vgl. auch die Berichte bei DUNDER, Denkschrift (wie Anm. 37), 517, 544, 549, 623, 844f. u.ö. und die zeitgenössischen Äußerungen des ultramontanen Tirolers, Abgeordneten der Paulskirche und späteren Frankfurter Pfarrers Beda Weber über den »deutsch-katholischen Volkstribunen« Robert Blum, in: Beda WEBER, Charakterbilder, Frankfurt a. M. 1853, 326ff., 443f., 474–489.

109 HÖBELT, 1848 (wie Anm. 2), 38–75. – Helmut RUMPLER, Eine Chance für Mitteleuropa. Bürgerliche Emanzipation und Staatsverfall in der Habsburgermonarchie. Österreichische Geschichte 1804–1914, Wien 1997, 261–286. – Vgl. Wilhelm EHRLICH, Oesterreichs constitutionelle Zukunft. Ein Aufruf an die Bürger Wiens, [Flugblatt, Wien 1848].

110 Vgl. Die Constitution. Tagblatt für constitutionelles Volksleben und Belehrung, Wien 1848, Nr. 1, (20. März), 1. – Zu der Zeitung vgl. HELFERT, Geschichte I (wie Anm. 52), 317ff. – DERS., Wiener Journalistik (wie Anm. 1), 27–33. – JUDSON, Wien brennt! (wie Anm. 3), 62f.

gegeben, und die Lebendigkeit der zahlreichen Vereine, vor allem der Lesevereine, zeigte die Richtung an[111]. Die Forderung nach ungehinderter Vereinsbildung, spielte neben der nach dem Ende der Zensur auch beim Wiener Bürgertum 1848 eine zentrale Rolle. Die Verfassung, die Kaiser Ferdinand am 15. März 1848 versprach[112] und die in provisorischer Form einen Monat später, am 25. April verkündet wurde, hat dieser Forderung entsprochen[113]. Pressefreiheit und Versammlungsfreiheit wurden als Bestandteile einer künftigen Verfassung proklamiert, was sogleich eine Unzahl von Vereinsgründungen und von neuen, meist kurzlebigen Presseorganen zur Folge hatte[114]. Zugleich verkündete diese sogenannte »Pillersdorf'sche Verfassung« volle Glaubens- und Gewissensfreiheit und bot damit die Möglichkeit zur Überwindung des Staatskirchentums[115].

Das katholische österreichische Bildungs- und Wirtschaftsbürgertum, das sich am Wendepunkt der Wiener Revolution, am 15. Mai 1848, im Wiener »Katholikenverein« profilierte, dachte nicht anders als das österreichische Bürgertum überhaupt. Auch ihm ging es um Versammlungsfreiheit, Vereinsfreiheit und Pressefreiheit. Damit unterschieden sich die »liberal-konservativen« Wiener Katholiken aber auch kaum von den Katholiken in andern deutschen Städten. Etwas allerdings unterschied die österreichischen Katholiken, und hier besonders diejenigen in Wien, 1848 bis zu einem gewissen Grad vom übrigen Deutschland und auch vom übrigen Österreich, sieht man einmal von der Situation in Prag[116] ab. Ihnen ging es nicht nur um die Freiheit der Kirche vom Einfluß des Staates, wie dies die Pius-Vereine allenthalben sich zum Ziel gesetzt hatten, sondern sehr betont auch um die Freiheit in der Kirche, und zwar die Freiheit des niederen Klerus und der Laien von der Gängelung durch die hohe Geistlichkeit, von Bischöfen, Burgpfarrern, Hofkaplänen, seien sie nun staatskirchlich-josephinistisch oder romtreu, aber restaurativ-absolutistisch gesinnt. Sie waren bestrebt, alte Privilegien und Standesunterschiede in der Kirche zu beseitigen, sowie das Bildungsniveau und das Engagement der katholischen Bürger in Staat und Kirche durch Vereinsbildung und Studienreformen voranzutreiben[117]. Abgesehen von einer kleinen Gruppe, auf die zurückzukommen ist, stand allerdings das Papstamt für sie nicht zur Debatte. Im Gegenteil, der Papst wurde für sie, ähnlich wie in der französischen Kirche zu Jahrhundertbeginn, zum Verbündeten im Kampf gegen die hohe Geistlichkeit, auch wenn sie sein Amt wie alle Ämter in Staat und Kirche nicht als absolutistisch und unfehlbar, sondern als das eines konstitutionellen Monarchen verstanden[118], der seinerseits auf das Lehramt des Paulus, als auf

111 Wilhelm BRAUNEDER, Leseverein und Rechtskultur. Der juridisch-politische Leseverein zu Wien, 1840–1990, Wien 1992. – Vgl. JUDSON, Wien brennt! (wie Anm. 3), 40–72. – Die Vereine waren das Vehikel der Modernisierung. Vgl. Thomas NIPPERDEY, Vereine als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte historischer Forschung in Deutschland (Veröffentlichungen des Max-Plank-Instituts für Geschichte 1), Göttingen 1972, 1–44.

112 Vgl. HELFERT, Geschichte der österreichischen Revolution I (Anm. 52), 415f.

113 Vgl. Theo MAYER-MALY, Die Grundrechte des religiösen Lebens in der österreichischen Verfassungsgeschichte des 19. Jahrhunderts, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 5, 1954, 38–62.

114 Vgl. von PILLERSDORF, Rückblicke (wie Anm. 92).

115 Wie Anm. 113.

116 Vgl. Eduard WINTER, Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum. Das religiöse Ringen zweier Völker, Salzburg/Leipzig 1938, 357–361. – Friedrich PRINZ, Prag und Wien 1848. Probleme der nationalen und sozialen Revolution im Spiegel der Wiener Ministerratsprotokolle, München 1968.

117 Vgl. HOSP, Kirche im Sturmjahr (wie Anm. 18), 30–81.

118 Vgl. A[nton] G[ÜNTHER], Die doppelte Souveränetät... [im Menschen: in der Menschheit; die

die Theologie, die Kirche und ihren Glauben zu achten habe und daher in lehramtlichen Fragen zwar souverän, aber nicht völlig absolut entscheiden könne[119]. Sich selbst bezeichneten sie als zugleich liberal und gemäßigt ultramontan[120]. Von den von ihnen »Altkatholiken« genannten Anhängern des Josephinismus (Milde) und der kirchlichen Restauration (Jarcke, Rauscher, Feigerle etc., außerhalb Österreichs auch Geissel und Reisach) setzten sie sich ab, indem sie sich »Jungkatholiken« nannten[121], ein Begriff, der, wie es scheint, hier zum ersten Mal auftaucht und mit dem sich offenbar die Zuversicht verband, daß ihnen die Zukunft in der Kirche wie im Staat gehören werde.

Zwei Hauptgruppen lassen sich unter den aktiven katholischen Wiener Bürgern des Jahres 1848 unterscheiden, zum einen die eigentlichen Initiatoren und »Ideologen« der Bewegung, zum andern die Manager und Organisatoren, die auf Grund ihrer gesellschaftlichen Stellung und ihres Vermögens in der Öffentlichkeit wirksam auftreten konnten. Man könnte vereinfachend einerseits von Bildungsbürgern, andererseits von Wirtschaftsbürgern sprechen.

Unter den katholischen Bildungsbürgern, die 1848 ihre liberal-konservative politische Philosophie in die bürgerliche Emanzipation einzubringen suchten, begegnen uns vornehmlich Professoren, aber nicht ausschließlich Theologen, dazu Staatsbeamte und Publizisten, meist Männer, die – wie auch ihre literarische Tätigkeit beweist – in der Wiener Spätromantik wurzelten, die sich einem organischen Gesellschaftsmodell verpflichtet wußten, einen deutsch geprägten Katholizismus vertraten und in Wissenschaft und Philosophie die protestantische Vorherrschaft brechen wollten. Innerhalb der österreichischen Kirche wandten sie sich gegen josephinistische Praktiken, sprachen sich für Diözesansynoden aus und strebten eine gemäßigte Kirchenreform und die Mitsprache des niederen Klerus und der Laien an. In diesem Sinne suchten sie auch auf den Frankfurter Deputierten Peter Knoodt (1811–1878)[122], einen Schüler und Freund Günthers und Veiths einzuwirken, den sie als ihren Sprecher in der Paulskirche betrachteten[123], der ihnen jedoch schon bald mitteilen mußte, daß seine und seines Freundes Johann Hubert Reinkens' (1821–1896) Bemühungen, *auf kirchlichem Boden ein liberaleres kirchliches Regiment herbeizuführen,* am Widerstand von Männern wie Bischof Johan-

souveraine Gewalt], in: Aufwärts, 1848, 54–57, 84–88, 132ff., 233ff., 242–246. – Vgl. Die souveraine Gewalt, in: Wiener Kirchenzeitung 1, 1848, Nr. 64, 26. August, 253ff.

119 Vgl. Johann Emanuel Veith, Eine harmlose Exhorte an die Plenarversammlung des Katholiken-Vereins am 1. August, in: Aufwärts 1, 1848, Nr. 11, 9. August, 93–96.

120 Ebd., 95.

121 Knoodt, Anton Günther (wie Anm. 11), II, 13.

122 Franz Peter Knoodt, aus Boppard, Priester seit 1835, schon als junger Vikar in Trier begeisterter Güntherianer, von 1837 bis 1841 Religionslehrer in Trier, von 1841 bis 1844 Schüler Günthers und Veiths in Wien, 1844 in Breslau, seit 1845 Professor (seit 1847 ordentlicher Professor) der Philosophie in Bonn, 1848 Abgeordneter der Paulskirche, seine Lehre wurde nach der Verurteilung Günthers (1857) ebenfalls verdächtigt; 1870 wurde er Altkatholik, seit 1878 war er Generalvikar des »katholischen Bistums« der Altkatholiken. Vgl. Theodor Weber, in: ADB 51, 1906, 262–272. – Peter Knoodt, Briefe von Johann Emanuel Veith, in: Deutscher Merkur 1877, 3–35. – Johann Heinrich Reinkens, Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873). Eine Quellenpublikation zum rheinischen und schlesischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts und zu den Anfängen der Altkatholischen Bewegung, hg. v. H. J. Sieben. Mit einem Vorwort von H. Bacht, Köln/Wien 1979. – Angela Berlis, Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1860), Frankfurt a.M. u.a. 1998, 48f. u. 716 (Register).

123 Vgl. Aufwärts, 1848, Nr. 15, 23. August, 127. – Der Friedensbote 2, 1849, 260. – Katholikenvereine, in: Wiener Kirchenzeitung 2, 1849, Nr. 30, 10. März, 121f..

nes von Geissel (1796–1844) scheitere, dem es nur darum ginge die Revolution für die *Kirchenfreiheit*, das heiße für die *absolute hierarchische Herrschaft* auszubeuten[124].

Die Frage ist: Was verlieh dieser Gruppe 1848 eine derartig starke Ausstrahlung? Diese ist nur verständlich, wenn es sich um Männer und Frauen handelte, die zuvor schon in der Öffentlichkeit Ansehen genossen. Dies ist tatsächlich der Fall, wie die Studien von Eduard Winter und Rudolf Till beweisen. Im Gefolge dieser Autoren hat sich auch eingebürgert von den »Güntherianern«[125], d.h. von den Anhängern des Philosophen Anton Günther, zu reden. Daran ist soviel richtig, daß Günther den Hauptbezugspunkt dieser Gruppe darstellte, was ihr zweifellos Autorität verlieh. Günther galt damals noch immer, wenn auch nicht unangefochten[126], als der angesehenste deutsche katholische Philosoph[127], ja, seine Anhänger nannten ihn den »größten jetzt lebenden deutschen Denker« [128]. Keineswegs jedoch handelte es sich bei den sogenannten »Güntherianern« nur um die Anhänger der philosophisch-theologischen Richtung Günthers. Schon 1852 hat einer ihrer Hauptvertreter, Johann Michael Häusle, betont, von der Philosophie Günthers habe er gerade so viel übernommen, als ihm im Tageskampf nötig und nützlich erschien[129]. Ähnliches hätten Anton Gruscha (1820–1911), der »österreichische Kolping«[130], und die meisten dieser »Güntherianer« äußern können. Wirkliche

124 Knoodt an Günther, 6. Mai 1848, zit. KNOODT, Anton Günther (wie Anm. 11), I, 402.

125 Vgl. Eduard WINTER, Die geistige Entwicklung (wie Anm. 14), 40–67, 151–224. – DERS., Differenzierungen in der kath. Restauration in Österreich, in: HJb 52, 1932, 442–450. – Rudolf TILL, Hofbauer (wie Anm. 55), 79–94. – Vgl. HOSP, Kirche im Sturmjahr (wie Anm. 18), 21ff. – WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 66), 163–167.

126 [Karl Ernst JARCKE], Fragmente über Glauben und Wissen, in: HPBl 8, 1841, 193–205, 257–272, hier 199. – Zur Verfasserschaft Jarckes vgl. den Nachweis bei: Otto WEISS, Der Ort der »Christlichen Mystik« im Gesamtwerk von Joseph Görres und im Denken seiner Zeit. Versuch einer Annäherung, in: Die Mystik von Joseph Görres, hg. v. Harald DICKERHOF (im Druck).

127 Vgl. REIKERSTORFER, Anton Günther (wie Anm. 10). – WINTER, Die geistige Entwicklung (wie Anm. 14). – Paul WENZEL, Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, Essen 1961. – Joseph PRITZ, Glauben und Wissen bei Anton Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk. Mit einer Auswahl aus seinen Schriften, Wien 1963, 16–35. – Joseph Görres, der in seinen philosophischen Anschauungen bis zu einem gewissen Grad von Günther abhängig ist, schätzte diesen sehr. Er betrieb in den Jahren 1831, 1832 und 1838 die Berufung Günthers an die Münchener Universität. Vgl. KNOODT, Günther (wie Anm. 11) I, 172–201, 272f. – DERS., Günther, Anton, in: ADB 10, 1879, 153. – LOEWE, Joh. Emanuel Veith (wie Anm. 12), 184. – Guido STEIN, Die Beziehungen von Joseph von Görres zu Wien nebst zwei Briefen von Görres an Anton Günther, in: HJ 73, 1954, 142–152. – Bernd WACKER, Revolution und Offenbarung, Das Spätwerk (1824–1848) von Joseph Görres – Eine politische Theologie (Tübinger Theologische Studien), Mainz 1990, 195–203. – DERS., Kein katholischer Philosoph. Baader, Görres und die Görrestradition nebst einem beinahe vergessenen Brief Görres', in: Die Philosophie, Theologie und Gnosis. Franz von Baaders spekulatives Denken zwischen Aufklärung, Restauration und Romantik, hg. v. Peter KOSLOWSKI, Wien 1993, 201–218. – Vgl. jedoch Carl Ignatius LORINSER, Eine Selbstbiographie, Regensburg 1864, 317.

128 So Sebastian BRUNNER, Dem Herrn Verfasser des Artikels: der »Wiener Klerus« in der Wienerzeitung, in: Wiener Kirchenzeitung 1, 1848, Nr. 12, 28. April, 46f. – Vgl. [Michael Joseph FESL], An Dr. Sebastos [sic!] Brunner, in: Wiener Zeitung 1848, Nr. 129, 9. Mai, 619f.

129 Johann Michael Häusle an Franz Josef Rudigier, 1. November 1854, zit. HOSP, Kirche im Sturmjahr (wie Anm. 18), 95. – Den Tageskampf übte Häusle auch in rein politischen Angelegenheiten. Während der Revolution gehörte er dem Wiener Gemeinderat an. In einer Sitzung des Gemeinderats sprach er dem Reichstag von Kremsier die Kompetenz ab. Vgl. DUNDER, Denkschrift (wie Anm. 37), 47, 516f.; Die Presse 1, 1848, Nr. 98, 19. Oktober, 391.

130 Anton Joseph Gruscha war 1848 einer der entschiedensten Kämpfer für die Freiheit der Kir-

Güntherianer, also Anhänger der Philosophie Günthers, waren unter ihnen im Grunde lediglich Johann Emanuel Veith (1787–1876),[131] und Günthers ständiger Begleiter und Mitarbeiter Ludwig Croy († 1855)[132], dazu die »christlichen Philosophen« Johann Heinrich Loewe (1808–1892)[133] und Johann Nepomuk Ehrlich (1810–1864)[134], die jedoch 1848 nicht in Wien weilten. Andere wie Carl Werner (1821–1888)[135] hatten zwar eine erste geistige Prägung von Günther erhalten, begannen sich aber bereits von dessen philosophischer Richtung abzusetzen. Dazu kommt, daß durchaus nicht alle katholischen Bildungsbürger, die sich 1848 organisierten, auch nicht im weiteren Sinne, »Güntherianer« waren, so gab es in Wien, wenn auch in weit geringerem Maße als in Prag, noch immer, meist aus Böhmen stammende Spätaufklärer und Anhänger Bernhard Bolzanos (1781–1848), die vor allem zu Beginn der Revolution sich als Verbündete wie als Gegner der »Güntherianer« bemerkbar machten[136]. 1848 ging es ihnen unter der Führung des schwärmerischen ehemaligen Leitmeritzer Philosophieprofessors Michael

che. Als Sohn eines Schneiders war er besonders an der sozialen Frage interessiert, seit 1852 leitete er den Wiener Gesellenverein, im Alter jedoch galt er, nachdem er Fürstbischof von Wien (1890) und Kardinal (1891) geworden war, als erstarrt und unbeweglich. Zu ihm Maximilian LIEBMANN, in: GATZ' Bischöfe 1983, 269–272.

131 Johann Emanuel Veith, aus Kuttenplan (Nordböhmen) aus jüdischer Familie, studierte Philosophie und Medizin in Prag und Wien, promovierte1812 in Medizin, dann Professor in Wien, seit 1816 Direktor des Wiener Veterinärinstituts, im gleichen Jahr Übertritt zum Katholizismus; eng befreundet mit Klemens Hofbauer, dessen Arzt er war. 1821 wurde er Priester und trat bei den Redemptoristen ein, 1830 verließ er die Kongregation und wurde 1831 Domprediger bei St. Stephan. Veith, der als »Universalgenie« galt, verfaßte zahlreiche homiletische und erbauliche Schriften, Novellen und Lyrikbände, aber auch Handbücher der Veterinärmedizin. Er war der beste Freund Anton Günthers und hatte gute Beziehungen zu späteren Altkatholiken aus der Günther-schule. – LOEWE, Johann Emanuel Veith (wie Anm. 12). – K. PLEYER, J. E. Veith und sein Kreis, phil. Diss, Wien 1934. – Otto WEISS, Veith, Johann Emanuel, in: Dictionnaire de la Spiritualité, tome 16, Paris 1994, 350–353. – DERS., Veith, Johann Emanuel, in: BBKL 16, 1997, 1194–1204. – Vgl. auch BERLIS, Frauen im Prozeß (wie Anm. 122), 732 (Register).

132 Zu Ludwig Croy: WENZEL, Das wissenschaftliche Anliegen (wie Anm. 127), 49f. – Sebastian BRUNNER, Woher? Wohin? Geschichten, Gedanken, Bilder und Leute aus meinem Leben, Regensburg ^{2}1865, II, 318ff. (nur in der 2. Auflage).

133 Johann Heinrich Loewe, aus einer Prager Kaufmannsfamilie, verwandt mit Veith, seit 1831 Professor der Philosophie am Salzburger Lyzeum, seit 1851 (auf Vermittlung Kardinal Schwarzenbergs) an der Prager Universität. – WENZEL, Das wissenschaftl. Anliegen (wie Anm. 127), 118f. – Joseph PRITZ, Zur Geschichte der philosophisch-theologischen Schule A. Günthers. Briefe A. Günthers an den Philosophen J. H. Löwe, in FLIEDER – KOVÁCS, Festschrift Loidl (wie Anm. 20), I, 204–255.

134 Johann Nepomuk Ehrlich, Piarist, engster Vertrauter Anton Günthers, lehrte Philosophie an den Universitäten Graz und (seit 1852) Prag. Ausgehend von der Philosophie Günthers wurde er zu einem Begründer der modernen Fundamentaltheologie. – Johann von HOFFINGER, Dr. J. N. Ehrlich, eine Skizze seines Lebens (Abhandlungen der königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, V, XIV), Prag 1866. – PRITZ, Glauben und Wissen (wie Anm. 127), 42ff. u. Register. – DERS., Wegweisung zur Theologie. Briefe Anton Günthers an Johann Nepomuk Ehrlich mit einer Einleitung, Wien 1971.

135 Carl Werner, 1848 Mitarbeiter Brunners bei der «Wiener Kirchenzeitung», wo er sich als Gegner der Deutschkatholiken hervortat, später einer der bedeutendsten deutschsprachigen Theologen des 19. Jahrhunderts. – 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.

136 Vgl. WEISS, Katholiken in der Auseinandersetzung. (wie Anm. 22), 26.

Fesl (1788–1863)[137] weniger um Bolzanos philosophische Lehren als um gesellschafts- und kirchenpolitische Ziele. Dabei waren sie im Grunde noch ganz dem ursprünglichen Josephinismus und den Idealen der Aufklärung verbunden, allerdings weit entfernt von dem seichten Vulgärjosephinismus der Wiener Unterschichten. Wichtiger als die römische Kirche war ihnen die österreichische Kirche. Deshalb lehnten sie auch die Forderung der Güntherianer nach einer Trennung von Kirche und Staat ab. 1848 glaubten sie die Zeit gekommen, den Grundstein für eine möglichst selbständige deutsche Kirche zu legen, die die wahrhaft katholische Kirche zwischen alten und neuen Katholiken, zwischen Ultramontanen und Deutschkatholiken darstellen sollte[138]. Freilich standen sie damit im Konflikt mit fast allen Zeittendenzen.

Doch wenden wir uns dem »mainstream« unter den Bildungskatholiken, den Güntherianern, zu und versuchen eine ideen- und mentalitätsgeschichtliche Einordnung dieser Gruppe. Es handelte sich, wie die Quellen zu erkennen geben, im Kern um Anhänger der antijosephinischen Hofbauerschen Reform, jedoch um jene, die nach dem Tode Hofbauers die radikal-restaurative Wende der Redemptoristen unter P. Passerat nicht mitvollzogen hatten. Zu ihnen gehörte zunächst Friedrich von Schlegel, dann aber Anton Günther, der nach Hofbauers Tod seinen Entschluß, Redemptorist zu werden, zurücknahm und dessen wissenschaftlich-geselliger Gesprächskreis nach dem Zeugnis Freiherr von Hoffingers *die romantischen Flunkereien der vorangegangenen Schlegelgesellschaften* an Ernst und Gehalt weit überflügelte[139]. Dazu gehörte Günthers engster Freund[140], der aus dem Judentum konvertierte Domprediger Johann Emanuel Veith, der zwar seinen wohldotierten Posten als Direktor des Wiener Veterinärinstituts aufgegeben hatte, um Priester und Redemptorist zu werden, aber die Kongregation nach zehn Jahren wieder verlassen hatte, weil er mit deren wissenschaftsfeindlichen, starr ultramontanen Richtung nicht einverstanden war[141]. Sebastian Brunner, Sohn eines Wiener Textilfabrikanten, der wortgewandte Publizist der Gruppe, gehörte zwar einer späteren Generation an, aber er war ein begeisterter Anhänger Veiths und ein Verehrer Hofbauers, dessen Biographie er schrieb[142] und dessen soziales Engagement er teilte[143]. Veith

137 Zu Michael Josef Fesl: Eduard u. Maria WINTER, Der Bolzanokreis 1824–1833. In Briefen von A. Hoffmann, M. J. Fesl, F. Schneider und F. Prihonsky. Wien 1970. – Eduard WINTER, Bernard Bolzano, in: Katholische Theologen Bd. 1, 323–347, bes. 337 und 347 (Lit).

138 WINTER, Josefinismus (wie Anm. 14), 320–323, 341f. – DERS., Bolzano (wie Anm. 137), 342. Nach Winter war Bolzano gemäßigter als etwa die Rottenburger Spätaufklärer wie Benedikt Alois Pflanz (1797–1844), zu dem er in Beziehung stand. Zu Pflanz: August HAGEN, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs, Stuttgart 1953, 9–212.

139 Johann Baptist HOFFINGER, Dr. Johann Emanuel Veith, Wiener Stadt- und Landesbibliothek, Handschriftenabteilung. – MANN, Die philosophisch-theologische Schule (wie Anm. 20), 231.

140 Vgl. LOEWE, Veith (wie Anm. 12), passim.

141 Vgl. Andreas SAMPERS, in: SHCSR 14, 1966, 141–147. – DERS., Quaedam adnotationes et documenta circa discessum P.is Veith e Congr. SS. Redemptoris, ebd., 155–162. – Vgl. SHCSR 40, 1992, 315f.

142 Sebastian BRUNNER, Clemens Maria Hofbauer und seine Zeit. Miniaturen zur Kirchengeschichte von 1780–1820, Wien 1858.

143 Sebastian Brunner (1814–1893), katholischer Publizist, beeinflußt von Günther, Veith und Görres, scharfer Gegner des Josephinismus und Liberalismus, erkannte frühzeitig die soziale Frage als Aufgabe für die Kirche, obwohl ultramontan kritisch gegenüber dem Jurisdiktionsprimat des Papstes. – Karl AMMERL, Sebastian Brunner und seine publizistische Stellungnahme in der Wiener Kirchenzeitung, phil. Dissertation, Wien 1934. – Josef SCHEICHER, Ein Kapitel aus Österreichs neuester Zeit- und Kirchengeschichte (2. Ausgabe der Jubiläumsschrift Sebastian Brunner), Würzburg/Wien 1890. – DERS., Erlebnisse und Erinnerungen, 6 Bde., Wien/Leipzig, 1907–1912, Bd. 3/I,

und Günther nahe standen zwei weitere führende Männer der Gruppe, literarisch hochgebildete Laien, die sich während der Revolution publizistisch hervortaten und später im höheren österreichischen Staatsdienst stehend sicher eine größere Karriere gemacht hätten, wenn sie nicht als liberale Katholiken während der Konkordatszeit zwischen die starren Fronten geraten wären, nämlich der erst 23jährige Johann Baptist Ritter von Hoffinger (1825–1879), später Ministerialsekretär im Polizeiministerium[144], und der langjährige Rektor der Wiener Universität Ferdinand Hock (1808–1869), Literat, Philosoph und Nationalökonom, später Sektionschef im Finanzministerium[145]. Hock, der sich 1848 neben Veith wie kein anderer für die Ziele der sogenannten Güntherianer engagierte, stammte wie dieser aus einer nordböhmischen jüdischen Kaufmannsfamilie. Er hatte diesen durch den Philosophen Johann Heinrich Loewe kennengelernt und war wie Loewe unter Veiths Einfluß[146] mit seiner ganzen Familie katholisch geworden. 1848 nun trat er zusammen mit Günther, Veith und Sebastian Brunner an die Spitze der Wiener Katholiken. Schließlich ist der Gönner und Beschützer dieser Gruppe zu nennen, der Günther und Veith nahestehende Salzburger, dann Prager Erzbischof, der aus österreichischem Hochadel stammende Kardinal Friedrich Fürst zu Schwarzenberg (1809–1885). Der Bruder des seit dem 21. Oktober 1848 regierenden Ministerpräsidenten[147], der als einziger österreichischer Bischof und als »Primas Germaniae« an der Würzburger Bischofskonferenz teilnahm, war der Gegenspieler Mildes im österreichischen Episkopat. Er trat 1848 demonstrativ dem Wiener Katholikenverein bei[148].

Der Name Hock leitet über zu der zweiten Gruppierung, die sich 1848 mit den genannten Güntherianern zusammenfand und die man, wenn man will, dem Wirtschaftsbürgertum zurechnen kann. Sie übernahm die organisatorische Leitung im Wiener Katholizismus. Auch dabei spielte die Vermittlung Veiths eine bedeutende Rolle. An erster Stelle zu nennen ist der Präses des Wiener Katholikenvereins, Johann Georg Schwarz (1800–1867)[149], ein reicher, aus dem Judentum konvertierter Kaufmann, dessen vornehmes Haus wegen seiner Kunst- und Büchersammlungen berühmt war. Schwarz, der als »imposante Erscheinung« geschildert wird, hatte als junger Mann ausgedehnte Reisen

278, 287. – Eine moderne Biographie fehlt. Leider gilt Brunner bis heute zu Unrecht nur als reaktionärer Ultramontaner. Vgl. LThK^3 2, 1994, 731.

144 Johann Baptist Ritter von Hoffinger, von aufgeschlossener Gesinnung, veröffentlichte in jungen Jahren im »Wanderer« literarische Essays, 1851 Promotion in der Rechtswissenschaft, Publizist, schließlich Sektionsrat im Innenministerium. Hoffinger war ein Freund Veiths, der sich oft auf seinem Landsitz in Altmannsdorf bei Wien aufhielt. Johann Alexander Frh. von HELFERT, Johann Baptist Ritter von Hoffinger. Ein Lebens- und Charakter-, und auch ein Zeitbild. Auszug aus dem »Oesterreichischen Jahrbuch für 1881«, gedruckt in 50 Exemplaren und um einen doppelten Anhang vermehrt, Wien 1881, hier bes. 36f., 57ff., 88–91[Exemplar in der Stadt- u. Landesbibliothek Wien]. – LOEWE, Johann Emanuel Veith (wie Anm. 12), 274–277.

145 Vgl. MANN, Die philosophisch-theologische Schule (wie Anm. 20), 228–257.

146 Ebd., 229.

147 Felix Fürst zu Schwarzenberg (1801–1852), geb. in Krumau, seit 1824 im diplomatischen Dienst, 1848 Feldmarschalleutnant, seit November 1848 Präsident des Ministerrats, löste den Reichstag von Kremsier auf, betrieb erfolgreich den Regierungswechsel von Kaiser Ferdinand zu Kaiser Franz Josef, trat für einen starken und autoritären Staat ein, wandte sich jedoch gegen den Neoabsolutismus des Kaisers, den dieser einzuführen begann, indem er die Rechte seines Ersten Ministers außer Kraft setzte (31. Dezember 1851). – Vgl. Lawrence SOUNDHOUSE, Schwarzenberg, Austria and the German Question, 1848–1851, in: The International Historical Review 13, 1991, 1–20. – HÖBELT, 1848 (wie Anm. 2), passim. – RUMPLER, Chance (wie Anm. 109), 319ff.

148 Vereinsberichte 2, in: Aufwärts 1, 1848, 62.

149 S. Anm. 82.

durch Europa, USA und Kanada unternommen und war 1829 vom amerikanischen Präsidenten zum Konsul in Wien ernannt worden. Im Unterschied zu Veith und Brunner wurden ihm gute Beziehungen zu Erzbischof Milde nachgesagt, er galt als »fortschrittsfreundlicher Katholik«, ja, von restaurativ-ultramontaner Seite wurde ihm vorgeworfen, er habe nur *wegen der Gewohnheit einen Gott*[150]. Zum andern wurde ihm später wegen seiner Tätigkeit im Katholikenverein von den USA die Konsulswürde aberkannt[151]. Schwarz war ein typischer Vertreter der bürgerlichen Wiener Revolution. Diese, so schrieb er an die amerikanische Regierung, werde von kultivierten Männern betrieben, ihr Ziel sei alles andere als die Republik, da Österreich wie auch die anderen europäischen Staaten – im Gegensatz zu den »Vereinigten Staaten« – dazu noch nicht reif sei[152]. Schwarz, der auch 1848 sich zur Erholung nach Karlsbad begab, scheint, wie die Quellen nahelegen, nur selten die Versammlungen des Katholikenvereins persönlich geleitet zu haben[153]. Um so aktiver war der zweite Vorsitzende, ein ebenfalls aus dem Judentum konvertierter Katholik, Wiener Gemeinderat und Direktor eines Erziehungsinstituts in der Alservorstadt, Ignaz Bondi (Bondy)[154], der vom 12. Oktober bis zum 11. Dezember 1848, zu einer Zeit, als Wien *umringt [war] vom Feinde, verlassen von unseren Fürsten, bedroht von Verrätern*[155], nach dem Aufstand der Wiener Oktoberrevolution und während der blutigen Tage der Gegenrevolution, als vier- bis sechstausend Wiener unter dem Kugelhagel der einmarschierenden Truppen fielen[156], dem Wiener Gemeinderat vorstand. Aus dem Judentum kamen auch die Ausschußmitglieder Lowy und Fried, sowie ein weiterer enger Freund Veiths, der literarisch interessierte Kunst- und Musikalienhändler Joseph Bermann (1810–1855)[157], der bereits im Verwaltungsrat mehrerer Vereine saß und als deren Kassier tätig war. Er übernahm das Amt des Kassenwarts des Katholikenvereins. Neben diesen Konvertiten aus dem Judentum spielten weitere angesehene Bürger, so der Archivar und Dichter Johann Kaltenbäck (1804–1861)[158] sowie einige Adlige[159] im Katholikenverein eine aktive Rolle.

150 [Ludwig Donin], Der echt radikale, demokratische und republikanische Katholikenverein von der Statistik in Anklagestand versetzt, in: Der Friedens-Bote 1, 1848, 33–36. – Untersuchung über den Katholiken-Verein, in: ebd., 106–109. – Die Freiheit, in: ebd., 161–164, hier 108f.

151 Wurzbach, Biographisches Lexikon (wie Anm. 82), Bd. 31, 298.

152 Johann Georg Schwarz an den Staatssekretär der Vereinigten Staaten John M. Clayton, 21. April 1849, zit. in: Simons, The Güntherians (wie Anm. 24), 191.

153 Wurzbach, Biographisches Lexikon (wie Anm. 82), Bd. 31, 296–299. Vgl. Brunner, Woher? Wohin? (wie Anm. 9), II, 238

154 Ignaz Bondi (Bondy) war Direktor einer Erziehungsanstalt in der Alservorstadt (Hauptstraße 143). Vom 12. Oktober bis zum 11. Dezember 1848 war er Präsident des Wiener Gemeinderats. Vgl. Rudolf Till, Die Wiener Stadtverwaltung im Jahre 1848, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 7, 1948, 35. – Ders., Hofbauer (wie Anm. 55), 104, 112, 115. – Dunder, Denkschrift (wie Anm. 37), 46, 512.

155 L. Hauck, in: Die Constitution. Tagblatt für Demokratie und Volksbelehrung, 1849, Nr. 167, 12. Oktober, 1. – Vgl. ebd. die Beschlüsse des Wiener Gemeinderats vom 11. Oktober 1848.

156 Häusler, Wien (wie Anm. 3), 107. – Vgl. die drastische Beschreibung der im Hof des Wiener Allgemeinen Krankenhauses aufgeschichteten Leichen, in Brunner, Woher? Wohin? (wie Anm. 9), 251–255; sowie die realistische Darstellung der Morde der einrückenden Truppen in Dunder, Denkschrift (wie Anm. 37), bes. 692–777.

157 Joseph Bermann, Kunst- und Musikalienhändler in Wien, schrieb literarische Texte unter dem Pseudonym Brunno Phisemar. Wurzbach, Biographisches Lexikon (wie Anm. 82), Bd. 1, 321. – Pleyer, Veith (wie Anm. 131),139–142, 145–148.

158 Johann Peter Kaltenbäck, Dichter, Historiker und Archivar, kam aus dem Grillparzerkreis. Zu ihm Wurzbach, Biographisches Lexikon (wie Anm. 82), Bd. 10, 406–409. – Kaltenbäck war

4. Aktivitäten der liberal-konservativen Wiener Katholiken

In einem früheren Beitrag zum Wiener Katholizismus im Jahre 1848, insbesondere zum Wiener Katholikenverein, habe ich ausführlich die Aktivitäten der Güntherianer dargestellt. Ich habe gezeigt, wie von seiten der Wiener Fürstbischöfe von Milde und von Rauscher, unterstützt von der restaurativen Gruppe der Burgpfarrer und Hofkapläne, alles getan wurde, um aus dem in Kirche und Staat rührigen, von Laien geführten, politisch und kirchenpolitisch aktiven Katholikenverein innerhalb von fünf Jahren eine fromme, unpolitische Gebetsverbrüderung zu machen.

Ich habe gezeigt, wie sich seit 1849 die Propagandisten der sich neu formierenden, den Redemptoristen, aber auch Thron und Staat wohlgesinnten klerikalen kirchlichen Restauration, die mit dem Konkordat und dem Beginn des österreichischen Neoabsolutismus zum Zug kommen sollten, immer lauter zu Wort meldeten und den Wiener Katholikenverein unterwanderten. Diese Männer, ausschließlich Geistliche, waren es, die sich entschieden gegen Aktivitäten katholischer Laien und gegen die Politisierung der Katholiken wandten und es sich angelegen sein ließen, den Katholikenverein, dem sie teilweise auf ausdrückliche Weisung des Ordinariats zur Überwachung beigetreten waren, im Laufe der Jahre zu entpolitisieren und zu verkirchlichen. Fast alle Namen, die in diesem Zusammenhang in den Quellen erwähnt werden, begegnen uns später wieder als die von Männern, die zu hohen kirchlichen Würden aufgestiegen waren[160]. Da ist der Regens des Priesterseminars und Sekretär Bischof Mildes und spätere Weihbischof Franz Xaver Zenner (1794–1861)[161], dann der spätere Wiener Weihbischof und Generalvikar Eduard Angerer (1816–1898)[162], der Burgpfarrer und Beichtvater Kaiser Ferdinands und spätere Bischof von St. Pölten, Ignaz Feigerle (1795–1863), der 1849 bei Kaiser Franz Joseph mit Erfolg die Enthebung des Güntherianers Johann Michael Häusle vom Amt des Studiendirektors am Frintaneum betrieb[163], ferner der Hofkaplan und Spiritual des Frintaneums und spätere Linzer Bischof Franz Joseph Rudigier (1811–1894)[164], der spätere Wiener Kardinal Kutschker (1810–1881)[165], der stets ein lavierender

während des Belagerungszustandes Vizepräsident des Wiener Gemeinderates. Vgl. DUNDER, Denkschrift (wie Anm. 37), 444, 574, 619.

159 Erwähnt seien neben Ritter von Hoffinger die Vorstandsmitglieder des Vereins von Blumenthal, von Froon und von Patruban. Dieser war später auch Redaktionsmitglied der Vereinszeitschrift »Oesterreichischer Volksfreund«. Nach 1850 finden sich eine Reihe Adliger im »Katholikenverein«, so zum Beispiel dessen Vizepräsident, der k.k. Kämmerer Johann Graf von Mailáth. Vgl. Aufwärts 1848, 216. – Oesterr. Volksfreund 1, 1849, 298; 2, 1850, 318 u. passim. – HEIM, Die katholischen Vereine (wie Anm. 23), 40, 47, 51, 53f.

160 Vgl. WEISS, Katholiken in der Auseinandersetzung (wie Anm. 22), 44–52.

161 Zu ihm Gerhard HARTMANN, in: GATZ, Bischöfe 1983, 833f. Zenner war ursprünglich den Güntherianern verbunden. Er war der Beichtvater von Johann Heinrich Papst (1785–1838), dem »zweiten Ich Günthers«, den er mit Günther bekannt gemacht hat.

162 Eduard Angerer war Sekretär Mildes und Protokollführer während der Verhandlungen über das Österreichische Konkordat, seit 1876 war er Weihbischof und Generalvikar der Fürsterzbischöfe Kutschker, Gangelbauer und Gruscha; seit 1890 Titularbischof von Selymbria. Gerhard HARTMANN, in: GATZ, Bischöfe 1983, 182ff.

163 Vgl. KNOODT, Anton Günther (wie Anm. 11), II, 13. – HOSP, Kirche im Sturmjahr (wie Anm. 18), 92. – WINTER, Die geistige Entwicklung (wie Anm. 14), 185f.

164 Konrad MEINDL, Leben und Wirken des Bischofs Rudigier von Linz, 2 Bde., Linz 1891/92, hier bes. I, 181–183. – Rudigier (Diener Gottes) aus Partennen (Vorarlberg) wurde 1835 zum Priester geweiht, danach ergänzende Studien am Frintaneum in Wien, 1838 provisorisch, 1841 definitiv Professor in Brixen, von 1845 bis 1848 Spiritual am Frintaneum, 1850 Direktor des Brixener Priester-

Bürokrat blieb, und schließlich der Prinzenerzieher und spätere Wiener Kardinal Othmar von Rauscher. Über ihn urteilte 1849 bei seiner Ernennung zum Fürstbischof von Seckau die Augsburger »Neue Sion«, damals Sprachrohr der Güntherianer: *Kirchlicher Sinn und Gelehrsamkeit mangeln dem Herrn Bischofe gewiß nicht, aber ein geschmeidiger Hofherr [...] taugt auch nicht zum Bischof in dieser Zeit des Kampfes*[166].

Allerdings agierten diese Männer zunächst meist im Hintergrund. Als ihre Sprecher profilierten sich der fürsterzbischöfliche Zeremoniar und Vielschreiber Ludwig Donin (1810–1876)[167] und die streng ultramontanen Hofkapläne Ferdinand Hasel (1807–1886)[168] und Georg Anibas (1809–1853)[169], der als der eigentliche Drahtzieher der klerikal-ultramontanen Opposition gegen die Güntherianer innerhalb des Katholikenvereins erscheint, wo er gegen den Vernunftstolz der Wissenschaft und gegen *den bösen, teuflischen Geist der Philosophie* wetterte[170]. Geschickt verstand er es, eine Anzahl gleichgesinnter traditionalistischer und fideistischer Laien um sich zu sammeln. So etwa den den Redemptoristen nahestehenden Kunstmaler und verspäteten Nazarener Joseph Ritter von Führich (1800–1876)[171]. Aus dem *ganz anständigen Katholikenverein*, so ein liberaler Zeitgenosse, der Lexikograph Constant Wurzbach (1818–1893), wurde der *anrüchige Severinusverein*[172].

Ich habe auch gezeigt, wie die Verkirchlichung des Vereins Hand in Hand ging mit der Ausschaltung der führenden Gründungsmitglieder Häusle, Veith, Günther, Hock, Hoffinger, Brunner, Schwarz, Bondi und Bermann, die teilweise unter Protest den Verein verließen. Erst nachdem die Güntherianer und die auf Grund ihres Vermögens unabhängigen Großbürger von der Art eines Konsuls Schwarz nichts mehr zu vermelden hatten, fand der Verein die völlige kirchliche und staatliche Anerkennung. Für Veith war damit eingetreten, was Günther schon lange befürchtet hatte, die *sogenannte hohe*

seminars, seit 1853 Bischof von Linz, sein intransigentes Verhalten im österreichischen »Kulturkampf« brachte ihm unangenehme Maßnahmen von seiten des Staates ein. – Vgl. auch Rudolf ZINNHOBLER, in: GATZ, Bischöfe 1983, 634ff. (Lit.).

165 Johann Baptist Kutschker, aus Wiese (Österr. Schlesien), 1833 Priester, Professor der Moraltheologie an der Universität Olmütz, seit 1841 dort auch in hohen kirchlichen Ämtern, seit 1852 Burgpfarrer und Direktor des Frintaneums in Wien, seit 1862 Weihbischof und Generalvikar, seit 1876 Fürsterzbischof, 1877 Ernennung zum Kardinal. Vgl. Maximilian LIEBMANN, in: GATZ, Bischöfe 1983, 422–425. – Karl SCHWARZ, in: BBKL 4, 1992, 842ff. (Lit.).

166 Neue Sion 5, 1849, 132.

167 Ludwig Donin, Kurat bei St. Stephan, Lehrer und Volksschriftsteller. WURZBACH, Biographisches Lexikon (wie Anm. 82), Bd. 3, 358f. – Oesterr. Biographisches Lexikon (wie Anm. 37), Bd. 1, 194f.

168 Franz Seraph Hasel, Hofkaplan, Dr. theol, Dekan der theol. Fakultät, veröffentlichte »Der Primat des Römischen Papstes«, Wien 1860. Zu ihm Heinrich HURTER, Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae [...] Tomus V, Pars I, Oeniponte [Innsbruck] 1911, 1105. – Diözesanarchiv Wien, Personaltabellen.

169 Georg Anibas aus Vitis, 1834 Priester, Hofkaplan. Anibas starb am 13. Februar 1853, hat also die Genehmigung des Katholikenvereins nicht mehr erlebt. Diözesanarchiv Wien, Personaltabellen.

170 KNOODT, Günther (wie Anm. 11), II, 13f.

171 Ebd., 15. – Zu Führich: Österr. biograph. Lexikon (wie Anm. 37), I, 380f. Zu seinen Beziehungen zu den Redemptoristen: MADER, Die Congregation (wie Anm. 34), 121: Briefe Führichs im Archiv der Münchener Redemptoristenprovinz, Gars am Inn. – Otto WEISS, Kunst und Seelsorge. Der vergessene Maler Bruder Max Schmalzl (1850–1930), in: SHCSR 40, 1992, 71–82, hier 74.

172 WURZBACH, Biographisches Lexikon (wie Anm. 82), Bd. 31, 296–299. Vgl. Günther an Knoodt [1852], zit. KNOODT, Günther (wie Anm. 11), II, 14f. – HOSP, Kirche im Sturmjahr (wie Anm. 18), 79ff.

Clerisei[173] oder, wie Veith sagte, die *Polizeikirche*[174], hatte dem Verein den Garaus gemacht, er war nach Veiths Worten, noch bevor er richtig leben konnte, totgeschlagen worden nicht nur durch die Bajonette, sondern auch durch den Krummstab[175]. Ich habe weiter gezeigt, wie man kirchlicherseits daran ging, für alle Zukunft den Einfluß der Güntherianer, der bis nach Rom zum Rektor der Anima Alois Flir (1805–1859)[176] und zu einigen gelehrten Benediktinern[177] reichte, auszuschalten. Die Verurteilung Günthers im Jahre 1857 ist auf diesem kirchenpolitischen Hintergrund zu sehen. Veiths Verurteilung, die folgen sollte, kam bekanntlich nur deswegen nicht zustande, weil dieser in Kardinal Schwarzenberg einen einflußreichen Beschützer fand[178]. Kardinal von Rauscher freilich hat später jedweden Kontakt mit Veith vermieden und es ist bezeichnend, daß die Diözese Wien geflissentlich sein goldenes Priesterjubiläum übersah, während die Stadt Wien ihn zu ihrem Ehrenbürger erhob[179]. Ihr, der Stadt, als deren Bürger er sich vornehmlich verstand, und nicht der Diözese, hat er auch seinen Nachlaß anvertraut[180]. Ähnlich wie Veith erging es den anderen führenden Güntherianern nach 1850. Häusle hatte, wie erwähnt, bereits 1849 seine Stelle als Direktor des Frintaneums verloren und war seither trotz späterer Anbiederungsversuche an die Traditionalisten kaltgestellt worden[181]. Ähnlich erging es Sebastian Brunner, dessen kirchliche Karriere 1848 de facto beendet war, auch wenn er später durch seine nicht immer sehr erleuchteten populistischen antiliberalen und antisemitischen Schriften sowie durch seinen persönlichen Einfluß auf führende Gestalten der sich formierenden christlichsozialen Bewegung, von Albert Maria Weiß (1844–1925)[182] bis Josef Scheicher (1842–1924)[183], einen erheblichen Einfluß ausüben sollte. Der einzige der aufmüpfigen Geistlichen des Jahres 1848, der noch in hohem Alter Karriere machen sollte, war Anton Gruscha. Doch dieser war inzwischen selbst zum unbeweglichen Traditionalisten geworden[184].

Dies alles soll hier nicht im einzelnen wiederholt werden. Über das bereits Gesagte hinaus scheint es jedoch im Rahmen eines Gesamtprojektes, das dem ersten Auftreten des organisierten deutschen Katholizismus im Revolutionsjahr 1848 nachgeht, nicht unwichtig, herauszustellen, daß es in Wien tatsächlich eine mehr oder weniger geschlossene Gruppe von Katholiken und insbesondere von katholischen Laien gab, die im öffentlichen gesellschaftlichen und politischen Leben der Stadt präsent war und sich dabei

173 Vgl. Günther an Veith, [1850], zit. KNOODT, Günther (wie Anm. 11), II, 14.
174 Ebd., I, 215.
175 Veith an seinen Bruder Elias, 4. September 1851, zit. LOEWE, Veith (wie Anm. 12), 225.
176 Alois Flir, geb. in Landeck/Tirol, Priesterweihe 1833, seit 1835 Professor der Literatur und Ästhetik in Innsbruck, Abgeordneter der Paulskirche, seit 1853 Rektor der deutschen Nationalkirche in Rom Maria dell'Anima, wurde 1858 zum Prälaten und Auditor der Sacra Rota ernannt. Vgl. WENZEL, Das wissenschaftliche Anliegen (wie Anm. 127), 137–142.
177 Vgl. Paul WENZEL, Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, Essen 1965.
178 Vgl. Eduard und Maria WINTER, Domprediger Veith (wie Anm. 79), 38f., 162–178.
179 Vgl. LOEWE, Veith (wie Anm. 12), 285, 288.
180 Vgl. Nachlaß Veith, Handschriftenabteilung, Stadt- und Landesbibliothek Wien.
181 HOSP, Kirche im Sturmjahr (wie Anm. 18), 70.
182 Vgl. Albert Maria WEISS, Lebensweg und Lebenswerk. Ein modernes Prophetenleben, Freiburg i.B. 1925, 242ff.
183 Josef SCHEICHER, Ein Kapitel (wie Anm. 143), 349–354. – DERS., Erlebnisse und Erinnerungen, 6 Bde., Wien/Leipzig, 1907–1912, vol. III, tom. I, 278, 287. Vgl. WEISS, Zur Religiosität (wie Anm. 22), 342, Anm. 26.
184 Vgl. Otto WEISS, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum »Sodalitium Pianum«, Regensburg 1998, 93, 142–145.

der modernen bürgerlichen Freiheiten und der Möglichkeiten bediente, die ihr durch die neue provisorische Verfassung gegeben war, insbesondere der Pressefreiheit und der Versammlungsfreiheit wie der Möglichkeit, Vereinsgründungen vorzunehmen. Mit andern Worten: Es kann gezeigt werden, daß die »Güntherianer« nicht als individualistische Einzelgänger, sondern als Gruppe, die sich als dezidiert katholisch verstand, führend an der Emanzipation des Wiener Bürgertums teilnahmen. Zum einen durch ihre publizistische Tätigkeit, insbesondere durch die Gründung der »Wiener Kirchenzeitung«, zum andern durch die Errichtung des »Wiener Katholikenvereins«. Dazu im einzelnen:

a) Publizistische Aktivitäten

Publizistisch betätigten sich neben Veith, der die Vereinszeitschriften »Aufwärts« und »Oesterreichischer Volksfreund« redigierte, für die er auch zahlreiche Beiträge verfaßte, vor allem Hock, Hoffinger, Häusle und Brunner[185].

Am schärfsten äußerte sich Johann Michael Häusle, der sich in verschiedenen Flugschriften gegen Bürokratie, Pedanterie, Engherzigkeit, Erstarrung, Katzbuckelei, Karrieresucht und Wissenschaftsfeindlichkeit in der Kirche wandte. In seinen – unter anderem Namen erschienenen – *Fragen an den Fürstbischof von Wien. Im Namen seines mundtoten Clerus niedergeschrieben am 19. März 1848* wies er die Kritik des Fürstbischofs an der Aufsehen erregenden Versammlung des Klerus unter maßgeblicher Beteiligung der Güntherianer, zumal Sebastian Brunners und Anton Gruschas, am 17. März 1848 in der Universität zurück, bei der dem Fürstbischof nicht nur sein Schweigen zur Vertreibung der Redemptoristen vorgeworfen, sondern indirekt auch sein Rücktritt gefordert worden war. Der Äußerung des Bischofs, er sei vom Heiligen Geist eingesetzt und nicht von demokratischen Versammlungen des niederen Klerus abhängig, der zu schweigen und zu gehorchen habe, setzte Häusle entgegen, auch die Religion könne vom 15. März an für die Geistlichen nur noch Sache der freien Überzeugung sein. Auch die Priester seien freie Staatsbürger und hätten Anspruch auf den Gebrauch ihrer Urteilskraft und Freiheit, auch innerhalb der Kirche. Neben dem neuen Staat müsse eine neue Kirche erblühen, getragen von einem *wissenschaftlich gebildeten Weltpriesterstand*[186].

Ähnlich argumentierte Sebastian Brunner in verschiedenen Schriften, die sich voll beißender Ironie gegen Schreiberherrschaft, Pedanterie, Engherzigkeit, Erstarrung, Katzbuckelei und Karrieresucht wandten[187], insbesondere jedoch in der von ihm ins Leben gerufenen »Wiener Kirchenzeitung«, deren erster Beitrag bereits *Kirche, Priester, Schreiber* überschrieben war und das *System bureaukratischer Kirchenverknechtung* anprangerte. Brunner forderte ein *freies Wort für die Freiheit der Kirche vom papiernen Regiment* und ein Ende des *ehrfurchtsvollen Stillschweigens* des niederen Clerus vor dem hohen. Er betonte – und hierin zeigt er sich dem neuen bürgerlichen Ethos verpflichtet –, daß nicht die Weihe den Wert eines Menschen ausmache, sondern sein Leben[188]. Insbesondere forderte er zusammen mit Gruscha[189] und Häusle die Einführung

185 Vgl. Weiss, Katholiken in der Auseinandersetzung (wie Anm. 22), passim.

186 Joseph Fehr, Fragen an den Fürsterzbischof von Wien. Im Namen seines mundtodten Clerus niedergeschrieben am 19. März 1848, Wien 1848. – Zur Verfasserschaft Häusles: Hosp, Kirche im Sturmjahr (wie Anm. 18), 35, u. Weiss, Katholiken in der Auseinandersetzung (wie Anm. 22), 34.

187 Vgl. Sebastian Brunner, Schreiberknechte. Eine Serenade für das papierne Kirchenregiment, Regensburg 1848.

188 [Sebastian Brunner], Kirche, Priester, Schreiber, in: Wiener Kirchenzeitung 1, 1848, Nr. 1,

von Diözesansynoden[190]. Als der Fürsterzbischof auf eine Zuschrift des Innenministers hin den Klerus vor *politischen Umtrieben* warnte, antwortete Brunner in der »Kirchenzeitung«, die Priester seien nur in kirchlichen Dingen Gehorsam schuldig, nicht jedoch, wo es sich um ihre Pflichten als konstitutionelle Staatsbürger handle, insbesondere um die Pflicht, vom Staat die der Kirche zustehenden Rechte und Freiheiten zu fordern[191].

Als sich dann abzeichnete, daß von den ursprünglichen Zielen des Katholikenvereins nicht mehr viel vorhanden war und dieser zu einer frommen Bruderschaft und zu einer Anstalt zur *Verbreitung richtiger Begriffe über die römisch-katholische Kirche* und zur *Abweisung der Angriffe gegen unsere heilige Kirche, den Klerus und die Gläubigen* umfunktioniert worden war, gab am 26. September 1850 Sebastian Brunners Wiener Kirchenzeitung zu bedenken, die Richtung, die viele deutsche Katholikenvereine genommen hätten, gereiche der *katholischen Wissenschaft, der kirchlichen Freiheit und dem christlichen Freimuth* zum Schaden. Die Idee der Katholikenvereine sei es gewesen, *selbständige Laienvereine* darzustellen, die unabhängig vom Klerus in der Gesellschaft für die katholische Sache wirken können. Nun jedoch seien diese Vereine, und gerade der in Wien, zu *bloßen Wohlthätigkeitsvereinen* geworden. Die Folge sei *Versplitterung und Versandung in einseitige den Bedürfnissen der Gegenwart nicht genügend entsprechende Bruderschaften*, sei Geistlosigkeit und Schlendrian[192]. Und ein Jahr später lesen wir erneut in der Wiener Kirchenzeitung aus der Feder Sebastian Brunners, der diesmal die allgemeine Entwicklung aller Katholikenvereine in Deutschland seit 1848 einbezieht: *Daß der Katholikenverein, mit seinem Aufrütteln aus dem unheiligen und unheilvollen Tempelschlaf [...] allen getreuen Bewunderern des starren Polizei-Terrorismus in der Kirche längst ein Greuel sei, haben wir öfter als einmal ausgesprochen [...]. Die alte Bureaukratie, welche an der Verknüpfung ihrer Spagatnetze über den lebendigen Garten der Kirche mit neuer Sorgfalt und Rührigkeit zu arbeiten beginnt, hat die Katholikenvereine vom Anfang eher mit Mißtrauen beehrt; und sie weiß denuntiatorisch ihre Nase hinaufzuziehen, wenn der besagte Name nur genannt wird – als führte ihr der Wind von Ferne her so etwas von Demokratiewitterung in die ausgedehnten Flügel [...]. Eine Schule für die Erwachsenen ist der katholische Verein. Er soll erfüllt sein vom Geist der Kirche – aber den Laien soll auch hier das Lehrwort gegönnt sein – wie in der Schule*[193].

Auch Hock, der zeitweise Redakteur des »Oesterreichischen Volksfreund« war, schrieb für die Vereinsblätter und die »Wiener Katholische Kirchenzeitung« zahlreiche politische und kirchenkritische Beiträge[194], die nicht nur den Zorn des fernen Jarcke hervorriefen, der Hock »kommunistischer« Umtriebe bezichtigte[195], sondern auch zum

15. April 1848, 1–4.

189 Anton GRUSCHA, Ein Wort zur Verständigung über die jüngste Bewegung im Wiener Klerus, in: Wiener Kirchenzeitung 1, 1848, 49ff. Vgl. ebd., 2, 1849, 334, 381.

190 Die Diözesansynode, in: Wiener Kirchenzeitung 2, 1849, Nr. 61, 22. Mai, 247f.

191 Sebastian BRUNNER, Warnung des Klerus vor politischen Umtrieben, in: Wiener Kirchenzeitung 1, 1848, 173ff. Dort auch der Wortlaut des Erlasses, aus dem hervorgeht, daß eine Anzeige des »Ausschusses der Bürger, Nationalgarden und Studenten« vorausging.

192 Wiener Kirchenzeitung 3, 1850, Nr. 116, 26. September, 579. – Die Korrespondenz ist unterschrieben mit »– – h«. Der Verfasser könnt Veith sein.

193 [Sebastian BRUNNER], Der Katholikenverein, in: Wiener Kirchenzeitung 3, 1851, Nr. 98, 16. August, 505.

194 Wächter in der Nacht, welche Stunde ist in der Nacht? IV., in: Oesterr. Volksfreund 1, 1849, 393–397, hier 394.– Vgl. auch Hock an Schwarzenberg, 6. Januar 1848, zit. WOLFSGRUBER, Schwarzenberg (wie Anm. 13), I., 300.

195 [Karl Ernst JARCKE], Glossen zur Tagesgeschichte, in: HPBl 23, 1849, 463–485, hier 468–472.

Einschreiten des Erzbischofs Milde und seiner konservativen Parteigänger gegen die Zeitschrift und den Katholikenverein führte[196]. Hoffinger schrieb in allen möglichen kurzlebigen bürgerlich-liberal-konservativen und monarchisch-konstitutionellen Blättern, so im »Wiener Zuschauer«, der sich im Untertitel »Zeitschrift für Gebildete« nannte, in der »Goldenen Mittelstraße«, herausgegeben von einem gewissen Professor Rosenthal und im »Monarchisch-constitutionellen Oesterreich«, einem Blatt, das nach der niedergeschlagenen Oktoberrevolution mit polizeilicher Erlaubnis sein Erscheinen begann. Dabei erwies er sich als entschiedener Parteigänger von Veith[197].

b) Der Wiener Katholikenverein

Am Abend des unruhigen 15. Mai 1848, dem Tag, an dem sich das konstitutionelle Bürgertum von der Revolution der Straße endgültig distanzierte und wenige Wochen nach Verkündigung der Assoziationsfreiheit gründete Johann Emanuel Veith den Wiener »Katholikenverein für Glauben, Freiheit und Gesittung«[198], dessen Mitglied man *nicht durch Geburt oder weltliche Rücksicht* wurde[199], sondern dem jeder Katholik, gleich welchen Standes, beitreten konnte. Tatsächlich kann der Verein als eine frühe Form eines politischen Katholizismus verstanden werden.

Ziele und Struktur des Vereins gemäß den Statuten

Die Ziele des Vereins sind in seinen, von Veith verfaßten Statuten festgelegt. Danach ging dessen Wirksamkeit in drei Richtungen. Sie sollte *eine religiöse, politische und humane* sein. *Die religiöse Wirksamkeit*, schrieb Veith, *beabsichtigt das rege Gedeihen des christlichen, folglich kirchlichen Lebens, durch Aufrechterhaltung der reinen, römisch katholischen Glaubenswahrheit und der freien Religionsübung, mit strenger Ausscheidung sowohl jeder bloß äußerlichen, einseitigen oder schwärmerischen Richtung, als des gesinnungslosen indifferenten Gefühlswesens; wobei jedoch alles, was der Duldung und Liebe gegen Andersdenkende widerstreitet, gewissenhaft zu meiden ist*[200].

Hinsichtlich der politischen Wirksamkeit wird betont, diese richte sich zunächst auf jene Verhältnisse, bei denen das staatsbürgerliche Leben untrennbar mit dem religiösen verbunden sei, womit vor allem die Schule gemeint sein dürfte. Darüber hinaus jedoch gehe es dem Verein ganz allgemein um die Belebung der *heiligen Rechte der Freiheit*, wobei *auch die minder Geübten* über ihre *gesellschaftliche Stellung und Verpflichtung* aufgeklärt werden sollen. Ergänzend hierzu bemerkte Veith an anderer Stelle, die *politische* Zielsetzung beziehe sich ausschließlich auf Fragen, die das *sociale und kirchliche Leben* betreffen, nicht jedoch auf die *Tagespolitik* oder auf eine *Parteifarbe*[201].

196 Oesterr. Volksfreund 1, 1849, 1310; 1, 1849, II., 117f. – Neue Sion 5, 1849, 570f.

197 Dr. H[OFFINGER], Aufwärts, in: Die goldene Mittelstraße, 1848, Nr. 22, 111 (24. November). – Dr. J. H.[OFFINGER], Die Revolution und die Religion, in: Das monarchisch-constitutionelle Blatt, 1848, Nr. 5, 17f. (17. Dezember).

198 Vereinsberichte. 1. Notizen über die Gründung, die bisherigen Verhandlungen und den Fortgang des Katholiken-Vereines, in: Aufwärts. Ein Volksblatt für Glauben, Freiheit und Gesittung, 1848, Nr. 2, 27f. (8. Juli). – Programm des Katholiken-Vereins für Glauben, Freiheit und Gesittung, Anhang zu Nr. 19 des »Aufwärts«, nach. 176. – Vgl. Aufwärts, Nr. 1, 8 (5. Juli).

199 So Carl HOCK, in: Oesterr. Volksfreund 1, 1849, 396.

200 Programm des Katholiken-Vereins (wie Anm. 123).

201 [Joh. E. VEITH], Zweck und Aufgabe dieser Blätter [...]. Programm und Statuten des Katholiken-Vereins, in: Aufwärts 1848, Nr. 1, 8.

Schließlich wird die humane oder soziale Wirksamkeit näher bestimmt. Es fällt auf, daß an erster Stelle nicht die Armenfürsorge genannt wird, sondern der Unterricht der Jugend und des sogenannten Proletariats in *Pflichtenlehre, Naturkunde, Geschichte, Mechanik, Rechnungswissenschaft, Zeichenkunst.* An zweiter Stelle erscheint die Gründung von Sparkassen für Lehrlinge und Arbeiter. Erst an letzter Stelle ist von der *Abhülfe dringender Nothstände* die Rede, eine Aufgabe die jedoch vor allem den Frauen übertragen werden soll[202].

Hinsichtlich der Struktur des Vereins wird festgestellt, daß jeder katholische Staatsbürger, ohne einen Beitrag zu zahlen, Mitglied werden könne. Der Verein selbst gliedere sich in einen Zentralverein und in Bezirksvereine. Die Leitung des Vereins erfolge durch den Vorstand, dem ein Ausschuß beigegeben ist. Zum Vorstand und seinen Stellvertretern sollen, wenn irgend möglich, Laien gewählt werden. Lediglich bei den Zweigvereinen auf dem Land könne anfangs vorübergehend der Pfarrer den Vorsitz übernehmen. Dem Ausschuß dürften auch Geistliche angehören. Die Ausschußsitzungen sollten parlamentarisch geordnet sein. Die Beschlußfassung erfolge nach absoluter Stimmenmehrheit[203].

Der religiösen und allgemein menschlichen Bildung der Vereinsmitglieder sollte nach Veiths Vorstellungen das Vereinsblatt »Aufwärts« dienen, das seit dem 5. Juli 1848 jeden Mittwoch und Samstag erschien, allerdings bereits Ende Oktober des gleichen Jahres sein Erscheinen einstellen mußte[204]. Vielen Mitgliedern erschien das Blatt, das neben Beiträgen Veiths auch lange Abhandlungen Günthers, etwa zum Begriff der »Souveränität« brachte, zu anspruchsvoll. So entschloß sich Veith Anfang Oktober neben dem »Aufwärts« ein zweites volkstümlicheren Blatt den »Österreichischen Volksfreund«[205] herauszugeben. Im Gegensatz zum »Aufwärts« hat es den »Belagerungszustand« überlebt. Die von Veith und Häusle zudem entschieden betriebene Gründung eines allgemeinen katholischen Lesevereins[206] kam vor der Gegenrevolution Ende Oktober 1848 nicht mehr zustande. Ein geplanter Lese- und Besprechungsverein speziell für Priester wurde vom Bischof mit der Begründung untersagt, für den Klerus genügten die üblichen Pastoralkonferenzen. Die Bemühungen Veiths, wenigstens die »Leseanstalt« des Vereins während des sogenannten Belagerungszustandes allen Bürgern zu öffnen, waren erfolglos. Der zuständige Militärgouverneur gab den Bescheid, die Belehrung, die der Verein erteilen wolle, könne genau so gut *durch Christenlehren und Predigten in katholischen Kirchen erreicht werden.* Außerhalb der Kirchen bestehe die Gefahr, daß unter dem Schein der Volksbildung politische Zwecke verfolgt würden.

202 Programm des Katholiken-Vereins (wie Anm. 123). – Zu diesem Zecke wurde ein Frauenverein gegründet, der ebenfalls Bezirksvereine aufwies. Ausführliche Informationen zum »Wiener Frauenverein«, unter der Leitung von Frau Karoline Kraus aus der Vorstadt Margarethen, dann von der Gattin Hocks, Frau Sophie Hock, in: Oesterr. Volksfreund 1, 1849, 45ff., 158f., 170f. – Der Frauenverein lag Veith sehr am Herzen. Vgl. Veith an Johann Georg Schwarz, 2. Oktober [1849], Stadt- und Landesbibliothek Wien, Handschriftenabteilung., I, Nr. 37567. – Vgl. auch: Heim, Die katholischen Vereine (wie Anm. 23), 53ff.

203 Programm des Katholiken-Vereins (wie Anm. 123).

204 Vgl. Weiss, Katholiken (wie Anm. 22), 46f.

205 Nummer 1 und 2. erschienen vor dem Ausbruch der Oktoberrevolution am 1. und 5. Oktober 1848. Dann (erneut Nr. 1) ab 1849.

206 Johann Michael Häusle, Den projektirten Lese- und Besprechungs-Verein für Geistliche betreffend, in: Wiener Kirchenzeitung 1, 1848, 250ff. (mit Dokumenten). – Österr. Volksfreund 1, 1849, 142. vgl. Veith an Schwarz, [1849], Nachlaß Veith, Stadt- und Landesbibliothek Wien, Handschriftenabteilung, I, Nr. 37567.

Was jedoch noch im Dezember 1848 zustande kam, war die Gründung eines dem Katholikenverein angegliederten Frauenvereins, der zunächst von Frau Karoline Kraus, Hausbesitzerin in der Wiener Vorstadt Margarethen, geleitet wurde. Bis März 1849 waren bereits sieben Zweigvereine entstanden, deren Leitung und Koordinierung in einem Frauenzentralverein die Gattin Hocks, Frau Sophie Hock, übernahm.

Der Wiener Katholikenverein selbst errichtete nicht nur in der Stadt Wien, sondern auch an anderen Orten und in anderen Diözesen zahlreiche Filialvereine, so in Kremsmünster[207], vor allem aber in Brünn, wo der vom Bischof unterstützte Verein auch eine eigene Zeitschrift, die »Weckstimme«, herausgab[208]. Weitere Gründungen von Filialvereinen wurden dem Wiener Katholikenverein im Frühjahr 1849 vom fürsterzbischöflichen Wiener Konsistorium strikt verboten[209].

Äußerungen von Vereinsmitgliedern

Ergänzend zu den Statuten kann auf zahlreiche Äußerungen von Vereinsmitgliedern hingewiesen werden, die beweisen, daß all dies nicht nur auf dem Papier stand. So brachte Freiherr von Hoffinger zum Ausdruck, es handle sich beim Verein und seinem Organ »Aufwärts« um Einrichtungen, die dem Staat gegenüber das »Selfgovernment« der Kirche verteidigten, die zugleich den römischen Katholizismus und die Freiheit predigten, ferner um Einrichtungen, die am alten Glauben, aber nicht am kirchlichen Absolutismus festhielten und die deswegen von jenen Geistlichen verfolgt würden, die *wie die aufgehobenen Redemptoristen* nur den *blinden, also den unfreien Glauben* und den *blinden Gehorsam* gelten lassen. Es sei daher verständlich, daß der Polizeistaat und die *ganze Schaar österreichischer Kirchenpolizeisergeanten in den schwarzen Mänteln und großen (römischen) Hüten*, welche die *hehre Aufgabe* hätten, *den Geist zu erdrükken*[210], schlecht auf sie zu sprechen seien. Ähnlich äußerte sich Veith in einer vielbeachteten Rede im Verein am 1. August 1848. Er sprach sich gegen jeden *blinden Köhlerglauben* in der Kirche aus, der die Laien in den Zustand der Abhängigkeit versetze, ihre Vernunft mißachte, ihre Freiheit unterdrücke und die Entfaltung des religiösen, bürgerlichen und gesellschaftlichen Lebens behindere[211]. Auffallend ist, daß Veith, der im übrigen stets Kontakte zu jüdisch gebliebenen Verwandten und Freunden aufrecht erhielt, auch ökumenische Akzente setzte. So begrüßte er die von August Friedrich Gfrörer (1803–1861)[212] gemachten Vorschläge zum Wiederaufbau einer deutschen Kirche in Unabhängigkeit vom Staat, in Vereinigung mit den Protestanten. Die von Gfrörer verlangten Zugeständnisse, etwa die Zurückdrängung der Wallfahrten und des Reliquienkults, ja, auch das Niederlassungsverbot für Jesuiten und Redemptoristen auf deutschem Boden, schienen ihm annehmbare Vorbedingungen für eine Einigung, nicht jedoch die Freistellung der Ohrenbeicht[213].

207 Vgl. Oesterr. Volksfreund 1, 1849, 179.

208 Weckstimme zum gottseligen Leben in der katholischen Kirche und zur Verteidigung derselben wider die Angriffe ihrer Gegner in Wahrheit und Liebe, hg. auf Kosten des Brünner Katholiken-Vereins unter der Redaktion von F. Günther, Ed. Kröll und E. Neuwirth, Brünn 1849.

209 Oesterr. Volksfreund 1, 1849, 179.

210 Wie Anm. 197.

211 Johann Emanuel Veith, Eine harmlose Exhorte (wie Anm. 119).

212 August Friedrich Gfrörer, aus Calw, seit 1846 Professor der Geschichte in Freiburg im Breisgau, 1848 Abgeordneter der Paulskirche, konvertierte 1853 zum Katholizismus. Zu ihm: August Hagen, August Friedrich Gfrörer 1803–1861, in: Ders., Gestalten Bd. 3, 7–43. – Vgl. auch Sebastian Brunner, Das deutsche Reichsvieh, Wien 1849.

213 Johann Emanuel Veith, Die Zeichensprache, in: Aufwärts 1, 1848, Nr. 2, 9–15, hier 13f. Die

Die tatsächliche Vereinsstruktur

Was die gesellschaftliche Gesamtstruktur des Vereins anlangt, kann ergänzend zu dessen Statuten festgestellt werden: So sehr in ihm Bildungs- und Wirtschaftsbürger – und einige Adlige[214] – die treibende Kraft darstellten, so war er jedoch keineswegs nur ein Klub von Großbürgern. In einer Aufzählung der Berufe der Teilnehmer einer Vereinssitzung findet sich ungefähr folgende Zusammenstellung: ein Universitätsprofessor, ein Schullehrer, ein Wirt, ein Fleischhauer, ein Bäcker, zwei Kleidermacher, ein Eisenbahndirektor, ein Korrektionshausdirektor, ein Belletrist, ein Buchbinder, ein Buchhändler, ein Rechtsanwalt, ein Arzt, drei Kaufleute, ein Zuckerbäcker, eine Marchande de Modes, ein Kaffeesieder und ein Fiaker[215]. Auch wenn diese Aufzählung eher zufällig ist, so zeigt sie doch, daß der Verein in das Handwerk und Kleinbürgertum hineinreichte. Wie auch sonst im Wien des Revolutionsjahrs festzustellen war, gesellte sich also zum traditionellen städtischen Bürgertum, zu den zahlreichen Kaufleuten und Textilfabrikanten, eine neue aufstrebende Schicht. So konnte denn Veith am 4. August 1848 an Peter Knoodt schreiben, im Wiener Katholikenverein sei *eine ganz hübsche demokratische Mischung der Stände vertreten*[216].

Dies besagte allerdings nicht, daß der Verein mit den radikalen Demokraten sympathisierte. Seine führenden Mitglieder waren zum Großteil, wie schon gesagt, im Anschluß an die Philosophie Günthers, konstitutionelle Monarchisten, überzeugt von einer gottgegebenen doppelten Souveränität, der des Volkes und der des Kaisers[217]. Die Demokratiebewegung lehnten die meisten von ihnen ab. Ja, mit einer heute kaum mehr begreifbaren Verständnislosigkeit wandten sie sich gegen alle Bemühungen des Professors und Priesters Anton Füster, der sich während der Revolution auf die Seite der armen revoltierenden Arbeitermassen gestellt hatte. Erst recht lehnten sie dessen offenen Ökumenismus ab[218].

Zum andern fehlte es jedoch nicht an Äußerungen einiger führender Vereinsmitglieder, die über den Konstitutionalismus hinausweisen und zum Ausdruck bringen, daß die katholische Kirche an keine bestimmte Staatsform gebunden sei. So sagte Ferdinand Hock bei der sechsten Vollversammlung des Katholikenvereins am 30. Juni 1848, die katholische Kirche bejahe jede Art von Verfassung, vorausgesetzt, die Unabhängigkeit von staatlicher Bevormundung sei gewahrt[219]. *Christliche Politik*, so schrieb er, sei in verschiedenen politischen Systemen verwirklichbar, unter der konstitutionellen und der republikanischen Verfassung, unter der Monarchie, Aristokratie und Demokratie, wenn nur fünf Grundsätze Geltung hätten: 1. Die Anerkennung der menschlichen Freiheit; 2. Die Förderung der Fähigkeiten der Bürger und die Befriedigung ihrer materiellen und geistigen Bedürfnisse; 3. Die Ordnung durch das Gesetz; 4. Das Prinzip der Solidarität;

Vorschläge Gfrörers hinsichtlich einer Union zwischen Katholiken und Protestanten wurden u.a. in der den »Güntherianern« nahestehenden Neuen Sion diskutiert. Vgl. Neue Sion 4, 1848, 494f., 513ff., 517f.

214 Siehe Anm. 159.

215 [Ludwig Donin], Der echt radikale, demokratische und republikanische Katholiken-Verein von der Statistik in den Anklagestand versetzt, in: Der Friedens-Bote 1, 1848, Nr. 5, 33–36, hier 34.

216 Zit. Knoodt, Anton Günther (wie Anm. 11), I, 407.

217 Vgl. Anm. 118.

218 Sebastian Brunner, Professor Füster, in: Wiener Kirchenzeitung 1, 1848, 459. – Ders., Denk-Pfennige (wie Anm. 9), 161. – T., in: Neue Sion 4, 1848, 828 (19. Dezember). – H[ock], Anton Füster und sein Hirtenbrief, in: Österr. Volksfreund 1, 1849, 381ff.

219 Vereinsberichte 2., in: Aufwärts 1, Nr. 5 (19. Juli 1848), 62ff., hier 63.

5. Die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat[220]. Ähnlich äußerte sich der zweite Vorsitzende, Gemeinderat Bondi, der zum Ausdruck brachte, die katholische Religion sei mit jeder Staatsform vereinbar, ob sie nun monarchisch oder demokratisch, konstitutionell oder republikanisch sei. Sie vertrage sich jedoch nicht mit der Despotie und Bürokratie[221].

Ausblick

Am 18. August 1955 schloß die Habsburgermonarchie ein Konkordat mit der katholischen Kirche. Schon ein Jahr zuvor waren die Redemptoristen und Jesuiten nach Österreich zurückgekehrt[222]. Maßgeblich für Zustandekommen und Inhalt des Konkordats war Kardinal Othmar von Rauscher, der die Verhandlungen, nicht etwa auf seiten der Kirche, sondern als Vertreter der Monarchie führte. Ziel des Konkordats war nach dem Schock der Revolution jetzt, im Neoabsolutismus, erst recht, wie schon im Vormärz, das Bündnis von Thron und Altar, nur daß dieses jetzt noch enger geknüpft wurde. Die Kirche wurde erneut Staatskirche, oder wie Veith sagte, »Polizeikirche«. Der Unterschied zum Vormärz bestand lediglich darin, daß die Kirche ihre Vormachtstellung innerhalb des Staates, vor allem auf dem Gebiet der Schule und der Rechtsprechung, noch hatte ausbauen können[223]. Kirchenrecht wurde faktisch zum Staatsrecht, was etwa dazu führte, daß der Philosoph Franz Brentano (1838–1917) als verheirateter ehemaliger katholischer Priester keine Professur in Wien erhalten konnte, sondern, obwohl zuvor schon Professor, nur als Privatdozent lehren durfte[224]. Vom christlichen Demokratismus war nichts mehr zu spüren. Aber auch die Ansätze eines liberalen Katholizismus und einer möglichst selbständigen Laien- und Volksbewegung als Vorstufe eines unabhängigen politischen Katholizismus, waren weithin abgewürgt worden. Die Katholikenvereine, so weit es sie noch gab, waren nicht nur verkirchlicht oder besser verstaatskirchlicht, sondern faktisch auch zur frommen Bruderschaft umfunktioniert worden. Insbesondere waren aus den Laienvereinen – offensichtlich im Unterschied zum übrigen Deutschland –, in Österreich oder wenigstens in Wien Vereine geworden, die der Hierarchie unterstanden[225]. Die Folge war, daß während der Geltung des Konkordats für den österreichischen Katholizismus eine Zeit fast völliger Sterilität eintrat. Dazu kam, daß es

220 Dr. H [= Carl Ferdinand Hock], Die politischen Grundsätze der katholischen Kirche, in: Aufwärts 1, 1848, 137ff.

221 Aus einem Vortrag des Herrn Vorstands-Stellvertreters in der Plenarversammlung des Katholikenvereins, ebd., Nr. 2, 8. Juli, 34ff.

222 Hosp, Akten (wie Anm. 45), hier 274–297.

223 Vgl. Erika Weinzierl, Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933, Wien 1960. – Karl Vocelka, Verfassung oder Konkordat? Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze von 1868 (Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie 17), Wien 1978. – Ders., Der Kulturkampf in der Cisleithanischen Reichshälfte der Habsburgermonarchie, in: Der Kulturkampf in den deutschsprachigen Ländern, hg. v. Rudolf Lill u. Francesco Traniello (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient 5), Berlin 1993, 355–366. – Stefan Malfèr, Chiesa e Stato in Austria nell' Ottocento. Dal giuseppinismo al concordato del 1855 e sua risoluzione, in: Storia religiosa dell' Austria (Europa ricerche, 4), a cura di Ferdinando Citterio e Luciano Vaccaro, Milano 1997, 371–395.

224 Vgl. Eberhard Tiefensee, in LThK^3 2, 1994, 674f. Reinhard Kamitz, Franz Brentano, in: Christliche Philosophie (wie Anm. 10), I, 384–408, hier 385. Der eigentliche Grund der »merkwürdigen Umkehr der üblichen akademischen Laufbahn« wird von Kamitz nicht genannt.

225 Vgl. Weiss, Katholiken (wie Anm. 22), passim.

der fideistischen, oder wie Veith es ausdrückt, *stockfrommen*[226] Richtung Rauschers und seiner Berater, wie des Redemptoristen Madlener[227], gelang, die um größere Wissenschaftlichkeit bemühte Güntherschule auszuschalten. Die wenigen übrig gebliebenen Männer des Sturmjahrs wurden zwischen dem staatlich-kirchlichen Absolutismus einerseits und dem erstarkenden Liberalismus andererseits zerrieben. Nachdem dann Österreich das Konkordat gekündigt hatte, verloren auch die konservativ ausgerichteten Katholiken politisch gegenüber den Liberalen an Einfluß. Bezeichnend ist aber auch, daß sich anders als in Deutschland offensichtlich kein geschlossenes katholisches oder ultramontanes Milieu ausbilden konnte. Die Mentalität des österreichischen Katholiken war, wie man immer wieder lesen konnte, nicht die der politischen Agitation, sondern die des Weiterwurstelns, oder wie Sebastian Brunner schon 1850 geschrieben hatte: *Nur langsam voran, daß die Österreichische Landwehr nachzotteln kann!*[228]

Dies wurde erst anders in den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, die gekennzeichnet sind von einem bis dahin in Österreich unbekannten Populismus, der im katholischen Bereich mit dem Aufstieg der christlich-sozialen Bewegung verbunden ist, und es ist sicher kein Zufall, daß einer der bekanntesten Agitatoren dieser Partei, Josef Scheicher, Sebastian Brunner eine Biographie gewidmet hat. Ausdrücklich betonte Scheicher, der Kampf Brunners gegen »das saft- und kraftlose bureaukratische, von der Kanzlei reglementierte, von den Judenschreibern gehofmeisterte Staatschristentum«[229] lebte weiter in der christlich-sozialen Bewegung. Scheicher wurde nicht nur zum Erben Hofbauers und Brunners, was deren soziales Engagement betrifft, er forderte auch, wie einst Häusle, zur Verärgerung des Wiener Oberhirten Gruscha, eine Reform des Klerus und der Kleruserziehung, was ihm den Vorwurf des Modernismus eintrug[230]. Er und die gesamte christlich-soziale Partei übernahmen aber auch von Brunner und Häusle deren ungezügelten Antisemitismus[231].

Dennoch gab es einen gewichtigen Unterschied zwischen den konstitutionell-monarchistischen Güntherianern und der christlichsozialen Bewegung, ein Umstand, der vor allem mit der Persönlichkeit Karl Luegers (1844–1910), des unumstrittenen Leaders der Christlichsozialen, zu tun hatte. Denn dieser wandte sich nicht in erster Linie an die Gebildeten und das Besitzbürgertum, sondern an die unzufriedenen Kleinbürger, vor allem an die kleinen städtischen Handwerker in den Vorstädten. So fehlte denn auch der Luegerpartei die aus der bürgerlichen Kultur erwachsene liberale Aufgeschlossenheit der Güntherianer. Zum andern erschien mit den Christlichsozialen in Österreich eine wirkliche moderne Massenpartei, während der Katholikenverein der Güntherianer trotz politischer Zielsetzungen und trotz seiner »demokratischen Mischung« im Grunde

226 Veith an seinen Bruder Elias, 4. September1851, zit. Loewe, Veith (wie Anm. 12), 225.
227 Weiss, Religiosität (wie Anm. 22), 376ff.
228 Sebastian Brunner, Katholikenvereine, in: Wiener Kirchenzeitung 2, 1849, 121f.
229 Scheicher, Kapitel (wie Anm. 143), 353f. – Um solchen Aussagen besser gerecht zu werden, vergegenwärtige man sich, daß sich Karl Kraus (1874–1936) um die gleiche Zeit in der Fackel häufig gegen die jüdischen *Skribler* der »Neuen Freien Presse« wandte, so in der Artikelserie »Der defraudirte Zeitungsstempel«. Anläßlich eines von Herman Bahr (1863–1934) gegen ihn geführten Ehrenbeleidigungsprozesses im Februar 1901 betonte er, sein Kampf gelte dem *socialen Gift der Presse und Börse* in den *Wiener Judenblättern*. Vgl. Reichspost 8, 1901, Nr. 70, 24. Febr., 8. – Arbeiter-Zeitung 13, 1901, Nr. 53, 23. Febr., 5.
230 Vgl. Weiss, Der Modernismus in Deutschland, Regensburg 1995, 117. – Peter Hofrichter, Modernismus in Österreich, Böhmen und Mähren, in: Erika Weinzierl, Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung. Festschrift für Thomas Michels, Graz/Wien/Köln 1974, 175–198.
231 Vgl. Scheicher, Kapitel (wie Anm. 143), 349–354.

weithin ein exklusiver Diskutierklub und Honoratiorentreff geblieben war, der die Herkunft seiner führenden Männer aus Romantik und Biedermeier nicht verleugnen konnte. Allerdings fragt man sich: Wo sind 1890 die liberal-katholischen Stadtbürger des Jahres 1848, wo sind die Professoren, die Kaufleute, die Beamten, Rechtsanwälte, Ärzte, Lehrer... geblieben? Denn diese sucht man weithin vergebens bei den Christlichsozialen, aber auch in den Reihen der konservativen österreichischen Katholiken.

Denn anders als in Deutschland, wo das Zentrum als große Sammelpartei sich im Kulturkampf profilierte und das katholische »Milieu« pflegte und sich gegen eine protestantische Reichsideologie wandte, waren die »Christlichsozialen« nicht die einzige katholische Partei. Es gab im katholischen Österreich nach wie vor auch die dem Staat und der Staatskirche ergebenen Katholisch-Konservativen, von denen man sich abzusetzen suchte[232]. Daneben lebte der Vulgärjosephinismus verbunden mit einer unverbindlichen Gefühlsfrömmigkeit fröhlich weiter, wie nicht zuletzt das Lebenswerk und der Erfolg eines Peter Rosegger (1843–1918) zeigt[233].

Bei all dem darf nicht übersehen werden, daß Österreich aus Deutschland hinausgedrängt worden war. Die österreichischen Güntherianer des Revolutionsjahrs hatten sich eng mit den übrigen deutschen Katholiken, vor allem mit denen am Rhein verbunden gefühlt und von einer Achse Köln–Wien durch Vermittlung von Knoodt und Reinkens geträumt. Von Anfang an hatten sie sich darum gemüht, daß möglichst bald eine Generalversammlung der deutschen katholischen Vereine in Österreich abgehalten werde. Nachdem wegen des Widerstands Bischof Mildes Wien dafür nicht in Frage kam[234], hatte man sich für Linz entschieden. Dort fand 1850 tatsächlich die 4. Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands statt[235], die der Bischof Gregor Ziegler (1777–1852), ein Schüler Hofbauers, sinnigerweise durch eine von den in Österreich damals aufgehobenen Redemptoristen gehaltenen Stadtmission vorbereiten ließ[236]. Auch wenn Veith und Brunner der Versammlung fernblieben, weil sie die in Linz sich abzeichnende Anbindung der katholischen Vereine an die Hierarchie ablehnten[237], so schien doch die Erfüllung einer ihrer Erwartungen nähergerückt, die Einheit der katholischen Bewegung vom Rhein bis zur Donau. Durch die kleindeutsche Lösung der deutschen Frage aber wurde diesen Erwartungen der katholischen bürgerlichen deutschen Revolution in Österreich der Todesstoß versetzt. Später, als dann die Christlichsozialen

232 Richard KRALIK, Karl Lueger und der christliche Sozialismus Wien 1923. – Gavin LEWIS, Kirche und Partei im Politischen Katholizismus. Klerus und Christlichsoziale in Niederösterreich, Wien/Salzburg 1977. – John W. BOYER, Political Radicalism in Late Imperial Vienna. Origins of the Christian-social Movement 1848–1897, Chicago/London 1981, hier 122ff. – Adam WANDRUSCHKA, Parteien und Ideologien im Zeitalter der Massen, in: Spectrum Austriae. Österreich in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Otto SCHULMEISTER, Johann Christoph ALLMAYER-BECK u. Adam Wandruschka, Wien ²1980, 287–314. – Lesenswert noch immer: [P. PÖCKSTEINER], Christlichsozial und »klerikal«, in: HPBl 136, 1905, 106–128.

233 Maximilian LIEBMANN, Religion, Glaube, Kirchen. »Kirche ist mit Nebensache, Religion Hauptsache«, in: Peter Rosegger 1843–1918, hg. v. Gerald SCHÖPFER, Graz 1993, 213–223. – Vgl. WEISS, Religiosità (wie Anm. 22), 448–456.

234 H. [= Carl Ferdinand HOCK], In Angelegenheiten des Katholikenvereines, in: Österr. Volksfreund 1, 1849, 117f.

235 HEIM, Vereine (wie Anm. 23), 251–256.

236 Eduard HOSP, Vor dem ersten allgemeinen deutschen Katholikentag in Linz (1850), in: St. Klemens-Blätter 5, 1933, 200ff., 236f.

237 Veith war vom Wiener Katholikenverein zu seinem Vertreter bei der Generalversammlung in Linz gewählt worden, lehnte jedoch seine Wahl ab. – H, in: Wiener Kirchenzeitung 3, 1850, Nr. 116, 26. September, 579f.

in Österreich hochkamen, sahen diese zwar mit Bewunderung auf die geschlossene Phalanx des deutschen Zentrums[238], aber die – besonders von in Österreich lebenden Deutschen, wie Albert Maria Weiß oder Augustin Rösler (1851–1922) gemachten – Versuche, die christlichsoziale Bewegung nach deutschem Vorbild zur katholischen Einheitspartei umzufunktionieren, scheiterten.

238 Vgl. Otto WEISS, Rösler, Augustin, in: BBKL 8, 1995, 524ff.

KONSTANTIN MAIER

Die schwäbische Landvogtei und die schwäbischen Reichsprälaten

Hans-Martin Maurer hat 1973 in seiner grundlegenden Studie zur Territorialgewalt oberschwäbischer Klöster vom 14. bis zum 17. Jahrhundert festgestellt: »Im Konzert der oberschwäbischen Klein- und Mittelterritorien spielten die Klöster und Stifte eine nicht zu übersehende, heute noch nachwirkende Rolle. Ein äußeres Zeichen dafür sind die vornehmen Prälatenbauten, die sich neben den Barockkirchen erheben und nicht nur im Baustil an fürstliche Schlösser erinnern, sondern auch an künstlerischer Ausstattung und repräsentativer Wirkung mit ihnen wetteifern. Sie weisen darauf hin, daß Äbte und Äbtissinnen nicht nur geistliche Würdenträger, sondern gleichzeitig weltliche Herrschaftsträger waren«[1]. Bis zum Reichsdeputationshauptschluß am 25. Februar 1803 in Regensburg und der folgenschweren Säkularisation der Reichskirche (1803) übten nach Maurer 18 später zum Königreich Württemberg gehörende Frauen- und Männerklöster ›Territorialgewalt‹ aus. Über 56.000 Untertanen lebten unter dem geistlichen Krummstab auf einem Gebiet von 1730 qkm. Eine Sonderstellung nahmen der Landkomtur des Deutschen Ordens in Altshausen und das adelige Damenstift in Buchau ein. Unter den Benediktinerklöstern entwickelten sich Weingarten, Ochsenhausen, Zwiefalten und Wiblingen territorial am stärksten. Bei den Prämonstratensern betrieben die Klöster Obermarchtal (Marchtal), Rot an der Rot und Schussenried eine erfolgreiche Territorialpolitik, während die Chorherren von Weißenau in ihrer Herrschaftsentwicklung sehr eingeengt blieben. Auch die Frauenzisterzen Heiligkreuztal, Heggbach und Gutenzell brachten es zu einem ansehnlichen Besitz mit bis zu elf Dörfern, genauso wie die Klarissen von Söflingen vor den Toren der Reichsstadt Ulm. Unter den schwäbischen Reichsprälaten nahm die Zisterzienserabtei Salem den ersten Rang ein. Über die ordensrechtliche Verbindung als ›Vaterabt‹ (Paternität genannt) zu den Frauenklöstern (u.a. Heiligkreuztal, Heggbach, Baindt, Gutenzell und den eigenen Besitz) übte Salem großen Einfluß in Oberschwaben aus[2]. Zum weiteren Umfeld zählten auch das Schicksal des altehrwürdigen Klosters Reichenau, der Reichsstadt bzw. des österreichischen Konstanz und der direkten bzw. indirekten Präsenz Österreichs im Konstanzer Domstift[3].

1 Hans-Martin MAURER, Die Ausbildung der Territorialgewalt oberschwäbischer Klöster vom 14. bis zum 17. Jahrhundert, in: BDLG 109, 1973, 151–195, hier: 151.

2 Ebd., 151.

3 Konstantin MAIER, Das Domkapitel von Konstanz und seine Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Geschichte von Hochstift und Diözese in der Neuzeit (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 11), Stuttgart 1990. – DERS., Bischof und Domkapitel im Licht der Wahlkapitulationen in der Neuzeit, in: RQ 83, 1988, 236–251. – Rudolf REINHARDT, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems »Kirche und Staat« (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 2), Wiesbaden 1966 (besonders die Konkordatspolitik mit Habsburg-Österreich, s. Register). – Wolfgang ZIMMERMANN, Rekatholisierung, Konfessionalisierung und

Die hier nicht berücksichtigten Klöster und Stifte Ostschwabens (heute Bayerisch-Schwaben) zählten bis zur Säkularisation zu Schwaben. Hier finden sich ähnliche Verhältnisse. Groß ist die Zahl bedeutender Benediktinerabteien, wie z.B. der Fürstabtei Kempten, Ottobeuren, St. Ulrich und Afra in Augsburg, Irsee, Elchingen, Donauwörth, Neresheim und Füssen (Eigenkloster der Fürstbischöfe von Augsburg). Hinzu kommen die Zisterzienser in Kaisheim (Kaisersheim), die Prämonstratenser in Roggenburg und Ursberg, schließlich die Augustinerchorherren in Wettenhausen, die Reichskartause Buxheim und die adeligen Damenstifte in Edelstetten und Lindau[4].

Die schwäbischen Reichsprälaten folgten dem Beispiel weltlicher Landesherren und schufen sich standesgemäße Repräsentationsformen, auch wenn sich dahinter so manche Schwierigkeit der Legitimation verbergen ließ. Den Kloster- und Abtswappen mit Schwert als weltlichem, den Pontifikalien, Mitra und Stab, als geistlichem Hoheitszeichen begegnen wir noch heute allerorten. Ähnlich aussagekräftig konnten die reich geschmückten Titulaturen der Prälaten sein. Der Erbauer der Wallfahrtskirche Birnau (Neu-Birnau), Abt Anselm II. Schwab von Salem (1746–1778), führte eine äußerst würdevolle Standesbezeichnung, als kulminierte darin der Triumph der Geschichte Salems und das Prestige eines außergewöhnlichen Prälaten: *Der hochwürdige, des Heiligen Römischen Reiches Prälat und Herr des königlich eximierten, konsistorialen und unmittelbar freien Reichsstiftes und Münsters der allerseligsten Jungfrau Maria von Salem regierender Abt, der beiden kaiserlich-königlichen und königlich apostolischen Majestäten wirklicher Geheimer Rat*[5]. In Noblesse ließ sich Abt Anselm II. selbstbewußt als *Exzellentissimus* ansprechen.

Auch das politisch-geistliche Selbstbewußtsein von Äbten und Konventen vermochte sich in den barocken Idealplänen der neuen Klosteranlagen um ein Vielfaches zu steigern. Dem jungen P. Beda Stattmüller († 1770) wird der großartige Weingartener Klosterplan zugeschrieben. Vermutlich wurde der Entwurf 1724 zur Weihe der neuen Basilika (10. September 1724) durch den Konstanzer Bischof Johann Franz von Stauffenberg (1704–1740) präsentiert. Nicht der Realität will sich Weingarten verpflichten, sondern einer in die Zukunft gerichteten dreifachen Idee bzw. einem Ideal (*Idea triplex Imperialis Coenobii Weingartensis in Suevia*). Nach einem Urteil des unvergessenen P. Gebhard Spahr vom Kloster Weingarten († 19.12.1986) strahle diese Ansicht in drei Aufrissen Macht, Monumentalität, Majestät, kühle Pracht und Symmetrie aus. Hätten die Äbte ihr kühnes Projekt vollenden können, wäre die größte Stiftsanlage nördlich der Alpen entstanden[6].

Der ›Genius‹ Weingarten verfocht unter dem Schutz des Reichsadlers auch politisch seine Pläne. Der Gegensatz zwischen der Abtei auf dem Martinsberg und der Reichs-

Ratsregiment. Der Prozeß des politischen und religiösen Wandels in der österreichischen Stadt Konstanz (1548–1637) (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen. Neue Folge der Konstanzer Stadtrechtsquellen XXXIV), Sigmaringen 1994. – Ders., Der Mythos vom Niedergang. Das Jahr 1548 und die Konstanzer Geschichte, in: Vorderösterreich – nur die Schwanzfeder des Kaiseradlers? Die Habsburger im deutschen Südwesten, hg. v. Württembergischen Landesmuseum, Stuttgart/Ulm 1999, 158–171.

4 Pankraz Fried, Zur Ausbildung der reichsunmittelbaren Klosterstaatlichkeit in Oberschwaben, in: ZWLG [Festschrift für Hansmartin Decker-Hauff zum 65. Geburtstag, Band 1] 40, 1981, 418–436, hier: 418–423.

5 Erika Dillmann, Anselm II. Glanz und Ende einer Epoche. Eine Studie über den letzten großen Abt der Reichsabtei Salem, Salem 1987, 8.

6 Gebhard Spahr, Die Basilika Weingarten. Ein Barockjuwel in Oberschwaben (Bodensee-Bibliothek 19), Sigmaringen 1974, 33–36, bes. 35f.

landvogtei bzw. der österreichischen Landvogtei Altdorf unten im Schussental hätte nicht größer sein können. Der Landvogt und seine Beamten galten als unbeugsame ›Störenfriede‹ österreichischer Herrschafts- und Verwaltungspolitik mit den klaren Fronten der jeweiligen politischen Ziele: Reichsprälaten wollten die Äbte von Weingarten sein; die geistlichen Herren – wenn immer möglich – in die Landsässigkeit zu zwingen, war der unaufgebbare Endzweck österreichischer Territorialpolitik vor Ort und in Oberschwaben überhaupt[7]. Im ›neuen‹ barocken Klosterbau könnte man auch einen ›dreifachen‹ Triumph des Selbstbewußtseins der Benediktiner von Weingarten sehen: 1. den politischen Sieg über die Landvogtei, 2. die unbestrittene Behauptung der Reichsunmittelbarkeit und 3. das nach der Reformation wiedergewonnene monastische Lebensprinzip im Sinne des nachtridentinisch-barocken Kirchenverständnisses. Die wiedergewonnene Wirtschaftskraft ermöglichte den Reichsprälaten außerdem den sukzessiven Erwerb von Hoheitsrechten: Die vermeintlichen oder ›wahren‹ Rechte der Reichsprälaten wurden jetzt nicht mehr mit mittelalterlichen Besitztiteln und Urkunden verteidigt, sondern mit barem Geld bezahlt[8].

Der unbequeme ›Schutz und Schirm‹

Wenn auch die oberschwäbischen Klöster und der Adel spätestens im 16. Jahrhundert sich insgesamt dem sogenannten ›Schutz und Schirm‹ Österreichs wohl oder übel beugen mußten, waren die unmittelbaren Nachbarn der Landvogtei am stärksten betroffen. Dies galt für die Klöster Weingarten und Weißenau ebenso wie für die Grafschaften Montfort-Tettnang und Heiligenberg und für die Reichsritterschaft. Die Landvogtei beschritt teils den Weg der Okkupation und teils der Inanspruchnahme von Besitz oder hoheitlichen Rechten (Hochgerichts- und Forstrechte) bis weit in den leib- und grundherrschaftlichen Bereich[9]. Ähnliche Besitzstrategien verfocht die Markgrafschaft Burgau gegenüber den Klöstern ihres Einflußbereiches wie z.B. Roggenburg oder Wettenhausen.

Die Durchsetzung des ›Schutz- und Schirmrechtes‹ gegenüber den Klöstern hatte sich als flexibles Instrument österreichischer Politik in Oberschwaben erwiesen, auch

7 Peter EITEL, Kloster Weißenau und die Landvogtei Schwaben, in: Weissenau in Geschichte und Gegenwart. Festschrift zur 700-Jahrfeier der Übergabe der Heiligblutreliquie durch Rudolf von Habsburg an die Prämonstratenserabtei Weißenau, hg. v. Peter EITEL, Sigmaringen 1983, 89–106. – Eberhard GÖNNER/Max MILLER, Die Landvogtei Schwaben, in: Vorderösterreich. Eine geschichtliche Landeskunde, hg. v. Friedrich METZ, Freiburg [2]1977, 683–704. – Hans-Georg HOFACKER, Die schwäbischen Reichslandvogteien im späten Mittelalter (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 8), Stuttgart 1980. – DERS., Die Landvogtei Schwaben, in: Vorderösterreich in der frühen Neuzeit, unter Mitarbeit von Dieter STIEVERMANN, hg. v. Hans MAIER u. Volker PRESS, Sigmaringen 1989, 57–74. – Franz QUARTHAL, Vorderösterreich in der Geschichte Südwestdeutschlands, in: Vorderösterreich (wie Anm. 3), 14–59. – Franz QUARTHAL/Georg WIELAND, Die Behördenorganisation Vorderösterreichs von 1753 bis 1805 und die Beamten in Verwaltung, Justiz und Unterrichtswesen (Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts Freiburg/Br. 43), Bühl 1977. – Georg WIELAND, Besitzgeschichte des Reichsstiftes Weißenau, in: Weissenau in Geschichte und Gegenwart (s.o.), 107–218.

8 Armgard von REDEN-DOHNA, Zwischen Österreichischen Vorlanden und Reich. Die Schwäbischen Reichsprälaten, in: Vorderösterreich in der frühen Neuzeit (wie Anm. 7), 75–91. – DIES., Reichsstandschaft und Klosterherrschaft. Die schwäbischen Reichsprälaten im Zeitalter des Barock (Institut für Europäische Geschichte, Vorträge 78), Wiesbaden 1982.

9 HOFACKER, Landvogtei Schwaben (wie Anm. 7), 59.

wenn man sich darüber im Klaren war, daß solche Rechte auf tönernen Füßen standen. 1627 umschrieb der Hofkanzler Erzherzog Leopolds I. (1586–1632), Johannes Lindner, den Inhalt der Schirmvogtei folgendermaßen: *Nun ist in Rechten fürsehen vnd ohnestrittig, das der blose Schuz vnd Schürmb, über den Clienten khein Jurisdiction oder mehrere gewaldt nach sich zieche, als das der Advocatus fiduciarius vnd tuttlaris den Clienten oder Schürmbsverwanthen sambt seinen güettern wider unrechtmessigen gewaldt schuzen, schürmben und bewahren solle*[10].

Der steinige Weg zum Besitz der Territorialgewalt über die Klöster führte nach Lindner effizienter über die Kast- bzw. Kastenvogtei; deren Besitz galt als wichtigste Voraussetzung für den Aufbau einer Landesherrschaft. Der Kastenvogt übte eindeutig hoheitliche »geistliche« Rechte aus, z.B. die Kontrolle der Gerichtsbarkeit und Verwaltung bis hin zum Rechnungswesen, das Visitationsrecht, das Vikariat während der Sedisvakanz, die Mitwirkung bei der Abtswahl und die Schlüsselübergabe an den gewählten Abt als Zeichen der Einsetzung in weltlichen Dingen. Die Konflikte zwischen Kastenvogt und Kloster (bzw. Bistum) entzündeten sich regelmäßig an ›weltlichen‹ Streitfällen und führten zwangsläufig in die geistlichen Angelegenheiten der Fürstbischöfe oder der Klöster[11]. Es war das stetige Mittel landesherrlicher Kirchenpolitik. Der Syndikus des Klosters Weingarten erfaßte 1627 die fatale Konsequenz dieser Ansprüche, vor allem den denkbaren Fall, daß sich der Landvogt zum Kastenvogt aufschwingen würde: *Sunsten mieße ein Abt der landvögtischen Ambtleutt Schaffner sein*[12].

Das mittelalterliche Erbe

Eine treffliche Obrigkeit mit einer großen namlichen Anzahl Mannschaft und vermögens und dem Haus Österreich zustehenden Nöten zunächst an der Hand gelegen[13] beschrieb die Innsbrucker Regierung 1538 die Landvogtei als jenen Teil von Schwäbisch-Österreich, der die rechtlich schwierigsten Verhältnisse aufwies. Noch 1487 – also gut 50 Jahre zuvor – hatte man nüchtern feststellen müssen: daß *ain Landvogt vor alten zeiten weyter herrlichait gehapt hette dann jetz*[14].

Die von Rudolf von Habsburg (1218–1291) eingerichtete Reichslandvogtei zwischen Bodensee und Iller spielte erst seit Mitte des 15. Jahrhunderts eine größere Rolle in der österreichischen Territorialpolitik – nicht zuletzt, um die habsburgische Präsenz gegenüber den Eidgenossen abzusichern. Endgültig erwarb Erzherzog Sigismund (1477–1496) 1486 die Landvogtei als Reichspfandschaft und begann unverzüglich mit der Revindikation und der Ausweitung territorialer Rechte wie der Behauptung der hohen Gerichtsbarkeit und der Schirmbefugnisse über die Klöster[15]. Welche Bedeutung die Landvogtei und damit das südliche Oberschwaben in diesem politischen Interessenspiel gewann, zeigt der Einschub in die Titulatur Kaiser Maximilians I. (1508–1519), der seit 1500 zusätzlich als ›Fürst in Schwaben‹ auftrat. Mit einer solchen hegemonialen Stellung

10 Zit. n. Rudolf Reinhardt, Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567 bis 1627 (VKBW.B 11), Stuttgart 1960, 150.
11 Zu Weingarten s. Reinhardt, Restauration (wie Anm. 10), 149–168. – Zum Bistum Konstanz s. Ders., Beziehungen (wie Anm. 3), s. Register.
12 Reinhardt, Restauration (wie Anm. 10), 150.
13 Gönner/Miller, Landvogtei Schwaben (wie Anm. 7), 683.
14 Ebd., 688.
15 Hofacker, Landvogtei Schwaben (wie Anm. 7), 58.

sollten die partikularen Kräfte Oberschwabens, die Klöster, die Reichsstädte und der Adel, unwiderruflich rechtlich und politisch an Österreich gebunden werden. Überdies sah Österreich in der Landvogtei und dem Landgericht den Überrest des alten und den Kern eines neuen Herzogtums Schwaben. Ohne Skrupel vertrat man die Doktrin, daß alle Befugnisse, die Kaiser und Reich im Laufe der Jahrhunderte den Klöstern gewährt hatten, automatisch über den Kauf der Landvogtei an Österreich gefallen seien[16].

Von der österreichischen Offensive zwischen 1515 und 1523 waren die Klöster am stärksten betroffen. Längst hatten sie sich der behaupteten ›Oberhoheit‹ des Landvogts entzogen und verweigerten sich bereits 1473 dem Ansinnen Erzherzog Sigismunds, dem Landvogt zu huldigen. Der Vorgang wiederholte sich 1523, als der Landvogt Nikolaus Ziegler den Adel, die Städte und auch die Prälaten zu einem Landtag nach Altdorf einlud. Die Adressaten fühlten sich durch die Bezeichnung *Stände, Insaßen oder Verwandte der Landvogtei*[17] in ihrem Ansehen und ihrem Recht verletzt. Der massiv drängenden österreichischen Territorialpolitik konnten die Klöster immerhin die Privilegien des Kaisers (bis hin zur freien Vogtswahl!) entgegensetzen. Die verbrieften Gunsterweise waren vielfach Teil eines komplizierten Besitz- und Rechtsstatus, der zu provokanten Konflikten mit der präsenten Landvogtei führen konnte. Tätlich ging z.B. der Altdorfer Landvogt gegen Abt Petrus Fuchs von Schussenried (1467–1481) vor, als dieser 1470 als Gerichtsherr auftrat und Malefikanten aburteilte. Der Landvogt schlug dem Geistlichen mit einer Peitsche ins Gesicht und drohte, ihn am Tor des Klosters aufhängen zu lassen[18].

In Altdorf wußte man um die Defizite hoheitlicher Ansprüche unter den Klöstern Schwabens. Keine Abtei verfügte unumstritten über alle Rechte der Landeshoheit. Bis in das 16. Jahrhundert brachten nur die Klöster Ochsenhausen, Schussenried und Obermarchtal die hohe Gerichtsbarkeit an sich. 1619 folgte das Prämonstratenserkloster Rot an der Rot[19]. Unter solchen Auspizien ließ es sich umso leichter von Seiten der Landvogtei aus provozieren. Weingarten und Weißenau hatten darunter wiederum am stärksten zu leiden. In Altdorf versuchte man seit der Mitte des 15. Jahrhunderts, die Benediktiner auf dem Martinsberg in die Knie zu zwingen. Der Konvent mußte das 1448 erworbene Bürgerrecht in Ravensburg aufgeben und sich unter österreichischen Schutz stellen. Die ungleiche Machtprobe gipfelte 1499 in der Besetzung des Klosters durch den Landvogt und im Verlust der Gerichts- und Steuerfreiheit in Teilen des Klosterbesitzes. Nicht besser war es dem Kloster Weißenau ergangen. In Anbetracht solcher Rücksichtslosigkeit erhoben die Prälaten den Vorwurf, daß der Besitz der Landvogtei in deren 15 Ämtern größtenteils auf gestohlenem Klostergut beruhe[20].

Die politische Wende kam für die Klöster Weingarten und Ochsenhausen mit dem illustren Abt Gerwig Blarer (Weingarten: 1520–1567; Ochsenhausen: 1547–1567), einem der bedeutendsten Verbündeten Habsburg-Österreichs in Schwaben. Mit dem damaligen Landvogt Georg Truchseß von Waldburg (1488–1531) erreichte er einen Vergleich über die Rechte des Klosters in Altdorf (1531) und durch die Bestätigung des Vertrags durch Österreich (1533) faktisch die Anerkennung der Reichsunmittelbarkeit[21]. Nach

16 Ebd., 58.

17 Gönner/Miller, Landvogtei Schwaben (wie Anm. 7), 688.

18 Karl Kaufmann, Die Äbte des Prämonstratenser-Reichsstifts Schussenried (1440–1803), Bad Schussenried 1985, o.S.

19 Gönner/Miller, Landvogtei Schwaben (wie Anm. 7), 692.

20 Ebd., 691f. – Reden-Dohna, Österreichische Vorlande (wie Anm. 8), 76.

21 Gerwig Blarer, Abt von Weingarten 1520–1567. Briefe u. Akten, bearb. von Heinrich Günter, 2 Bde. (WGQ 16/17), Stuttgart 1914/1921. – Siehe auch Gönner/Miller, Landvogtei Schwaben

dem Tod Blarers (1567) ließ Österreich in den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts gegen Abt Johann Christoph Raittner von Weingarten (1575–1586) nichts unversucht, um den Machtverlust rückgängig zu machen und Weingarten erneut in die Kastenvogtei zu zwingen[22].

Die Krise des Schmalkaldischen Krieges (1546/1547)

Der Schmalkaldische Krieg drohte die kirchlich-politische Landschaft Oberschwabens dramatisch zu verändern. In der Hoffnung auf einen militärischen Sieg der Schmalkaldener über Kaiser Karl V. (1519–1556) versuchten z.B. die Reichsstädte Biberach und Ulm, die Reformation im Umland durch Drohungen und Okkupationen von Klöstern und Dörfern durchzusetzen. Unter dem Vorwand von ›Schutz und Schirm‹ besetzte die Reichsstadt Ulm 1546 die Klöster Ochsenhausen und Elchingen; ebenso hatten die benachbarten Frauenklöster Heggbach und Gutenzell unter der Besetzung der Reichsstadt Biberach zu leiden[23]. Selbst Abt Gerwig von Weingarten mußte vor den Schmalkaldenern fliehen. Für kurze Zeit träumten die oberschwäbischen Reichsstädte (nach einem möglichen Sieg der Protestanten) von einem Machtzuwachs auf Kosten der Klöster und der noch katholisch gebliebenen Territorien. Die Folgen für die politische wie konfessionelle Entwicklung in Oberschwaben wären unabsehbar gewesen. Die habsburgische Präsenz in der Person des Abtes Gerwig Blarer zeigte schnell die Grenzen derartiger Expansionsgelüste. Im Kloster Ochsenhausen mußte auf kaiserlichen Druck hin Abt Georg Müller (1541–1547) zugunsten des Weingartener Abtes resignieren, um mit einer starken Persönlichkeit dem Ulmer Intermezzo ein rasches Ende zu bereiten. Zumindest in dieser gefährlichen Situation hatte Abt Gerwig als politische Waffe Habsburgs einen Erfolg erzielt. Der Preis für das Überleben war jedoch sehr hoch: Österreich übernahm endgültig ›Schutz und Schirm‹ in Ochsenhausen[24].

Der Erfolg des Schmalkaldischen Bundes blieb aus. Mit Hilfe päpstlicher Gelder und Söldner triumphierte Kaiser Karl V. in der Schlacht am Mühlberg (24. April 1547). Die Härte des Augsburger Interims (1548) traf auch die Reichsstädte Oberschwabens. Allen voran verlor Ulm seine Schirmrechte über die Klöster Ochsenhausen, Elchingen, Roggenburg und Ursberg. Die Reichsstadt Konstanz mußte die antikaiserliche Politik sogar mit dem Verlust der Reichsfreiheit bezahlen. Der Sieg des Kaisers führte zu einer neuen Dominanz österreichischer Territorialpolitik in Oberschwaben. Trotz der unverbrüchlichen Freundschaft gegenüber Habsburg-Österreich betrachtete der ›Homo politicus‹ Blarer diese Entwicklung mit großem Mißtrauen. Nur gegen seinen Willen habe er sich als Abt von Ochsenhausen unter den aufgezwungenen Schutz Österreichs begeben, auch wenn sich König Ferdinand I. (1531–1564; Kaiser seit 1558) in den kritischen Jahren des Schmalkaldischen Krieges als zuverlässiger Verbündeter der Klöster Ober-

(wie Anm. 7), 691.

22 REINHARDT, Restauration (wie Anm. 10), 152–161.

23 Konstantin MAIER, Die katholische Erneuerung in der Reichsstadt Biberach und in den benachbarten Klöstern, in: BC. Heimatkundliche Blätter für den Kreis Biberach. Sonderheft: Reformation und Katholische Erneuerung in Oberschwaben, 1999, 44–50, bes. 46. – Siehe auch Otto BECK, Die Reichsabtei Heggbach. Kloster, Konvent, Ordensleben. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen, Sigmaringen 1980, 60f.

24 Konstantin MAIER, Die Krise der Reformation und die Restauration der Ordensdisziplin im 16. und 17. Jahrhundert im Kloster Ochsenhausen, in: Ochsenhausen. Von der Benediktinerabtei zur oberschwäbischen Landstadt, hg. v. Max HEROLD, Weißenhorn 1994, 269–297, hier: 270.

schwabens erwiesen habe. Abt Gerwig wußte, wovon er redete, als er dem Rat der Reichsstadt Ulm nach seiner Wahl zum Abt von Ochsenhausen vertraulich mitteilte, *unnd sei nicht bedacht in solichem schürm zuersterben, dann er hab zu Weingarten wol erfaren, wie es damit zuganng*[25]. Blarer wußte jedoch genau, daß solche Äußerungen nichts anderes als Gedankenspiele waren, die der Abt gegen den erklärten Willen Österreichs in Zukunft politisch nicht durchsetzen konnte.

Blarer hatte die politische Strategie Österreichs in Oberschwaben zutreffend eingeschätzt. König Ferdinand I. hatte Fakten geschaffen, die dem Weingartener Abt zuwiderlaufen mußten. Er löste 1541 die Landvogtei Schwaben aus der Verpfändung und ebenso 1559 die Markgrafschaft Burgau von den Augsburger Fürstbischöfen, um diese samt dem Schutz der Klöster Erzherzog Ferdinand II. (1564–1595) in Innsbruck zu unterstellen[26]. Auch am Bodensee gelang es Habsburg-Österreich unter großem Aufwand, die eigene Machtposition besonders in der ehemaligen Reichsstadt Konstanz (nach 1548) zu festigen. Ein Streitpunkt besonderer Art war das altehrwürdige Inselkloster Reichenau vor den Toren der Reichsstadt Konstanz. Obwohl Österreich die Kastenvogtei beansprucht hatte, gelang es dem Konstanzer Bischof Johannes Weeze (ehemals kaiserlicher Orator, Erzbischof von Lund, Roskilde, Administrator in Waldsassen etc. [1489[?]–1548]) mit Hilfe Kaiser Karls V., das Kloster Reichenau an sich zu reißen. Ein solcher Schachzug mußte der österreichischen Territorialpolitik vor und nach dem Schmalkaldischen Krieg ein Dorn im Auge sein[27]. Auch nach 1548 ließ man nichts unversucht, den Bischof von Konstanz als Herrn des Klosters Reichenau in ein umfassendes Schutz- und Schirmverhältnis zu zwingen. Bischof Christoph Metzler (1548–1561) gelang es aber, alle Versuche der Vereinnahmung in der Bischofsstadt selbst und in der ungelösten Reichenauer Frage für sich zu behaupten[28]. Die Entfremdung zwischen Österreich und dem Konstanzer Fürstbischof Metzler war ein Politikum mit Langzeitfolgen: Eine ständige Residenz in Konstanz schien dem Bischof als Reichsfürsten nicht mehr zumutbar; Österreichs ›Adler‹ hätte seine Dignität und sein Selbstbewußtsein geschmälert und nicht zuletzt die reichsfürstliche Souveränität ernsthaft bedroht[29].

Weitere Konfliktstrategie

Die Landvogtei war trotz dieser direkten bzw. indirekten politischen Arrondierungsversuche am Ende des 16. Jahrhunderts ein politischer Torso geblieben, auch wenn sich die Herrschaft im mittleren und südlichen Oberschwaben territorial verdichtete. Der Versuch war fehlgeschlagen, die Prälaten als Insassen der Landvogtei von sich abhängig zu machen. Ebenso ungeklärt war die Frage, wie weit der ›Schutz und Schirm‹ bei den Klöstern Österreichs reichen sollte. Die Begehrlichkeit Österreichs blieb auch in der Folgezeit sehr groß. Selbst die Fürstabtei Kempten betrachtete man als potentiellen

25 Zit. n. Ewald GRUBER, Geschichte des Klosters Ochsenhausen von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, phil. Diss. masch. Tübingen 1956, 232f. – Siehe auch REDEN-DOHNA, Österreichische Vorlande (wie Anm. 8), 77.

26 REDEN-DOHNA, Österreichische Vorlande (wie Anm. 8), 78.

27 Konstantin MAIER, Johannes von Weeze (1489[?]–1548). Kaiserlicher Orator, nominierter Erzbischof von Lund, Bischof von Roskilde und Konstanz, in: Lebensbilder aus Baden-Württemberg, Bd. 19, hg. v. Gerhard TADDEY u. Joachim FISCHER, Stuttgart 1998, 79–108, hier: 98f.

28 ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 3), 19–52.

29 Zur Entwicklung der Beziehungen der Bischöfe von Konstanz zu Habsburg-Österreich und deren Einfluß auf die Bischofswahlen siehe REINHARDT, Beziehungen (wie Anm. 3), passim.

Landsassen. Das adelige Damenstift Buchau und die Reichsabtei Ottobeuren sollen die einzigen Klöster gewesen sein, über die Österreich keine Schirmrechte beanspruchte[30].

In der Erkenntnis, mit der bisherigen Territorialpolitik an die Grenzen gelangt zu sein, suchte man nach anderen Möglichkeiten, die österreichischen Interessen zu sichern. Auf einer Konferenz in Altdorf beriefen sich 1667 die Vertreter Kaiser Leopolds I. (1658–1705) *in aller Form auf die Fürstenwürde ihres Herrn in Schwaben, die auf Landvogtei und Landgericht beruhe*[31]. Das bedeutete nichts anderes, als daß man den Gerichtszwang über das Territorium hinaus ausdehnte. So war das Landgericht zum Kleinod österreichischer Rechte geworden mit dem alten Ziel, die Landsässigkeit der Klöster auf diesem Weg doch noch zu erreichen. Der Sprengel sollte Schwaben insgesamt umfassen. Selbst wenn man die Reichsunmittelbaren (Klöster wie Adel) aus einer direkten Herrschaftsausübung (›dominium directum‹) entlassen habe, unterstünden sie weiterhin dem ›kaiserlichen‹, an Österreich verpfändeten Gericht. Mochte die Vermischung von kaiserlichen und österreichischen Rechtspositionen auf eine noch so geniale Weise ›erfunden‹ sein, so waren die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Reichsprälaten nicht einmal diskutabel[32].

Der Ernstfall weltlicher Einmischung in ›Kleinodien‹ geistlicher Rechte war für die Reichsprälaten die Zeit der Sedisvakanz und der Abtswahlen. Mit dem Tod des Abtes in den besagten Klöstern war für die Landvogtei die günstige Gelegenheit gekommen, um die alten Schirmrechte wieder aufleben zu lassen. Man begründete diese Einflußnahme regelmäßig mit der von den Klöstern erfolgten Zahlung des jährlichen Schirmgeldes. In Weingarten und Weißenau bot der Landvogt bei den bevorstehenden Abtswahlen auf erzherzogliche Anweisung hin dem Konvent Rat, Hilfe und Schutz an. Es fehlte auch nicht die deutliche Ermahnung, einen fähigen Prälaten zu wählen. Die umstrittene Amtsführung des Abtes Johannes Christoph Raittner von Weingarten (1575–1586) bot der Landvogtei den Anlaß, auf die österreichische Kastenvogtei zu pochen, um die angebliche Zerrüttung des Stiftes zu verhindern. Auf Raittner folgte der tüchtige Abt Georg Wegelin (1586–1627), dessen lange Amtszeit zur Restauration der benediktinischen Ordensdisziplin und der endgültigen Konsolidierung des Konventes führte. Auf die Sedisvakanz nach seinem Tod hatte sich der Konvent gegen die zu erwartenden Attacken der Altdorfer Landvogtei gründlich vorbereitet. Erst am Vortag der Wahl sollte der Landvogt informiert und zur Gratulation sowie zu den Einsetzungsfeierlichkeiten eingeladen werden. Beim Wahlgeschehen selbst blieb der Repräsentant Österreichs draußen vor der Tür, ohne daß er es versäumte, einen verbalen Protest dem Konvent zu übergeben[33]. Skurrile Züge nahm die Abtswahl im Jahre 1738 an. Der Konvent verheimlichte dem Landvogt in Altdorf den Tod des Abtes Alfons Jobst (1730–1738). Wie jeden Tag wurde das Essen von der Küche in die Prälatur getragen und auch die Ärzte gingen weiterhin ein und aus. Erst das feierliche Glockengeläut brachte den Beamten der Landvogtei buchstäblich zu Ohren, daß auf dem Martinsberg Plazidus Renz (1738–1745) vom Konvent zum neuen Abt gewählt worden war[34].

Ähnliche Vorkommnisse geschahen auch bei den Abtswahlen in Ochsenhausen. Auch hier waren Protest und Gegenprotest die verbalen Kraftakte zwischen der Landvogtei und dem Konvent. Immerhin gelang es einem ›Agenten‹ von Altdorf am 31. Mai 1671 unter dem Vorwand, einen kranken Vetter besuchen zu wollen, über die Kloster-

30 Hofacker, Landvogtei Schwaben (wie Anm. 7), 62.
31 Ders., Schwäbische Reichslandvogteien (wie Anm. 7), 67.
32 Ebd., 67–70.
33 Reinhardt, Restauration (wie Anm. 10), 161–167.
34 Reden-Dohna, Reichsstandschaft (wie Anm. 8), 13f.

pforte in das Konventsgebäude zu gelangen. Nach seiner Enttarnung mußte der ungebetene Gast unverzüglich ›repassieren‹. Ausdrücklich verwies man auf die Klöster Weingarten und Weißenau, die kein solches Präjudiz zuließen, während der Kommissar auf das Konstanzer Konkordat mit Österreich von 1629 rekurrierte[35]. Ein solches Eingreifen in geistlich-weltliche Korporationen widerstrebte Äbten und Konventen mit der nach dem Konzil von Trient (1547–1563) gefestigten Überzeugung, daß es im geistlichen Wahlrecht keine weltliche Einmischung geben dürfe. Das anstandslos an Österreich bezahlte Schutz- und Schirmgeld war im 18. Jahrhundert zu einer stumpfen Waffe geworden. Das exklusiv verstandene kirchliche Recht war ein Mittel der Selbstbehauptung gegenüber den ›mittelalterlichen‹ Rechtsansprüchen, mochten sie noch so überzeugend vorgetragen worden sein. In Ochsenhausen pochte wohl 1737 zum letzten Mal ein Kommissar der Landvogtei vergeblich an die Klosterpforte, um zur Abtswahl zugelassen zu werden[36].

Wirtschaft und Politik der Reichsprälaten

Mit der Restauration der Ordensdisziplin nach dem Konzil von Trient gelang es den Reichsprälaten zum Teil, ihre wirtschaftliche Kraft zu konsolidieren und mit der Durchsetzung des Armutsgelübdes für die einzelnen Chorherren bzw. Konventualen neu zu konzentrieren. Die Klosterdisziplin und die Wirtschaftspolitik der Klöster bedingten sich gegenseitig und ermöglichten vom 16. bis zum 18. Jahrhundert die großartigen Leistungen barocker Klosterkultur in Oberschwaben.

Entsprechend ihrer finanziellen Möglichkeiten begannen die Klöster, ihren Besitz zu arrondieren und kauften auch gesamte Herrschaftskomplexe auf. Die Äbte Alphons Stadelmayer (1673–1683) und Willibald Kobold von Weingarten (1683–1697) gingen daran, die Landvogtei Altdorf auszukaufen. Die Verhältnisse hatten sich umgekehrt: Jetzt kontrollierte nicht mehr die Landvogtei das Kloster, sondern das Kloster die Landvogtei. Der Erbauer der Weingartener Klosterkirche, Abt Sebastian Hyller (1697–1730), bot Österreich im Spanischen Erbfolgekrieg (1701–1714) die stolze Summe von 186.000 fl für die Überlassung der niederen und hohen Gerichtsbarkeit in der gesamten Landvogtei. Wäre dieses Geschäft in die Tat umgesetzt worden, hätte der Reichsprälat von Weingarten gegenüber seinen geistlichen und weltlichen Konkurrenten in Oberschwaben eine überragende Position gleichsam in österreichischer Tradition eines Fürsten in Schwaben errungen. Die Landvogtei Altdorf war endgültig in die Defensive geraten[37]. Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts hatten die meisten Reichsabteien jene Rechte zurückgekauft, um die seit dem 15. Jahrhundert (z.B. hohe Gerichtsbarkeit und freie Abtswahl) gestritten wurde. In Anbetracht der leeren Kassen hatte Österreich in Oberschwaben viele Federn lassen müssen. Der Österreichische Erbfolgekrieg (1744–1745) und der Siebenjährige Krieg (1756–1763) hatten zu immer neuen Zugeständnissen geführt. Endgültig wurde den Äbten und Prälaten die freie Abtswahl zugestanden und die Klöster sicherten sich die hohe Gerichtsbarkeit über ihre Untertanen innerhalb der

35 HStAS B 481 Bü 16: Protest des Klosters gegen den Kommissar des Landvogts, 31. Mai 1671. Nach dem 18. Juni 1671 erfolgte ein Gesuch an den Kaiser in derselben Angelegenheit.

36 HStAS B 481, Reg. 1680, Abtswahl 1737.

37 HOFACKER, Landvogtei Schwaben (wie Anm. 7), 69. – Weingarten. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Norbert KRUSE, Hans Ulrich RUDOLF, Dietmar SCHILLIG u. Edgar WALTER, Biberach 1992, 195–198.

Landvogtei. Im Gegenzug erfolgte die Reorganisation der administrativen Verwaltung von Schwäbisch-Österreich. Die wirtschaftliche Macht der Klöster hatte zumindest teilweise über die alten Ansprüche der Landvogtei gesiegt. In den Auseinandersetzungen mit der Landvogtei Altdorf hatte das Kloster Weingarten daraus den größten wirtschaftlich-politischen Nutzen ziehen können[38].

Das reichsprälatische Selbstbewußtsein

Der Roter Chorherr und spätere Abt Willebold Held (1782–1789) sah die Zeit gekommen, um die Rechte der schwäbischen Reichsprälaten dem gelehrten Publikum an die Öffentlichkeit zu bringen. Der Jurist im weißen Ordenshabit publizierte 1782 und 1785 die beiden Bände des reichsprälatischen Staatsrechtes. Held übernahm die jahrhundertealte Argumentation der Prälaten, daß ihre Rechte sicher unter dem Schutz der Reichsgesetze ruhten und deshalb den Augen der gelehrten Welt ausgesetzt werden dürften. In seinem Werk hatte er zweifellos die Rechtsgeschichte jedes einzelnen Klosters berücksichtigt, aber in der rechtsgeschichtlichen Tradition seiner Zeit (Johann Jakob Moser [1701–1785], Joseph von Sartori [1740–1812]) eine systematische Darstellung geboten, die so wiederum nicht der politischen Realität entsprach[39]. Nicht ohne Grund gab es gegen die Absichten Helds erhebliche Widerstände innerhalb des schwäbischen Reichsprälatenkollegiums. Die Publikation des ersten Bandes (1782) wurde zum Politikum. Sie fiel in die Zeit, als sich die Benediktinerabtei Isny 1781 von der Kastenvogtei des Hauses Waldburg um einen hohen Preis entledigen konnte. Dem Kastenvogt erließ man 50.000 fl Schulden und weitere Güter im Wert von über 30.000 fl. In der kritischen Zeit aufgeklärter Klosterfeindlichkeit schien sich für Isny trotzdem der Titel eines Reichsprälaten und der damit verbundenen Rechte zu rechnen. So zeigte man sich dort über die öffentliche Preisgabe reichsprälatischer Rechte durch Held höchst verärgert, weil eine solche Offenlegung dem Reichsprälatenkollegium und den Isnyer Ambitionen schadete. Man locke damit nur die Begierden des ›lauschenden Publikums‹. Auch aus anderen Klöstern kamen ähnliche Reaktionen. Das konnte nur heißen, daß die Klöster eine offene Diskussion scheuten, um die Fragilität so mancher Rechte nicht beweisen zu müssen und um nicht die Habgier u.a. der Landvogtei zu erwecken. Im übrigen schien es noch unangemessener, von einem Staatsrecht in der Diktion des aufgeklärten Absolutismus zu sprechen, da in letzter Konsequenz für Gebilde wie die schwäbischen Reichsprälaturen wohl kein Platz mehr vorgesehen war[40].

Schon unter Abt Gerwig Blarer hatte sich das schwäbische Reichsprälatenkollegium als ›politische Interessengemeinschaft‹ schwäbischer Klöster jenseits und diesseits der Iller formiert und war so dem Beispiel der Reichsgrafen gefolgt. Diese kollegiale Vereinigung diente der Rechts- und Herrschaftssicherung auch gegenüber den Ansprüchen der Landvogtei. Nach dem Westfälischen Frieden (1648) konnten sich die schwäbischen Reichsprälaten auf dem immerwährenden Reichstag mit einer Kuriatstimme behaupten und besetzten die Prälatenbank im Schwäbischen Kreis. Das Reichsprälatenkollegium

38 Ebd.

39 Willebold Held, Reichsprälatisches Staatsrecht, 2 Bde., Kempten 1782/1785.

40 Fürstliches Archiv Quadt in Isny, Klosterarchiv, Korrespondenz in Bü 896. – Siehe auch Rudolf Reinhardt, Ein Überblick über die Geschichte der Abtei Isny, in: Reichsabtei St. Georg in Isny 1096–1803. Beiträge zur Geschichte und Kunst des 900jährigen Benediktinerklosters, hg. v. Rudolf Reinhardt, Weißenhorn 1996, 13–38.

war 1610 der katholischen Liga beigetreten. Trotz dieses Anschlusses gelang es den geistlichen Herren nicht, sich von der österreichischen Präsenz in Oberschwaben zu emanzipieren. So blieb die Ligapolitik der Reichsprälaten ein nicht gerade erfolgreiches Intermezzo[41]. Im 18. Jahrhundert gelang es schließlich einer Reihe von Klöstern, sich von der Kastenvogtei zu lösen und dem Reichsprälatenkollegium beizutreten: 1750 Zwiefalten, 1751 Gengenbach, 1766 trotz erheblicher Widerstände innerhalb des Kollegiums Neresheim, 1774 die Klarissen in Söflingen und 1782 Isny. Die Augustinerchorherren in Beuron ersuchten noch 1786 vergeblich um ihre Aufnahme[42]. Ein besonderes Mittel, die Verbindung des Kaisers zu den Reichsprälaten zu demonstrieren, war die bis zur Säkularisation im 18. Jahrhundert oft geübte Vergabe von sogenannten Panisbriefen (Brotbriefen)[43]. Darin wurden die Klöster verpflichtet, pensionierte kaiserliche Beamte als Laienpfründner zu besolden. Auch nach dem Reichsdeputationshauptschluß 1803 blieb dieser Rechtsanspruch auf eine ordentliche Pension der Wiener Beamten bestehen.

Kaiserlich und zugleich österreichisch

Der zähe Kampf um ›Schutz und Schirm‹ sowie um die Kastenvogtei bestimmte politisch das Verhältnis der schwäbischen Reichsprälaten zu Habsburg-Österreich. Wenn auch die kleinen geistlichen und weltlichen Reichsstände nach außen nur wenig bewirken konnten, blieben sie in Oberschwaben bedeutende Faktoren gegenüber der Landvogtei und für das Heilige Römische Reich überhaupt. Der Schwäbische Kreis war die Bühne dieser reichsprälatischen Politik. Weit über diese politische Dimension hinaus führt die Vorstellung der ›Pietas‹ gegenüber dem habsburgischen Herrscherhaus, jene Formen der Anhänglichkeit, die die habsburgischen Lande zusammenhielten[44]. Diese Bindung kulminierte in der üppigen Vielfalt konfessionell-katholischer Frömmigkeit, aber auch in der Verehrung des Hauses Habsburg in der glanzvollen Geschichte und Gegenwart. Die Festsäle der Klöster (z.B. in Salem) mit der Präsenz der habsburgischen Herrscher symbolisieren den Triumph des Heiligen Römischen Reiches in den repräsentativen Formen barocker Reichsikonographie. Die Augustinerpropstei Wettenhausen mag dafür ein Beispiel schlechthin sein. Trotz vieler Konflikte mit der Markgrafschaft Burgau feierten die Chorherren überschwenglich die ›praesentia Austriae‹ mit einem ikonographischen Programm in ihrem Festsaal: *Austria regit amore subditos* [In Liebe regiert Österreich seine Untertanen][45]. Vermutlich sollte nicht dem österreichischen Nachbarn in Burgau diese schmeichelhafte Referenz zukommen, sondern dem Kaiser in Wien. Das habsburgische Kaisertum und Österreich waren zumindest hier zu einer Einheit verschmolzen. Das Austria-Kaisertum repräsentierte jene universale Herrschaft, die den schwäbischen Reichsprälaten das Überleben sicherte – auch im Kampf gegen die handfesten Interessen der Landvogtei.

41 Reinhardt, Restauration (wie Anm. 10), 189f.
42 Reden-Dohna, Reichsstandschaft (wie Anm. 8), 25.
43 Werner Gross, Die Panisbriefe des deutschen Kaisers für das Kloster Ochsenhausen, in: ZWLG 16, 1957, 365–382.
44 Anna Coreth, Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock, München ²1982.
45 Josef Nolte, PRAESENTIA AUSTRIAE. Zur historisch-politischen Deutung des Kaisersaals von Wettenhausen und seiner Deckenfresken, in: Vorderösterreich in der frühen Neuzeit (wie Anm. 7), 315–337, hier: 323.

Die Juristen und Beamten mögen diesen Interessenkampf zwischen den Reichsprälaten und der Landvogtei über Jahrhunderte mit Hilfe von Landkarten, Grenzsteinen, Gerichtsprotokollen oder langwieriger Prozesse geführt haben, doch die Anhänglichkeit an das Haus Habsburg war kaum zu beeinträchtigen. Zu einem Triumphzug durch Schwaben gestaltete sich im Frühjahr 1770 die Hochzeitsreise der Tochter von Kaiserin Maria Theresia (1717–1780; Kaiserin seit 1740), Maria Antoinette (1755–1793). Der ›Cicero Sueviae‹, Sebastian Sailer (1714–1777), dezidierte der kaiserlichen Braut das schwäbische Singspiel *Beste Gesinnungen schwäbischer Herzen*[46]. Marchtals Genius sollte sich mit dem Jauchzen und Schreien der Untertanen zum Triumph Habsburgs verbinden. In schwäbisch-europäischen Dimensionen wurde Habsburgs Tochter am 1. Mai 1770 in Marchtal gefeiert, wenn der Chor intoniert:

O lieabe Schwoaba! ey jauchzat und schreyat,
und dui schö Frau doa nu reacht benadeyat.
So viel in Aischterreich Schtiefel und Händscha;
so viel z'Wien dunda seand leabige Menscha;
so viel im Schwoabaland ackeret Baura;
so viel vo sealle seand Schelma und Laura;
so viel dar Himmel dear Frau doa zuaschick
Seaga, Vergnüeaga und Wohlsai und Glück.

O lieabe Schwoaba! ey jauchzat und schreiat,
und dui schöa Frau doa nu reacht benadeyat.
So viel in Böhma seand Gläser und Flascha;
so viel d'Soldata haud Bixa und Dascha;
so viel im Allgoy seand Gäul auferzoga;
so viel di schwäbische Baura haud g'loga;
so viel dui Frau doa verleaba soll Joahr!
Holl is dar Duifel, wenn dees itt ischt woahr.

O lieaba Schwoaba! ey jauchzat und schreyat,
und dui schöa Frau doa nu reacht benadeyat.
So viel in Ungara Bäät und Husara;
so viel ma z'Augschburg verkauffa duat Waara;
so viel ma z'Wiean dunda freassa duat Schneacka;
so viel im Schwaazwald seand Brügel und Schteacka;
so viel in Wüattaberg Fässer und Wai,
so viel dui Frau doa im Seaga soll sai.

O lieaba Schwoaba! ey jauchzat und schreyat,
und dui schöa Frau doa nu reacht benadeyat.
Mier euser Leabalang weand itt vergeassa,
so lang mar könnat noh sauffa und freassa;

46 Sebastian SAILER, Beste Gesinnungen schwäbischer Herzen. Da Ihro Königliche Hoheit. die Durchlauchtigste Fürstinn und Frau, Frau Maria, Antonia, Erzherzoginn zu Oesterreich, vermählte Dauphine von Frankreich, etc. etc. in dem Reichsstift Marchtall in Schwaben den 1ten May 1770. die Nachtruhe zu nehmen gnädigst beliebten. In einer einfältigen Cantate abgesungen, in: Sebastian Sailers Schriften im schwäbischen Dialekte, Gesammelt und mit einer Vorrede versehen von Sixt BACHMANN, neu hg. v. Hans Albrecht OEHLER, Weißenhorn 2000, 221–235.

so lang mar leabat bey Roß und bey Rinder,
bey eusare Weiber, bey eusare Kinder.
Zua di Franzosa rois' glückle Sui nei,
o! euser Herrgatt schtets bey ar soll sai[47].

Bereits drei Jahre zuvor hatte Sebastian Sailer am 12. Juni 1767 in seiner Predigt *Lobrede auf den heiligen Bischof Udalrich, der hochloeblichen schwaebischen Landesgenossenschaft in Wien Schutzpatron*[48] das glückselige Paradies Schwaben auf seine ihm eigene Art gefeiert. Er entwickelte ein ganzheitliches Landschaftsbild, das nicht allein der politischen Dimension verhaftet ist. Schwaben ist *glückselig*, weil es unter seinen ›Reichsstaaten‹ auch die kaiserlich-königlich österreichischen Vorlande zu seinen Mitbürgern zählt. Es ist *fruchtbar*, weil es in den Ebenen bis zu den steilsten Bergen ein fruchtbares Land ist, in dem auch Württemberg als Paradies Schwabens die besten Weine zeugt. Es ist *heilig*, wie die Geschichte der Bistümer Augsburg und Konstanz sowie der Klöster zeigt. Es ist *weise und gelehrt* mit seinen hohen Schulen, der Pflege der Wissenschaften und der freien Künste[49].

Das Bild von der ›Glückseligkeit Schwabens‹, so wie Sebastian Sailer es in seiner Predigt in Worte gefaßt hatte, blieb bis zur Säkularisation (1803) auf Gedeih und Verderben mit Habsburg-Österreich verbunden als Konkurrenten und zugleich als Garanten der Rechte der schwäbischen Reichsprälaten.

Schluß

O Tempora, O austria[50] hatte der Chronist des Klosters Weißenau zur Kirchenpolitik des Kaisers Joseph II. (1765–1790) in das Prälatenbuch geschrieben. In der vom Kaiser aufgeklärten kirchlichen Reformpolitik kam es auch in Schwaben zu vielen, bis heute kaum beachteten Konflikten im kirchlichen Bereich. Doch längst hatte der Adel begehrliche Blicke auf den Besitz der Reichsprälaturen gerichtet. Die Kriege im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts mit dem revolutionären Frankreich und mit Napoleon veränderten auch die Landkarte Oberschwabens grundlegend. Die schwäbischen Reichsprälaten wurden als Spekulationsobjekte und Kriegsmasse ›verschachert‹. Der Direktor des schwäbischen Reichsprälatenkollegiums, Abt Romuald Weltin von Ochsenhausen (1767–1803), schrieb am 3. Februar 1798 beschwörend an den Konstanzer Bischof. Die Existenz der kleinen geistlichen Reichsstände sei im Westfälischen Frieden (1648), den Reichsgesetzen und dem alten Herkommen gesichert. Warnend fügte der erfahrene Abt hinzu, daß kein Stein aus dem festen reichsgesetzlichen Gewölbe gelöst werden dürfe, wenn man die Verbindung der Glieder untereinander erhalten wollte[51]. Mit dem Reichsdeputationshauptschluß in Regensburg (25. Februar 1803) brach das Gebäude der Reichskirche zusammen.

Das Ende brachte den radikalen Bruch: Das Studium, die Pflege der Wissenschaften und der Künste in den Klöstern gehörten einer unverstanden Vergangenheit an. Auch

47 Ebd., 231.
48 Abgedruckt in: Sebastian SAILER, Geistliche Reden, bey mancherley Gelegenheiten und ueber zerschiedene Materien gesprochen, 3 Bde., Augsburg 1766–1770, Bd. 2, 357–426.
49 Ebd., 361f.
50 REDEN-DOHNA, Österreichische Vorlande (wie Anm. 8), 91.
51 HStAS B 362 Bü 3: Abt Romuald Weltin an Carl Theodor von Dalberg, 23.2.1798.

bei vielen Ordensleuten zerbrach in kurzer Zeit der Wille zur monastischen bzw. kanonischen Lebensform, als wäre das Klosterleben zuvor nur Schall und Rauch gewesen.

Mit der Landschaft Oberschwaben erhielt das Königreich Württemberg ein reiches Erbe. Die kommende Landesausstellung zur Säkularisation in der ehemaligen Reichsabtei Schussenried (2003) mag neu bewußt machen, was an politischen und kulturellen Traditionen zum größeren Teil untergegangen, zum Teil aber als Geschichte und Tradition einer Landschaft über die Zeiten hinweg traditionsstiftend lebendig geblieben ist.

WOLFGANG ZIMMERMANN

Die »siegreiche« Frömmigkeit des Hauses Habsburg

Tridentinische Reform und dynastische Selbstdarstellung in Vorderösterreich*

Im Jahr 1932, zu einer Zeit, da Österreich sich in einer Phase tiefster politischer und gesellschaftlicher Umbrüche befand, verfaßte Joseph Roth (1894–1939) sein Hauptwerk, den Roman »Radetzkymarsch«. In impressionistischen Bildern, voller Wehmut schildert der Autor den Untergang der Habsburgermonarchie, »mit der Genauigkeit eines k. und k. Berichts«, wie es Heinrich Böll einmal formuliert hat[1]. In exakten Beobachtungen ergründet Roth das Wesen des Habsburger Kaisertums, und in einer Art Vermächtnis legt der Autor dem Grafen Chojnicki, einer der Schlüsselgestalten des Romans, folgende Worte in den Mund[2]:

> *Die Monarchie, unsere Monarchie ist gegründet auf der Frömmigkeit: auf dem Glauben, daß Gott die Habsburger erwählt hat, über so und so viel christliche Völker zu regieren. Unser Kaiser ist ein weltlicher Bruder des Papstes, es ist seine K. und K. Apostolische Majestät, keine andere wie er apostolisch, keine andere Majestät in Europa so abhängig von der Gnade Gottes und vom Glauben der Völker an die Gnade Gottes. Der deutsche Kaiser regiert, wenn Gott ihn verläßt, immer noch; eventuell von der Gnade der Nation. Der Kaiser von Österreich-Ungarn darf nicht von Gott verlassen werden. Nun aber hat ihn Gott verlassen!*

Voller Melancholie beschwört Roth den Geist der wenige Jahre zuvor untergegangenen Monarchie, in deren Zentrum er die enge Verbindung der Herrscherdynastie, des Hauses Habsburg, mit der katholischen Kirche sah. Diese von Roth auf die Donaumonarchie hin formulierten Gedanken gewannen nach 1945 in einem neuen Problemhorizont eine erweiterte gesellschaftliche Dimension, die zu einer breiten historiographischen

* Überarbeitete und mit Belegen versehene Fassung eines Vortrags, der am 25. März 1999 im Rahmen einer vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Stadt Rottenburg a.N. veranstalteten Vortragsreihe zur Kirchengeschichte Vorderösterreichs sowie in verkürzter Form bei der Tagung des Württembergischen Geschichts- und Altertumsvereins und des Hauptstaatsarchivs Stuttgart zum Thema »Vorderösterreich. Historische Bedeutung eines untergegangenen Territoriums« (30. April 1999) gehalten wurde. Die Vortragsform ist bewußt beibehalten.

1 Vgl. dazu knapp: Klaus Westermann, Art. Roth, Joseph, in: Metzler-Autoren-Lexikon. Deutschsprachige Dichter und Schriftsteller vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Stuttgart 1986 u.ö., 516–518.

2 Joseph Roth, Radetzkymarsch (Romane und Erzählungen 2), Köln 1982, 161 (Kap. XI). – Zum Kontext (mit Hinweis auf Roth): Michael Weinzierl, Kein first Amendment und wenig Laicite. Versäumte Gelegenheiten zur Verwestlichung der Beziehung zwischen Kirche und Staat in Österreich, in: Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte, hg. v. Michael Weinzierl (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 22), Wien/München 1997, 246–258.

Reflexion über die »österreichische Identität« führte. Der renommierte Historiker und Publizist Friedrich Heer (1916–1983) widmete dieser Frage eine eigene Monographie, die er mit der rhetorischen Frage einleitet: »Was ist Österreich?«[3]

Die Fragen, die Friedrich Heer auf die Gegenwart von Österreich hin untersucht, lassen sich auf das historische Vorderösterreich übertragen. Die Formulierungen, mit denen Historiker diesen Herrschaftskomplex zu erfassen versuchten, unterstreichen aus verschiedenen Perspektiven die zumeist als »vormodern« (ab-)qualifizierte Staatlichkeit Vorderösterreichs[4]. Doch wenn wir diese Elemente, die zumeist als Negativaussagen – wie z.B. das Fehlen einer Residenz oder die mangelnde administrative Erfassung des Raumes – herausgestellt werden, geradezu als konstitutive Charakteristika der Vorlande begreifen, stellt sich die Frage, welche verbindenden Klammern Vorderösterreich gegen alle zentrifugalen Tendenzen intern zusammenhielten. Dabei ist bei diesem Ansatz weniger von einem »vorderösterreichischen Sonderweg« auszugehen; vielmehr sind die Vorlande als integraler Teil der Habsburger Erblande zu verstehen.

Mit dieser Frage sind wir wieder bei der eingangs zitierten Passage von Joseph Roth. Der Autor beschreibt dort das ideelle Ordnungsgefüge der Habsburgermonarchie aus der Perspektive des Zusammenbruchs. Die Geschichtsschreibung geht von der entgegengesetzten Blickrichtung aus, kommt aber zu vergleichbaren Ergebnissen, indem sie das konfessionelle Zeitalter mit seiner spezifischen Form des österreichischen Barockkatholizismus als zentralen Abschnitt bei der Ausbildung der Habsburgermonarchie benannte[5].

In diesem Prozeß verbanden sich zwei Entwicklungen, nämlich die Erneuerung der Kirche im Sinn des Konzils von Trient und der Ausbau des frühabsolutistischen Territorialstaats des 17. Jahrhunderts. Das Selbstverständnis der tridentinischen Kirche mit

3 Friedrich Heer, Der Kampf um die österreichische Identität, Wien u.a. 1981, 8f.: »Es gibt kein geschichtliches Gebilde in Europa, dessen Existenz so sehr mit den Identitätsproblemen seiner Mitglieder verbunden ist wie Österreich.« (Kap. 1 »Fragen um österreichische Identität«).

4 Vgl. die klassischen Formulierungen von Hans Erich Feine, Die Territorialbildung der Habsburger im deutschen Südwesten, in: ZSRG.G 67, 1950, 176–308, hier: 305: »Was ist nun die geschichtliche Bedeutung, die Funktion dieses eigenartigen Gebildes der vorderösterreichischen Lande gewesen, das wir nicht als Staat, kaum als Territorium, eher als ein Konglomerat von Territorien, etwa als eine Realunion von solchen unter einem Landesherrn mit einigen gemeinsamen Einrichtungen bezeichnen dürfen?«, oder Karl S. Bader, Der deutsche Südwesten in seiner territorialstaatlichen Entwicklung, Stuttgart 1950 u.ö., 85: »Ein Territorium im eigentlichen Sinne, ein »Land« mit einheitlichem Recht und mit einer gleichmäßig geordneten Staatsverwaltung ist Vorderösterreich und Österreich-Schwaben [...] nicht geworden. Volle Staatseigenschaft haben die Besitzkonglomerate Österreichs in Schwaben und am Oberrhein nicht erlangt.« – Zum Kontext: Volker Press, Vorderösterreich in der habsburgischen Reichspolitik des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Vorderösterreich in der frühen Neuzeit, hg. v. Hans Maier u. Volker Press, Sigmaringen 1989, 1–42. – Franz Quarthal, Vorderösterreich in der Geschichte Südwestdeutschlands, in: Vorderösterreich – nur die Schwanzfeder des Kaiseradlers? Die Habsburger im deutschen Südwesten, hg. v. Württembergischen Landesmuseum Stuttgart, Stuttgart/Ulm 1999, 14–59. – Ders., Art. Vorderösterreich, in: HBWG I/2, 2000, 587–780, bes. 594.

5 So etwa prägnant der angelsächsische Historiker Robert J. W. Evans, Das Werden der Habsburgermonarchie 1550–1700. Gesellschaft, Kultur, Institutionen (Forschungen zur Geschichte des Donauraumes 6), Wien u.a. 1986 (engl. 1979), 147: »Österreich wurde als Hüter katholischer Orthodoxie dargestellt, während es eigentlich die katholische Orthodoxie war, die Österreich schuf.« – Vgl. auch die Passagen bei Heer, Österreichische Identität (wie Anm. 3), 88–114.

ihrer spezifischen Ekklesiologie[6] und das neue Selbstverständnis des katholischen Fürsten, des »counter-reformation prince« nach den Worten des amerikanischen Kirchenhistorikers Robert Bireley[7], bildeten dabei komplementäre, sich gegenseitig beeinflussende Kontexte. In ihrer Verbindung führten sie zu einer neuen Form der dynastischen Selbstdarstellung des Hauses Habsburg, die in dem Begriff der *pietas victrix,* der »siegreichen Frömmigkeit« des Herrschers ihren prägnanten Ausdruck fand[8]. Als zeitlicher Rahmen dieser Entwicklung läßt sich das »lange« 17. Jahrhundert benennen. In diesem Zeitraum prägten der 30jährige Krieg, besonders die Jahre nach dem Einfall der Schweden 1631/34, und die Bedrohung durch die Türken (Belagerung von Wien 1683) nachhaltig das kollektive Gedächtnis[9].

Auf diesem Hintergrund ergeben sich der zeitliche Rahmen wie auch die thematischen Schwerpunkte der folgenden Überlegungen. Zunächst gilt es in einigen Schlaglichtern die tridentinische Reform in Vorderösterreich bis zum Vorabend des 30jährigen Krieges zu charakterisieren. Der zweite Abschnitt führt weg von Vorderösterreich über den Arlberg an den Innsbrucker und Wiener Hof. An wenigen ausgewählten Beispielen soll nachgezeichnet werden, welchen Wandlungen das Selbstverständnis und das Herrschaftsethos der Habsburger Regenten in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts unterworfen war. Der dritte abschließende Abschnitt führt dann wieder zurück nach Südwestdeutschland. Es ist darzustellen, welche konkreten Auswirkungen diese eher theoretischen Überlegungen auf die Ausprägung spezifischer Frömmigkeitsformen besaßen, die wir heute als wichtige Teile des Barockkatholizismus verstehen und die wesentlich zur Ausbildung einer religiösen, konfessionell exklusiv definierten Identität einer Region führten, deren dominanter Herrschaftsträger Habsburg war[10].

I.

Im Jahr 1595 ließ der Konstanzer Bischof Kardinal Andreas von Österreich (1589–1600) einen Bericht über den Zustand seiner Diözese verfertigen: *Epistola de statu, iactura et*

6 Dorothea Wendebourg, Die Ekklesiologie des Konzils von Trient, in: Die katholische Konfessionalisierung, hg. v. Wolfgang Reinhard u. Heinz Schilling (RST 135), Münster i.W. 1995, 70–87 (mit Lit.).

7 Robert Bireley, The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe, Chapel Hill/London 1990.

8 Zitat nach Anna Coreth, Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich (Österreich-Archiv 5), München 1959 (2. Auflage Wien 1982), 14, unter Bezug auf ein Theaterstück des Jesuiten Nikolaus Avancini (vgl. Anm. 42).

9 Zur Deutung des 17. Jahrhunderts als Zeit der Krise (besonders im Hinblick auf die Ausprägung der Religiosität): Hartmut Lehmann, Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot (Christentum und Gesellschaft 9), Stuttgart 1980. – Ders., Die Krisen des 17. Jahrhunderts als Problem der Forschung, in: Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Fragen, hg. v. Manfred Jakubowski-Tiessen, Göttingen 1998, 13–24. – Jetzt auch: Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, hg. v. Hartmut Lehmann u. Anne-Charlott Trepp (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 152), Göttingen 1999.

10 Vgl. zu dieser Fragestellung: Marc R. Forster, Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany, Cambridge: University Press (im Druck). Ich danke dem Autor sehr herzlich dafür, daß er mir das Manuskript der Arbeit für diesen Beitrag freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.

factis damnis, correctione item et redemptione Episcopatus Constantiensis[11] (»Schreiben über den Zustand des Bistums Konstanz, den Schaden und die eingetretenen Verluste, desgleichen über deren Bereinigung und Beseitigung«).

Der Text, der im Frühjahr 1596 dem Heiligen Stuhl als sog. »Statusrelation« übergeben wurde[12], holt in seiner Darstellung weit aus. In einem großen Bogen beschreibt der Autor die Geschichte der Diözese von ihren Anfängen in merowingischer Zeit bis in das frühe 15. Jahrhundert. Im Jahr 1435 habe es im Bistum Konstanz 400 Klöster von 80 verschiedenen Ordensgemeinschaften gegeben; 67 große Landkapitel habe man gezählt. Rund 17000 Priester hätten in der Diözese gewirkt. Dieser Glanzzeit folgte eine rund hundert Jahre währende Phase des Niedergangs, die durch eine Beschneidung der bischöflichen Rechte und – damit verbunden – durch schwindende finanzielle Ressourcen gekennzeichnet war. Diese Periode erreichte ihren Tiefpunkt in der Reformationszeit. *Post Lutheri et Zwinglii furorem* (»nach dem Aufruhr Luthers und Zwinglis«) galten 658 Pfarreien als verloren. Allein im Herzogtum Württemberg seien 13 reiche Abteien aufgehoben worden, zudem 40 kleinere Konvente. Auch andere wichtige Territorien wie etwa die Markgrafschaft Baden, zahlreiche Reichsstädte in Schwaben, aber auch die Metropolen in der Nordschweiz waren vom alten Glauben abgefallen. Und der Kardinal schließt: Von den großen Fürstendynastien verblieb lediglich das Haus Habsburg, *solus Dominus Serenissimus Austriacus,* in der Treue zur Kirche.

Der Bedrohung von außen entsprach die Erosion im Innern. Es sind wenig schmeichelhafte Worte, die der Konstanzer Bischof für seine Geistlichen fand: *asini rudissimi erant clerici,* höchst rohe Esel seien die Kleriker gewesen; es würde von Priestern berichtet, die schon 18 bis 20 Jahre im Amt gewesen seien, *tamen verba tria latina non intellegerent,* dennoch verstünden sie keine drei Wort Latein. Die Bedeutung des Meßopfers sei ihnen unbekannt, auch sonst sei kaum theologisches oder liturgisches Wissen vorhanden, und der Kardinal schließt mit dem oft zitierten Bonmot: Man habe sogar einen Priester gefunden, der – obgleich er schon mehrere Jahre das Meßopfer feierte – noch nie die Konsekrationsworte gesprochen habe, weil er im Glauben war, er brauche die rot gedruckten Worte des Meßbuches nicht zu lesen *(se rubras scripturas non legere posse crederet).*

Der Bericht des Konstanzer Bischofs ist mit Sicherheit nicht als objektive Schilderung der Verhältnisse im Bistum zu lesen. In seiner Intention ist er zu offenkundig darauf ausgelegt, Kardinal Andreas in Rom als energischen, reformfreudigen Bischof zu präsentieren, wie nicht zuletzt der breite Katalog bereits realisierter oder geplanter Reformmaßnahmen belegt. Doch steht es außer Frage, daß mit Kardinal Andreas tatsächlich die Reihe der Konstanzer Reformbischöfe einsetzt[13].

11 Text: EAF, A 1/1411. Vgl. auch: Joseph SCHMIDLIN, Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreißigjährigen Kriege nach den bischöflichen Diözesanberichten an den Heiligen Stuhl (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes VII/5–6), Freiburg i.Br. 1910, 1–35. Die folgenden lateinischen Zitate sind dem im EAF verwahrten Exemplar entnommen.

12 SCHMIDLIN, Kirchliche Zustände (wie Anm. 11), 18.

13 Zur Einordnung von Kardinal Andreas in die Reihe der Konstanzer Reformbischöfe erstmals: Rudolf REINHARDT, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems »Kirche und Staat« (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 2), Wiesbaden 1966, 32–37. – Zur Person: HS I/2: Erzbistümer und Bistümer: Das Bistum Konstanz Teil 1, Basel u.a. 1993, 410–412 (Rudolf REINHARDT).

Impulse für eine Kirchenreform *vor* Kardinal Andreas gingen im wesentlichen nicht von der bischöflichen Kurie, sondern vom Innsbrucker Hof, von der oberösterreichischen Regierung wie auch von den Regenten selbst aus[14]. Dabei stand die Habsburger Religionspolitik schon rein organisatorisch vor ziemlichen Problemen, hatte sie doch immer auf die Interessen und Stimmungslagen mehrerer Bistümer und Bischöfe zu achten, die zumindest in Randlagen Teile des zersplitterten Habsburger Territoriums berührten. Das Bistum Konstanz umfaßte zwar den zentralen Teil Vorderösterreichs im Osten bis zur Iller, im Südwesten, im Breisgau bis zum Rhein. Wichtige Teile der Vorlande wie etwa der Sundgau oder das Elsaß gehörten aber zu den Diözesen Besançon, Basel und Straßburg. Im Nordosten waren die Bischöfe von Augsburg für Teile Vorderösterreichs zuständig, im Südosten zudem das Churer Bistum.

Österreich hatte sich früh und entschlossen auf die Unterdrückung aller reformatorischer Bewegungen in den Vorlanden festgelegt[15]. Neben rein repressiven Maßnahmen wie etwa im Fall der Stadt Kenzingen im Jahr 1524[16] finden sich Bemühungen um eine landesherrliche Kirchen- und Klerusreform, so etwa in der Grafschaft Hohenberg[17]. In Rottenburg drängte die Innsbrucker Regierung auf eine Klerusreform sowohl an der Pfarrkirche St. Martin wie auch am Stift St. Moritz. Geistliche, die an diesen beiden Kirchen eine Pfründe besaßen, den damit verbundenen gottesdienstlichen Verpflichtungen aber nicht in angemessener Weise nachkamen, hatten ihren geregelten Dienst vor Ort

14 Aus der umfangreichen Literatur zur Geschichte Vorderösterreichs im konfessionellen Zeitalter vgl. die Überblicke bei: Dieter STIEVERMANN, Art. Österreichische Vorlande, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession Bd. 5 Der Südwesten (KLK 53), Münster i.W. 1993, 256–277 (mit Lit.). – Knapp: Joachim KÖHLER, Habsburgische Kirchenpolitik in Vorderösterreich, in: Vorderösterreich – nur die Schwanzfeder des Kaiseradlers? (wie Anm. 4), 225–235. Als wichtige Arbeiten wären in Auswahl zu nennen: REINHARDT, Beziehungen (wie Anm. 13). – Jürgen BÜCKING, Frühabsolutismus und Kirchenreform in Tirol (1565–1665). Ein Beitrag zum Ringen zwischen »Staat« und »Kirche« in der frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 66), Wiesbaden 1972. – Irmtraud BETZ-WISCHNATH, Das Visitationswesen im Bistum Konstanz und die vorderösterreichische Landesherrschaft, in: Die Habsburger im deutschen Südwesten. Neue Forschungen zur Geschichte Vorderösterreichs, hg. v. Franz QUARTHAL u. Gerhard FAIX, Stuttgart 2000, 287–300. – FORSTER, Catholic Revival (wie Anm. 10).

15 Vgl. Dieter SPECK, Die vorderösterreichischen Landstände. Entstehung, Entwicklung und Ausbildung bis 1595/1602, 2 Bde. (Veröffentlichungen aus dem Archiv der Stadt Freiburg im Breisgau 29), Freiburg 1994, Bd. 1, 452–466. – Knapper Überblick bei: Hermann EHMER, Antiaustriaca semper catholica? Die Reformation in Vorderösterreich, in: Vorderösterreich – nur die Schwanzfeder des Kaiseradlers? (wie Anm. 4), 219–223.

16 Ralf LUSIARDI, Ackerbürgerstadt und Evangelium. Die evangelische Bewegung in der vorderösterreichischen Stadt Kenzingen, in: ZGO 141, 1993, 185–211. – DERS., Reformationszeit: Ursachen, Verlauf und Nachwirkungen der evangelischen Bewegung, in: Die Geschichte der Stadt Kenzingen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart Bd. 1, Kenzingen 1998, 79–94.

17 Vgl. Gustav BOSSERT, Rottenburg am Neckar und die Herrschaft Hohenberg im Reformationszeitalter, in: BWKG 1, 1886, 25ff., 41–47, 53ff., 57–63, 65–70; 2, 1887, 1f., 9–13, 17–22, 25–29, 33–38, 41–46, 49–53, 65–69, 73–78, 89–94; 3, 1888, 4–7, 19ff., 29–32, 49ff., 57–62, 65f., 73ff.; 4, 1889, 73ff., 81ff., 89ff.; 5, 1890, 1ff., 9ff., 67ff., 73ff., 81ff.; 6, 1891, 89f.; 7, 1892, 1–4, 9f.; 10, 1895, 9–13, 17–23, 25–30. – DERS., Rottenburg a.N. und die Herrschaft Hohenberg am Ausgang des Reformationszeitalters 1540–61, in: BWKG NF 39, 1935, 1–31. – Dieter MANZ, Die Spätphase der Reformation in Rottenburg. Historische und familiengeschichtliche Anmerkungen, in: Der Sülchgau 25, 1981, 27–35. – Zu Horb außerdem: Joachim KÖHLER, Zeiten des Umbruchs. Reformation, Bauernkrieg und Täuferbewegung, in: 600 Jahre Stiftskirche Heilig-Kreuz in Horb. Eine Festschrift, hg. v. Joachim KÖHLER, Horb a.N. 1987, 96–104.

aufzunehmen. Wer dazu nicht bereit war, sollte binnen zweier Monate seine Pfründeinnahmen verlieren. Ähnliche Anweisungen finden sich auch für Horb. Der Konstanzer Bischof Hugo von Hohenlandenberg (1496–1530, 1531–1532) wurde über die Maßnahmen lediglich in Kenntnis gesetzt.

Noch deutlicher wurde das Kräfteverhältnis zwischen Bischof und Landesherrn in den Auseinandersetzungen um die Bischofsstadt Konstanz[18]. Die Stadt hatte 1548 im Schmalkaldischen Krieg ihre Reichsfreiheit verloren, sie wurde Teil Vorderösterreichs. Mit diesem Schritt war die Rekatholisierung der protestantischen Bürgerschaft verbunden. Qualifizierte altgläubige Prediger für die zentralen Kanzeln der Bischofsstadt waren gesucht. Die Verhandlungen über die Besetzung der Münsterprädikatur, also der Predigerstelle an der Bischofskirche, machen deutlich, in welchem Dilemma sich der Konstanzer Oberhirte befand. Auf die drängenden Nachfragen der österreichischen Beamten mußte Bischof Christoph Metzler (1548–1561) eingestehen, daß er über keine geeigneten Kandidaten verfügte. Die Innsbrucker Regierung ordnete einen Professor der vorderösterreichischen Landesuniversität Freiburg nach Konstanz ab, *dieweil* [hier bisher nichts] *beschehen und an aufrichtung beruerter religion [...] hoch und vil gelegen und sich auf gedachte bischoven und des capitels fursehung nit zuverlassen* ist[19]. Die Korrespondenzen belegen, was Rudolf Reinhardt in anderem Zusammenhang prägnant formulierte: »Der Bischof war kaum mehr als der geistliche Vikar der österreichischen Regierung; diese bestimmte, drohte und ordnete an«[20].

Die katholische Reform blieb auch in den nächsten Jahrzehnten in den Händen der Innsbrucker Regierung, zumal sich Hoffnungen auf Reforminitiativen durch den Konstanzer Kardinal Mark Sittich von Hohenems[21] (1561–1589) schnell zerschlugen. Die Beschlüsse der glanzvoll inszenierten Diözesansynode von 1567 wurden nicht in die Tat umgesetzt[22].

Vorderösterreich befand sich spätestens seit dem Regierungsantritt von Erzherzog Ferdinand II. (1564–1595), der nach der Habsburger Erbteilung von 1564 die Vorlande zusammen mit Tirol von Innsbruck aus regierte, auf dem Weg zum Konfessionsstaat[23]. In wechselnden Allianzen mit den kirchlichen Reformkräften – den Nuntien, Vertretern der jungen Reformorden, aber auch einzelnen Geistlichen vor Ort – versuchte man seine Ziele durchzusetzen, wobei der Ausgleich der jeweiligen Interessenlagen teilweise zu schwierigen Verhandlungen führte[24]. Gerade die allmählich anlaufenden Visitationen

18 Vgl. zum Folgenden: Wolfgang ZIMMERMANN, Rekatholisierung, Konfessionalisierung und Ratsregiment. Der Prozeß des politischen und religiösen Wandels in der österreichischen Stadt Konstanz 1548–1637 (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 34), Sigmaringen 1994, 41ff.

19 Ebd., 43 Anm. 137.

20 REINHARDT, Beziehungen (wie Anm. 13), 29. Vgl. zudem den Beitrag von Konstantin MAIER, Die schwäbische Landvogtei und die schwäbischen Reichsprälaten, in diesem Band. – Auf diesem Hintergrund sind auch die langwierigen, letztlich aber erfolglosen Verhandlungen über die Rückverlegung der bischöflichen Residenz nach Konstanz als Versuch Metzlers zu deuten, einen Rest »reichsständischer« Unabhängigkeit gegenüber Österreich zu bewahren, vgl. ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 18), 103ff.

21 Zur Person: HS I/2 Teil 1 (wie Anm. 13), 412–418 (Rudolf REINHARDT).

22 Konstantin MAIER, Die Konstanzer Diözesansynoden in Mittelalter und Neuzeit, in: RJKG 5, 1986, 53–71, hier: 63–67.

23 Vgl. dazu immer noch die materialreiche Biographie von Josef HIRN, Erzherzog Ferdinand II. von Tirol. Geschichte seiner Regierung und seiner Länder, 2 Bde., Innsbruck 1885.

24 Als herausragendes Beispiel wären die Verhandlungen über die Gründung eines Priesterseminars in Konstanz hervorzuheben, vgl. ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 18), 133–154. –

offenbarten immer wieder von neuem die zwischen Bischof und Landesherrn umstrittenen Jurisdiktionsansprüche[25].

Die Konfessionalisierung setzte dabei in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts in zwei Bereichen an: Sie war einerseits auf eine Reform des Klerus ausgerichtet und sie intendierte andererseits eine Beseitigung der konfessionellen Minderheiten. Im Bereich der Klerusreform waren die theologische Ausbildung wie auch die Lebensführung der Geistlichen den Standards des Tridentinum anzugleichen[26]. Es galt, ein neues Klerusideal umzusetzen. Denn – so wurde 1573 in einem Bericht über die Verhältnisse in der Stadt Ensisheim über den nicht tridentinisch-reformierten Klerus geklagt –, *der gemein unwissend Lay ergert sich fast darob und weil überall Orte der neuen Lehre leicht zu erreichen, so gehen die Unterthanen heimlicherweis in die sektische Predigt, und kommen so die vergift sektischen Leeren in und unter sie*[27].

Nach dem Tod des als eher tolerant geltenden Kaisers Maximilian II. (1564–1576) läßt sich auch ein verschärftes Vorgehen gegen die konfessionelle Minderheit innerhalb Vorderösterreichs feststellen. In den Jahren zuvor hatte Erzherzog Ferdinand eine eher zurückhaltende Religionspolitik verfolgt: Eine Anweisung für das Elsaß aus dem Jahr 1573 faßt diesen Grundsatz prägnant zusammen: *leider kann man es (das sectische wesen) nicht auf einmal jetzt ausreuten, und alles hoch und nidrig, der neuen Religion verwandt, nicht wegschaffen und der schärfe nach handeln, das muss nach und nach mit sonderer beschaidenheit und gelegenheit beschehen und fürgenommen und erstens allain bay den gemainen personen der anfang gemacht werden*[28]. Ähnliche Formulierungen finden sich für Konstanz, wo die Rekatholisierung der Bürgerschaft lediglich fragile Erfolge verzeichnen konnte[29]. Auch der Breisgauer Adel, unter dem starke Sympathien zum Luthertum bestanden, konnte noch relativ sicher sein. In den Jahren um 1578 än-

Zahlreiche Beispiele für Maßnahmen auf lokaler Ebene: FORSTER, Catholic Revival (wie Anm. 10), Kap. 1.1 (»Confessionalisation under Austrian Leadership«).

25 Vgl. den Überblick bei BETZ-WISCHNATH, Visitationswesen (wie Anm. 14). – Einzelarbeiten: Moritz GMELIN, Aus Visitationsprotokollen der Diözese Konstanz von 1571 bis 1586, in: ZGO 25, 1873, 129–204. – Franz GFRÖRER, Die katholische Kirche im österreichischen Elsass unter Erzherzog Ferdinand II., in: ZGO 49, 1895, 481–524. – Karl HAHN, Visitationen und Visitationsberichte aus dem Bistum Straßburg in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: ZGO 65, 1911, 204–249, 500–543. — Jürgen BÜCKING, Das Visitationsprotokoll über die Teilvisitation des Basler Klerus von 1586, in: Archives de l'Eglise d'Alsace 19, 1971, 127–209. – Das Visitationsprotokoll über den schweizerischen Klerus des Bistums Konstanz von 1586, bearb. v. Oskar VASELLA (Quellen zur Schweizer Geschichte NF Abt. II, Bd. 5), Bern 1963. – Hans-Wilhelm ROHDE, Evangelische Bewegung und katholische Restauration im österreichischen Breisgau unter Ferdinand I. und Ferdinand II. (1521–1595), Diss. phil. masch. Freiburg 1957.

26 Für die Bischofsstadt: Wolfgang ZIMMERMANN, Der gute Hirte und der schlechte Mietling. Beobachtungen zum Konstanzer Klerus im konfessionellen Zeitalter, in: ZGO 147, 1999, 319–337 (= Aus Landesgeschichte und Landeskunde. Festschrift für Meinrad Schaab, Stuttgart 1999). – DERS., Ständisches Selbstbewußtsein und tridentinisches Klerusideal. Dom- und Chorherrenstifte in der katholischen Reform, in: Die Stiftskirche in Südwestdeutschland. Aufgaben und Perspektiven der Forschung (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde), Leinfelden-Echterdingen (in Vorbereitung).

27 Zitiert nach: GFRÖRER, Katholische Kirche (wie Anm. 25), 507. – Ähnliche Formulierungen von bischöflicher Seite: ZIMMERMANN, Der gute Hirte (wie Anm. 26), 326.

28 GFRÖRER, Katholische Kirche (wie Anm. 25), 511.

29 Wolfgang ZIMMERMANN, Protestanten in einer rekatholisierten Bischofsstadt. Konstanz in den Jahren 1548–1635, in: RJKG 13, 1994, 109–119, hier: 113.

derte sich der Ton, wie es sich an vielen Einzelfällen nachweisen läßt[30]. Der Zugang zu wichtigen Ämtern, zu Ratsstellen oder zum Amt des Bürgermeisters, wurde von der konfessionellen Loyalität des Kandidaten abhängig gemacht. In Freiburg wurde von den Professoren ein Eid auf das tridentinische Glaubensbekenntnis verlangt[31]. 1576 wurde der bürgerliche Buchbesitz nach häretischen Schriften überprüft, wobei das Ergebnis bescheiden war, das *Gott lob die Sach so ubel alhir nit stuend.* Auch die Stadt Rottenburg war von diesem Kurswechsel betroffen. Im Jahr 1578 kam der Innsbrucker Regierung zu Ohren, daß es in der Grafschaft Hohenberg immer noch eine starke protestantische Minderheit gäbe[32]. In Rottenburg seien die Fastengebote gebrochen worden. Die Hohenberger Beamten versuchten abzuwiegeln: Es habe sich um Einzelfälle gehandelt, zudem habe man die Schuldigen bestraft. Aus der Sicht des Stadtpfarrers stellte sich die Lage aber anders dar. Eine große Gruppe von Männern, darunter auch Honoratioren, habe öffentlich an einem Fasttag in einem Gasthaus Fleisch verspeist, es handle sich somit nicht um geringfügige Einzelfälle. Zudem habe man nur den Wirt inhaftiert, und dem sei es in der Haft auch sehr gut gegangen. Er habe seine Haftzeit zusammen mit dem Stadtknecht mit Zechen verbracht. Die Anweisungen aus Innsbruck waren eindeutig: Man solle energisch durchgreifen, und nicht weiter so *schläfferig* sein. Die verschärfte Konfessionalisierungspolitik provozierte Konflikte vor Ort, stärkte die Position der Herrschaft wie auch der kirchlichen Reformkräfte zu Lasten der traditionellen lokalen Eliten[33].

Diese Tendenz verstärkte sich, als mit Kardinal Andreas auch von bischöflicher Seite die Reformmaßnahmen intensiviert und vor allem auch organisatorisch gebündelt wurden. Die Bereitschaft von Andreas, seine bischöflichen Rechte im Geist des Konzils von Trient offensiv wahrzunehmen, führte dabei zu zahlreichen neuen Konflikten mit Österreich um die Abgrenzung der jeweiligen Rechtsbereiche[34]. Mit der Etablierung einer Jesuitenniederlassung 1592 in Konstanz gelang dem Kardinal gegen den zähen Widerstand der Bürgerschaft ein wichtiger Erfolg. 1604 wurde die Residenz zum Kolleg ausgebaut. Nach langen Jahren der Diskussion war damit die Infrastruktur zur Ausbildung des Priesternachwuchses in der Diözese entscheidend verbessert worden[35]. Weitere Kollegien wurden 1614/15 in Ensisheim in den Vorlanden sowie nach dem 30jährigen Krieg in Rottenburg und Feldkirch (jeweils 1649) errichtet. Außerdem übernahm der Orden 1620 trotz örtlicher Widerstände wichtige Lehrstühle an der Universität Freiburg[36].

30 Zu den Vorlanden: SPECK, Landstände (wie Anm. 15), Bd. 1, 466–494.

31 Horst BUSZELLO, Abwehr und Reform – Die Stabilisierung der alten Kirche, in: Geschichte der Stadt Freiburg Bd. 2, Stuttgart 1994, 52–65, hier: 57.

32 FORSTER, Catholic Revival (wie Anm. 10).

33 Vgl. dazu die vergleichenden Beobachtungen von Johannes MERZ, Landstände und Reformation, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650 Bd. 7, hg. v. Anton SCHINDLING u. Walter ZIEGLER (KLK 57), Münster i.W. 1997, 107–135.

34 REINHARDT, Beziehungen (wie Anm. 13), 37–41.

35 Vgl. Anm. 24.

36 Joachim KÖHLER, Die Universität zwischen Landesherr und Bischof. Recht, Anspruch und Praxis an der vorderösterreichischen Landesuniversität Freiburg (1550–1752) (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche 9), Wiesbaden 1980. – Karl HENGST, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung, Paderborn 1981.

Zentrale Bedeutung für die Tätigkeit auf dem flachen Land besaß der Aufbau eines flächendeckenden Netzes von Kapuzinerklöstern in Vorderösterreich[37]: Bis 1668 wurden 14 Konvente gegründet. Die Welle setzte 1596 mit der Errichtung des Rheinfeldener Klosters ein und endete 1654 in Villingen, das Rottenburger Kloster wurde 1622 gegründet, in Riedlingen entstand der Konvent 1644. Weitere Gründungen erfolgten nach der Errichtung einer vorderösterreichischen Ordensprovinz (1668), so etwa in Staufen 1683 oder in Stockach 1719.

Im frühen 17. Jahrhundert war der entscheidende Durchbruch zur Kirchenreform gelungen, auch wenn die Durchsetzung von Einzelmaßnahmen sich durch das ganze 17. Jahrhundert durchzog; auch konfessionelle Minderheiten sind noch vereinzelt belegt. Sie besaßen – im Gegensatz zu anderen Teilen der Erblande – keine politische Bedeutung mehr.

Das Selbstverständnis dieser Kirchenreform findet sich prägnant in einem Drama wieder, das 1607 anläßlich der Weihe der Konstanzer Jesuitenkirche aufgeführt wurde, einer Komödie über das Leben des hl. Konrad, des Patrons von Jesuitenkolleg, Stadt und Diözese[38]. In der Schlußszene übergibt der heilige Bischof aus dem Himmel sechs Schülern des Jesuitenkollegs hier auf Erden jeweils einen Buchstaben, ein C. Er bedeutet ihnen, daß durch diese sechs gleichen Buchstaben das Verhältnis zwischen Patron und Stadt, Land und Diözese ausgedrückt würde. Die Schüler entwickeln nun in geistreichen Wortspielen verschiedene Möglichkeiten, wie man in einem lateinischen Satz mit sechs C diesen Sachverhalt ausdrücken könnte. Die Deutungsversuche der Schüler konkretisieren das korrespondierende Verhältnis von Schutz *(custodire)* und Verehrung *(colere)* zwischen dem Heiligen und einzelnen Gruppen, so etwa dem Domkapitel (V. 3093f. *Conradus Canonicos Custodiet, Conradum Canonici Colent!)* oder dem bürgerlichen Rathaus (V. 3103f. *Conradus Curiam Custodiet, Conradum Curia Colet!).* Profaner und sakraler Raum werden unter dem Schutz des hl. Konrad zusammengeführt[39]. Und auf die rhetorische Frage eines Jungen, was denn geschehen würde, wenn die Stadt durch nicht näher bezeichnete schlechte Dinge verderbt würde (V. 3109 *Quid?*

37 Vgl. den Überblick in: HS Abt. V, Bd. 2/1: Der Franziskusorden. Die Kapuziner und Kapuzinerinnen in der Schweiz, redigiert v. Albert Bruckner u. Brigitte Degler-Spengler, Bern 1974, 775–792 (Beda Mayer, Vorderösterreichische Kapuzinerprovinz). – Zudem die materialreiche Darstellung: Romuald von Stockach, Historia provinciae Anterioris Austriae fratrum minorum Capucinorum, Kempten 1747.

38 Balthasar Wegelin SJ, Comoedia de Sancto Conrado, hg. u. nacherzählt v. Hermann Knittel, Konstanz 1981. – Zum Konstanzer Jesuitentheater: Ingrid Seidenfaden, Das Jesuitentheater in Konstanz. Grundlagen und Entwicklung. Ein Beitrag zur Geschichte des Jesuitentheaters in Deutschland (VKBW.B 26), Stuttgart 1963, 8–27, Anhang 1 u. 2 (jeweils zum Konradsdrama). – Jean-Marie Valentin, Le Théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande (1554–1680), Frankfurt/Main 1978, Bd. 2, 624f. (zum Konradsdrama). – Zum Kontext: Fidel Rädle, Theater als Predigt. Formen religiöser Unterweisung in lateinischen Dramen der Reformation und Gegenreformation, in: RJKG 16, 1997, 41–60. – Ders., Das Jesuitentheater in der Pflicht der Gegenreformation, in: Gegenreformation und Literatur. Beiträge zur interdisziplinären Erforschung der katholischen Reformbewegung, hg. v. Jean-Marie Valentin (Daphnis, Beiheft 3), Amsterdam 1979, 167–199. – Zu einem Jesuitendrama über den Augsburger Diözesanpatron: Ders., Der heilige Ulrich auf dem Jesuitentheater. Mit ausgewählten Partien des Dillinger Ulrich-Dramas vom Jahre 1611, in: Bischof Ulrich von Augsburg 890–973. Seine Zeit – sein Leben – seine Verehrung. Festschrift aus Anlaß des tausendjährigen Jubiläums seiner Kanonisation im Jahre 993, hg. v. Manfred Weitlauff (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 26/27), Weißenhorn 1993, 697–749.

39 V. 3107f.: *Nec sacram tantam divus noster episcopus, / Sed et civilem defensavit curiam.*

Urbem prava quaedam si corrumperent), gelangen die Schüler des Jesuitengymnasiums in der literarischen Form einer Klimax zur letzten entscheidenden Formulierung: *Conradus Corrupta Corrigiet, Conradus Correcta Custodiet!* (V. 3111f.). Der hl. Konrad wird das Verdorbene und Verkehrte wieder gut machen, in die richtige Form bringen, und er wird das, was er wieder gut gemacht hat, dann auch schützen.

Auf dem Hintergrund des eingangs zitierten Berichts des Kardinals Andreas über die Schäden und Verluste der Reformationszeit – es sind die gleichen Gegensatzpaare (*iactura/damnum* versus *correctio/redemptio* bzw. *corrupta* versus *correcta*) die in den beiden Texten Verwendung finden – hatte diese Botschaft eine eindeutige Aussagerichtung: Die Zäsuren, Brüche und Wunden der Reformationszeit waren überwunden, die alte Kirche nach ihrem Selbstverständnis im Sinn einer »restitutio in integrum« in ihre rechte, ursprüngliche Form gebracht. Ein neues ekklesiologisches Selbstverständnis machte sich breit. Als kämpfende und letztlich triumphierende Kirche durfte man des Beistands Gottes und seiner Heiligen, seiner Patrone sicher sein, sowohl in den Bemühungen um eine Reform, als auch in den Anstrengungen um die Sicherung dieser reformierten, wiederhergestellten Kirche.

Und während sich in der tridentinischen Reform das Bild der streitenden und triumphierenden Kirche ausformte, durchlief auch die Vorstellung vom Wesen und der Würde des Monarchen im Bereich der Staatstheorie einen grundlegenden Wandel. Es betrat eine neue Generation von Regenten die politische Bühne, stark beeinflußt durch die Ideen des Jesuitenordens, kompromißlos und kämpferisch: in Wien Kaiser Ferdinand II. (1619–1637)[40], später dessen Sohn Ferdinand III. (1637–1657), in Innsbruck Erzherzog Leopold V. (1619–1632), in Bayern Herzog Maximilian I. (1598–1651)[41].

II.

Im Jahr 1659 wurden in Wien zu Ehren des frisch gekrönten Kaisers Leopold I. (1658–1705) großartig inszenierte barocke Feierlichkeiten ausgerichtet. Einen Höhepunkt stellte die Aufführung eines Dramas des Jesuiten Nikolaus Avancini (1611–1686) dar. Der Titel spiegelt bereits die Intention des Stücks deutlich wider: *Pietas victrix sive Flavius Constantinus Magnus de Maxentio Tyranno Victor* (»Die siegreiche Frömmigkeit oder Flavius Konstantin der Große Sieger über den Tyrannen Maxentius)[42]. Der Sieg Kaiser Konstantins (306–337) über die heidnischen Truppen des Maxentius an der Milvischen Brücke im Jahr 312, der Inbegriff des imperialen, kaiserlichen Triumphs über das Heidentum, wird bei Avancini zum Beleg dafür, daß die Religiosität *(pietas)* des Hauses Habsburg als zentrale, der Dynastie eigene Herrschertugend die Voraussetzung wie auch die Garantie für den Bestand der Erblande, eben siegbringend *(victrix)* seien[43].

40 Robert Bireley, Religion and Politics in the Age of the Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini S.J., and the Formation of Imperial Policy, Chapel Hill 1981.

41 Ders., Maximilian von Bayern, Adam Contzen S.J. und die Gegenreformation in Deutschland 1624–1635 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 13), Göttingen 1975, sowie die umfassende Biographie von Dieter Albrecht, Maximilian I. von Bayern 1573–1651, München 1998, bes. 285–338 (»Pietas Maximilianea«).

42 Zit. nach Coreth, Pietas Austriaca (wie Anm. 8), 14.

43 Dazu mit weiteren Vergleichsbeispielen: Coreth, Pietas Austriaca (wie Anm. 8), 9–16 (Kap. »Pietas als Herrschertugend«).

Das Jesuitendrama entwickelte mit dieser Aussage keine neuen Ideen, sondern setzte lediglich den Grundgedanken absolutistischer Herrscherauffassung in Szene, nämlich das Selbstverständnis des »counter-reformation prince«[44], das das Ideal des christlichen, von Gott begnadeten Herrschers mit der Vorstellung des frommen Fürsten identifizierte. In dieser gegen Machiavelli gerichteten Denkfigur korrespondieren »charismatische Herrschaftsauffassung« und »absolutistische Herrschaftslegitimation«[45].

Justus Lipsius (1547–1606) hatte in seinen *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589, dt. 1599 *Von Unterweisung zum Weltlichen Regiment, Oder / von Burgerlicher Lehr / Sechs Bücher)* die theoretischen Grundlagen geschaffen[46], indem er in der *majestas* das sakral überhöhte Charisma des Herrschers hervorhebt, das eng an die Tugend *(virtus*, untergliedert in *pietas* und *probitas)* des Regenten gekoppelt ist[47]. Die Gedanken wurden durch Lipsius, den Staatstheoretiker an der Habsburger Universität Löwen, in seinem Spätwerk, den *Monita et Exempla Politica libri duo, qui virtutes et vitia principum spectant* (1605) im Sinn des katholischen, habsburgischen Konfessionsstaats fortgeschrieben[48]. Im einleitenden Kapitel *De Religione* sieht er in der Religion das Fundament für die Herrschaftsausübung des Monarchen, ohne sie müsse jedes Gemeinwesen zerbrechen[49]. Und er schließt mit dem oft zitierten Satz: *Esto igitur vinculum et firmamentum reipublicae religio,* »demzufolge sei die Religion das Band und die Stütze des Gemeinwesens«. Es schließen sich vier Monita an den Regenten an, in denen Lipsius erneut die sakral überhöhte Stellung des Herrschers mit dessen *pietas* verknüpft[50].

Göttliche und politische Ordnungsstrukturen sind in dieser Denkfigur miteinander verknüpft. Das höfische Zeremoniell diente dabei der Inszenierung des monarchischen Selbstverständnisses des Absolutismus[51]. Fürstenspiegel, Geschichtsschreibung und religiöse Literatur verbreiteten die Gedanken und spitzten sie im Sinn des katholischen

44 Bireley, Counter-Reformation Prince (wie Anm. 7), IX, umschreibt dieses Verständnis des Herrschers wie folgt: »It not only affirmed that a Christian could be a successful ruler or man of politics, indeed that he was much more likely to be so, but it endeavored to show in detail how this could be done, and so it proposed an alternative Christian program to Machiavelli's for the preservation and development of a state.« S. 217: »The anti-Machiavellian response was essentially a statement about the place of the Christian in the world, and it was an integral feature of the Counter-Reformation and the culture of the Baroque.«

45 Vgl. dazu: Miloš Vec, Zeremonialwissenschaft im Fürstenstaat. Studien zur juristischen und politischen Theorie absolutistischer Herrschaftsrepräsentation (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 106), Frankfurt/Main 1998, 271.

46 Vgl. dazu Gerhard Oestreich, Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547–1606) (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 38), Göttingen 1989. – Bireley, Counter-Reformation Prince (wie Anm. 7), 72–100.

47 Vec, Zeremonialwissenschaft (wie Anm. 45), 271ff.

48 Bireley, Counter-Reformation Prince (wie Anm. 7), 80. – Oestreich, Antiker Geist (wie Anm. 46), 202.

49 *[...] sine ea non princeps officium suum, non subditi facient, sine ea societas non erit, quia non fides, non iustitia, non virtus, sed fraus, licentia, proternitas, & uno verbo confusio hominum ac rerum.* Justus Lipsius, Opera omnia Bd. 2, Lyon 1613, 155–225, hier: 162.

50 Ebd., 162f.: I. *Deus ubique colendus, etiam inter et apud hostes*; II. *Sacra nec in periculis deferenda aut negligenda;* III. *Tuitio sacrorum famam et potentiam donat;* IV. *Sacrorum antistes aut administros honorandos, audiendos esse.*

51 Zum Wiener Hof z.B.: Hubert Ch. Ehalt, Ausdrucksformen absolutistischer Herrschaft. Der Wiener Hof im 17. und 18. Jahrhundert (Sozial- und wirtschaftshistorische Forschungen 14), Wien 1980. – Vergleichend anhand der theoretischen Literatur: Vec, Zeremonialwissenschaft (wie Anm. 45).

Konfessionsstaats und der dynastischen Selbstdarstellung zu. Im Umfeld des Wiener Hofes wurde die Vorstellung von der *pietas Austriaca* als einer erblichen, d.h. über die Generationen hinweg mit dem Hause Habsburg unauflösbar verbundenen Herrschertugend geschaffen und anhand historischer Beispiele belegt[52]. In zahlreichen Schriften wurde die kaiserliche Religiosität als Ordnungsstruktur des gesamten Erdkreises verherrlicht. In einem Werk über den Ursprung des Hauses Habsburg des Jesuiten Johann Ludwig Schönleben (1618–1681) von 1680 faßt der Autor diesen Gedanken folgendermaßen zusammen. Das Glück des Erdkreises beruhe auf drei Säulen, dem katholischen Glaubenseifer des Hauses Habsburg, dessen Verehrung der Eucharistie und dessen Einsatz für die Unbefleckte Empfängnis[53].

Der Gedanke, daß die Herrschaft des Hauses Habsburg aus seiner Frömmigkeit, aus der *pietas Austriaca*, erwachse, also in Gottes Gnade gründe, blieb nicht auf den Bereich der theoretischen Reflexion im höfischen Umfeld beschränkt, sondern er wurde in eine Form dynastischer Kultpropaganda, eines Lobpreises auf den direkt von Gott eingesetzten Kaiser, überführt und damit popularisiert. Abraham a Sancta Clara (1644–1709) setzte den Anspruch der »siegreichen Frömmigkeit« des Hauses Habsburg in die Bilderwelt barocker Sprache um. Nach den Worten des populären Predigers und Schriftstellers habe Kaiser Leopold I. seine Siege zumeist *über die Knie abgebrochen, will sagen, mit den Knien, mit dem so innbrünstigen Bethen hat er seine Feinde überwunden, daß so vielfaltige flectamus genua hat ihme ein so herrliches Levate verursacht, daß alle seine Feinde wegen Wachstum seiner Reiche und Länder ihm beneidet haben*[54].

Die Sprache der Liturgie, das »Beugen wir die Knie« und »Erhebet euch« der großen Fürbitten des Karfreitags, hebt das Handeln des Kaisers in die Sphäre des Sakralen. Das Verständnis vom Gottesgnadentum des Fürsten als einer theokratischen Herrschaftslegitimation hat sich in diesen Wendungen deutlich von seinen mittelalterlichen Wurzeln gelöst; es steht jetzt im Kontext des absolutistischen Konfessionsstaats in einem neuen Zusammenhang[55]. Der Raum des Sakralen wie auch die dynastische *pietas* waren nun im Sinn der Konfession distinktiv, also ab- und ausgrenzend definiert. Der katholische Fürst der Gegenreformation war Teil der »ecclesia militans et triumphans«, deren Selbstverständnis anhand des Konstanzer Jesuitendramas im letzten Abschnitt beschrieben worden war. Das Fürbittgebet der Heiligen sicherte verläßlichen Beistand. Die der Kirche anvertrauten Zeichen des Heils, die Sakramente, waren Garant für Sicherheit und Heil in den anstehenden religiösen und politischen Auseinandersetzungen.

In einer kleinen Schrift der Konstanzer Sakramentsbruderschaft am Stift St. Stephan wird 1705 von der Eucharistie gesprochen als *dem hoechsten von unserem Herrn und Heyland seiner streittenden Kirchen hinderlassenen Kleynod / und Gedenck=Zeichen*

52 Vgl. dazu umfassend: Coreth, Pietas Austriaca (wie Anm. 8).

53 Zit. n. Coreth, Pietas Austriaca (wie Anm. 8), 16: *Quae alias orbi insistebat Fortuna volubilis; firmata est Austriaco Tricolumnio. Fidei Catholicae zelus, Eucharistiae veneratio, Immaculatae Conceptionis propugnatio, haec sunt quibus coepit assurgere Habspurgo-Austriacum Imperium; et hactenus sustentatum est firmamentis.*

54 Zit. n. Franz Loidl, Menschen im Barock. Abraham a Sancta Clara über das religiös sittliche Leben in der Zeit von 1670–1710, Wien 1938, 210 (aus »Huy und Pfuy der Welt«).

55 Otto Brunner, Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip, in: Ders., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, Göttingen ^{2}1968, 172. – Vec, Zeremonialwissenschaft (wie Anm. 45), 271 (mit Lit.), hauptsächlich mit Hinblick auf das Herrschaftsverständnis.

gegen die haeuffigen Laesterungen und Entunehrungen[56]. Die Festtagsmonstranz der Stiftskirche, in deren Zentrum das Allerheiligste zur Schau gestellt wurde[57], schmückt seit 1682 die Kette des Konstanzer Bürgermeisters Johann Jakob Gasser († 1682), an der eine Medaille des regierenden Kaisers Leopold I. befestigt war[58]. Die Symbole der streitenden, letztlich aber in der Vollendung triumphierenden Kirche und des »siegreichen« Herrschers bildeten eine Einheit, und deren gemeinsamer Kampf hinterließ Spuren, bewußt geschaffene Symbole und Stätten der sakralen Erinnerung.

III.

Wie Johann Ludwig Schönleben in seiner Schrift von 1680 dargelegt hatte, konkretisierte sich der Eifer der Habsburger Dynastie für den katholischen Glauben in zwei Bereichen, nämlich der Verehrung der Eucharistie und der Verteidigung der Unbefleckten Empfängnis. Maria stand als Sinnbild für die streitende Kirche. Der historische Seesieg der christlichen Heere unter Führung von Don Juan d'Austria (1547–1578), einem Sohn Kaiser Karls V., über die Türken in der Schlacht bei Lepanto im Jahr 1571 war unter ihrem Schutz erfochten worden. Papst Pius V. (1566–1572) führte zur Erinnerung an diesen Tag ein Dankfest zum »Gedächtnis Unserer Lieben Frau vom Siege« am Jahrestag, dem 7. Oktober, ein. Der alte Begriff, daß Maria, *auxilium christianorum,* der Beistand der christlichen Heere sei[59], bekam auf dem Hintergrund der Lobpreisung *cunctas haereses sola interemisti* (»du allein hast alle Häresien aus dem Weg geräumt«), die das römische Brevier auf Maria anwendet, einen ganz neuen Sinn. Die *immaculata conceptio* Mariens wurde in Analogie zur *religio immaculata* der Kirche im Sinn des konfessionellen Zeitalters gesetzt[60].

An diesen Gedanken knüpft eine Habsburger Tradition an, die sich zum ersten Mal bei dem Jesuiten Wilhelm Lamormaini (1570–1648), dem langjährigen Beichtvater und Ratgeber Kaiser Ferdinands II., findet[61]. Er berichtet in seinem Werk *Ferdinandi II. Romanorum Imperatoris Virtutes,* daß der spätere Kaiser bei einer Wallfahrt nach Loreto im Jahr 1598 gelobt habe, im Sinn des katholischen Konfessionsstaats energisch gegen die protestantischen Minderheiten in den Erblanden vorzugehen[62]. Der Loreto-Kult

56 Zit. nach Wofgang ZIMMERMANN, Städtische Frömmigkeit und barocke Konfessionskultur in Konstanz (1650–1700), in: Christoph Daniel Schenck 1633–1691, hg. v. Rosgartenmuseum Konstanz u.a., Sigmaringen 1996, 33–52, hier: 36 (mit bibliographischen Angaben S. 48).

57 Zur Verbindung von tridentinischem Eucharistieverständnis und Architektur vgl.: Karl NOEHLES, Altartabernakel, Retabel und Kirchenraum des Hochbarock. Anmerkungen zu ihrem formalen und theologischen Bezugssystem, in: Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, hg. v. Dieter BREUER (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25), Wiesbaden 1995, Bd. 1, 331–352.

58 Jakob ESCHWEILER, Die Monstranz des Chorherrenstiftes St. Stephan zu Konstanz vom Jahre 1579, in: Das Bodenseebuch 1953, 85–89.

59 Klaus SCHREINER, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München 1994, bes. 395–409.

60 CORETH, Pietas Austriaca (wie Anm. 8), 44. – Franz MATSCHE, Gegenreformatorische Architekturpolitik. Casa-Santa-Kopien und Habsburger Loreto-Kult nach 1620, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 1, 1978, 82–118, hier: 96.

61 Zu Lamormaini vgl. BIRELEY, Religion and Politics (wie Anm. 40). – Zur Loreto-Tradition MATSCHE, Gegenreformatorische Architekturpolitik (wie Anm. 60), 92f.

62 Text des Gelübdes (Zit. nach MATSCHE, Gegenreformatorische Architekturpolitik [wie Anm. 60], 92): *Lauretanam aedem in visus, voti etiam adjecta religione constituit, vel si vitae dis-*

befand sich damals in einer Phase des steilen Aufschwungs. In Süddeutschland wurde er durch den Augsburger Kardinal Otto Truchseß von Waldburg (1543–1573) unterstützt, der Jesuit Petrus Canisius (1521–1597) förderte die Verbreitung der Lauretanischen Litanei[63].

Dabei fügte sich die Tradition von Loreto nahtlos in die Gedankenwelt der religiösen Konfrontationen des frühen 17. Jahrhunderts ein: Das Zentrum der Wallfahrt von Loreto bildet die *Casa Santa*, das Wohnhaus der heiligen Familie, der Ort, an dem der Engel des Herrn Maria die Geburt Christi verkündete. Dieses Haus wurde nach der Legende durch Engel über das Meer nach Europa gebracht, als das heilige Land in die Hand der Heiden fiel. Dabei war es für die Habsburger von besonderer Bedeutung, daß die *Casa Santa* auf ihrem Weg aus dem Heiligen Land zunächst in Dalmatien, also in einer späteren Habsburger Provinz, Zuflucht gefunden hatte, und zwar zu einer Zeit, da mit König Rudolf I. (1273–1291) der Aufstieg der Habsburger zur unangefochtenen Dynastie der deutschen Kaiser und Könige seinen Anfang nahm[64].

Jetzt zu Beginn des 17. Jahrhunderts war Europa durch die »neuen Türken«, die Protestanten, bedroht. Die Schlacht am Weißen Berg, der Sieg des Kaisers über die böhmischen Truppen des Winterkönigs, wurde in Rückgriff auf den Sieg von Lepanto bewußt der »Mutter Gottes vom Siege« zugeschrieben. Aus der Sicht des siegreichen Kaisers begann – ähnlich wie zu Zeiten Rudolfs I. – eine neue Ära habsburgischer Geschichte. In Prag und Wien entstanden Loretokapellen[65], getreue Architekturkopien der *Casa Santa*, in unmittelbarer Nachbarschaft zum Hof, weitere Kapellen wurden in Böhmen errichtet[66]: Sie stehen als Symbole des Kampfes gegen die Häresie, als Beweis dafür, daß das Haus Habsburg dem wahren Glauben, verkörpert im Haus der Verkündigung an Maria, wieder von neuem – wie damals schon, als die *Casa Santa* aus dem heiligen Land fliehen mußte – Heimat bieten würde. Wenige Jahre später ließ Kaiser Ferdinand II. in der Loretokapelle in der Wiener Hofkirche den Ring des schwedischen Königs Gustav II. Adolf (1611–1632) aufhängen, den dieser in der Schlacht von Lützen 1632, in der er den Tod gefunden hatte, getragen hatte[67]. Die *pietas victrix* der Habsburger Dynastie schuf marianische Siegesdenkmäler.

crimen, provinciarum omnium etiam iactura adeunda foret, abacturum se et Carniola, Carinthia, Styria sectas sectarumque magistros.

63 Zum Wallfahrtsort: Stephan Beissel, Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte, Freiburg i.Br. 1910, 423–444. – La Historia della Chiesa di Santa Maria de Loreto, hg. v. Floriano Grimaldi, Loreto 1993. – LThK[3] 6, 1997, 1051f. (Maria Lupi). – Zur Lauretanischen Litanei: W. Dürig, Art. Lauretanische Litanei, in: ML 4, 1992, 33–42, bes. 34 (zu Canisius). – Zum Aufenthalt von Kardinal Otto und Petrus Canisius in Loreto 1568: Peter Rummel, Petrus Canisius und Otto Kardinal Truchseß von Waldburg, in: Petrus Canisius – Reformer der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands, hg. v. Julius Oswald u. Peter Rummel (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 30), Augsburg 1996, 41–66, hier: 64.

64 Matsche, Gegenreformatorische Architekturpolitik (wie Anm. 60), 106f. – Ludwig Hüttl, Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 6), Köln u.a. 1985, 150f. (mit Zitat aus Abraham a Sancta Clara).

65 Zum Bautypus: Walter Pötzl, Art. Loretokapellen, in: ML 4, 1992, 155. – Flögel, Loretokapellen (wie Anm. 81). – Vgl. auch Anm. 81.

66 Matsche, Gegenreformatorische Architekturpolitik (wie Anm. 60), 82–89.

67 Beissel, Geschichte der Verehrung Marias (wie Anm. 63), 451.

Die Loretokapelle wurde durch ein zweites architektonisches Symbol ergänzt, nämlich die Mariensäule[68]. In Wien (1647) und Prag (1652) stehen sie – ebenso wie in München (1638) – als Votivgaben für den Schutz der Städte gegen die Bedrohung durch protestantische Truppen. Die Säulen, Siegesstelen der kämpfenden Kirche, wurden in Wien und Prag durch eine Figur der Immaculata bekrönt. Als Siegeszeichen wird sie in der ikonographischen Darstellungsform der Apokalyptischen Frau dargestellt, die in Auslegung des 12. Kapitels der Offenbarung des Johannes dem Satan als Verkörperung des Bösen, dazu gehören natürlich auch die Häresien, den Kopf zertritt.

Mit dem Einfall der Schweden unter König Gustav II. Adolf, dem sog. Schwedenzug, wurde auch Vorderösterreich in die blutigen Konflikte des 30jährigen Kriegs hineingezogen[69]. Zahlreiche Städte wurden belagert, geplündert, teilweise auch zerstört, bis in der Schacht von Nördlingen im Herbst 1634 wieder die kaiserlichen Truppen die Oberhand gewannen. Dieser Krieg besaß zumindest in der Phase bis 1635 deutlich die Züge eines Religionskriegs, so wurden auch in den katholischen Städten Südwestdeutschlands die Kriegsereignisse religiös gedeutet.

Ausgangspunkt dieser Deutung war die Erfahrung von elementarer Bedrohung, aber auch von Schutz und Schirm. Ähnlich wie in den Habsburger Kernlanden flehten die Bürgerschaften den Beistand Mariens an, die seit 1620 auf breiter Front als *Maria della vittoria*[70] oder in Bezug auf den Passauer Wallfahrtsort als »Mariahilf«[71] (1624/27) verehrt wurde[72]. In der Reichsstadt Rottweil veränderte das Bild Mariens in der Dominikanerkirche seine Gesichtszüge, als die Bürgerschaft zur Gottesmutter betete. Zuerst drückte das Antlitz Schmerz aus; erst als die kaiserlichen Truppen zum Schutz der Stadt anrückten, ließen die Gesichtszüge Freude erkennen (die sog. Rottweiler Augenwende)[73]. Ähnliches wird aus mehreren vorderösterreichischen Städten berichtet, so etwa vom Kaiserstuhl aus der Stadt Kenzingen[74]. In Oberschwaben ist aus der Donaustadt Mengen eine vergleichbare Augenwende des Marienbildes in der Pfarrkirche überliefert[75].

68 S. John, Art. Säule, in: ML 5, 1993, 620–626. – Susan Tipton, »Super aspidem et basiliscum ambulabis ...« Zur Entstehung der Mariensäulen im 17. Jahrhundert, in: Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock (wie Anm. 57), Bd. 1, 375–398.

69 Walter Ernst Heydendorff, Vorderösterreich im dreißigjährigen Kriege. In: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 12, 1959, 74–142; 13, 1960, 107–194.

70 So der Titel der Hauptkirche des Karmelitenordens in Rom, in der das Strakonitzer Gnadenbild, das in der Schlacht am Weißen Berg durch den Feldprediger, einen Karmeliten, mitgeführt worden war, aufgestellt wurde. Matsche, Gegenreformatorische Architekturpolitik (wie Anm. 60), 98f.

71 Walter Hartinger, Art. Mariahilf, in: ML 4, 1992, 301 (mit Lit.).

72 Vgl. die Beispiele bei Forster, Catholic Revival (wie Anm. 10), Kap. »Pilgrimage and the Thirty Years' War«. – Eine flächendeckende Bearbeitung dieses Phänomens für Südwestdeutschland steht noch aus.

73 Scherer, Atlas Marianus (wie Anm. 92), 78f.

74 Ebd., 90.

75 Dominikus Bicheler, Die ehemalige vorderösterreichische Donaustadt Mengen in Krieg und Frieden, o.O. 1957, 25, 140f. – Zur (späteren) Verehrung dieses Marienbildes in der Benediktinerabtei Petershausen bei Konstanz vgl. die Andachtsbilder in: Archiv des Dominikanerinnenklosters Zoffingen, Konstanz.

Die Bürgerschaft von Waldsee[76] deutete die Bewahrung der Stadt in ähnlicher Weise, ebenso die Reichsstädte Pfullendorf[77] und Überlingen[78].

Nach dem Krieg wurden Orte des Gedenkens geschaffen, die das Selbstverständnis der Kirche als einer »ecclesia militans« und der Habsburger als einer von Gott begnadeten Dynastie im Sinn der *pietas victrix* in den konkreten Erfahrungsbereich der Bevölkerung überführten. Neben die Orte kommunaler, kollektiver Erinnerung stellten sich Plätze, an denen Einzelereignissen gedacht wurde, die die Wehr- und Sieghaftigkeit der Kirche gegenüber den Zerstörungsversuchen durch die feindlichen Protestanten belegen sollten. So entstand der Typus der »Schwedenbilder«, zu dem z.B. auch das »Geschossene Bild« in Walbertsweiler beim Zisterzienserinnenkloster Wald zählt[79]. Dort hatte nach der Überlieferung ein schwedischer Soldat 1640 auf den Bildstock geschossen, den Gekreuzigten jedoch verfehlt. Daraufhin öffnete sich der Erdboden und verschlang den Gottlosen[80].

Es wurden aber auch neue Plätze geschaffen, die in der Wahl der Objekte an die großen Vorbilder in Wien und Prag anknüpften. Es setzte eine Bauwelle von Loretokapellen ein[81]. In Freiburg[82] und Konstanz[83] erinnerten die kleinen Kirchen ganz in der Habsburger Tradition an den Schutz der Städte durch Maria im 30jährigen Krieg. Die Villinger Kapelle entstand nach der französischen Bedrohung 1704[84]. In der vorderösterreichischen Stadt Burgau ließ die Bürgerschaft 1692 sogar eigens einen Hügel anlegen, um möglichst exakt die Verhältnisse von Loreto vor Ort abzubilden[85]. Auch die Truchsessen von Waldburg errichteten getreu ihrer Familientradition neue Loretokapellen, in Scheer 1628[86], in Wolfegg 1668[87]. Auch manche Mariensäule erinnert durch die Kopie ihrer Vorbilder in Prag, Wien oder München an die Tradition der

76 Zu Fuß, zu Pferd... Wallfahrten im Kreis Ravensburg. Ausstellung im Kloster Weingarten 23. September – 4. November 1990, Biberach 1990, 154 f. (mit älterer Lit.).

77 Johann Schupp, Kulturchronik der Wallfahrtskirche Maria Schray bei Pfullendorf, Pfullendorf 1952. – Josef Groner, Mariä Schray Pfullendorf, Pfullendorf 1983.

78 Johanna Möllenberg, Die Reichsstadt Überlingen im Dreißigjährigen Krieg, Diss. masch. Tübingen 1953. – Franz Xaver Kraus, Die Kunstdenkmäler des Kreises Konstanz (Die Kunstdenkmäler des Großherzogtums Baden 1), Freiburg i.Br. 1887, 604 (Marien- oder Rosenkranzaltar, eine Stiftung von 1632 in der (ehem.) Stiftskirche St. Nikolaus zu Überlingen).

79 Vgl. dazu umfassend: Maren Kuhn-Rehfus, Das Zisterzienserinnenkloster Wald (GS NF 30 = Das Bistum Konstanz 3), Berlin u.a. 1992, 319ff.

80 Weitere Beispiele bei Forster, Catholic Revival (wie Anm. 10).

81 Zusammenstellungen bei: Beissel, Geschichte der Verehrung Marias (wie Anm. 63), 445–452. – Walter Pötzl, Loreto in Bayern, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 2, 1979, 187–218. – Nikolaus Grass, Loreto im Bergland Tirol, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 2, 1979, 161–186. – Evelyn Flögel, Die Loretokapellen in Baden-Württemberg, Bayern und der Republik Österreich, Diss. masch. München 1984.

82 Flögel, Loretokapellen (wie Anm. 81), 5f. (mit älterer Lit.).

83 Theodor Humpert, Loretto bei Konstanz. Ein Marienheiligtum am Bodensee, Konstanz [1955].

84 Flögel, Loretokapellen (wie Anm. 81), 22f. (mit älterer Lit.).

85 Pötzl, Loreto in Bayern (wie Anm. 81), 201, 207.

86 Flögel, Loretokapellen (wie Anm. 81), 15.

87 Ebd., 24.

»siegreichen Kirche«, in der Bischofsstadt Konstanz 1683[88], vor der Reichsabtei Ochsenhausen 1717/18[89], in Wolfegg bei den Truchsessen von Waldburg 1719[90].

In sog. »Marianischen Atlanten« wurden diese Gedächtnisorte zusammengefaßt und einzeln beschrieben. In den großen, weit verbreiteten Werken der Jesuiten Wilhelm Gumppenberg (1609–1675)[91] und – in dessen Nachfolge – Heinrich Scherer (1628–1704)[92] erhielt die Welt eine eigene Form der Strukturierung; sie wurde nicht nach Kontinenten gegliedert, sondern nach ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung systematisiert, nach der Hierarchie *der* Orte, an denen die Gottesmutter ihrer streitenden Kirche zur Hilfe gekommen war.

Vor Ort wurden diese Stätten Teil der kommunalen Erinnerungskultur im Ritual regelmäßig vergegenwärtigt. In Konstanz zog man alljährlich am Fest Mariae Heimsuchung zur Loretokapelle und gedachte der Rettung der Stadt im 30jährigen Krieg. 1662 setzte man den zentralen Grundgedanken in eine Plastik um. Auf einem mitgeführten Tragegestell wurde Maria dargestellt, wie sie die belagerte Stadt schützend unter ihrem Mantel barg. *Maria praesidium civibus, terror hostibus* (»Maria den Bürgern Schutz, den Feinden Schrecken«), konnte man schon länger als offenes Bekenntnis, aber auch als deutliche Drohung an den Stadttoren lesen[93]. Das katholische Südwestdeutschland bekam eine unverwechselbare, sakrale Topographie, eine eigene religiöse Identität, die das universale Selbstverständnis von tridentinischer Kirche und Habsburger Dynastie in regionale Zusammenhänge übersetzte.

Diese regionalen Identitäten wurden im Bereich der Habsburger Monarchie durch die Einführung von allgemeinen Patronen – dem hl. Joseph 1675 und dem hl. Johann Nepomuk 1721/29 – in einen universalen, gesamtherrschaftlichen Kontext gehoben[94]. In seiner berühmten Predigt über die schwäbischen Heiligen[95] führt Abraham a Sancta

88 Zimmermann, Städtische Frömmigkeit (wie Anm. 56), 37. – Kunstgeschichtliche Beschreibung: Heribert Reiners, Das Münster Unserer Lieben Frau zu Konstanz (Die Kunstdenkmäler Südbadens 1), Lindau/Konstanz 1995, 561ff.

89 Die Kunst- und Altertumsdenkmäler im Königreich Württemberg: Der Donaukreis Bd. 1, Das Oberamt Biberach, Esslingen 1914, 179.

90 Die Kunstdenkmäler des ehemaligen Kreises Waldsee (Die Kunstdenkmäler in Württemberg), Stuttgart 1943, 305

91 Wilhelm Gumppenberg, Atlas Marianus, quo Sanctae Dei Genitricis Mariae imaginum miraculosarum origines duodecim historicarum centuriis explicantur. München: Johann Jäcklin 1672. Bibliographie Gumppenbergs: Sommervogel 3, 1892, 1952–1955 (Nr. 1 Atlas Marianus).

92 Heinrich Scherer, Atlas Marianus, sive praecipuae totius orbis habitati imagines et statuae Magnae Dei Matris [...]. München: Maria Magdalena Rauch Witwe 1702. Bibliographie: Sommervogel 7, 1896, 765ff.

93 Zimmermann, Städtische Frömmigkeit (wie Anm. 56), 37f.

94 Eybl, Abraham (wie Anm. 95). – Zum Wenzelskult in Böhmen: Marie-Elizabeth Ducreux, Der heilige Wenzel als Begründer der *Pietas Austriaca:* Die Symbolik der Wallfahrt nach Stará Boleslav (Alt Bunzlau) im 17. Jahrhundert, in: Im Zeichen der Krise (wie Anm. 9), 597–636.

95 Abraham a Sancta Clara, PATROCINIUM Auff Erden schlecht / im Himmel gerecht: Das ist: Ein kurtze Lob=Predig von denen lieben Heiligen GOttes / Forderist aber denen jenigen / So vorhin auff Erden auß Schwaben=Land gebührtig gewest. Gehalten In der Kayserlichen Hoff=Kirchen zu Wienn vor einem volckreichen Auditorio / und sonderlich in Beyseyn einer Löblichen Schwäbischen Nation. Steyr: Franz Zachaeus Auinger / Johann Adam Holtzmayr 1699. – Zum Kontext der Nationspredigten: Franz M. Eybl, Predigt – Sammlung – Literaturprogramm. Zu Florentius Schillings Predigtsammlung »Amaradulcis«, in: Gegenreformation und Literatur (wie Anm. 38), 299–346 (Schilling verfaßte eine der frühesten vorderösterreichischen Landsmannschaftspredigten). – Ders., Abraham a Sancta Clara. Vom Prediger zum Schriftsteller (Frühe Neuzeit 6), Tübingen 1992, 80–93.

Clara aus, daß ein jedes Land seinen eigenen Patron brauche, *Ja es ist kein Trangsal noch Kranckheit / wo man nit Hülff zu hoffen von disen H. H. Patronen*[96], und er fordert sein Zuhörer auf:

> *Suche und erküse dir [...] einen H. Patron im Himmel / dann dieselbige kan kein Wanckelmuth mehr stürtzen; es kan sie kein Untreu mehr anfechten, es kan sie kein Zeit mehr verändern; sie bleiben allezeit beständige Patronen / dann sie können und wollen; wollen und können beständige Patronen abgeben [...]*
> *Solche liebe heilige Patronen im Himmel haben an sich die Arth und Beschaffenheit einer Bruethenn; man nimbt öffters wahr / daß solche auff ein Mauer oder auff einen Baum hinauff flieget / alldorten beckt / sucht / kratzt / und wann sie etwas findt / den ihrigen jungen Hünlein und Pipperln so auff der Erden / herunterwürfft*[97].

Die Erhebung des hl. Josephs zum Patron der Erblande durch Kaiser Leopold I. untermauerte eine Form der Selbstdarstellung, die der Germanist Franz M. Eybl als »Österreichideologie« bezeichnete[98]. In seiner großen österreichischen Predigt auf den neuen Patron vergleicht Abraham die Kirche mit einem Garten voller Blumen, die für die Vielzahl ihrer Heiligen stehen. Aus diesem Garten habe der Kaiser die Lilie, das Sinnbild des hl. Joseph, für seine Erblande auserwählt[99]. Und Abraham fährt fort: Der Kaiser habe durch *Eingebung Gottes / mit Guthaissung deß Himmels / mit Gratulirung aller Engel / mit Frolockung deß Volcks / mit gröstem Hertzen=Trost / eine schneeweisse Lilien / als nemblich den H. Joseph / den Ehr- vnd Nehr=Vatter Christi erwöhlt / vnd gestellt für einen allgemainen Schutz über euch allesambt*[100]. Und Abraham schließt mit der Aufforderung: *also hebt euch auff alle ihr vom Himmel gesegnete Erb=Länder / sprecht mit einhelligem Gemüth / curremus in odorem: / Eylet nach dem Geruch diser Himmlischen Lilien Joseph, singet und klinget / schreyet und schreibet: vivat Joseph vivat.*

Der Hymnus des Abraham a Sancta Clara ist der Lobpreis auf den barocken Himmel voller Heiligen als Mittlern zwischen der streitenden Kirche und Gott, aber auch auf den unter der besonderen Gnade Gottes stehenden Kaiser und seine Erblande. Denn in einer langen Reihe von Apostrophierungen spricht Abraham die einzelnen Habsburger Kronländer an; Joseph ist die konkrete Antwort auf all ihre Nöte. Es ist das dynastische Programm des Hauses Österreich, eine *Frid=, freud=, lieb=, lob=, schatz=, schutz=, gnad= vnd trostreiche neue Zeitung [...] an ihr Gottgesegnete Erb=Cronen vnd Erb=Provintzen deß Allerdurchleuchtigisten Ertz=Hauß Oesterreichs*[101].

Die Beobachtungen bestätigten die eingangs referierte These des angelsächsischen Historikers Robert Evans, daß es eigentlich die katholische Kirche des Barock war, die Österreich, wohlgemerkt auch das Vorder-Österreich der Frühneuzeit, schuf, indem sie

96 Abraham a Sancta Clara, Patrocinium (wie Anm. 74), 9.
97 Ebd., 14, 22.
98 Eybl, Abraham (wie Anm. 95), 84f.
99 Abraham a Sancta Clara, Neuerwöhlte Paradeyß=Blum / Von dem Allerdurchleuchtigsten Ertz=Hauß Oesterreich / vnd dessen allgehörigen Erb=Cronen vnd Provintzen / etc. Das ist: Danckbarliche Lob= vnd Lieb=Verfassung von dem glorreichesten H. JOSEPH. Welcher hochvermögende Trost=volle Ehr= vnd Nehr=Vatter Christi für einen allgemainen Patronen vnd Schutz=Herrn mit hochfeyerlicher Solennität vnd gröstem Eyffer [...] ist offenlich an= vnd auffgenommen worden den 12. Tag May / 1675. Salzburg: Melchior Haan 1675.
100 Ebd., 3.
101 Ebd., 1.

kulturelle, religiöse Bande zwischen den zahlreichen zersplitterten Landesteilen hervorbrachte, die völlig unabhängig von institutionellen Elementen wie Verfassung oder Recht Bestand hatten[102].

Diese Beziehungen waren nicht an rechtliche Fixierungen gebunden; das ist der Vorteil offener kultureller oder religiöser Bande. Diese Bindungen konnten somit auch die politischen Brüche des frühen 19. Jahrhunderts überdauern, nicht zuletzt deshalb, weil deren Inhalte von den Menschen aus den universellen Zusammenhängen in regionale Kontexte übernommen wurden. In diesem Prozeß des Fortschreibens prägen sie bis heute – zum Teil mit ganz neuer Sinngebung – die regionale kulturelle und religiöse Identität Südwestdeutschlands.

102 Evans, Werden der Habsburgermonarchie (wie Anm. 5), 147.

KONSTANTIN MAIER

Zeitenwende

Die schwäbischen Benediktiner am Vorabend der Säkularisation (1802/1803)*

P. Thomas Stump von Weingarten († 26.1.1994) hat wohl im Sommer 1952 dem jungen Vikar Rudolf Reinhardt dazu geraten, eine kirchengeschichtliche Dissertation über den als »zweiten Gründer« des Welfenklosters gefeierten Abt Georg Wegelin (1586–1627) in Betracht zu ziehen[1]. Stump hatte bereits fleißig Quellen zur frühneuzeitlichen Klostergeschichte Weingartens gesammelt; sein besonderes Interesse aber galt dem berühmten Historiographen, Zeichner und Architekten, Gabriel Bucelin (1599–1681)[2].

Reinhardts akademischer Lehrer an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen war der über Generationen von TheologInnen unvergessene, in Konstanz geborene Kirchenhistoriker Karl August Fink (1904–1983). In der Forschung hatte er sich zeitlebens den Projekten zur spätmittelalterlichen Papst- und Konziliengeschichte verpflichtet[3], so daß er dem von Reinhardt angeregten Dissertationsthema aus der schwäbischen Welt der Benediktiner nur wenig abgewinnen konnte. Er ließ aber seinem Schüler und Repetenten am Wilhelmsstift Tübingen (vom 1. Oktober 1953 bis 31. Oktober 1958)[4] alle Freiheit bei der Erstellung seiner Arbeit. Nach mehrjährigen intensiven Archivstudien konnte Reinhardt im Februar 1958 seine Dissertation mit dem Titel »Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten 1567 bis 1627« vorlegen. Die Arbeit erschien 1960 in der Reihe B der Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg[5].

Die Anregung P. Stumps, eine Biographie Wegelins zu realisieren, hatte Reinhardt weiterentwickelt. In der Auseinandersetzung mit dem reichen Quellenfundus im Staatsarchiv Ludwigsburg (heute im Hauptstaatsarchiv Stuttgart) gelangte er zu der Erkenntnis, daß es nicht genüge, sich ausschließlich biographisch an eine – wenn auch bedeu-

* Vortrag zum 20jährigen Jubiläum des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 3. Oktober 1999 in der Abtei Neresheim.

1 Auskunft Rudolf Reinhardts an den Verfasser im Sommer 1999.

2 Thomas J. Stump: Mit Stift und Zirkel. Gabriel Bucelinus (1599–1681) als Zeichner und Kartograph, Architekt und Kunstfreund (Bodensee-Bibliothek 26), Sigmaringen 1976.

3 Rudolf Reinhardt, Bibliographie Karl August Fink (1904–1983), in: ThQ 163, 1983, 304–323. – Weitere Würdigungen zu Karl August Fink siehe in der Bibliographie Rudolf Reinhardts in: Ders., Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit, hg. v. Hubert Wolf im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart als Festgabe für Herrn Professor Dr. Rudolf Reinhardt zum 70. Geburtstag, Ostfildern 1998, 223–295, hier: 236 (»7. Nachrufe«).

4 Verzeichnis 1984, 340.

5 Rudolf Reinhardt, Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten 1567 bis 1627 (VKBW.B 11), Stuttgart 1960.

tende Persönlichkeit der schwäbischen Benediktiner – anzunähern; vielmehr mußte die Epoche des Umbruchs und der Erneuerung im Weingartener Konvent als Ganzes in den Blick genommen werden. Dazu gehörten auch die Vorgänger Wegelins, die Äbte Johannes Hablizel (1567–1575) und Johann Christoph Raittner (1575–1587)[6]. Der Tod des über 40 Jahre regierenden Abtes Gerwig Blarer von Weingarten und Ochsenhausen (1537–1567; seit 1547 Abt in Ochsenhausen) bedeutete für Weingarten eine wichtige zeitliche Zäsur. Als kämpferischer Vermittler habsburgisch katholischer Interessen in Oberschwaben war Blarer auf dem politischen Parkett zu Hause. Die vom Konzil von Trient (1545–1563) am Ende der dritten Tagung beschlossene Ordensreform blieb dem Weltmann im Ordensgewand eher fremd[7]. Reinhardt konnte nachweisen, daß die Rechtsvorschriften des Konzils – falls überhaupt – nur in einem Jahrzehnte andauernden Generationswechsel durchgesetzt werden konnten. Die Restauration der benediktinischen Ordensdisziplin im Kloster Weingarten war zweifelsohne das Werk des über 40 Jahre regierenden Abtes Georg Wegelin. Reinhardts Urteil zur ›Person‹ Wegelins blieb sachlich nüchtern. Die Originalität des Abtes sei in der Geschichtsschreibung überschätzt worden; im Grunde war er oft nicht mehr als das Werkzeug und ein Repräsentant anderer gewesen[8]. Gemeint war der Einfluß der Jesuiten an der Universität Dillingen, die in Wegelin und in vielen anderen schwäbischen Benediktinern gelehrige Schüler gefunden hatten und über den Nachwuchs erheblichen Einfluß auf die Entwicklung der schwäbischen Klöster nehmen konnten[9].

In seiner Dissertation formulierte Reinhardt bereits wichtige Grundsätze, die ein Leben lang seine Arbeit in Forschung und Lehre bestimmten. Es sei nicht die Aufgabe der Geschichtswissenschaft, »irgendwelche ›Zustände‹ zu ent- oder zu beschuldigen«, vielmehr gelte es, »die Akkomodation der Regel« den Bedürfnissen der Zeit entsprechend vorzunehmen[10]. Unter einer solchen Option zählten weniger Statuten und Gesetzeswerke als der geschichtliche Prozeß von Erfolg und Mißerfolg. Mochten die tatsächlichen Erkenntnisse noch so klein und unbedeutend sein, schien es Reinhardt die einzige Möglichkeit, die Grundlagen einer Epoche unter der Maßgabe der Zeit zu erforschen[11]. Auch wenn er wiederholt darüber klagte, daß die Ergebnisse seiner Arbeit erst nach geraumer Zeit in die Forschung eingegangen seien, war er ein gefragter Mitarbeiter der Projekte zur benediktinischen Ordensgeschichte, wie z.B. der Germania Benedictina für

6 Ebd., 2f.

7 Gerwig Blarer, Briefe und Akten, bearb. von Heinrich Günter, 2 Bde., Stuttgart 1914/1921. – Armgard von Reden-Dohna, Zwischen Österreichischen Vorlanden und Reich: die schwäbischen Reichsprälaten, in: Vorderösterreich in der frühen Neuzeit, hg. v. Hans Maier u. Volker Press, unter Mitarbeit von Dieter Stievermann, Sigmaringen 1989, 75–91, hier: 77.

8 Reinhardt, Restauration (wie Anm. 5), 1–4; s. auch 20–30 und 138–144.

9 Peter Rummel, P. Julius Priscianensis S.J. (Veröffentlichungen der Schwäbischen Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für bayerische Landesgeschichte Reihe 1, Bd. 13), Augsburg 1968, bes. 130–148. – Ders., Der Einfluß der Universität Dillingen auf die Klosterreform unter besonderer Berücksichtigung der Bistümer Augsburg und Konstanz, in: Die Universität Dillingen und ihre Nachfolger. Stationen und Aspekte einer Hochschule in Schwaben. Festschrift zum 450jährigen Gründungsjubiläum (Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen an der Donau 1999), hg. v. Rolf Kiessling, Dillingen/Donau 1999, 325–346. – Konstantin Maier, Die Krise der Reformation und die Restauration der Ordensdisziplin im 16. und 17. Jahrhundert im Kloster Ochsenhausen, in: Ochsenhausen. Von der Benediktinerabtei zur oberschwäbischen Landstadt, hg. v. Max Herold, Weißenhorn 1994, 269–297.

10 Reinhardt, Restauration (wie Anm. 5), 3 und Anm. 13 (zu den Begriffen »Reform« und »Reformation«).

11 Ebd., 4.

Baden Württemberg[12] und der Helvetia Sacra. Für die letztere schrieb er den grundlegenden Beitrag »Die Schweizer Benediktiner in der Neuzeit«[13]. Schließlich wurde Reinhardt 1994 als außerordentliches Mitglied in die Bayerische Benediktinerakademie, Sectio Historica, berufen.

Reinhardts besondere Vorliebe galt dem trauchburgischen und seit 1782 reichsprälatischen Kloster Isny. Nach der Priesterweihe am 20. Juli 1952 wurde er als Aushilfsvikar nach St. Georg in Isny geschickt und erhielt dort Zugang zu dem vor Ort verwahrten ehemaligen Klosterarchiv. Im August 1992 (nur wenige Monate vor seiner schweren Krankheit) konnte Reinhardt schließlich den Sammelband »Reichsabtei St. Georg in Isny 1096–1802« der interessierten Öffentlichkeit übergeben[14]. Am Rande sei noch bemerkt, daß Reinhardt mit großem Eifer archivalische ›Spurensuche‹ betrieb. Im Umfeld des Klosters Isny hatte es ihm die wechselvolle Biographie des dortigen Konversen Johann Christoph Gessinger (1691–1735) angetan. Dieser hatte sich als Baumeister des Konstanzer Fürstbischofs Johann Franz von Stauffenberg (1704–1740) und in ganz Oberschwaben einen Namen gemacht. Der rastlose Gessinger starb 1735 als Kalvinist in Bern[15].

In der Einleitung zu seiner Dissertation zitierte Reinhardt aus der 1929 erschienenen ›Geschichte des benediktinischen Mönchtums‹ von Stephan Hilpisch: »Kaum eine Zeit der benediktinischen Geschichte ist so wenig erforscht und bedarf noch so sehr der Einzeluntersuchung wie die Zeit von 1600–1800«[16]. Bis heute hat die Erforschung der Geschichte schwäbischer Klöster große Fortschritte gemacht. Eine Vielzahl von Publikationen brachte wichtige Einzelerkenntnisse und bestätigte die Forschungsergebnisse von Rudolf Reinhardt. Der akademische Lehrer weckte auch bei seinen Schülern immer wieder das Interesse an Themen zur Ordensgeschichte und Klosterkultur. Wiederholt sprach er aber davon, so manches Projekt nicht mehr in Angriff nehmen zu können. Dazu zählte auch ein größerer, einst in der Dissertation angekündigter Beitrag zur Geschichte des schwäbischen Reichsprälatenkollegiums, das sich um Abt Gerwig Blarer formiert hatte[17].

12 Rudolf REINHARDT, Isny, in: GermBen V: Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg, bearb. v. Franz QUARTHAL, Augsburg 1975, 320–331. – DERS., Anhang III: Die Bemühungen um Wiederzulassung der Benediktiner in Württemberg während des 19. Jahrhunderts, in: ebd., 734–744. – Siehe auch Rudolf Reinhardts Veröffentlichungen zu monastischen Themen: DERS.: Reich (wie Anm. 3), 224f. – Zur Würdigung der wissenschaftlichen Verdienste Reinhardts siehe: Manfred WEITLAUFF, Die Reichskirche in der Neuzeit. Rudolf Reinhardts Beitrag zu ihrer Erforschung, in: ZKG 109, 1998, 1–18.

13 Rudolf REINHARDT, Die Schweizer Benediktiner in der Neuzeit, in: HS, Abt. III: Die Orden mit Benediktinerregel, Bd. 1, Erster Teil: Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz, Bern 1986, 94–170.

14 Reichsabtei St. Georg in Isny 1096–1802. Beiträge zur Geschichte und Kunst des 900jährigen Benediktinerklosters, im Auftrag der Kirchengemeinde St. Georg und der Stadt Isny, hg. v. Rudolf REINHARDT, Weißenhorn 1996.

15 Rudolf REINHARDT, Neues zu Christoph Gessinger und seiner ungewöhnlichen Karriere am Meersburger Hof, in: ZGO 140, 1992, 434ff. – DERS., »Die Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit.« Die evangelischen Bibelstunden des Benediktinerbruders Christoph Gessinger am bischöflichen Hof in Meersburg, in: RJKG 4, 1985, 223–229. – DERS., Christoph Gessinger. Mönch, Baumeister, Stukkateur, Apostat. Neue Quellen zu einer ungewöhnlichen Karriere am bischöflichen Hof von Meersburg im 18. Jahrhundert, in: ZGO 128, 1980, 293–326.

16 REINHARDT, Restauration (wie Anm. 5), 4.

17 Ebd., 177–190 und Anm. 1.

In den folgenden Abschnitten sollen nun einige Aspekte zur Geschichte der schwäbischen Benediktiner mit Blick auf das Ende der Klöster in der Säkularisation (1802/03) vorgetragen werden.

Restauration, Visitation, Inspiration als Grundlage barocker Klosterkultur

Eine große Zahl von Studenten aus schwäbischen Klöstern wurde nach 1570 von ihren Äbten zu den Jesuiten an die Universitäten Dillingen und in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts nach Freiburg/Br. geschickt, um an den ›Hochburgen‹ konfessionell-katholischer Wissenschaft zu studieren. Erzogen in jesuitisch geprägter Kirchlichkeit, Spiritualität, Pädagogik, Philosophie und Theologie sollte die junge Generation der Ordensleute in den heimatlichen Konventen die Restauration von Regel und Disziplin in aller Strenge durchsetzen[18]. Es folgte in Weingarten und den anderen schwäbischen Benediktinerklöstern der schon oben erwähnte schwierige jahrzehntelange Prozeß der Restauration und Akkomodation der Ordensregel – inspiriert vom jesuitischen (römischen) Geist[19]. Dabei gewann der Konvent und an dessen Spitze der Abt als Vater seiner Mönche (*pater monachorum*) wiederum seine zentrale Bedeutung gegen die herrschende Mentalität der Religiosen, mehr als Stiftsherren denn als Benediktiner zu leben. Mit der Durchsetzung der Klausur erhielten die klösterlichen Gemeinschaftsräume, das Refektorium, das Vestiarium, die Bibliothek und das Hypocaustum eine für das monastische Leben stark fermentierende Funktion genauso wie die Restauration der Liturgie und des Chorgebetes[20]. Nicht weniger selbstbewußt traten die Konvente bei den Abtswahlen auf. Die Wahlberechtigten verpflichteten teilweise bis in das 18. Jahrhundert den zu wählenden Abt auf die althergebrachten Mitbestimmungsrechte in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten. Die Distanz zwischen Abt und Konvent war trotz der ›Inspiration‹ des neuen Ordensideals erhalten geblieben[21].

Restauration und Inspiration verlangten konsequenterweise auch das Instrument der Visitation als ein mehr oder minder effizientes Mittel der Kontrolle des Klosterverbandes und vermittelten ein Zusammengehörigkeitsgefühl über das einzelne Kloster hinaus. Unter starkem Druck der Luzerner Nuntiatur gründeten die Klöster Weingarten, Petershausen, Ochsenhausen, Zwiefalten, Wiblingen, Mehrerau und Isny 1603 die schwäbische Benediktinerkongregation (seit 1685 zum Hl. Joseph) – dieser Verband wurde von Abt Georg Wegelin als erstem Präses geführt[22]. Die Bedeutung und der Nutzen solch verbindlicher Zusammenschlüsse sollten nicht unterschätzt werden. Die Kongregationsversammlungen und Visitationen der einzelnen Klöster ermöglichten es, die Akkomodation der Regel nach den Bedürfnissen der Zeit einheitlich im Verband durchzusetzen und zu kontrollieren. In diesem Prozeß entlastete die Kongregation das einzelne

18 Paulus VOLK, Das Trienter Konzil und die deutschen Benediktiner, in: Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken, hg. v. Georg SCHREIBER, Band II, Freiburg 1951, 451–460.

19 REINHARDT, Restauration (wie Anm. 5), bes. 31–119 und 191–236. – Für Ochsenhausen s. Konstantin MAIER, Krise der Reformation (wie Anm. 9).

20 REINHARDT, Restauration (wie Anm. 5), 31–119.

21 Ebd., 65–68.

22 Ebd., 204–214. – Siehe auch Franz QUARTHAL, Die oberschwäbische Benediktinerkongregation vom Hl. Joseph, in: GermBen I: Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum, bearb. v. Ulrich FAUST u. Franz QUARTHAL, St. Ottilien 1999, 477–543.

Kloster in schwierigen Fragen und übte so eine katalysatorische Funktion aus. In diesem Zusammenhang soll auch auf die ›Vernetzungen‹ der schwäbischen Benediktiner über die Kongregation hinaus verwiesen werden. Wenn auch ein Zusammenschluß mit der Schweizer Benediktinerkongregation nicht möglich war, so gab es gleichwohl vielfältige Beziehungen der schwäbischen Klöster, vor allem nach St. Gallen. Im 17. Jahrhundert planten die schwäbischen Benediktiner mit den schweizerischen Abteien die Errichtung einer eigenen Hochschule in Rorschach oder eines eigenen Studienhauses in Freiburg/Br., um sich dem Einfluß der Dillinger Jesuiten zu entziehen[23]. Außerdem war das Kloster St. Gallen nach den Schwedeneinfällen im Dreißigjährigen Krieg (1632) ein sicherer Exilsort und nach dem Westfälischen Frieden (1648) ein begehrter Kapitalgeber.

Unter der Thematik ›Restauration und Inspiration‹ sind auch die kulturellen Aufgaben der Klöster bis zur Säkularisation einzuordnen. Die Gymnasien der Klöster und die philosophisch-theologischen Hausstudien dienten der Rekrutierung eines geeigneten Nachwuchses und sicherten so die innere Stabilität der Konvente. Von kurzer Dauer waren jedoch mehrere Versuche, im Nahbereich zentrale Studienhäuser zu unterhalten. Mit dem Schmalkaldischen Krieg (1546/47) scheiterte das 1542 in Gang gekommene Studium in Legau/Ottobeuren/Elchingen. Abt Bartholomäus Ehinger von Ochsenhausen (1618–1632) wagte es schließlich im Alleingang, einen philosophisch-theologischen Studiengang im Schloß Ummendorf einzurichten und das Haus für die schwäbische Benediktinerkongregation und auch für die Schweizer offenzuhalten. Mit dem Schwedeneinfall (1632) mußte man aber auch in Ummendorf die Pforten wieder schließen. Der Versuch, Ummendorf nach dem Westfälischen Frieden (1648) in den 50er Jahren des 17. Jahrhunderts wieder zu beleben, begann zwar hoffnungsvoll, scheiterte aber dennoch[24]. Auch die ehrgeizigen Pläne, an dem von den Jesuiten übernommenen Kolleg in der Reichsstadt Rottweil (1673–1691) eine Hochschule einzurichten, ließen sich nicht realisieren. Dagegen gelang es den Benediktinern vom Kloster Zwiefalten, in der vorderösterreichischen Stadt Ehingen von 1685 bis zur Säkularisation ein blühendes Gymnasium zu unterhalten[25]. Eine besondere Anziehungskraft für die schwäbischen Benediktiner erlangte spätestens ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Benediktineruniversität Salzburg. Die Ausrichtung dieser Universität und ihr eigenständiges Studienprogramm haben im Gegensatz zu der jesuitischen Schultradition auch in Schwaben zu einem neuen benediktinischen Selbstbewußtsein viel beigetragen. Die ›Transformation‹ Salzburger ›Studien- und Kulturerfahrung‹ durch die Studenten in die Konvente hinein sind substantiell für die Entfaltung der barocken Klosterkultur[26]. Mit dem Prozeß der inneren

23 Reinhardt, Schweizer Benediktiner (wie Anm. 13), 127ff.

24 Konstantin Maier, Bildung und Wissenschaft im Kloster Ochsenhausen, in: Ochsenhausen (wie Anm. 9), 299–315, bes. 299–302. – Anton Nägele, Das höhere Schulwesen in den sechs ehemaligen Benediktinerabteien Württembergs, in: Geschichte des humanistischen Schulwesens in Württemberg, hg. v. der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, Bd. II/1, Stuttgart 1920, 748–964.

25 Georg Wieland, Benediktinerschulen und Ikonographie ihrer Kollegienkirchen im Zeitalter des Barock. Zur Errichtung von Kolleg und Kollegienkirche der Abtei Zwiefalten, in: Barock in Baden-Württemberg vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zur Französischen Revolution, hg. v. Badischen Landesmuseum Karlsruhe, Karlsruhe 1981, 365–382, bes. 368f.

26 Richard W. Apfelauer, Die Aufklärung an der Benediktineruniversität Salzburg unter dem Erzbischof Hieronymus Graf Colloredo 1772–1803, in: Jahrbuch der Universität Salzburg 1981–1983, Salzburg 1984, 70–86. – Heiner Boberski, Das Theater der Benediktiner an der alten Universität Salzburg (1617–1778), Wien 1978. – Magnus Sattler, Collectaneen-Blätter zur Geschichte der ehemaligen Benediktiner-Universität Salzburg, Kempten 1890.

›Akkomodation und Restauration‹ verbindet sich auch die Selbstbehauptung in der Bautätigkeit der Klöster im 17. und 18. Jahrhundert. Das ›mittelalterliche‹ Kloster schien dem wiedergewonnenen monastischen Selbstbewußtsein genausowenig Rechnung zu tragen wie den vielfältigen Aufgaben der Klöster nach innen und außen. Die barocke Baukonjunktur (ein Begriff mit vielen Fragezeichen) der Klöster war ein Phänomen, dessen Kausalität sich nicht ausschließlich aus den vorhandenen wirtschaftlichen Ressourcen herleiten läßt. Monastisches Selbstbewußtsein der Äbte und Konvente, Inspiration, Repräsentation, Künstlerpatronage sowie die angepaßte moderne Funktionalität von Kirchen und Klostergebäuden sind dafür genauso wichtige Schlüsselbegriffe, um eine Erklärung für die Baukonjunktur von Äbten und Prälaten zu finden[27].

Den ersten Konventbau nach der Reformation wagten zwischen 1615 und 1632 Abt Johannes Lang von Ochsenhausen (1613–1618) und dessen Nachfolger Bartholomäus Ehinger (1618–1632). Der gewaltige Bau von über 100 m Länge (Ostseite) war nach den Plänen des bekannten Jesuitenarchitekten Stephan Huber erstellt worden. Wahrscheinlich diente für das schwäbische Benediktinerkloster das Jesuitenkolleg in Landsberg als Vorbild. Der moderne Bau genügte dem Ochsenhausener Konvent mit seinen ca. 50 Mitgliedern bis zur Auflösung des Klosters (1803). Zweifellos entwarf der Architekt ein Gebäude, in dem den geistlichen Bewohnern in geräumigen Zellen und in weitläufigen Gängen ein größtmögliches Maß an Nähe und Distanz ermöglicht wurde. Auch unter dem Gesetz der strengen Ordensdisziplin wurde den Konventualen zumindest in der Architektur eine lebbare akkomodierte Form monastischer Strenge geboten. Den Zusammenhang von Architektur und benediktinischer Ordensdisziplin hatte der Bauherr und Dillinger Jesuitenschüler Abt Johannes klar erkannt. Nach dem Einzug Ende Oktober 1618 verpflichtete er den Konvent unerbittlich auf das mitternächtliche Chorgebet[28].

Zur Geschichte der schwäbischen Benediktiner gehört im 17. und 18. Jahrhundert deren vielseitige Bautätigkeit in Kloster und Herrschaft (Pfarr- und Wallfahrtskirchen, Kapellen, Amtshäuser, Mühlen, ...). Mit den großartigen Idealplänen schienen Äbte und Konvente der Gegenwart zu enteilen. Der berühmte Idealplan des Klosters Weingarten, den wohl der 24jährige P. Beda Stattmüller entwarf[29], ist für Oberschwaben das bekannteste Beispiel einer weltlich-geistigen Symbiose von Klosterkirche, Prälatur, Wirtschaftsgebäude, Gärten und imperialer Klostermauern (*Idea triplex Imperialis Coenobii Weingartensis in Suevia*)[30]. Zwei bis drei Jahrzehnte später äußerten die Konventualen jedoch ihre Kritik am Bau großzügiger repräsentativer Klosteranlagen aus ökonomischer Sorge und in der Erkenntnis des Widerspruchs zur monastischen Disziplin. Dahinter verbarg sich wohl auch ein Widerspruch zwischen der Wahrnehmung der klösterlichen Innen- und Außenwelt. Diese vielschichtigen Vorgänge zwischen ›Innen‹ und

27 Hartmut ZÜCKERT, Die sozialen Grundlagen der Barockkultur in Süddeutschland (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 33), Stuttgart u.a. 1988. – S. a. Rudolf REINHARDT, Die kirchliche Barocklandschaft Oberschwabens, in: RJKG 1, 1982, 33–46. – In Kürze erscheint ein Sammelband zu der Tagung »Baukonjunktur der süddeutschen Klöster im 18. Jahrhundert. Wirtschaftliche Grundlagen – soziologische Voraussetzungen – geistiger Hintergrund« vom 24.–26. September 1999 in Irsee.

28 MAIER, Krise der Reformation (wie Anm. 9), 279–285.

29 Gebhard SPAHR, Die Basilika Weingarten. Ein Barockjuwel in Oberschwaben (Bodensee-Bibliothek 19), Sigmaringen 1974, 35f.

30 Konstantin MAIER, Die schwäbische Landvogtei und die schwäbischen Reichsprälaten, in: Oberschwaben. Mitteilungen der Gesellschaft Oberschwaben 2, 2000/I, 16–33, hier: 17f. – Weingarten. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Norbert KRUSE, Hans Ulrich RUDOLF, Dietmar SCHILLIG u. Edgar WALTER, Biberach 1992, 201.

›Außen‹ veränderten die Physiognomie benediktinischer Klosterkultur in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts[31].

Offen für ein neues Denken

Die von den Jesuiten mitbewirkte Restauration und Inspiration der benediktinischen Ordensdisziplin und deren Folgen blieben bis in das 18. Jahrhundert auch in ihrer zum Teil gegenreformatorischen Option gültig. Bereits in den 30er Jahren des 18. Jahrhunderts wurden zumindest indirekt deutliche Veränderungen sichtbar. Besonders in den Bildprogrammen (bei der Darstellung des Altarsakraments) veränderten sich die Akzente deutlich[32]. Ungefähr gleichzeitig gewann das Studium an der Benediktineruniversität Salzburg für einen ausgewählten Kreis von jungen Ordensstudenten an Attraktivität. Den ›Salzburgern‹ eröffnete sich später (zu Hause) leichter eine Karriere zu den begehrten Klosterämtern bis hin zur Abtswürde. Mit dem gesteigerten Interesse an den modernen Wissenschaften gewann auch (in Zahlen gemessen) der Bücherkauf eine weitaus größere Bedeutung. In der Regel wurden die Klosterbibliotheken bis in das 18. Jahrhundert nach den Bedürfnissen des Konvents (Schule, Hausstudium, Ökonomie, Seelsorge, Spiritualität, monastisches Leben) aufgebaut, während der wertvolle historische Bestand kaum mehr beachtet wurde. Den Wandel zeigen die neuen, den Bedürfnissen der Zeit angepaßten Bibliothekssäle. Unbestritten sollten sie der Sitz der göttlichen Weisheit oder wie in St. Gallen die Seelenapotheke bzw. eine ›Heilstatt der Seele‹ sein; sie boten aber im Wissen um diese göttliche Inspiration Platz für die säkularen Wissenschaften (Mathematik, Astronomie, Geschichtswissenschaft) und die Literatur[33]. Bis zur Säkularisation wandelten sich die Büchersammlungen der Klöster zumindest teilweise zu modernen Wissenschaftsbibliotheken. Maßgeblich waren für den Bücherkauf nicht mehr nur der Hausgebrauch, sondern die Interessen der Bibliothekare, wißbegieriger und gelehrter Konventualen und der Ehrgeiz der Äbte. Die Regale wurden gefüllt mit Werken der modernen Historiographie, der Philosophie, der Mathematik, der Physik, der Astronomie, der Architektur, der Kameralistik, der Landwirtschaft ... Mit dem Wandel wuchs auch das weitgehend vernachlässigte Interesse an der eigenen Bibliotheksgeschichte. Ehrgeizige Bibliothekare begannen gegen Ende des 18. Jahrhunderts mit der Reorganisation der Bibliotheken durch die Erstellung neuer Kataloge. Gleichzeitig nahmen sie auch die Aufarbeitung der zum Teil vergessenen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bestände in Angriff. Für manchen Bibliothekar war es eine Entdekkungsreise durch die Bücherregale. Zu diesen ›Bibliophilen‹ zählte der Weingartener Bibliothekar Johannes Bommer († 1785), der in der gelehrten Öffentlichkeit als exzellenter Kenner ›seiner‹ Bibliothek galt[34]. Von Bommers fundiertem Wissen profitierte zweifellos sein Mitbruder Gerhard Hess (1752–1802), dessen Quellenpublikationen zur

31 Bernd Roeck, Konjunktur und Ende des süddeutschen »Klosterbarock«. Umrisse eines wirtschafts- und geistesgeschichtlichen Forschungsproblems, in: Europa im Umbruch (1750–1850), hg. v. Dieter Albrecht, Karl Otmar Freiherr von Aretin u. Winfried Schulze, München 1995, 213–227.

32 Inge Habig-Bappert, Eucharistie im Spätbarock, Münster 1983.

33 Germain Barzin, Paläste des Glaubens. Die Geschichte der Klöster vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, 2 Bde., München 1980, Bd. II, 45f. und 182. – Edgar Lehmann, Die Bibliotheksräume der deutschen Klöster in der Zeit des Barocks, 2 Bde., Berlin 1996.

34 Staats- und Stadtbibliothek Augsburg (zukünftig SuStB Augsburg, Folio 2°), Cod. Aug. 436b, Angabe zur Korrespondenz Bommers mit Georg Wilhelm Zapf (1747–1810).

Geschichte der Welfen und des Hausklosters Weingarten (Monumenta Guelficorum 1781[35]; Prodromus Guelficorum 1784[36]) vom Augsburger Buchhändler Georg Wilhelm Zapf (1747–1810) zwar in den wichtigen Zentren wie Nürnberg, Regensburg, Wien, Leipzig, Berlin oder Modena präsentiert wurden, aber zu keinem Verkaufsschlager wurden[37]. Der Bücherkauf ermöglichte den Klosterbibliothekaren die Kommunikation mit der gelehrten Welt. Freundschaften wurden geschlossen, Geschäfte abgewickelt und nebenbei viele interessante Nachrichten ausgetauscht, wie es in diesem oder jenem Kloster um die Gelehrsamkeit stünde. In den meisten schwäbischen Klöstern (z.B. Füssen, Wiblingen, Weingarten, Ochsenhausen, Weißenau) fanden sich am Ende des 18. Jahrhunderts außerordentlich tüchtige Bibliothekare.

Im vorderösterreichischen Kloster Wiblingen konnte P. Amandus Storr (1743–1818) als Bibliothekar auf die Vorarbeiten seines gelehrten Mitbruders Martin Mack (1712–1776) zurückgreifen. Ende der 80er Jahre des 18. Jahrhunderts richtete er ein sogenanntes ›Antiquarium‹ für Inkunabeln und Frühdrucke ein[38]. Weitgehend unbeachtet blieb bisher die Sammelleidenschaft einzelner Konventualen, durch die zum Teil größere Privatbibliotheken aufgebaut werden konnten. Zu ihnen gehörten beispielsweise P. Bernhard Stocker (1744–1806) vom Kloster Heilig-Kreuz in Donauwörth[39] oder P. Ulrich Peutinger vom Kloster Irsee (1751–1817). Peutinger gab an, über 900 protestantische Bücher in seinen Regalen zu lagern[40]. Bekannt ist auch die Privatbibliothek des Marchtaler Chorherrn und Predigers Sebastian Sailer (1714–1777)[41]. Der letzte Abt des Prämonstratenserstiftes Rot an der Rot, Nikolaus Betscher (1745–1811), besaß sogar eine Gesamtausgabe der Werke Martin Luthers[42].

35 Gerhard Hess, Monumentorum Guelficorum pars historica seu scriptores rerum Guelficarum: ex vetustissimis codicibus membranaceis eruti, plerique hactenus inediti, vel nunc primum ex autographis exacte descripti, notisque criticis illustrati, additis hinc inde diplomatibus, chartis donationum/collegit ac publici iuris fieri curavit Gerardus Hess, Kempten 1784.

36 Gerhard Hess, Prodromus monumentorum Guelficorum seu catalogus abbatum imperialis monasterii Weingartensis, Augsburg 1781.

37 SuStB Augsburg, Folio 2°, Cod. Aug. 428, Korrespondenz zwischen Gerhard Hess und Georg Wilhelm Zapf von 1784.

38 SuStB Augsburg, Folio 2°, Cod. Aug. 433, Brief von P. Amandus Storr an Georg Wilhelm Zapf vom 25. Mai 1787.

39 Arnold Schromm, Wissenschaft und Aufklärung im Benediktinerstift Heilig-Kreuz Donauwörth, in: ZBLG 54, 1991, 287–298, hier: 295. – Siehe auch Gabriele Deibler, Das Kloster Heilig Kreuz in Donauwörth von der Gegenreformation bis zur Säkularisation, Weißenhorn 1989, Register. – Johann Jacob Gradmann, Das gelehrte Schwaben oder Lexicon der jetzt lebenden schwäbischen Schriftsteller. Ein Geburtstags=Almanach und hintennach ein Ortsverzeichnis, Ravensburg 1802 (Nachdruck Hildesheim/New York 1979), 655. – Von Stocker sind ebenfalls einige Briefe an Zapf erhalten in der SuStB Augsburg, Folio 2°, Cod. Aug. 426 und 428.

40 SuStB Augsburg, Folio 2°, Cod. Aug. 436, Brief von Christian Karl am Ende an Georg Wilhelm Zapf vom 18. Dezember 1790. – Siehe auch Konstantin Maier, Die Briefe des P. Ulrich Peutinger vom Kloster Irsee an Georg Wilhelm Zapf in Augsburg, in: KulturGeschichteN. Festschrift für Walter Pötzl zum 60. Geburtstag, hg. v. Alexandra Kohlberger im Auftrag des Heimatvereins für den Landkreis Augsburg e.V., 26. Jahresbericht 1997/1998/1999, Band 2, Augsburg 1999, 547–565.

41 Konstantin Maier, Der schwäbische Meister der »geistlichen Wohlredenheit«: Chorherr Sebastian Sailer (1714–1777) von Obermarchtal, in: Marchtal. Prämonstratenserabtei – Fürstliches Schloß – Kirchliche Akademie. Festgabe zum 300jährigen Bestehen der Stiftskirche St. Peter und Paul (1692–1992), hg. v. Max Müller, Rudolf Reinhardt u. Wilfried Schöntag, Ulm 1992, 261–277, hier: 270ff.

42 Ders., Der Einfluß der Aufklärung im Kloster Isny am Beispiel von Jakob (Joseph) Danzer

Wer den Büchern verfällt, verliert sich darin oder bricht auf zu neuen Ufern. Als Beispiel soll der Benediktiner P. Ulrich Weiß (Profeß: 13. November 1729, † 5. Juni 1763)[43] aus dem Kloster Irsee angeführt werden[44]. An der Salzburger Universität erkannte er als Student die Widersprüchlichkeit zwischen der unverrückbaren akademischen Gelehrsamkeit und einem neuen fortschrittlichen Geist. Der stürmische Weiß wurde für die Professoren zum unbequemen Querdenker. Nach den Angaben seines Mitbruders Peutinger soll er ein Genie gewesen sein, aber die von ihm vertretenen Meinungen hätten etwas ›unbehutsames‹ an sich gehabt. Mit seiner Leidenschaft versuchte er als Professor in Irsee, die engstirnige schwäbische Denkart aufzubrechen. Allen Anfeindungen zum Trotz begann er 1737 mit Vorlesungen zur Mathematik, einem Fach, das in den schwäbischen Klöstern bislang völlig unbekannt gewesen sei. Dann aber habe er sich an die Theologie gewagt, weil er die scholastischen Spitzfindigkeiten, so sein Schüler Peutinger, besser gelernt habe als alle Erzscholastiker zusammen. In den Klöstern sei man in helle Aufregung geraten, weil Weiß ›umstürzlerisch‹ die herrschenden Lehrsätze in Frage gestellt hatte. Die Entwicklung aber war nicht aufzuhalten. Unter P. Ulrich Weiß und in der Folgezeit studierten viele begabte Konventualen aus anderen schwäbischen Klöstern in Irsee Mathematik und Naturwissenschaften[45]. Ein solcher Wissenstransfer von Kloster zu Kloster läßt sich nachweisen im Aufbau von mathematisch-physikalischen Armarien bis hin zum Bau einer Sternwarte des Klosters Ochsenhausen[46].

Diese selektiven Fakten, die sich für einzelne Klöster vertiefen ließen, bedürfen allerdings der nüchternen Betrachtung. Auch in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts waren die schwäbischen Klöster nicht zu elegischen Orten der Wissenschaften geworden. Ein solcher Anspruch hätte die Funktionalität eines Konvents überfordert. Die vielfältigen Aufgaben der Konventualen innerhalb und außerhalb des Klosters (z.B. Verwaltung, Schule, Seelsorge) banden den größten Teil der Ressourcen. Nur ein kleiner Kreis von begabten Konventualen konnte unter der Patronage ambitionierter Äbte mit durchaus nepotischen Zügen auch individuell ihren wissenschaftlichen Interessen nachgehen. Waren die Äbte von den zu erwartenden Ergebnissen überzeugt, wurde auch mit einem hohen finanziellen Einsatz gespielt. Im späten 18. Jahrhundert dienten der Ruhm der Bibliothek, der Besitz eines gut selektierten Armariums oder der Bau einer Sternwarte nachweislich der Verteidigung gegen alle aufgeklärte Kritik.

und Augustin (Joseph Alexander) Rugel, in: Reichsabtei St. Georg in Isny (wie Anm. 14), 252f.

43 Walter Pötzl, Der Irseer Konvent und seine Äbte in der Neuzeit (1502–1802), in: Das Reichsstift Irsee. Vom Benediktinerkloster zum Bildungszentrum. Beiträge zu Geschichte, Kunst und Kultur, hg. v. Hans Frei (Beiträge zur Landeskunde von Schwaben 7), Weißenhorn 1981, 17–75, hier: 46 und 52.

44 Andreas Kraus, Geistesleben im Reichsstift Irsee im Zeitalter der Aufklärung, in: ebd., 266–274, hier: 267–273.

45 Maier, Briefe (wie Anm. 40), 547–550.

46 Konstantin Maier, Barocke Klosterkultur in Ochsenhausen: Bildung und Wissenschaft, in: Libri Sapientiae – Libri Vitae. Von nützlichen und erbaulichen Schriften. Schätze der ehemaligen Bibliothek der Benediktiner-Reichsabtei Ochsenhausen. Handschriften, Inkunabeln, Frühdrucke, Bücher vom 9. bis 18. Jahrhundert, Eine Ausstellung der Stadt Ochsenhausen (29. August bis 17. Oktober 1993), Weißenhorn 1993, 34–47, hier: 44f. – Alto Brachner, Ludwig Bartl, Dieter Hauffe, Das Kloster Ochsenhausen. Sternwarte und Armarium aus der Aufklärungszeit, hg. v. Finanzministerium Baden-Württemberg und dem Staatlichen Hochbau- und Universitätsbauamt Ulm, Stuttgart 1989.

Die Kritik am Monachismus oder die mögliche Krise

Die Diskussion um die Existenzberechtigung der Klöster und Orden in Bayern, in den habsburgischen Ländern (Josephinismus) und der Reichskirche sind hinlänglich bekannt. Die geforderte Weltoffenheit hatte Konsequenzen; sie war für das Zusammenleben innerhalb der Konvente eine große Herausforderung und führte zum Teil zu heftigen Auseinandersetzungen. In besonderer Weise war davon die Abtei Neresheim betroffen. Dort forderten einige aufgeklärte Kapitulare, wie Benedikt Maria Werkmeister (1765–1791, † 1823) und Karl Aloys Nack (1751–1828) für die Professoren die Freiheit der Lehre ein und verwahrten sich gegen alle vorausgegangenen Verletzungen durch den verstorbenen Abt Benedikt Maria Angehrn (1755–1787). In Zukunft sollte nicht mehr der Abt allein über die Rechtgläubigkeit der Professoren entscheiden; vielmehr mußte dem Beklagten das Recht eingeräumt werden, einen unabhängigen Zensor zu wählen. Dem Nachfolger Angehrns, Abt Michael Dobler (1787–1802, † 1815), gelang es, den Frieden im Kloster wiederherzustellen[47]. Die Äbte Schwabens waren sich in den Jahrzehnten vor der Säkularisation bewußt, daß der Rückzug hinter die Klostermauern keine Sicherheit mehr bot. Sie stöhnten unter der Beweislast, daß das Mönchtum keineswegs jungen Bewerbern die Freiheit nehme, als Weltpriester bzw. als ordentlicher Bürger in der Gesellschaft zu wirken. Der aus der vorderösterreichischen Abtei St. Peter im Schwarzwald stammende Konventuale Thaddäus Rinderle verteidigte den Ordensstand bei seiner Antrittsvorlesung 1788 als Professor für Mathematik an der Universität Freiburg/Br. folgendermaßen: *Alles, was ich jetzt und in Zukunft Gutes und Nützliches leisten und wirken werde, soll nicht mir, sondern jenen verehrungswürdigen Männern zugeschrieben werden, die mich aus der Finsterniß an das Licht, aus der Sclaverey in die Freyheit, aus dem Mönchthum zum öffentlichen Lehramte riefen, und dadurch vor aller Welt bewiesen, daß Sie nicht die Mönche, sondern die Dummheit und die abgeschmackte und zweckwidrige Verfassung des Mönchthums verachten und verabscheuen*[48].

Die Furcht vor einem gesteuerten ›Antimonachismus‹ zwang die Apologie, daß die Klöster als nützliche Kräfte in der Gesellschaft mitwirken könnten. Studium und Wissenschaft in den Klöstern oder eine aufgeklärte Pfarrseelsorge im Dienste der Ideologie des aufgeklärten Absolutismus schienen der letzte Strohhalm mit Hoffnung und Rettung zu sein. Es überwog jedoch die Skepsis vor der Zukunft. Der Wiblinger Abt Roman Fehr (1768–1797) äußerte sich am 18. Februar 1788 gegenüber Abt Martin II. Gerbert von St. Blasien (1764–1793) besorgt über die landesherrliche österreichische Kirchen- und Seminarpolitik, die schließlich die Kandidaten vom Klosterleben abtrünnig machte. In seinem Kloster lägen *die hierorts stets cultivierten Wissenschaften, oft mit nicht geringem Nachteil klösterlicher Ordnung darnieder.* Es blieb ihm lediglich die Hoffnung, daß in Zukunft jeder Abtei wieder erlaubt würde, ihre Novizen selbst, wenn auch *nach allerhöchst vorgeschriebenem System und Method* zu unterrichten[49]. Noch im Jahre 1801

47 Paulus Weissenberger, Die Abtei Neresheim und Württemberg um die Wende des 18./19. Jahrhunderts, in: Schwäbische Heimat 23, 1972, 234–251. – Ludwig Reiss, Der Reichsprälat Michael Dobler des ehemaligen Reichsstiftes Neresheim. 45. und letzter Abt (1730–1815), Diss., Kempten/München 1915.

48 Bautätigkeit, Künstlerisches Schaffen, wissenschaftliches Interesse im 18. Jahrhundert (II. Teil im Katalog), in: Das Vermächtnis der Abtei. 900 Jahre St. Peter auf dem Schwarzwald, hg. v. Hans-Otto Mühleisen, Karlsruhe 1993, 305–360, hier: 307.

49 Briefe und Akten des Fürstabtes Martin II. Gerbert, hg. v. der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, nach Vorarbeiten von Georg Pfeilschifter u. Arthur Allgeier, bearb. v. Wolfgang Müller, 2 Bde., Karlsruhe 1957 und 1962, Bd. II, Nr. 117 und 121.

beschloß Fehrs Nachfolger Ulrich Keck (1798–1806, † 1815) eine neue moderne Wiblinger Studienordnung, die den theologischen und den seelsorgerlichen Anliegen und Konzepten jener Umbruchszeit entsprach; dazu gehörten die wöchentlichen Moral- und Pastoralkonferenzen für die Geistlichen. Zwei Theologieprofessoren unterrichteten in der biblischen Exegese, der Liturgie und der Dogmatik. Bereits im ersten Semester stand das Studium von Patristik und Konziliengeschichte auf dem Lehrplan und zwar (dies wurde ausdrücklich hinzugefügt) nach den Instruktionen der französischen Schule Jean Mabillons. Außerdem wurde sehr viel Wert auf das Studium der Geschichte gelegt. Der Archivar und Bibliothekar hatte die Urkundenlehre und die Klostergeschichte zu dozieren. Mit dem Fach Philosophie verband man in Wiblingen auch die sogenannten praktischen Wissenschaften: Mathematik, Geometrie, Hydraulik und Architektur. Im Sinne des Studiums dieser Fächer sollte der Student auch zum nützlichen Bürger erzogen werden[50].

Die unabwendbare Krise

Blieb den Benediktinern oder den Ordensleuten insgesamt am Ende des 18. Jahrhunderts nur noch die Flucht in die Welt? Es schien so, als fügten sich die Konvente in das als geradezu unvermeidbar erkannte Schicksal. Im Kloster Elchingen erklärte dagegen P. Meinrad Widmann (1733–1794) in wilden Kampfesparolen den Aufklärern den Krieg. Die aufdringliche Sprache Widmanns brachte ihm jedoch selbst in den Klöstern nur wenige Sympathisanten[51]. Aus ihren Klöstern haben nur wenige Konventualen den Schritt in die Welt hinaus gewagt. Zu den extremen Aufklärern gehörte allerdings nicht der Neresheimer Benediktiner und Stuttgarter Hofprediger, Benedikt Maria Werkmeister, dem man solches in der Literatur häufig unterstellte[52]. Der schärfste Kritiker der schwäbischen Klosterwelt war wohl der aus dem Kloster Petershausen 1782 ausgetretene Franz Georg Uebelacker. Er wurde mit seiner extremen Kritik der schwäbischen Prälaten bekannt[53]. Krisenhafte Symptome gab es auch an der theologischen Fakultät der Universität Salzburg. Es waren die Schwaben, die maßgeblich die Zerrüttung heraufbeschworen hatten. Die Professoren Jakob Danzer aus Isny (1743–1796) und Tiberius Sartori aus Zwiefalten (1747–1798) – beide waren Vorkämpfer einer aufgeklärten Moraltheologie und Dogmatik – kompromittierten sich persönlich geradezu in einer unbelehrbaren Weise. Das arrogante und auch provozierende Auftreten Danzers zeigt den Zwiespalt, in den er als Mönch und Benediktiner geraten war. Opportunistisch vertraute er über Jahre der Protektion des Salzburger Erzbischofs Hieronymus von Colloredo (1772–1803) und geriet im Streit mit seinen Kollegen zwischen die ›Zeiten‹.

50 PfA Unterkirchberg, Amandus Storr, Diarium, 1801, Eintrag vom 16. Oktober 1801.

51 Meinrad Widmann, Wer sind die Aufklärer? Beantwortet nach dem ganzen Alphabet, 2 Bde., Augsburg 1787. – Konstantin Maier: Die Diskussion um Kirche und Reform im Schwäbischen Reichsprälatenkollegium zur Zeit der Aufklärung (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 7), Wiesbaden 1978, 178[185]. – Ferdinand Kramer, Wissenschaft und Streben nach »Wahrer Aufklärung«. Ein Beitrag zur Aufklärung im ostschwäbischen Benediktinerkloster Elchingen, in: ZBLG 54, 1991, 269–286, hier: 269f. und 284f.

52 August Hagen, Benedikt Maria von Werkmeister, in: Ders., Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs, Stuttgart 1953, 9–215.

53 Johann Kleeraube (Pseudonym), Der von seinem Ursprunge an bis auf diese Stunde in seiner Blöße dargestellte Mönch, oder Frag: Was sind die Prälaten? Sie scheinen, was Sie nicht sind, und sind, was Sie nicht scheinen, Pfaffenhausen 1784.

Die Folgen waren für Danzer unübersehbar: Der Ordensmann wurde ein galanter Weltmann, für die Salzburger Öffentlichkeit wurde er zum Ärgernis. Bei einer Visitation der Universität im Jahre 1792 konnte selbst Erzbischof Colloredo Danzer nicht mehr retten und verwies ihn aus der Universität und aus der Stadt Salzburg. Aus dem Benediktiner wurde ein verarmter Weltgeistlicher, der nach langen Bemühungen schließlich 1795 von Freunden am Fürstlichen Damenstift Buchau ein Kanonikat erhielt. Das Schicksal Danzers ist ein dramatisches Beispiel, wie das Leben eines Ordensmannes aus den Fugen geraten konnte[54].

Mönch oder Exmönch? – In der bisherigen Forschung ist es ein Defizit, daß die Mentalität der Konventualen in den Jahren vor der Säkularisation kaum erforscht worden ist. Auch die archivalische Quellenlage der einzelnen Klöster ist für derartige Fragestellungen nicht besonders ergiebig. Einzelne Beispiele lassen erkennen, wie groß die Schwierigkeiten einer Integration in die Welt gewesen sein mögen. Der Isnyer Exbenediktiner Augustin Rugel (1762–1825) hatte sich mit aller Kraft in der ehemaligen Klosterpfarrei Gutenzell (ehemalige Zisterzienserinnen-Reichsabtei) um die Erneuerung des Schulwesens und der Seelsorge eingesetzt. Sein pastorales Konzept stellte er auch in mehreren Beiträgen zur Diskussion vor im »Archiv für die Pastoralkonferenzen« des Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860). Die Widerstände, die Rugel in Gutenzell erfuhr, waren beträchtlich. Für ihn war es ein unentwegter Kampf gegen die noch präsente barocke Glaubens- und Klosterwelt[55]. Der bekannte Pädagoge P. Karl Nack von Neresheim blieb dagegen seinem Kloster bis zur Auflösung (1803) verbunden. Seine Reform des Normalschulwesens für die Neresheimer Landschaft hatte bis weit in das 19. Jahrhundert auch für das Schulwesen im Königreich Württemberg große Bedeutung[56].

Ausblick

Das Faktum des Reichsdeputationshauptschlusses am 25. Februar 1803 und das Ende der Reichskirche wird bis heute als eine Katastrophe beklagt. Die Klöster wurden zu begehrten Finanzobjekten des Adels und dienten fortan der territorialen Expansionslust der sich neu formierenden Territorialstaaten wie dem Königreich Württemberg, Bayern und dem Großherzogtum Baden. Von Ausnahmen abgesehen, begann der Ausverkauf der Kulturgüter bis hin zu den Bibliotheken sehr schnell. Die Säkularisation führte auch zu einer gewissen kulturellen Inferiorität ganzer Landschaften. Der Bruch erzwang unter völlig neuen Voraussetzungen die Reorganisation der katholischen Kirche mit dem Landesbistum Rottenburg im Königreich Württemberg. Die Last der Vergangenheit

54 Maier, Einfluß (wie Anm. 42), 233–241. – Apfelauer, Aufklärung (wie Anm. 26).

55 Maier, Einfluß (wie Anm. 42), 242–259. – Augustin Rugel, I. Konferenz-Resultate über die Frage: Wie kann das Volk am beßten belehrt und angehalten werden, an den abgebrachten Feyertagen zu arbeiten?, in: APK 1804, Heft 2, 3–24. – Ders., Verehrung und Anrufung der Heiligen in moralischer Beziehung, in: APK 1805, Heft 1, 432–462. – Ders., Versuch einer Anrede an ledige Brautleute auf dem Lande bey Sponsalien, in: APK 1806, Heft 2, 41–57, 123–141. – Ders., Ueber den Nutzen des Lesens beym Volke im Allgemeinen und über den Nutzen des Bibellesens insbesondere, in: APK 1807, Heft 1, 47–64, 96–117. – Ders., Ueber die Nothwendigkeit des biblischen Unterrichts in Dorf- und Stadtschulen, in: APK 1807, Heft 1, 422–451.

56 Norbert Bayrle-Sick, Katholische Aufklärung als staatsbürgerliche Erziehung. Leben und Werk des Volkserziehers Karl Aloys Nack OSB von Neresheim (1751–1828), mit einer Reihenuntersuchung katechetischer Schriften (1668–1837), Diss., St. Ottilien 1995.

war als totes und auch als lebendiges Erbe geblieben. Trotz aller Diskontinuität gab es insofern eine Kontinuität, da zahlreiche ehemalige Religiosen als Weltgeistliche ihr Auskommen fanden.

Das Land Baden-Württemberg veranstaltet im Jahre 2003 eine Landesausstellung zum Thema Säkularisation im Neuen Kloster in Bad Schussenried. Zweihundert Jahre sind seit dieser Zeitenwende ins Land gegangen. Es besteht nicht nur Klärungsbedarf, der über die kirchenpolitischen Vorgänge hinausreicht, sondern der auch die Folgen dieses politischen Ereignisses auf den verschiedensten Ebenen in den Blick nimmt. Dann mag es möglich sein, die Säkularisation nicht nur als schmerzlichen Eingriff zu deuten, sondern auch als eine Chance zum Neubeginn – wenn auch unter den Zeichen des 19. Jahrhunderts – zu verstehen. Das war von jeher die nüchterne Interpretation Rudolf Reinhardts im Verständnis historischer Ereignisse entsprechend der Bedürfnisse der Zeit.

DOMINIK BURKARD

Augustin Theiner – ein deutscher Doppelagent in Rom?

Oder: Über den Umgang mit Quellen am Beispiel der Rottenburger Bischofswahlen von 1846/47

1. Segen und Fluch: Das Problem mit den Quellen

Der Historiker ist – wie Johannes Fried eindringlich und anschaulich zugleich dargelegt hat[1] – bei seiner Arbeit vor allem auf zweierlei angewiesen: auf Quellen und Phantasie. Letztere, so Fried, ist eigentliche Architektin der Geschichte: »Phantasie läßt die Gedanken und Blicke schweifen, hier und dort graben und stöbern, flieht auch Bereiche. Sie ruft Werte und Maßstäbe auf, gießt das Wissen in Sprache, läßt assoziieren, schlägt Urteile vor und baut Brücken, wo evidente Zusammenhänge fehlen. Phantasie weckt und nährt Zweifel, empfiehlt Kontrollverfahren oder konfrontiert das Etablierte mit dem ganz Anderen, an dem es sich messen lassen muß. Sie erkennt darüber hinaus in jedem Werk, das Spuren hinterlassen hat, ihresgleichen: phantasiegenährte menschliche Schöpferkraft, die zu vergegenwärtigen dem Historiker obliegt«[2]. Die Historiker also – eher Erfinder von Geschichte als Finder von Quellen? Leute, die mit Quellen umgehen wie Kinder mit Bauklötzchen – um aus demselben Material die unterschiedlichsten Dinge zu bauen?

Zweifelsohne hat Fried recht, wenn er auf die Relativität des Wahrheitsgehalts vermeintlich wahrheitsgesättigter Quellen und quellengesättigter Geschichte(n) hinweist. Doch enthebt die Einsicht in die Beschränktheit der Quellen ebenso wie das Wissen um die Kontingenz historischen Arbeitens nicht der Mühe, jenen »Bauklötzchen« sammelnd nachzujagen, die – aufgetürmt – Geschichte ergeben sollen.

Anders als der Mittelalter-Historiker, dem eher selten ein neuer Materialfund glückt und der deshalb bei der Interpretation begrenzt vorliegender Quellen notgedrungen ein »Mehr« an Phantasie aufzubringen hat, wird sich der Neuzeit-Historiker kaum über Materialmangel zu beklagen haben. Im Gegenteil: seine Crux besteht gerade darin, im verworrenen Dickicht verschriftlichter Geschichte den inneren Zusammenhang zwischen den verschiedenen Pfaden und Wegen nicht zu übersehen, vielmehr alle diese abzuschreiten und nicht auf abkürzender Straße ans Ziel zu gelangen. Doch die neuzeitlich-prächtig angelegten und unübersehbaren Alleen – sprich: beste Überlieferungslagen – verleiten eben zu letzterem. Da werden gut erschlossene, leicht benutzbare Bestände von Behörden ausgewertet, ohne daran zu denken, daß sich in den offiziellen Akten amtlicher Provenienz mitunter am wenigsten von dem findet, was wirklich interessiert. Dabei ist es eine Binsenweisheit, daß entscheidende Absprachen noch immer mündlich

1 Johannes Fried, Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte, in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 1996, 23–47.
2 Ebd., 32f.

getroffen werden und daß der persönliche, private Verkehr mehr zählt als jeder Aktenvorgang. Quellen, auch schriftliche, spiegeln nun einmal nur einen Bruchteil der Geschichte wieder; auch amtliche Akten machen hier keine Ausnahme. Daß private Aufschriebe, Memoiren, Tagebücher und Briefe meist einen höheren Informationsgehalt besitzen, der zudem keineswegs perspektivischer (und damit subjektiv-verkürzender) sein muß als Amtliches, weiß jeder. Und dennoch – nur um ein Beispiel zu nennen: Wer von jenen, die über Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)[3] schreiben, unterzieht sich wirklich der Mühe, dessen umfangreiche private Korrespondenz und Hinterlassenschaft[4] einzusehen? Dabei liegt der Fall hier noch einfach.

Zur Verdeutlichung der angesprochenen Problematik eignen sich in geradezu exemplarischer Weise die Rottenburger Bischofswahlen von 1846/47. Denn aufgrund günstiger Umstände läßt sich an ihnen das Ineinandergreifen von amtlicher und privater Korrespondenz musterhaft ausführen.

Die Wahlen sowie ihre lange Vorgeschichte (Diskussion über eine Koadjutorie für Keller; Wahl und Anerkennung Jaumanns als Kapitularvikar) waren wiederholt Gegenstand der Forschung[5]. August Hagen stellte 1938 erstmals den Verlauf dar und ging den juristischen Fragen nach[6]. Dazu benutzte er die Wahlakten des Bischöflichen Ordinariats und die – dem 2. Weltkrieg zum Opfer gefallene – »Altregistratur« des Ministeriums für Kirchen- und Schulwesen. 1993 erschien von Wolfgang Zoll eine weitere Studie[7], die sich vor allem den kirchenpolitischen Hintergründen zuwendet. Neben den Akten des Archivio Segreto Vaticano (Staatssekretariat, Wiener Nuntiatur, Münchner Nuntiatur), der Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AES)[8] und der Wiener Staatskanzlei verwendete er im Stuttgarter Hauptstaatsarchiv die Überlieferung der württembergischen Gesandtschaft in Wien, die Kabinettsakten sowie in Ludwigsburg die Akten des Katholischen Kirchenrats. Damit hatte Zoll – in Ergänzung zu den von Hagen ausgewerteten Beständen – seine Untersuchung über die Wiederbesetzung des Rottenburger Bischofsstuhls auf eine breite Quellenbasis gestellt. Neues Licht fiel auf die unterschiedlichen Akteure und die beteiligten Parteien; namentlich kamen die Denunziationen der Tübinger Ultramontanen gegen Domkapitel, württembergische Regierung und

3 1802–14 Generalvikar des Bistums Konstanz, 1817–27 Kapitularvikar. Zu ihm etwa: Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), hg. v. Karl-Heinz Braun (Schriftenreihe der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München/Zürich 1989.

4 StadtA Konstanz, NL Wessenberg; UA Heidelberg, Handschriftenabteilung; WLB Stuttgart, Handschriftenabteilung.

5 Vgl. das Literaturverzeichnis bei Wolfgang Zoll, Die Rottenburger Bischofswahlen 1845 bis 1847. Zur Kirchenpolitik Metternichs (Studien zur Theologie und Geschichte 12), St. Ottilien 1994, 137–144; darüber hinaus 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. – Hubert Wolf, Denunzianten, Nuntiaturen, päpstlicher »Geheimdienst«. Oder: Von der großen Verlegenheit des Kardinals Lambruschini im Fall Schöninger 1841/42, in: RJKG 17, 1998, 229–261.

6 August Hagen, Die Rottenburger Bischofswahl vom Jahre 1846, in: Festschrift Ulrich Stutz zum 70. Geburtstag, hg. v. Johannes Heckel (Kirchenrechtliche Abhandlungen 117/118), Stuttgart 1938, 333–370.

7 Zoll, Bischofswahlen (wie Anm. 5); ein Arbeitsbericht erschien unter dem Titel »Die Bischofswahlen in der Diözese Rottenburg 1845 bis 1847 unter besonderer Berücksichtigung des Einflusses von Fürstkanzler Metternich« in: RJKG 11, 1992, 307–314.

8 Zu diesem Dikasterium, das als beratendes Organ des Kardinalstaatssekretärs fungierte, vgl. Ludwig Pàsztor, La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari tra il 1814 e il 1850, in: AHP 6, 1968, 191–318.

deren Bischofskandidaten zur Sprache. Insbesondere aber gelang es Zoll, mit Hilfe Vatikanischer und Wiener Akten die vermittelnde Rolle des österreichischen Staatskanzlers Fürst Clemens Wenzel von Metternich (1773–1859)[9] im Rottenburger Bischofswahlstreit aufzudecken[10].

Trotz der Bemühung um eine breite Quellenbasis entging Zoll allerdings wichtiges Material. So wurden aus dem Archiv der AES zwar die *Akten* der Kongregation, nicht aber die dazugehörenden *Protokolle* benutzt[11]. Gerade diese hätten jedoch tiefere Einblicke in die Diskussion und die Meinungsbildung innerhalb der Kurie gewährt. Auch die Stuttgarter Ministerialüberlieferung enthält über das von Zoll Ausgewertete hinaus weitere Bestände, die relevant sind[12]. Insbesondere aber wurde ein entscheidendes Moment für die Erforschung der Rottenburger Wahlen nicht in ausreichendem Maße fruchtbar gemacht: das enge Kooperieren zwischen Rottenburger Domkapitel und Stuttgarter Regierung.

a) Staatskirchliche Allianz zwischen Stuttgart und Rottenburg

Die kirchenpolitische Großwetterlage Württembergs im Vormärz ist hinreichend bekannt und bedarf hier keiner weiteren Ausführungen[13]. Erinnert sei lediglich – um das Terrain abzustecken – an einige Eckdaten: Zwischen 1818 und 1827 hatten die protestantischen Mittel- und Kleinstaaten auf den Frankfurter Konferenzen eingehend über die Neuordnung der katholischen Kirche in ihren Ländern beraten, mit Rom die Gründung bzw. Neuumschreibung von Diözesen verabredet und sich zur »Oberrheinischen Kirchenprovinz« zusammengeschlossen. Gegen den scharfen Protest Roms und deutscher Ultramontaner erließen die Staaten 1830 nach Besetzung aller Bischofsstühle eine »Landesherrliche Verordnung«[14], die weitgehend der bereits früher beschlossenen

9 1809 österreichischer Staatsminister, seit 1821 Haus-, Hof- und Staatskanzler. Zu ihm: Johann RAINER, Art. Metternich, in: LThK^3 7, 1998, 207f.

10 Die Spur hatte Rudolf Reinhardt gelegt. Vgl. Rudolf REINHARDT, Von jenen Tübinger Professoren, die (nicht) Bischof wurden. Zum ersten Jahrhundert der Rottenburger Bischofswahlen, in: Kirche in der Zeit. Walter Kasper zur Bischofsweihe. Gabe der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, hg. v. Hermann J. VOGT, München 1989, 68–90, hier: 76.

11 AES RdS, Sessio 246 (26. März 1845), 258 (9. September 1846), 262 (1. März 1847), 269 (7. September 1847).

12 Ohne Anspruch auf Vollständigkeit: HStAS E 14 Bü 1451; E 75 Bü 245f.; E 50/02; E 50/05 Bü 123f., 127ff.

13 Aus der Fülle an Literatur seien nur genannt: Für Tübingen und die Theologenausbildung: Max MILLER, Die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät und die württembergische Regierung vom Weggang J.A. Möhlers (1835) bis zur Pensionierung Dreys (1846). Ein Beitrag zur württembergischen Staatskirchenpolitik im Vormärz, in: ThQ 132, 1952, 22–45, 213–234. – Rudolf REINHARDT, Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: Tübinger Theologen, 1–42. – Werner GROSS, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869 (Contubernium 32), Tübingen 1978, insbes. 116–171. – Hubert WOLF, Politisch-orthodox statt kirchlich-orthodox. Repressalien der württembergischen Regierung gegen unbotmäßige Theologieprofessoren im Vormärz, in: Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte 5, 1991, 99–116. – Für die Auseinandersetzungen im Landtag: Walter-Siegfried KIRCHER, Adel, Kirche und Politik in Württemberg 1830–1851. Kirchliche Bewegung, katholische Standesherren und Demokratie (Göppinger Akademische Beiträge 79), insbes. 62–160. – Hubert WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58), Mainz 1992, insbes. 66–93.

14 Abgedruckt bei: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des

»Frankfurter Kirchenpragmatik« entsprach. Es handelte sich um ein alternatives Kirchensystem zum römischen, d.h. papstzentrierten System, mit starken staatskirchlichen, aber auch episkopalen Zügen. Dieses System, das gerade von Württemberg stark inspiriert war und hier auch am stringentesten verwirklicht werden sollte, wurde just in dem Augenblick proklamiert, als sich in Tübingen, dem zentralen Ort der württembergischen Priesterausbildung, ein tiefgreifender Wandel vollzog. Unter dem Einfluß Johann Adam Möhlers (1796–1838)[15] geriet die Theologische Fakultät – einst Hort der Aufklärung, Liberalität und Staatskirchlichkeit – innerhalb weniger Jahre ins Fahrwasser einer »anderen Kirchlichkeit«. Ende der 1830er Jahre war dieser Wandel endgültig vollzogen, die Priesterausbildung – und damit die Prägung der Diözese – fest in der Hand der Ultramontanen. Im Schußfeld ihrer Kritik lag – paradoxerweise, weil sie von dessen Wohltaten profitierten – das vorherrschende Staatskirchentum. Der Stuttgarter Regierung gelang es immer weniger, Professoren ihrer Wahl auf die theologischen Lehrstühle zu berufen. Tübingen entwickelte sich zunehmend zum oppositionellen Zentrum gegen Staat und Domkapitel samt Bischof, die noch sämtlich der alten Generation angehörten. Die ultramontanen »Jungkirchler« hatten andere Vorstellungen. Ihr oberstes Ziel war es, das Frankfurter Kirchensystem zu kippen und die Leitung der Diözese zu übernehmen. Unter dem Eindruck schonungsloser Kritik in der Öffentlichkeit und geheimer Intrigen schwenkte Bischof Johann Baptist Keller (1774–1841)[16] bald auf die neue Linie ein, geriet dadurch aber in Konflikt zu Domdekan Ignaz Jaumann[17], der vormals im Auftrag des württembergischen Königs den Frankfurter Verhandlungen beigewohnt hatte und einer der Väter des Frankfurter Kirchensystems war[18].

In Ignaz Jaumann (1778–1862)[19] besaß das Rottenburger Domkapitel also einen hervorragenden Kenner der komplizierten staatskirchlichen Materie. Seine Kontakte zur

deutschen Staatskirchenrechts. Bd. 1: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, hg. v. Ernst Rudolf Huber u.Wolfgang Huber, Berlin 1973, 280–284.

15 1819 Priesterweihe, 1823 Privatdozent, 1826 Professor für Kirchengeschichte in Tübingen, 1835 in München, 1838 Domdekan in Würzburg. Zu ihm: Hubert Wolf, Art. Möhler, in: BBKL 5, 1993, 1584–1593. – Harald Wagner, Art. Möhler, in: TRE 23, 1994, 140–143. Zur Wende in Tübingen: Reinhardt, Fakultät (wie Anm. 13), 22–32.

16 Keller gehörte zwischen 1808 und 1816 zu den engsten Vertrauensleuten der Regierung im württembergischen Klerus, wurde aber noch während den Frankfurter Verhandlungen immer mehr zur persona non grata. Seine Hoffnungen auf den Rottenburger Bischofsstuhl schienen sich nicht zu erfüllen, als der König 1822 zunächst den Konstanzer Bistumsverweser Ignaz Heinrich von Wessenberg und nach dessen Zurückweisung durch Rom den Tübinger Professor Johann Sebastian Drey nominierte. Auch Drey wurde von der Kurie abgelehnt. 1827 wurde schließlich notgedrungen Keller von der Regierung als Kompromißkandidat akzeptiert. Hierzu: Burkard, Staatskirche (wie Anm. 18). – Zu Keller: Rudolf Reinhardt, Art. Keller, in: Gatz, Bischöfe 1983, 366–369. – Rudolf Reinhardt, Art. Keller, in: LThK^3 5, 1996, 1387. – 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.

17 Vgl. Wolf, Denunzianten (wie Anm. 5), 231f.

18 Hierzu: August Hagen, Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs, Stuttgart 1953, 341–359. – Dominik Burkard, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die Frankfurter Verhandlungen zur Neuordnung der katholischen Kirche in Deutschland (1818–1823) (RQ, Supplementhefte 53), Rom/Freiburg/Wien 2000.

19 1801 Priesterweihe, 1805 Pfarrer in Großschaffhausen, 1814 Stadtpfarrer und Dekan in Rottenburg, seit 1817 zugleich Generalvikariatsrat, seit 1828 Domdekan, 1825–1851 Mitglied in der württembergischen Abgeordnetenkammer. Zu ihm: Hagen, Aufklärung (wie Anm. 18), 336–402. – Rudolf Reinhardt, Art. Jaumann, in: Gatz, Bischöfe 1983, 349f. – Burkard,

Regierung in Stuttgart waren entsprechend gut: gouvernemental und kirchlich liberal gesonnen, allen restaurativen, extrem-kirchlichen Elementen abhold. In seiner Eigenschaft als Vertreter des Domkapitels im Stuttgarter Landtag hatte er sich auch öffentlich mit den Vertretern der Jungkirchler auseinanderzusetzen, etwa mit Mack, der durch seine Mischehenschrift den württembergischen Kirchenkampf in eine heißere Phase geführt hatte, oder mit Carl Joseph Hefele (1809–1893)[20], dem Tübinger Professor für Kirchengeschichte, der zu den Häuptern der württembergischen Ultramontanen zählte. Als Bischof Keller seinen ursprünglichen Kurs verließ und sich gegen die Regierung stellte, wurde Jaumann, der als Domdekan unumstrittener Führer des Domkapitels blieb, in noch stärkerem Maße Rückhalt und Vertrauensmann der Regierung. Jaumann pflegte also »rege Kontakte«[21] nach Stuttgart.

Ansprechpartner war dort der »selbstherrliche Minister Schlayer, ein Tübinger Kleinbürgersohn, der sich zum leitenden Mann des Landes emporgearbeitet hatte«[22]. Seit 1832 war Johannes Schlayer (1792–1860)[23] württembergischer Innenminister und zugleich auch Chef des Ressorts »Kirchen- und Schulwesen«[24]. Für den vierzehn Jahre älteren Jaumann gehörte Schlayer in Stuttgart – nach Karl August Freiherr von Wangenheim (1773–1850)[25] und Christoph Friedrich Schmidlin (1780–1830)[26] – bereits zur dritten Generation. Spätestens seit der »Motion Keller» von 1841, als sich Jaumann im württembergischen Landtag demonstrativ hinter Schlayer gestellt und der Motion des Bischofs dadurch allen Wind aus den Segeln genommen hatte[27], agierten der Domdekan und der Innenminister in kirchenpolitischen Fragen gemeinsam. Die Allianz funktionierte auch, als Joseph Martin Mack (1805–1885)[28] als Vertreter des Wahlkreises Ried-

Staatskirche (wie Anm. 18).

20 1832 Priesterweihe, 1834 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, 1835 Privatdozent für Kirchengeschichte, 1837 außerordentlicher, 1840 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät. Zu ihm: Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), hg. v. Hubert WOLF, Ostfildern 1994.

21 REINHARDT, Tübinger Professoren (wie Anm. 10), 75.

22 So Rudolf STADELMANN, Soziale und politische Geschichte der Revolution von 1848, München 1948, 30.

23 Zu ihm: Eugen SCHNEIDER, Art. Schlayer, in: ADB 31, 1890, 348ff. – Bernhard MANN, Departementschefs des Königreichs Württemberg 1816–1918, in: Die Regierungen der deutschen Mittel- und Kleinstaaten 1815–1933, hg. v. Klaus SCHWABE (Deutsche Führungsschichten der Neuzeit 14), Boppard 1983, 230–294, hier 238. – Bis 1848 war das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens in Personalunion mit dem Innenministerium verbunden.

24 Zu Schlayers »bürokratischem Antiultramontanismus« vgl. Andreas HOLZEM, Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866 (VKZG.B 65), Paderborn 1994, 284–289.

25 Seit 1806 im württembergischen Staatsdienst, 1811 Präsident der Oberstudiendirektion und Kurator der Universität Tübingen, 1816 bis November 1817 württembergischer Kultusminister, 1817–1823 Gesandter am Bundestag in Frankfurt. Die »Frankfurter Verhandlungen«, die u.a. zur Errichtung des Bistums Rottenburg und der Oberrheinischen Kirchenprovinz führten, waren auf weite Strecken sein Werk, wie überhaupt die württembergische Kirchenpolitik der ersten zwei Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts seinen Stempel trug. Hierzu: BURKARD, Staatskirche (wie Anm. 18).

26 Vgl. MANN, Departementschefs (wie Anm. 23), 230–243.

27 Vgl. Joachim KÖHLER, Ernst Zander und die ultramontane Bewegung in Württemberg. Briefe an Jakob Röser in Mergentheim 1841–1848. Aus dem Nachlaß Stephan Lösch († 1966), in: RJKG 1, 1982, 207–241, hier: 212ff.

28 Seit 1832 außerordentlicher, 1835 ordentlicher Professor für neutestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, 1840 als Rektor der Universität durch die Regierung auf die Pfarrei Ziegelbach strafversetzt. Zu ihm: Rudolf REINHARDT, Martin Joseph Mack

lingen 1845 im Landtag für Aufruhr sorgte[29]. Für die Öffentlichkeit war klar geworden: in der Kirchenleitung rangen zwei Flügel miteinander. Bischof und Domkapitel, Ultramontane und Staatskirchler standen sich gegenüber.

b) Neue Quellen. Oder: Zum Funktionieren des »Systems Jaumann«

Die sachorientierte Erforschung der Beziehungen Jaumann – Schlayer, und damit die Rolle des Rottenburger Domdekans als entscheidendes Bindeglied zwischen württembergischer Regierung und bischöflichem Ordinariat, zwischen Staat und Kirche, harrt noch immer einer umfassenden Klärung und Darstellung. Bei der Erforschung der Rottenburger Bischofswahlen von 1846/47 wurde diese enge Verbindung zwischen Jaumann und Schlayer zwar erkannt, aber nicht in angemessener Weise fruchtbar gemacht. Es wurde nicht gefragt, wie die Kommunikation zwischen beiden Behördenchefs wirklich funktionierte, noch viel weniger, ob es neben dem amtlichen Verhältnis beider Männer nicht auch ein »privates« gegeben haben könnte. Aber war denn zu glauben, Minister und Domdekan hätten nur auf offiziellem Wege – nämlich über die dazwischengeschaltete Mittelbehörde, den Katholischen Kirchenrat – miteinander kommuniziert?

Ein Blick in die ebenfalls im Stuttgarter Hauptstaatsarchiv verwahrten Manualakten des Rottenburger Domdekans[30] – eine Quelle, die aufhorchen lassen muß – hätte den Weg weisen können. Dort finden sich nämlich zahlreiche Briefe Schlayers an Jaumann, Briefe, die nicht auf dem Dienstweg an den Domdekan gelangten. Doch dieser wertvolle Bestand wurde weder von Hagen noch von Zoll herangezogen[31]. Mit der Entdek-

(1805–1885). Theologieprofessor – Universitätsrektor – Dorfpfarrer, in: RJKG 12, 1993, 95–112.

29 Grund für den lange anhaltenden Pressewirbel um die Person Macks war ein verbaler Angriff gegen den Staat und dessen Kirchenpolitik: *Die kirchlich-religiöse Stimmung der Katholiken sei stets zunehmende Niedergeschlagenheit und wachsender Kummer, also eine Art Unzufriedenheit, welche zwar mit Unrecht Aufgereiztheit genannt werde, aber das Nachdenken einer weisen und gerechten Regierung viel ernstlicher beschäftigen solle als jede Agitation [...] Wer es wisse, welche Lebensbedingungen für den Katholiken der Verkehr mit den leitenden Organen der Kirche sei, wer nicht schon bei dem Namen Hierarchie mit Abneigung und Widerwillen erfüllt werde, begreife die Trauer des kath. Volkes über die bei uns obwaltenden Hemmnisse und Störungen.* Mack forderte die juristische Immunität des Klerus und die freie Korrespondenz mit der Hierarchie. Er sprach davon, daß die Geistlichen *von Auflauerern und Denunzianten umgeben* seien, und daß *in Allem und durchaus die Fesseln, Schranken und Schrauben eines staatskirchenrechtlichen Systems, das anderwärts als unhaltbar längst aufgegeben worden, auf uns aber mit dem ganzen drückenden Gewichte einer Theorie des Mißtrauens, des Argwohns, der Bewachung und der ungereimtesten Vorwürfe laste.* Minister Schlayer, der sogleich replizierte, forderte Beweise für die Anklage Macks: *Wäre dieß richtig, so wären es grobe Vorwürfe für die Regierung; wenn sie begründet wären, so wäre allerdings hier der Ort, den Minister entweder in den Anklagestand zu versetzen oder jedenfalls Beschwerde bei der Regierung zu erheben. Er hätte aber geglaubt, solche Vorwürfe nicht hören zu müssen, ohne auch Belege dafür zu vernehmen.* Auch Jaumann fand das von Mack entworfene Gemälde *durchaus zu düster und finster.* Gewiß könne man zurecht über manches klagen, allein Mack habe den Bogen weit überspannt. Schwäbische Chronik Nr. 118 (1. Mai 1845). Zit. nach Karl Werner Steim, Revolution von 1848/49 im Oberamt Riedlingen (Landkreis Biberach. Geschichte und Kultur 2), Bad Buchau 1998, 75–79.

30 HStAS Q 1/3.

31 Kopf, Ströbele (wie Anm. 34), zitiert aus nur wenigen Briefen der Jaumann'schen Handakten. – Überhaupt harren die Jaumann'schen Manualakten noch immer einer systematischen Auswertung, etwa im Rahmen einer Jaumann-Biographie. Von ihrer Erschließung lassen sich weitreichende Er-

kung der Briefe Schlayers stellte sich die Frage nach dem Verbleib der Gegenüberlieferung. Wo befand sich die Passivkorrespondenz des Innenministers, wo waren die Briefe Jaumanns zu suchen?

Beim Durchforsten der Restüberlieferung des Ministeriums für Kirchen- und Schulwesen[32], die ebenfalls weder von Hagen noch von Zoll konsultiert worden war, fand sich das Gesuchte. Freilich gibt das Archivrepertorium von 1976, das den Inhalt des im Bestand E 201 a befindlichen Büschels 55 nur unspezifisch andeutet[33], keinen direkten Hinweis auf die Rottenburger Bischofswahl. In den dort aufgefundenen und hier (in Teilen) vorgelegten Briefen geht es jedoch vorwiegend um den von der württembergischen Regierung favorisierten, vom Rottenburger Domkapitel gewählten, von Rom aber nicht als Bischof bestätigten Urban Ströbele (1781–1858)[34].

Mit den Jaumann'schen Manualakten und den Funden in der ministeriellen Restüberlieferung liegt nun eine »zweite (vertrauliche) Korrespondenz« zwischen Minister und Domdekan vor, samt einigen beigeordneten Abschriften und Aktenstücke aus anderen Provenienzen[35]. Sie umfaßt den Zeitraum von Ende 1845 bis Mai 1847 und gibt – zunächst auf der rein formalen Ebene – Zeugnis von dem intensiven Austausch, in dem Innenminister Schlayer und Domdekan Jaumann standen. Es ging eben nicht nur darum, »das gute Verhältnis«[36] zwischen Rottenburg und Stuttgart aufrecht zu erhalten. Der Briefwechsel zeigt mehr: ein intensives, gemeinsam geplantes und gegenseitig abgesprochenes kirchenpolitisches Agieren von Domkapitel und Regierung, und zwar gegen die Partei der Jungkirchler in der Diözese, die bereits in der Wahl Jaumanns zum Kapitularvikar ein abgekartetes Spiel zwischen Rottenburg und Stuttgart gesehen hatten[37].

Die *Bedeutung* der Quellen ist evident, denn Schlayer und Jaumann stehen selbstredend nicht für sich selbst, sondern sind Repräsentanten jener Behörden, denen sie vorstanden: Innenminister Schlayer war zugleich Minister für das Kirchen- und Schulwesen und als solcher von staatswegen mit der »Überwachung« der seit Kellers Tod anstehenden Bischofsbestellung beauftragt. War Schlayer die zentrale Figur auf seiten des Staates, so kam diese Rolle kirchlicherseits Jaumann zu, der in seiner Eigenschaft als Domdekan nicht nur Vorsteher des Domkapitels und damit des Generalvikariats[38], sondern auch als gewählter Kapitularvikar Leiter der Bistumsgeschäfte war.

kenntnisse für die Geschichte der Diözese Rottenburg im Vormärz erwarten.

32 Vgl. Vorbemerkung zum Repertorium E 201 a.

33 »Einzelschriftstücke betr. u.a. katholisch-kirchliche Angelegenheiten, vornehmlich politisch-kirchliche Bewegungen; Universitätsangelegenheiten 1831–1847«.

34 1803 Priesterweihe, Prämonstratenser in Marchtal, 1806 nach Aufhebung des Klosters Stadtpfarrer in Buchau, Schulinspektor, 1819 Stadtpfarrer und Dekan in Riedlingen, seit 1828 Domkapitular und bis 1835 zugleich Dompfarrer und Stadtdekan, von 1840 bis 1848 abermals Stadtdekan. Zu ihm: Paul KOPF, Gewählter, aber nicht bestätigter Bischof von Rottenburg, in: Lebensbilder aus Schwaben und Franken 15, Stuttgart 1983, 203–223. – DERS., Urban Ströbele, erster Stadtpfarrer von Buchau, erwählter, nichtbestätigter Bischof von Rottenburg, in: RJKG 6, 1987, 169–182. – Hubert WOLF, Art. Ströbele, in: BBKL 9, 1996, 58–62. – Der genannte Büschel war auch Paul Kopf bei dessen Forschungen zu Ströbele entgangen.

35 Einige der Beiakten – so zum Beispiel die Berichte Kolbs – finden sich auch in HStAS E 11 Bü 47. Gelegentlich wird auf die offizielle Korrespondenz zwischen Ministerium und Domkapitel Bezug genommen.

36 ZOLL, Bischofswahlen (wie Anm. 5), 80.

37 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 113.

38 Zur Identität von Domkapitel und Generalvikariat vgl. Hubert WOLF, Das Domkapitel als

Dennoch: Die beiden hier vorgelegten Überlieferungen gehören nicht zu den offiziellen Akten im strengen Sinn, d.h. es handelt sich hier nicht um die eigentliche Korrespondenz zwischen Ministerium und Domkapitel. Diese ist in anderen Beständen dokumentiert und wurde von Hagen bzw. Zoll bereits ausgewertet[39]. Die hier vorgelegten Briefe tragen vielmehr vertraulichen, zumindest halbprivaten Charakter. Das heißt aber: Wir stoßen hier auf eine Überlieferungsschicht jenseits der offiziellen Korrespondenz zwischen Ministerium und Domkapitel, die tiefere Einblicke in gemeinsame Absprachen, Abstimmungen und Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche gewährt. Deutlich wird damit: Die Realität des vormärzlichen Staatskirchentums erschöpfte sich beileibe nicht in Strukturen, Gesetzen und Verordnungen. Das Funktionieren dieses Systems war vielmehr entscheidend davon abhängig, daß es auf beiden Seiten Persönlichkeiten gab, die ihm Leben einhauchten. Ohne den Staatskirchler Jaumann an der Spitze des Domkapitels wäre die württembergische Kirchenpolitik nicht zu machen gewesen; ebenso hätte die reformorientierte Gruppe im Klerus der Diözese ihre Vorstellungen ohne Unterstützung befreundeter Staatsmänner nicht verwirklichen können.

Eine Veröffentlichung der Briefe – zusammen mit den sich auf die Wahlsache beziehenden Dokumenten aus den Jaumann'schen Manualakten – rechtfertigt sich aus mehreren Gründen: 1. werfen sie ein neues Licht auf verschiedene Aspekte der Rottenburger Bischofswahl; insbesondere kann die Rolle Theiners – von Zoll völlig vernachlässigt – neu ausgelotet werden; 2. sind die damit möglichen Ergänzungen notwendig, weil zurecht angenommen werden darf, daß sich nach der Studie von Zoll in naher Zukunft niemand mehr dieser Bischofswahl zuwenden wird; und 3. vermitteln die Briefe einen unmittelbaren Eindruck von den Überlegungen und Vorgängen, lassen sie die Charaktere der Akteure lebendiger zum Vorschein treten.

Einen ersten Überblick über die Dichte der Korrespondenz bietet folgende Aufstellung:

Handakten Jaumann		Akten Innenminister Schlayer	
o.D.	Bericht Kolb	29.01.1846	Kolb an Goes
24.12.1845	Schlayer an Jaumann	06.02.1846	Kolb an Goes
29.12.1845	Linden an Jaumann	08.02.1846	Goes an Schlayer
02.01.1846	Schlayer an Jaumann	15.02.1846	Goes an Schlayer
29.01.1846	Kolb an Goes	o.D.	Jaumann an Nuntius
05.02.1846	Schlayer an Jaumann	16.02.1846	Nuntius an Jaumann
06.02.1846	Kolb an Goes	23.02.1846	Jaumann an Schlayer
07.02.1846	Nuntius an Jaumann	09.04.1846	Kolb an Goes
08.02.1846	Goes an Schlayer	11.04.1846	Jaumann an Schlayer
09.02.1846	Schlayer an Jaumann	18.04.1846	Goes an Schlayer
12.02.1846	Jaumann an Nuntius	22.04.1846	Jaumann an Schlayer
15.02.1846	Schlayer an Jaumann	22.04.1846	Ströbele an Schlayer
16.02.1846	Nuntius an Jaumann	24.04.1846	Schlayer an Ströbele (Entwurf)
20.02.1846	Schmitz-Gr. an Jaumann		
21.03.1846	Nuntius an Jaumann	03.05.1846	Ströbele an Schlayer

Bischöfliches Ordinariat? Monarchische (Generalvikar) oder kollegiale (Domdekan) Diözesanleitung im Bistum Rottenburg, in: RJKG 15, 1996, 173–197, insbes. 176–180.

39 Im vertraulichen Briefwechsel finden sich immer wieder Hinweise auf die offizielle Korrespondenz.

März 1846	Jaumann an Nuntius (nicht abgeschickt)
22.03.1846	Schlayer an Jaumann
11.04.1846	Jaumann an Schlayer
18.04.1846	Schlayer an Jaumann
19.06.1846	Schlayer an Jaumann
10.04.1847	Schlayer an Jaumann
15.04.1847	Schlayer an Jaumann
21.04.1847	Schlayer an Jaumann
19.05.1847	Schlayer an Jaumann
26.05.1847	Schlayer an Jaumann
09.05.1846	Maucler an Schlayer
26.05.1846	Ströbele an Schlayer
29.05.1846	Goes an Schlayer
10.06.1846	Jaumann an Schlayer
27.06.1846	Kolb an MAA
16.07.1846	Ströbele an Schlayer
28.07.1846	Schlayer an Goes

Wie die Listen zeigen, liegt uns zunächst eine breite Überlieferung Jaumanns vor, in die sich zwischen Januar und Juli 1846 die kleinere Gegenüberlieferung Schlayers einfügt. Aus dem Inhalt der Dokumente ergibt sich, daß der vertrauliche Briefwechsel zwischen Jaumann und Schlayer nicht erst im Juni 1846 begann. Dies bestätigen auch die früheren Briefe Schlayers in den Manualakten des Domdekans. Ob und wo sich deren Gegenüberlieferung des Ministers erhalten hat, bleibt noch zu eruieren. Von Bedeutung ist, daß die konsultierten Bestände zwischen Juni 1846 und April 1847 eine Lücke aufweisen, obwohl in dieser Phase Wichtiges geschah (Zurückweisung Ströbeles, neue Sondierungen). Eine mögliche Erklärung hierfür erschließt sich aus dem Geschehen. In dieser Zeit – zwischen der Zurückweisung Ströbeles und der Einleitung einer zweiten Wahl – wurde intensiv zwischen Rom und Stuttgart verhandelt, und zwar auf vertraulichem Wege (über Wien). Das Domkapitel wurde erst dann wieder eingeschaltet, als es dazu gebraucht wurde, den zwischen Rom und Stuttgart ausgehandelten Kompromiß umzusetzen.

Zum inoffiziellen Geschäftsgang, wie er sich in den beiden Überlieferungen darstellt: Schlayer stand das Wissen der Staatsbehörden zur Verfügung, vornehmlich jedoch die Berichte des württembergischen Geschäftsträgers Karl von Kolb (1800–1868)[40] in Rom, die er über Staatssekretär Goes[41] im Außenministerium erhielt. Damit war er über den jeweiligen Stand der Dinge in Rom informiert. Allerdings natürlich nur so gut, wie Kolb selbst unterrichtet war. Schlayer wußte sehr wohl, wie unzuverlässig diese Quelle sein konnte. In einem Brief vom 4. April 1846 an den Domdekan schrieb er: *Ich möchte im Interesse der guten Sache wünschen, daß meine Mitteilung aus der Kolbschen Korrespondenz, welche Herrn von Ströbele sehr zu beunruhigen scheint, nicht weiter bekannt werde. Euer Gen. Vic. wissen so gut wie ich, wie wenig authentisch diese Quelle ist. Ich sehe es immer noch für möglich an, daß auch das Gegenteil von diesem geschieht, was Kolb angekündigt hat.* Die Berichte aus Rom leitete Schlayer im Auszug bzw. paraphrasierend an Jaumann weiter. Zugleich erläuterte er seine Ansicht der Dinge oder legte sogar bereits Pläne für das weitere Vorgehen vor. Die Briefe enthielten auch konkrete Aufträge Schlayers an Jaumann, welche dieser (etwa im Domkapitel) umsetzte. Andererseits war Jaumann nicht nur Weisungsempfänger, sondern gab seinerseits Ratschläge oder bat den Innenminister um Entscheidungen in seinem Sinne. Der direkte und ver-

40 Sohn eines württembergischen Textilunternehmers, seit 1827 in Rom, wo er eine Handels- und Speditionsfirma, später eine Privatbank gründete. 1833 württembergischer Konsul in Rom, von 1841 bis zu seinem Tod interimistischer Geschäftsträger. Zu ihm: Gabriele von KÖNIG-WARTHAUSEN, Karl von Kolb, in: Schwäbische Lebensbilder, Bd. 2, Stuttgart 1941, 303–313. – Peter HERTNER, Art. Kolb, in: NDB 12, 1980, 443f.

41 Zu ihm: Königlich Württembergisches Hof- und Staats-Handbuch, Stuttgart 1847, 83.

trauliche Kontakt eröffnete vielfältige Möglichkeiten. Einen umständlicheren Weg hatte hingegen die offizielle Post zurückzulegen. Die Korrespondenz zwischen Domkapitel und Ministerium lief von Rechts wegen über den Katholischen Kirchenrat in Stuttgart, der als staatliche Mittelbehörde alles – unter Umständen bereits kommentiert – weiter vermittelte[42].

Was nun den Inhalt dieser »zweiten Korrespondenz« zwischen Jaumann und Schlayer betrifft, so offenbart dieselbe höchst spannende Aspekte der Rottenburger Bischofswahlen von 1846/47. Beleuchtet werden (aus deutscher Perspektive), insbesondere deren komplizierte Hintergründe. Darüber hinaus werden weitere interessante Themen der 1840er Jahre gestreift, auf die an dieser Stelle allerdings nicht näher eingegangen werden kann: das Problem des Deutschkatholizismus[43], die von den Ultramontanen geplante Säkularfeier zur Eröffnung des Konzils von Trient (15. März 1545), das politische Engagement des seiner berühmten Mischehenschrift in Tübingen wegen abgesetzten Professors Mack, die »Affäre Kautzer«[44] und eine Kollekte für das Heilige Grab in Jerusalem.

2. Ströbele – »mit so viel zäher Zudringlichkeit insinuiert«

Als im Oktober 1845 der erste Rottenburger Bischof Johann Baptist Keller starb, war vorauszusehen, daß sich die Regelung seiner Nachfolge schwierig gestalten würde[45]. Vorangegangen waren bereits erfolglose und zermürbende Bemühungen um einen Koadjutor für den kranken und – nach dem Urteil vieler – im württembergischen Kirchenkampf untätigen, d.h. »untragbaren« Oberhirten[46]. Nach einer von Rom als ungültig kassierten ersten Wahl, zähen Verhandlungen und einer zweiten Wahl konnte 1847 endlich Joseph Lipp (1795–1869)[47] den Rottenburger Bischofsstuhl besteigen.

42 Zu den Behördengängen: 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. – BURKARD, Staatskirche (wie Anm. 18), Anhang 5.

43 Zum Kontext vgl. Abraham Peter KUSTERMANN, Zum Synodenwesen der Deutschkatholiken (1844–1847). Mit Seitenblicken auf den Deutschkatholizismus in Südwestdeutschland, in: RJKG 5, 1985, 91–114. – Andreas HOLZEM, Emanzipation als Opposition. Zum Deutschkatholizismus in der Diözese Rottenburg, in: RJKG 10, 1991, 77–98. – DERS., Kirchenreform (wie Anm. 23), insbes. 66–82, 234–242, 282–289.

44 Georg Kautzer (1807–1875), Stadtpfarrer und Dekan in Biberach, gehörte zur ultramontanen Partei in der Diözese. 1842 als Koadjutor für den unerwünschten Bischof ins Gespräch gebracht. Am 28. Juni 1846 wurde Kautzer wegen Nichteinsegnung gemischter Ehen strafversetzt. 1848 (unter Bischof Lipp) rehabilitiert und Stadtpfarrer in Lauchheim. 1848/49 Abgeordneter der Nationalversammlung. Zu ihm: 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 (Reg.). – REINHARDT, Fakultät (wie Anm. 13), 30. – NEHER[1] 294f.

45 Erste Zweifel an einer baldigen Besetzung des Bischofsstuhles äußerte der 1839 wegen seiner Schrift zur Mischehenfrage von der Stuttgarter Regierung abgesetzte Martin Joseph Mack. Vgl. DERS., Die katholische Kirchenfrage in Württemberg, Schaffhausen 1845, 17.

46 So das Urteil der Ultramontanen. Daran änderte im wesentlichen auch Kellers Motion im Landtag von 1841/42 nichts. Vgl. REINHARDT, Von jenen Tübinger Professoren (wie Anm. 10), 74f. – WOLF, Keller (wie Anm. 16), hier 219ff. – Auch die Regierung betrieb die Entmachtung Kellers.

47 1819 Priesterweihe, 1825 Professor am Gymnasium in Ehingen, 1833 Rektor, seit 1847 Bischof

Doch zunächst zur ersten Wahl. Diese fand durch das Rottenburger Domkapitel planmäßig am 8. Januar 1846 in der Domsakristei statt. Aus ihr ging Urban Ströbele als neuer Bischof hervor. Das Ergebnis wurde umgehend dem im Dom wartenden Volk verkündet und daraufhin das Te Deum angestimmt[48]. Was ist über Einleitung und Verlauf der Wahl bisher bekannt?[49]

Bereits Ende Oktober 1845 beschäftigte sich Innenminister Schlayer mit der bevorstehenden Bischofswahl. Vertraulich erkundigte er sich sowohl beim Katholischen Kirchenrat als auch beim Domkapitel über mögliche Bischofskandidaten. Die von Jaumann am 6. November eingereichte Liste umfaßte zwölf Personen: die Domherren Jaumann, Franz Dossenberger (1776–1860)[50], Johann Nepomuk Vanotti (1777–1847)[51], Ströbele, Joseph Laiber (1781–1856)[52] und Johann Martin Münch (1775–1857)[53], außerdem Prof. Johann Sebastian Drey (1777–1853)[54], Domkapitular und Professor Johann Baptist Hirscher in Freiburg, Stadtpfarrer Thaddäus Ritz (1805–1866)[55] in Stuttgart, Professor Pfarrer Franz Xaver Schöninger (1792–1845)[56] in Riedlingen, Dekan a.D. Lorenz Conrad (1785–1849)[57] in Hoßkirch und Kirchenrat Anton Oehler (1810–1879)[58] in Stuttgart. Diese Liste wurde am 9. November vom König gutgeheißen[59] und konnte drei Tage später vom Domkapitel offiziell dem König vorgelegt werden. In Stuttgart stand nun die Frage an, welche Kandidaten der Liste man bevorzugt ins Auge fassen wollte. Minister Schlayer empfahl dem König, die Domkapitulare Dossenberger und Vanotti an erster Stelle, *zur Not* aber auch Ströbele protegieren zu lassen. Auch einer Wahl Hirschers sei zuzustimmen, doch bestehe wenig Hoffnung, diesen in Rom durchzubringen. Ge-

von Rottenburg. Zu ihm: Rudolf REINHARDT, Art. Lipp, in: GATZ, Bischöfe 1983, 453ff.

48 Vgl. HAGEN, Bischofswahl (wie Anm. 5), 339.

49 Die wesentlichen Stationen sind im folgenden nur knapp skizziert. Vgl. ZOLL, Bischofswahlen (wie Anm. 5), 77–100.

50 1799 Priesterweihe in Augsburg, Dr. phil., 1809 Dekan des Landkapitels Laupheim, 1817 Generalvikariatsrat und Regens des Priesterseminars in Rottenburg, seit 1828 Domkapitular. Zu ihm: NEHER[1] 19.

51 1801 Priesterweihe in Freiburg, Dr. theol., 1804 Stadtpfarrer, 1808 Dekan in Rottenburg, 1814 Stadtpfarrer und Dekan in Ehingen, von 1819–1828 Mitglied der württembergischen Ständeversammlung, seit 1828 Domkapitular. Zu ihm: NEHER[1] 19.

52 1806 Priesterweihe, seit 1806 Seelsorger in Stuttgart, 1827 Dekan, Stadt- und Garnisonspfarrer in Ulm, seit 1837 Domkapitular. Zu ihm: NEHER[1] 20.

53 1801 Priesterweihe, 1811 Dekan des Landkapitels Wurmlingen, von 1828 bis 1841 Mitglied der württembergischen Ständeversammlung, seit 1841 Domkapitular. Zu ihm: NEHER[1] 20f.

54 1801 Priesterweihe in Augsburg, 1806 Professor am Lyzeum in Rottweil, 1812 Professor für Dogmatik in Ellwangen, seit 1817 an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen. Zu ihm: 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.

55 1831 Priesterweihe, 1834 Stadtpfarrer in Reutlingen, 1836 in Weißenstein, seit 1841 Stadtpfarrer und Dekan in Stuttgart. Zu ihm: NEHER[1] 17. – Rudolf REINHARDT, Art. Ritz, in: GATZ, Bischöfe 1983, 623f.

56 1822 Priesterweihe, 1824 Repetent in Tübingen, 1825 Pfarrer in Westernhausen, 1832 Pfarrer und Dekan in Zwiefalten, seit 1836 Stadtpfarrer und Dekan in Riedlingen. Zu ihm: NEHER[1] 468. – WOLF, Denunzianten (wie Anm. 5).

57 1810 Priesterweihe, 1819 Pfarrer in Obersulmetingen, 1823 in Friedberg,1833 Stadtpfarrer und Dekan in Biberach, seit 1843 Pfarrer in Hoßkirch. Zu ihm: NEHER[1] 361.

58 1836 Priesterweihe, 1838 Repetent in Tübingen, 1838 Professor am Lyzeum in Ravensburg, 1842 am Gymnasium in Rottweil, 1845 Oberkirchen- und Studienrat. Zu ihm: NEHER[1] 18.

59 Ergänzungsvorschläge des Innenministers und des Kirchenrats wurden vom König ignoriert.

mäß diesem Vorschlag ließ der König am 24. Dezember 1845 den landesherrlichen Wahlkommissar Joseph Freiherr von Linden (1804–1895)[60] anweisen, dem Domkapitel über Jaumann die Empfehlung von Dossenberger, Vanotti, Ströbele und Hirscher zur Kenntnis zu bringen. Laut Instruktion sollte der Wahlkommissär der erfolgten Wahl der ersteren sofort und ohne Rücksprache mit der Regierung, der Wahl Hirschers aber erst nach dessen Verpflichtung auf die Landesherrliche Verordnung von 1830 zustimmen.

Bald nach Bekanntwerden der Wahl Ströbeles regte sich der Widerstand der ultramontanen Partei gegen den Neugewählten. In Rom häuften sich die Klagen und Denunziationen, wobei vor allem Regens Mast in Rottenburg und die Tübinger Ultramontanen (Hefele, Kuhn, Welte) eine Rolle spielten. Agiert wurde über die Münchner und Wiener Nuntiatur sowie über die Presse. So legte der Wiener Nuntius dem päpstlichen Staatssekretariat bereits am 9. Januar 1846 eine Liste mit Gründen vor, weshalb Ströbele die römische Anerkennung verweigert werden müsse, am 15. Januar leitete der Münchner Nuntius die offiziellen Wahlunterlagen weiter und am 19. Januar folgten die Schriften Ströbeles, die dessen schlechte Gesinnung belegen sollten. Am 29. Januar schließlich äußerte Kardinalstaatssekretär Lambruschini gegenüber dem Münchner Nuntius, daß er die Wahl – allerdings aufgrund (angeblicher) Formfehler – zu kassieren gedenke. Am 7. April wurde die Causa der AES überstellt. Zu einer endgültigen Entscheidung kam es allerdings erst am 9. September 1846. Dazwischen lag nicht nur der Pontifikatwechsel, der mit dem Tod Gregors XVI. († 1. Juni 1846) eintrat, sondern auch der Versuch Ströbeles, durch ein am 30. April an den Papst gerichtetes Rechtfertigungsschreiben und eine »Denkschrift«, worin er seine Mischehenschrift verteidigte, die römische Entscheidung zu seinen Gunsten zu verändern.

Soweit die bekannten Fakten. Die hier vorgelegten Quellen bringen eine wesentliche Erhellung des Geschehens. Zunächst läßt sich folgendes sagen:

1. Die bei Zoll erwähnte zweimalige Vorlage der Kandidatenliste des Domkapitels für die bevorstehende Bischofswahl (6. November/12. November 1846) ist auf dem Hintergrund der Jaumann-Schlayerschen Korrespondenz nur so zu erklären: Jaumann, der über die Ansichten seiner Kollegen im Domkapitel informiert war, sondierte zuerst auf vertraulichem Wege über Schlayer, ob die vorgesehenen Kandidaten der Regierung genehm waren; im negativen Falle hätte er in Rottenburg korrigierend eingreifen können. Als die Regierung der Liste zustimmte, wurde eine Entscheidung des Domkapitels herbeigeführt und auf offiziellem Wege der Regierung mitgeteilt.
2. Nicht nur die vom Domkapitel vorgelegte Liste der Kandidaten wurde zwischen Jaumann und Schlayer abgestimmt. Auch die besondere Empfehlung der vier Kandidaten Dossenberger, Vanotti, Ströbele und Hirscher hatten Minister und Domdekan gemeinsam vereinbart. Doch die Absprache war noch umfassender. Die neuen Quellen beweisen, daß Jaumann und Schlayer sich unter der Hand bereits auf Dossenberger als neuen Rottenburger Bischof geeinigt hatten. Jaumann hatte zudem die Aufgabe übernommen, Dossenberger auf die Staatsprinzipien zu verpflichten[61]. Allerdings ging die Rechnung nicht auf. Dossenberger weigerte sich zum Entsetzen Jaumanns und Schlayers, die verlangte Verpflichtung zu leisten und verzichtete auf

60 Jurist, Richter, seit 1842 Direktor des Katholischen Kirchenrats in Stuttgart, seit 1839 Mitglied der württembergischen Abgeordnetenkammer, 1850–1864 Innenminister, 1850/51 und 1854/55 zugleich Außenminister. Zu ihm: MANN, Departementschefs (wie Anm. 23), 234.

61 Die Dossenberger vorgelegte Verpflichtungserklärung ist leider nicht bekannt. Das Verfahren erinnert jedoch stark an jenes, welches seinerzeit bei den »Frankfurter Verhandlungen« vereinbart und bereits bei der Wahl von 1822/23 angewandt worden war. Vgl. dazu BURKARD, Staatskirche (wie Anm. 18).

eine Kandidatur. Dennoch hielt man an der getroffenen Vereinbarung fest, wie Schlayers Brief vom 24. Dezember 1845 zeigt: *Ich war gerade mit dem Entwurf der Instruktion des landesherrlichen Wahlkommissärs zu Ende und sollte nun einen Strich durch das ganze Elaborat und alles, was wir gemeinschaftlich verabredet haben, gemacht sehen. Nach Überlegung der Sache glaube ich indessen bei der Instruktion und bei unserer Verabredung stehen bleiben und durch den Kommissär dem Kapitel in erster Linie die HH. D[ossenberger] und V[anotti] in zweiter Linie die Herren St[röbele] und H[irscher] als gratos schriftlich bezeichnen zu sollen*[62]. *Ich halte es immer noch für möglich, daß D[ossenberger] sich doch noch anders bestimmen läßt. Es ist möglich, daß er gebeten sein will oder daß ihn die Ziffer 2 und 3 ihrer Eröffnungen etwas geniert haben. Jedenfalls wird auch der Herr Kommissär ihn zu bereden suchen, jedoch unter Festhaltung der Staatsprinzipien. Sollte aber D[ossenberger] die Wahl (wirklich?) nicht annehmen, so bleiben, da auch V[anotti] ausweicht, nur St[röbele] und H[irscher] übrig und hier wird, denke ich, doch einer von beiden festhalten*[63].

3. Bisher ging man davon aus, daß die Regierung über ihren Wahlkommissär Linden erst am 7. Januar 1846 – also einen Tag vor der Wahl – erfuhr, daß Dossenberger und Vanotti sich nicht zur Verfügung stellten. Demgegenüber belegen die neuen Quellen, daß man in Stuttgart schon seit dem 23. Dezember hierüber informiert war. Die Wahl Ströbeles also stand von vornherein fest, auch wenn man noch immer Hoffnungen auf eine Sinnesänderung bei Dossenberger und Vanotti hegte[64].

3. Theiner – »Maecenas« für Ströbele oder Kollaborateur der Denunzianten?

Bekanntermaßen setzte, als das Ergebnis der Rottenburger Wahl vom 8. Januar 1846 bekannt wurde, eine heftige Agitation gegen Ströbele ein. Wir wissen bislang[65], daß die Ultramontanen hierzu zwei Wege beschritten: Joseph Mast (1818–1893)[66], der Regens des Rottenburger Priesterseminars und Haupt der sogenannten »Donzdorfer Fakultät«, aktivierte seinen seit Jahren guten Kontakt zum Wiener Nuntius Michele Viale Prelà (1798–1860)[67], Hefele, der kirchenpolitische Kopf der Tübinger Jungkirchler, zu denen

62 Nach REINHARDT, Tübinger Professoren (wie Anm. 10), 76, fand diese Eröffnung erst am Wahltag (8. Januar 1846) statt.

63 24. Dezember 1845 Schlayer, Stuttgart, an Jaumann. Vgl. Beilage 2.

64 *Allein deshalb* hatte Schlayer *mit keinem anderen Ergebnis gerechnet*. Vgl. dagegen ZOLL, Bischofswahlen (wie Anm. 5), 85.

65 Vgl. ebd. insbes. 77f.

66 1841 Priesterweihe, 1844 Repetent in Tübingen, Dr. theol., seit 1845 Subregens am Rottenburger Priesterseminar, 1848 Regens. Zu ihm: NEHER[1] 523. – Otto WEISS, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (MThS.H 22), St. Ottilien 1983. – WOLF, Ketzer (wie Anm. 13), (Lit.).

67 Theologie und Jurastudium, 1824–1830 Mitarbeiter im Staatssekretariat, 1828–1836 Nuntiaturauditor in Luzern, 1836–1838 Minutant im Staatssekretariat, 1838–1841 Internuntius in München, 1841–1845 Nuntius in München, 1845–1854 Nuntius in Wien, 1853 Kardinal. Zu ihm: Christoph WEBER, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX. (1846–1878) (Päpste und Papsttum 13/II), Bd. 2, Stuttgart 1978, 527f.

auch Johann Evangelist Kuhn (1806–1887)[68] und Welte gehörten, informierte über seinen Kollegen Ignaz Döllinger (1799–1890)[69] den Münchner Nuntius Carlo Luigi Morichini (1805–1879)[70]. Da die Tübinger und Mast ihre Aktionen koordinierten, wurde Rom von zwei (angeblich verschiedenen) Seiten mit denselben Schreckensmeldungen über den designierten Bischof und die Wahl selbst »gefüttert«. Weil die württembergischen Ultramontanen darüber hinaus Kontakt zu kirchenpolitisch aktiven Gesinnungsgenossen außerhalb des Landes hatten – etwa Bischof Andreas Räß (1794–1887)[71] in Straßburg und Nikolaus Weis (1796–1869)[72] in Speyer – wurden dieselben Nachrichten auch von dort aus nach Rom kolportiert. Die kirchenpolitische Presse – mit Mitteilungen aus derselben Quelle gespeist – tat ein übriges[73].

a) Bemühungen der ultramontanen Partei um Theiner

Weitaus wirksamer als der Weg über die Nuntiaturen bzw. die Presse (die ihrerseits einen Schwerpunkt in der Berichterstattung der Nuntien ausmacht), war es, wenn man vor Ort in Rom einen »Agenten« der eigenen Sache hatte. Seit Ende der »Epocha Napoleonica« besaßen die deutschen Ultramontanen einen solchen »Agenten«, der Einfluß auf das politische Zentrum der kurialen Macht ausüben konnte: von 1814 bis 1820 in der Person des Abbé Paul Dumont (1762–1820)[74]. Dieser wurde mehr oder weniger von Karl August Graf von Reisach (1800–1869)[75] beerbt, der sich von 1824 an in Rom auf-

68 1831 Priesterweihe, 1832 Professor für Neues Testament in Gießen, 1837 Professor für Exegese in Tübingen, seit 1839 für Dogmatik. Zu ihm: Wolf, Ketzer (wie Anm. 13), passim.

69 1823 Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht in Aschaffenburg, seit 1826 in München, 1847–50 amtsenthoben. Profiliertes Mitglied des Görreskreises. Zu ihm: Geschichtlichkeit und Glaube (wie Anm. 37). – Franz Xaver Bischof, Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens (Münchener Kirchenhistorische Studien 9), Stuttgart 1997.

70 Vgl. auch Schwedt, Döllinger (wie Anm. 37), 112–116. – Rudolf Reinhardt, Unbekannte Quellen zu Hefeles Leben und Werk, in: ThQ 152, 1972, 54–77. Zu Morichini: Weber, Kardinäle (wie Anm. 67), 489ff.

71 1812–1816 im Mainzer Priesterseminar, 1816 Priesterweihe, 1819 Philosophieprofessor im Priesterseminar, 1824 Regens und Theologieprofessor. 1830–1836 Regens des Straßburger Priesterseminars, 1840 Koadjutor, seit 1842 Bischof von Straßburg. In seinen jungen Jahren »zelotisch, in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen robust und rücksichtslos, wobei er auch vor persönlichen Verunglimpfungen seiner Gegner nicht zurückscheute«. Zu ihm: Erwin Gatz, Art. Räß, in: Gatz, Bischöfe 1983, 584–590.

72 1818 Priesterweihe und Professor am kleinen Mainzer Seminar, 1822 Domherr in Speyer, 1837 Domdekan, seit 1842 Bischof, Mitbegründer des »Katholik«. Zu ihm: Ludwig Litzenburger, Art. Weis, in: Gatz, Bischöfe 1983, 801ff.

73 Vgl. die spärlichen Hinweise bei Zoll, Bischofswahlen (wie Anm. 5), 85f. – Der Niederschlag der Bischofswahl in der württembergischen, aber auch außerwürttembergischen Presse wäre eine eigene Untersuchung wert. So nennt Kolb eine schweizerische Kirchenzeitung, die den Auftakt gegeben habe (wahrscheinlich die »Schweizerische Kirchenzeitung« des bekannten Zuträgers der Luzerner Nuntiatur, Franz Geiger), sowie den »Univers«.

74 Benediktiner der Abtei Malmedy, 1785 Priesterweihe, 1798 wegen einer Schrift gegen die Eidesleistung in Frankreich verbannt, 1818 Mitglied der Accademia di Religione Cattolica in Rom, seit 1816 Konsultor der Indexkongregation, wo Dumont über deutsche Bücher gutachtete. Seit Februar 1820 Konsultor des Heiligen Offizium, ein Zeichen für seine Wertschätzung. Zu ihm und seiner Rolle im Zusammenhang mit den »Frankfurter Verhandlungen« und der Bildung der Oberrheinischen Kirchenprovinz: Burkard, Staatskirche (wie Anm. 18), (Lit.).

75 Reisach wollte zunächst die juristische Laufbahn einschlagen und kam erst nach einem ge-

hielt, zuletzt als Rektor des Propagandakollegs. Beide waren ausgesprochene »Zeloten«, besaßen als Konsultoren der dem Staatssekretariat zugeordneten »Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari« auf deutsche Angelegenheiten großen Einfluß und funktionierten als Agenten der Ultramontanen in Deutschland. Mit seiner Ernennung zum Bischof von Eichstätt stand Reisach allerdings seit 1836 nicht mehr direkt zur Verfügung. Er fand in dem Oratorianer Augustin Theiner (1804–1874)[76] einen Nachfolger. Der gebürtige Schlesier hatte sich nach einer eher liberalen, »rationalistisch« geprägten Phase 1833 unter dem Einfluß Reisachs in Rom innerlich »bekehrt« und 1839 dort die Priesterweihe empfangen. Reisach hatte Theiner noch 1833 bei seinem Vorgesetzten, dem späteren Kardinal Angelo Mai (1782–1854)[77], eine finanzielle Unterstützung und 1834 am Propagandakolleg einen Posten (Lehrstuhl für »kirchliche Literaturgeschichte«) vermittelt. Gemeinsam mit Reisach war Theiner auch im preußischen Kirchenkonflikt aktiv, was ihm Ansehen bei Kardinalstaatssekretär Luigi Lambruschini (1776–1854)[78] und beim Papst verschaffte. Anders als Reisach war Theiner nie offizieller Konsultor der »Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten«. Dennoch arbeitete er für dieses kuriale Dikasterium, als zuverlässiger Informant, Ratgeber und »freier Mitarbeiter«. Seit dem 6. April 1840 war Theiner Konsultor der Indexkongregation und verfaßte wiederholt Gutachten zu deutschen Schriften. Doch handelte Theiner nicht nur im Auftrag der Kurie. Er wurde auch von den deutschen Ultramontanen um Hilfe gebeten. So hat Schwedt einen Denunziationsbrief Johann Georg Mennels (1812–1892)[79] – eines »Donzdorfers« – aus dem Jahre 1844 vorgelegt, der den Freiburger Professor und Domkapitular Johann Baptist Hirscher in übelster Weise verleumdete. Ist damit also ein Beleg für die direkte Kontaktnahme der württembergischen Ultramontanen mit Theiner im Kontext der Koadjutor-Nachfolge für Keller beigebracht, so bewegte man sich hinsichtlich der Bischofswahl bisher nur auf dem Boden vager Vermutungen. Der Eindruck, daß Theiner im Sinne und Auftrag der württembergischen Ultramontanen arbeitete, verstärkte sich, als Hubert Wolf 1990 in der AES ein Votum entdeckte, das der Deutsch-Römer über Ströbeles »Katholisches Gesang- und Gebetbuch zur Feier des öffentlichen Gottesdienstes im Bisthum Rottenburg, Stuttgart 1839« erarbeitet hatte. Zwar war Theiner – nach Auskunft des römischen

scheiterten Heiratsplan (1822) zur Theologie. Seit Herbst 1824 im Collegium Germanicum in Rom, 1828 in Rom Priesterweihe, 1830 unter Präfekt Cappellari – dem späteren Papst Gregor XVI. – Professor für Kirchenrecht am Propagandakolleg. Reisach avancierte zum kurialen Deutschlandspezialisten, war seit 1831 als Konsultor in der AES tätig und an der Verurteilung verschiedener Reformschriften aus Süddeutschland und der Schweiz beteiligt. Reisach vertrat einen dezidierten »Antirationalismus«. Zu ihm: Anton Zeis, Art. Reisach, in Gatz, Bischöfe 1983, 603–606.

76 Zu ihm: Herman H. Schwedt, Augustin Theiner und Pius IX., in: Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg, hg. v. Erwin Gatz, Bd. 2 (Miscellanea Historiae Pontificiae 46), Rom 1979, 825–868. – Klaus-Gunther Wesseling, Art. Theiner, in: BBKL 11, 1996, 791–795.

77 1799–1819 Mitglied des Jesuitenordens, 1808 Priesterweihe, 1819–1838 Präfekt der Biblioteca Vaticana, seit 1833 Präfekt der Propagandakongregation, seit 1838 Kardinal. Zu ihm: Josef Lössl, Art. Mai, in: LThK^3 6, 1997, 1199f.

78 Unter Pius VII. Konsultor der Inquisition, 1816 Sekretär der AES, Mitarbeiter Consalvis bei den Konkordatsverhandlungen mit Bayern und Neapel, 1826–1831 Nuntius in Paris, 1831 Präfekt der Studienkongregation, 1836–1846 Staatssekretär, 1847–1854 Präfekt der Ritenkongregation. Einer der wichtigsten »zelanti«. Zu ihm: Josef Gelmi, Art. Lambruschini, in: LThK^3 6, 1997, 631f.

79 1837 Priesterweihe, 1841 Kaplan in Donzdorf, seit 1842 Pfarrer in Ottenbach. Mitglied der »Donzdorfer Fakultät«. Zu ihm: Neher^3, 68. – Weiss, Redemptoristen (wie Anm. 66).

Staatskalenders, der »Notizie per l'anno«[80] – 1847 nicht offizieller Konsultor der AES, galt aber wie gesagt als Experte in (süd)deutschen Angelegenheiten. Erklärtes Ziel Theiners war es, der Kurie Argumente zu liefern, um den gewählten Ströbele zu verwerfen und einen »ultramontanen« Kurswechsel in der Rottenburger Diözesanleitung herbeizuführen[81]. Das Gutachten Theiners zeigt in aller Deutlichkeit die »intransingente«, »papale« und »anti-aufklärerische« Überzeugung des Deutsch-Römers in jenen Jahren[82]. Weil der Deutsch-Römer keine expliziten Häresien in Ströbeles Gesangbuch aufweisen konnte, nahm er seine Zuflucht zur beliebten Kritik am unkonkreten »spirito ... pessimo«. In einem Rundumschlag wurde Ströbele als dogmatisch heterodox, protestantisch und pantheistisch beeinflußt, Verachter der Heiligen, Ignorant aller römisch-katholischen Vorschriften, Episkopalist, Antipapaler und Staatsknecht (ab-) qualifiziert. Zurecht urteilt Wolf: »Eigentlich geht es gar nicht um das Gebetbuch. Vielmehr sollen die »Staatskirchler« und die Regierung getroffen werden, die in der Wahl Ströbeles zum Bischof von Rottenburg – nach Ansicht der Intransingenten – eine unheilige Allianz eingegangen sind«[83].

War damit zwar ein weiterer Beleg für Theiners »ultramontanes« Agieren erbracht, so fehlte für die Rottenburger Bischofswahl nach wie vor der Beweis dafür, daß Theiner auch als *Agent* für die württembergischen Ultramontanen auftrat, also von diesen *direkt* um Hilfe angegangen wurde[84]. Zunächst deutet nichts darauf hin. Sollte die Vermutung von Wolf stimmen, Mast habe Ströbeles Gebet- und Gesangbuch nach Rom geschickt, dann ging dieses sicher denselben Weg, wie alle Denunziationen Masts nach Rom: nämlich über Hefele an die Münchener Nuntiatur oder direkt an den Wiener Nuntius und von da aus nach Rom. Wie Zoll tatsächlich herausfand, wurde das Gesangbuch Ströbeles – und nicht nur dieses, sondern alle seine Schriften – vom Münchener Nuntius eingeschickt, und zwar am 19. Januar 1846[85]. Das aber würde heißen, daß Theiner demzufolge in Bezug auf die Rottenburger Bischofswahl lediglich von den kurialen Behörden, näherhin von der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten, um Mithilfe und Rat angegangen wurde, nicht aber von den Jungkirchlern aus Deutschland. Diesen Eindruck verstärkt Zoll (unbewußt?) in seiner Studie. Obwohl man erwarten durfte, daß die Rolle Theiners aufgrund der Hinweise von Schwedt und Wolf näher erforscht würde, thematisiert Zoll diese Zusammenhänge nicht[86]. Hier bleibt also nach wie vor Klärungsbedarf. Zur Diskussion steht insbesondere die Frage, *wie* Theiner mit der Rottenburger Bischofswahl befaßt war, ob »nur« im Auftrag der Kurie oder ob im Auftrag der deutschen Jungkirchler.

80 S. 228f.

81 Hubert Wolf, Augustin Theiner und die Rottenburger Bischofswahl von 1846. Ein Gutachten des schlesischen Oratorianers aus dem Archiv der Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, in: Archiv für Schlesische Kirchengeschichte 47/48, 1989/90, 205–218, hier 213.

82 Ebd.

83 Ebd.

84 Wolf vermutete, daß hinter den Initiativen Theiners der Rottenburger Regens Mast stand. Von ihm hätte Theiner auch das Gebet- und Gesangbuch Ströbeles erhalten. Dafür sprechen in der Tat mehrere Indizien: 1. Mast schlug am 8. Januar 1846 der Münchener Nuntiatur Kuhn, Hefele und Welte als episkopabel vor, Theiner nannte in einem Dossier vom 14. September 1846 für die AES ebenfalls Kuhn und Hefele (nicht jedoch Welte). 2. Die von Mast betriebene Verurteilung des Jaumannschen Katechismus gelang ebenfalls mit Theiners Hilfe. – Auf die Beziehungen zwischen Mast und Theiner hatte bereits Schwedt, Theiner (wie Anm. 76), 829f., hingewiesen.

85 Zoll, Bischofswahlen (wie Anm. 5), 90.

86 Lediglich in der Schlußphase wird Theiner genannt, als er für die AES im Spätherbst 1846 einen Kandidatenvorschlag zu machen hatte. Vgl. Zoll, Bischofswahlen (wie Anm. 5), 106.

Eine Überprüfung der ultramontanen Kontakte Theiners förderte nun allerdings ein interessantes Ergebnis zutage. Die Jungkirchler standen auch wegen der Rottenburger Bischofswahl mit Theiner in direktem Austausch. Neben den von Schwedt im Kontext der Koadutorie für Keller genannten »Donzdorfern«[87] (Mast und Mennel) sind der damalige Ehinger und spätere Tübinger Professor Felix Himpel (1821–1890)[88] sowie Dompräbendar Karl Sulzer (1796–1870)[89] in Freiburg zu nennen. Da die Briefe Sulzers – die sich auch mit vielen anderen Fragen beschäftigen – gesondert vorgelegt werden sollen, genügt es an dieser Stelle, die Aussagen in Bezug auf die Rottenburger Bischofswahl zu referieren. Daraus ergibt sich Folgendes:

1. Als »Drehscheibe« für die Korrespondenz zwischen Theiner und den württembergischen Ultramontanen fungierte Dompräbendar Sulzer in Freiburg. Belegen läßt sich zumindest, daß Johann Georg Mennel seine Post an Theiner über Sulzer weiterleitete[90].
2. Sulzer gab am 25. November 1845 die Vermutung des Freiburger Erzbischofs Hermann von Vicari (1773–1868)[91] weiter, die Stuttgarter Regierung werde bei der bevorstehenden Wahl entweder Jaumann oder Franz Schott (1804–1881)[92], den Direktor des Tübinger Wilhelmsstiftes, durchzusetzen suchen. Schott sei wahrscheinlich noch unkirchlicher als Jaumann. Die Domherren charakterisierte Sulzer als sämtlich unwählbar. Weil die Regierung eventuell auch Oberkirchenrat Oehler vorschlagen könne, müsse man auch fürchten, Oehler meine es mit seiner zur Schau getragenen kirchlichen Gesinnung nicht ganz ernst[93]. Eine, wie sich zeigen sollte, völlig unbegründete Befürchtung.
3. Am 26. Februar 1846 – also nach der Wahl – schrieb Sulzer nach Rom: *Man zweifelt nun in Württemberg allgemein an der Genehmigung der Wahl Ströbeles zum Bischof von Rottenburg von Seiten des Heiligen Vaters, so daß also der Papst, ohne daß deswegen großes Aufsehen erregt würde, diese Wahl annulieren und Ströbele für die künftige Wahl exkludieren könnte.* Das heißt: Sulzer empfahl Theiner, sich für eine Ablehnung Ströbeles einzusetzen und suchte die Furcht Roms vor einem möglichen Skandal zu zerstreuen. Gleichzeitig ging Sulzer jedoch ganz selbstverständlich von

87 Vgl. Hubert WOLF, Im Zeichen der »Donzdorfer Fakultät«. Staatskirchenregiment – »Liberale« Theologie – Katholische Opposition, in: Hohenstaufen-Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen 3, 1993, 96–116. – Dominik BURKARD, Zeichen frommen Lebens oder Instrument der Politik? Bruderschaften, »Donzdorfer Fakultät« und Versuche katholischer Milieubildung, in: Hohenstaufen-Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen 8, 1998, 151–186.

88 1845 Priesterweihe, Studienreise nach Italien und Frankreich, 1847 Präzeptoratsverweser in Rottenburg, 1849 Gymnasialprofessor und Konviktsdirektor in Ehingen. Zu ihm: Dominik BURKARD, Art. Himpel, in: BBKL 16, 1999, 718–726.

89 1819 Priesterweihe, 1830 Pfarrer in Bohlingen, seit 1838 Dompräbendar und Münsterpräsenziar in Freiburg, Vorlesungen in praktischer Theologie am Priesterseminar, zeitweilig Ordinariatsassessor, seit 1845 erster Superior der Barmherzigen Schwestern in Freiburg. Zu ihm: Karl-Heinz BRAUN, Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie (Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte 35), Freiburg/München 1990, 96.

90 Vgl. 25. November 1845 Sulzer, Freiburg i.Br., an Theiner. ASV Carte Theiner Nr. 4.

91 Theologie- und Jurastudium, 1797 Priesterweihe, 1802 Geistlicher Rat und Apostolischer Notar, 1816 Offizial in Konstanz, 1827–1836 Generalvikar in Freiburg, 1830–1843 Domdekan, 1832–1843 Weihbischof, seit 1843 Erzbischof. Zu ihm: BRAUN, Vicari (wie Anm. 89).

92 1829 Priesterweihe, 1832 Pfarrer in Reichenbach/Waldsee, seit 1839 Direktor des Wilhelmsstifts in Tübingen und Stadtpfarrer. Zu ihm: GROSS, Wilhelmsstift (wie Anm. 13), 116–171.

93 Vgl. 25. November 1845 Sulzer, Freiburg i.Br., an Theiner. ASV Carte Theiner Nr. 4.

einer zweiten Wahl aus[94] – im Gegensatz zur späteren Doktrin des Heiligen Stuhls, die dem Kapitel das Recht einer zweiten Wahl grundsätzlich absprach.

4. Sulzer versorgte Theiner (nicht die Indexkongregation!) mit Büchern und Schriften der kirchenpolitischen Gegner. Ganz offensichtlich glaubte er, die Bestätigung Ströbeles könne nur auf diese Weise hintertrieben werden[95]. Die gute Versorgung Theiners mit deutschen Informationen und entsprechendem »Material« machte den Schlesier außerdem für die Kurie zum interessanten und wichtigen Mitarbeiter.

Die direkte Einflußnahme der württembergischen Ultramontanen auf Theiner im Kontext der Rottenburger Wahl bestätigt sich durch einen Brief Himpels an Theiner[96]. Aus ihm erfahren wir, daß dieser im August 1846 zusammen mit Johann Nepomuk Brischar (1819–1897)[97] in Rom weilte und dort Gast Theiners im Oratorium des Hl. Philipp Neri war. Dankbar erinnerte sich Himpel 1850 *an all die Tätigkeit und Mühe*, die Theiner aufwandte, um den *Namen Ströbele, der mit so zäher Zudringlichkeit insinuiert wurde*, zu streichen. Theiner hatte damals – wie Himpel sich ausdrückt – im Auftrag der *Bessern unserer Diözese* gehandelt. Mit Lipp sei vieles besser geworden. Himpel nennt die Einführung von Volksmissionen und Exerzitien sowie die Gründung eines kirchlich-politischen Blattes (Deutsches Volksblatt), das *mit Geist und Überlegenheit in den protestantischen Kapiteln des Ländchens die katholischen Interessen wider Revolution, Bürokratismus und Preußentum* vertrete. Allein der Staat halte seine vor Jahren gemachten Versprechen nicht, habe *nichts gelernt und nichts vergessen*.

Daß Theiner *nicht nur für* die, sondern sogar *im Auftrag der* deutschen »Jungkirchler« agierte, ist nun erwiesen. Weitgestecktes Ziel der württembergischen Ultramontanen war es, Theiner sozusagen als ständigen Agenten ihrer Interessen in Rom zu halten[98]. Das Erstaunliche ist nun aber noch etwas anderes: Die unten edierten Quellen belegen nämlich, daß zur selben Zeit, als die Ultramontanen Theiner für ihre Zwecke einspannten, auch die staatskirchliche Partei mit Theiner liebäugelte.

b) Bemühungen der staatskirchlichen Partei um Theiner

In Stuttgart und Rottenburg suchte man in den Monaten nach der Wahl und der öffentlichen Hetze gegen Ströbele angestrengt, römische Bedenken zu zerstreuen und die Rechtgläubigkeit des Gewählten unter Beweis zu stellen. Kolb, der württembergische Chargé d'affaires, berichtete unablässig von den neuesten Nachrichten und Gerüchten, die in Rom über Ströbele zu erfahren waren. Bei der Suche nach einem Promotor der eigenen Sache – Kolb konnte aus taktischen Gründen nur bedingt direkt eingesetzt werden – richtete man auch hier den Blick auf Theiner.

Daß Theiner als Mittelsmann ausersehen wurde, war nicht neu. Bereits früher war er in der Rottenburger Wahlsache angegangen worden. Für Kolb war Theiner offenbar einer der wichtigsten Ansprechpartner in Rom. Von Vorteil schien zunächst: Theiner war Deutscher und zeigte Interesse an den deutschen Angelegenheiten, kannte gleich-

94 26. Februar 1846 Sulzer, Freiburg i.Br., an Theiner. ASV Carte Theiner Nr. 4.

95 *Sie haben also wieder einige literarische Piecen zu erwarten!*. Ebd.

96 22. Oktober 1850 Himpel, Ehingen, an Theiner. ASV Carte Theiner Nr. 2. Abgedruckt als Beilage 30.

97 1844 Priesterweihe, 1845–1846 wissenschaftliche Reise nach Norddeutschland, Österreich, Italien und Frankreich, seit November 1846 Repetent in Tübingen. Zu ihm: NEHER[3] 93. – GROSS, Wilhelmsstift (wie Anm. 13), 290.

98 SCHWEDT, Theiner (wie Anm. 76), 831f.

zeitig jedoch die kuriale Szene sehr genau. Dazu kam als sicher entscheidendes Moment: Theiner war – zumindest nach außen – kirchenpolitisch noch nicht festgefahren. Seine liberale Vergangenheit als Professor in Schlesien, wo sein Bruder Johann Anton (1799–1860)[99] nach wie vor in diesem Sinne wirkte, »entlastete« ihn. Die beiden Theiner-Brüder waren 1829 mit der römischen Zensur in Konflikt geraten[100]. Zwar hatte sich Augustin 1833 »bekehrt«, in jüngster Vergangenheit (30. September 1845) jedoch war eine im Kontext des Deutschkatholizismus entstandene Schrift seines Bruders auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt worden[101]. Kolb jedenfalls scheint Theiner gegenüber keinerlei Mißtrauen gehegt zu haben[102].

Bereits im November 1845 war Theiner von Kolb mehrfach konsultiert worden. Hierbei hatte Theiner bedauert, daß die zurückliegenden Verhandlungen über einen Koadjutor für Keller zu keiner Einigung zwischen Rom und Stuttgart geführt hatten, und im Blick auf die bevorstehende Bischofswahl mit Nachdruck geraten, Kandidaten zu benennen, die auch vom jungkirchlichen, d.h. ultramontanen Flügel im Rottenburger Klerus mitgetragen werden konnten. Schonungslos hatte Theiner den Gesandten aber auch gewarnt: Die Kurie werde im Zweifelsfall die Wahl kassieren und einen apostolischen Vikar aufstellen. Wie genau Theiner die Haltung der Kurie bekannt war, zeigt eine Äußerung, die man in Württemberg nicht ernst genug nahm: Im Domkapitel habe die Kurie *nicht einen guten Freund*. Trotz dieser klaren Aussage wählte man in Rottenburg zuerst »ex gremio«; Rom wies die Wahl – wie von Theiner vorausgesagt – zurück und drohte, dem Kapitel keine weitere Wahl zuzugestehen. Explizit bezeichnete Theiner 1845 Jaumann als persona non grata. Über Ritz und Schott konnte er sich nicht aussprechen, da sie ihm unbekannt waren. Statt dessen benannte er mehrfach Hirscher als möglichen Kompromißkandidaten, dessen Ernennung jedoch von einer Einigung in Bezug auf die Behandlung der gemischten Ehen abhinge. Theiner versprach Kolb, die bevorstehende Wahl nach Möglichkeit zu unterstützen, ohne sich jedoch auf eine bestimmte Person festzulegen. Dies war ein unverbindliches Versprechen, denn selbstverständlich war auch Theiner – und mit ihm die Kurie – an einer Wiederbesetzung des Rottenburger Stuhls interessiert. Doch war damit keine Aussage zugunsten einer Partei gemacht, auch wenn Kolb die Worte Theiners vermutlich im Sinne einer Unterstützung der

99 1822 Priesterweihe, 1823 Dr. theol und Professor für Exegese und Kirchenrecht an der Universität Breslau, Integrationsfigur des schlesischen Reformkatholizismus, 1830 Pfarrer in Polsnitz, 1836 in Grüssau, 1845 in Hundsfeld. Schloß sich 1845 dem Deutschkatholizismus an und wurde exkommuniziert. 1855 Übertritt zum Protestantismus. Zu ihm: Barbara WOLF-DAHM, Art. Theiner, in: BBKL 11, 1996, 795–800.

100 Die Schrift »Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit« kam 1829 auf den Index. Vgl. Joseph HILGERS, Der Index der verbotenen Bücher in seiner neuen Fassung, Freiburg i.Br. 1904, 129, 460. Dazu jetzt mit Publizierung des Gutachtens: Hubert WOLF, Simul censuratus et censor. Augustin Theiner und die römische Indexkongregation, in: Festschrift für Herman H. Schwedt, hg. v. Peter WALTER, Frankfurt a.M. 2000 (im Erscheinen).

101 Die reformatorischen Bestrebungen in der katholischen Kirche. Ein Sendschreiben zunächst an die Gemeinden zu Polsnitz, Grüssau und Hundsfeld, dann zugleich an alle katholischen Christen, denen die Offenbarung Jesu Christi als ewige und heilige Wahrheit gilt, 1. Heft, Altenburg 1845; 2. Heft: Mein Austritt aus der römisch-katholischen Kirche und die von Herrn Melchior, Fürstbischof von Breslau, über mich verhängte Exkommunikation. Nebst einigen Bemerkungen über des Herrn Fürstbischofs Melchior Hirtenbrief bei seinem Bistumsantritte, Altenburg 1846. – Wolf konnte nun mit Hilfe des Archivs der Indexkongregation zeigen, daß Augustin Theiner die Zensur gegen seinen eigenen Bruder verfaßt hatte. Vgl. WOLF, Simul censuratus (wie Anm. 100).

102 Das gute Verhältnis beider dokumentieren auch einige Briefe Kolbs an Theiner in ASV Carte Theiner Nr. 2. Kolb nennt Theiner »Gönner und Freund«.

staatlichen Interessen wertete. Das Gegenteil dürfte vielmehr der Fall gewesen sein, denn jede konkrete Hilfe in bezug auf einen von Kolb genannten möglichen Kandidaten wies Theiner zurück, indem er vorgab, 1. hierüber nichts zu wissen und 2. sich nicht erkundigen zu können, weil er jeden Verdacht, er konspiriere mit der gegnerischen Seite, vermeiden müsse. Statt dessen schickte Theiner den württembergischen Gesandten zu Kardinal Carlo Vizzardelli (1791–1851)[103], dem Sekretär der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten. Zu diesem besaß Theiner vermutlich einen guten Draht, nicht zuletzt als Günstling der Kardinäle und Kongregationsmitglieder Lambruschini und Mai.

Als etwaiger Mittelsmann für die Konfirmation Ströbeles wurde Theiner erstmals am 9. Februar 1846 ins Spiel gebracht, und zwar in Stuttgart durch Minister Schlayer. Die Lage hatte sich in Rom insofern zugespitzt, als gegen Ströbele Denunziationen vorlagen, er habe in mehreren Schriften unkatholische Grundsätze verbreitet. Kolb versuchte nun über Theiner, die Wahl Ströbeles zu retten. Nach Stuttgart berichtete er am 6. Februar, er habe *glücklicherweise jemand gefunden, auf dessen Rat Msgr. Vizzardelli etwas hält*[104] – gemeint, wenn auch aus Geheimhaltungsgründen nicht genannt, war Theiner. Doch Schlayer wußte genau, wen Kolb meinte. Denn in Reaktion auf diese Mitteilungen schlug er Jaumann vor, Ströbele solle seine *gewiß sehr unschuldige Schrift über die gemischten Ehen an den Herrn aus Schlesien in Rom schicken*[105]. Jaumann ging umgehend auf diesen Vorschlag ein: Er befürworte, daß Ströbele durch Kolb seine Mischehenschrift sowie eine Exposition darüber an Theiner schicke. Dieser könne die deutschen Verhältnisse – und daher die Schrift Ströbeles – am besten beurteilen. Doch Ströbele reagierte nicht sofort und scheint auch von der Sinnhaftigkeit dieses Rates keineswegs überzeugt gewesen zu sein. Erst im April griff er die Sache in einem Schreiben an Schlayer wieder auf: Es habe sich der Gedanke nahe gelegt, sich an Theiner zu wenden, weil dieser bereits früher Interesse an der Wahl gezeigt habe. Gerne werde er jedoch einen anderen Weg als über Theiner gehen, falls der Innenminister einen solchen vorschlage. Er selbst zeigte sich willens, vorderhand abzuwarten. Sollte eine Erklärung notwendig werden, könne es allerdings durchaus von Nutzen sein, *einen Maecenas wie Dr. Theiner zu finden*[106]. Ob in dieser Zurückhaltung und vorsichtigen Formulierung eine Reserve gegen die Person Theiners als Vermittler zu sehen ist? Es scheint so. Die Antwort Schlayers signalisiert jedenfalls, daß Ströbeles Zurückhaltung auch den Innenminister vorsichtiger gegenüber Theiner gemacht hatte: *Ich kenne den Charakter dieses Herrn nicht und kann demnach nicht beurteilen, was in dieser Beziehung gut sein kann*[107]. Dennoch riet Schlayer zu einer direkten Kontaktnahme: *Wahrscheinlich ist es, daß uns dieser Schritt nützlich wirkte*[108]. Doch der Domkapitular folgte dem Rat Schlayers und Jaumanns in dieser Hinsicht nicht. Das Memoire über seine Mischehenschrift schickte er nicht an Theiner, sondern über die Münchner Nuntiatur an den Papst

103 1832–1843 Segretario delle Lettere latine, 1832–1842 Konsultor der AES, 1839–1847 Datario della S. Poenitenzieria, 1843–1847 Sekretär der AES, 1848 Kardinal, 1849–1851 Präfekt der Studienkongregation. Zu ihm: WEBER, Kardinäle (wie Anm. 67), 528f. – Giacomo MARTINA, Pio IX e Leopoldo II (MHP 28), Rom 1967 (Reg.).

104 6. Februar 1846 Kolb, Rom, an Goes (Abschrift). Vgl. Beilage 7.

105 9. Februar 1846 Schlayer an Jaumann. Vgl. Beilage 8.

106 22. April 1846 Ströbele, Rottenburg, an Schlayer. Beilage 19.

107 Ebd. Antwort Schlayers auf demselben Papier.

108 Ebd.

selbst, sowie über Stuttgart an Kolb, mit der Bitte, es *an Männer zu geben, bei welchem er den guten Willen sowie geeigneten Einfluß vorauszusetzen dürfen glaubt*[109].

Als Schlayer und Jaumann den römischen Oratorianer als Mittelsmann vorschlugen, ahnten sie nicht, daß sie damit die »Causa Ströbele« einem Mann anzuvertrauen gedachten, der keineswegs gesinnt war, die Interessen der Stuttgarter Regierung und des Rottenburger Domkapitels zu vertreten. Jaumann, Schlayer und Ströbele wußten nicht, daß Theiner als Agent der Ultramontanen der Diözese um den Rottenburger Regens Mast fungierte. So setzte man in Stuttgart auf den Wolf im Schafspelz – eine Folge vor allem der fatalen Fehleinschätzung Theiners durch Kolb[110].

Der gewünschte Erfolg blieb denn auch aus. Zwar ging Rom nicht gegen Ströbeles Mischehenschrift vor, wahrscheinlich weil Theiner davon abriet. Schließlich hatte sich der Domkapitular gerechtfertigt, und Theiner hätte bei Kolb allen Kredit verloren, wenn trotz seiner Fürsprache Ströbeles Mischehenschrift für dessen Zurückweisung als Bischof den Ausschlag gegeben hätte. Anstatt jedoch – wie von Jaumann und Schlayer erhofft – für Ströbele als *Maecenas* aufzutreten, erstellte Theiner für Vizzardelli ein (zu Unrecht) vernichtendes Gutachten über das Gebets- und Andachtsbuch[111]. Doch nicht genug: Theiner brachte schließlich anstelle Ströbeles die beiden zur ultramontanen Partei gehörenden Tübinger Professoren Kuhn und Hefele als Episcopabiles ins Spiel. Auch an der Indizierung des bereits 13 Jahre alten Jaumann'schen Katechismus[112] just zur rechten Zeit (1847) – gewissermaßen als Nachspiel zur Rottenburger Wahlaffäre – war Theiner im Auftrag Masts an vorderster Front beteiligt, wie Herman H. Schwedt nachweisen konnte[113].

So bleibt festzuhalten: Während man bisher – völlig zurecht – davon ausging, daß Theiner der unumstrittene Promotor der ultramontanen Partei war, zeigen die neuen Quellen, daß der Deutschrömer offenbar auch das Vertrauen der staatskirchlichen Partei besaß, ja daß diese Gruppierung sogar über Theiner zu agieren gedachte. Allem Anschein nach war dessen Rolle – nach außen hin – noch ungeklärt. Es steht zu vermuten, daß Theiner sich bewußt bedeckt hielt, um sich einen kirchenpolitischen Spielraum zu bewahren. Selbst Kenner der Szene, wie der württembergische Chargé d'affaires, durchschauten dieses Spiel nicht. Nur so war es möglich, daß Theiner als Partner für beide »Parteien« in Betracht kam und sozusagen eine »Doppelagentenrolle« wahrnahm.

4. Dossenberger – die »undichte Stelle« in Rottenburg?

Wie die Denunziationsschreiben nach Rom zeigen, war die ultramontane Opposition im Bistum Rottenburg bestens über die Vorgänge bei der Wahl sowie in deren Umfeld informiert. Die Frage stellt sich: Woher hatte sie ihre Informationen, wer gab in Rottenburg die Geheimnisse weiter? Der Verdacht fällt zuerst auf Regens Mast. Allerdings war dieser nicht Mitglied des Domkapitels, konnte deshalb über Interna eigentlich nicht unterrichtet sein. Doch war es durchaus möglich, daß er sein Wissen aus erster Hand, d.h. von einem der Domkapitulare selbst, empfing. Liest man daraufhin die Quellen, so

109 3. Mai 1846 Ströbele, Rottenburg, an Schlayer. Beilage 20.

110 Vgl. Anmerkung 102 (Briefe Kolb-Theiner).

111 Datiert vom 4. September 1846, vorgelegt von WOLF, Theiner (wie Anm. 81).

112 Ignaz JAUMANN, Größerer Katechismus der christkatholischen Lehre. Zum Gebrauch in Kirchen und Schulen, Tübingen 1834, ²1838.

113 SCHWEDT, Theiner (wie Anm. 76), 829ff.

deutet vieles darauf hin, daß Domkapitular Dossenberger – der Senior des Kapitels – die undichte Stelle war. Diese Vermutung wird durch folgende Beobachtungen gestützt:

1. Auffallend ist Dossenbergers Ablehnung gegenüber seiner staatlicherseits erfolgten Nominierung. Diese Zurückhaltung scheint sich allerdings erst eingestellt zu haben, nachdem Jaumann den staatlichen Verpflichtungskatalog präsentierte. Wäre Dossenbergers Ablehnung bereits vorher bekannt gewesen, hätte Jaumann sicher keine Erklärung Dossenbergers über die fraglichen Punkte gewünscht. Offenbar wollte sich Dossenberger nicht dem staatskirchlichen Diktat unterwerfen. Der Verdacht liegt nahe, daß der Domherr im Laufe der Jahre immer weiter von der früher vertretenen Linie abgewichen war.
2. Sollte Dossenberger seine Kandidatur nur verweigert haben, weil er im Vorfeld auf die staatlichen Bedingungen nicht eingehen wollte, so kann man es nur als Ironie des Schicksals bezeichnen, daß der Wahlkommissär in seiner Instruktion den Auftrag hatte, einer Wahl Dossenbergers (wie auch Vanottis und Ströbeles) sofort und ohne Verpflichtung auf die Landesherrliche Verordnung von 1830 zuzustimmen[114].
3. Zur These paßt der von Hefele gegenüber dem Münchner Nuntius geäußerte Vorwurf, Jaumann habe die Wahl Dossenbergers hintertrieben[115]. Davon konnte nun aber nach all dem, was wir wissen, keine Rede sein. Im Gegenteil: Jaumann hatte mit Schlayer die Wahl Dossenbergers vereinbart und diese scheiterte nur deshalb, weil sich der Domherr selbst zierte, zu kandidieren. Lediglich so kam Ströbele, die »zweite Wahl«, zum Zug.
4. Gegenüber Döllinger in München äußerte Hefele im Juni 1847 – also nach der Wahl Lipps zum Bischof –, er habe befürchtet, Lipp mache der Regierung »gewisse unstatthafte Zusicherungen und Versprechungen«, wie sie Ströbele gegeben habe »und wie man es auch von Dossenberger verlangte«. Von diesem Verlangen der Regierung gegenüber Dossenberger konnte nur dieser selbst weitererzählt haben. Daß ausgerechnet Hefele – der Vetter von Regens Mast – davon wußte, ist bezeichnend.
5. Und noch eine Äußerung Hefeles scheint den Verdacht gegen Dossenberger zu bestärken: Bereits 1845 hatte er in einem Denunziationsschreiben, das von Döllinger nach Rom weitergeleitet wurde, Dossenberger als den unschädlichsten Rottenburger Domkapitular beschrieben. Seiner Ernennung zum Kapitularvikar hätten auch die Ultramontanen zugestimmt[116].
6. Daß zwischen Dossenberger und Jaumann kein ungetrübtes Verhältnis herrschte, behauptet schließlich ein 1919/20 erschienener Beitrag in der »Rottenburger Monatsschrift«[117]. Die Tendenz dieses Beitrags (unter dem Titel »Ein Opfer Roms?«) richtete sich gegen die vom Reformkatholizismus um die Jahrhundertwende vertretene Ansicht, Rom (bzw. seine deutschen Helfershelfer) hätten den ersten Rottenburger Bischof auf dem Gewissen. Der Artikel schob die psychische Schuld an Kellers Tod hingegen Domdekan Jaumann zu. Die anderen Rottenburger Domherren, namentlich Dossenberger und Vanotti seien indes die Vertrauten Kellers gewesen[118].

114 Instruktion vom 26. Dezember 1845. Vgl. Zoll, Bischofswahlen (wie Anm. 5), 84.

115 Vgl. ebd. 88.

116 Abgedruckt bei Schwedt, Döllinger (wie Anm. 37), 112–116, hier 114.

117 Rottenburger Monatsschrift 3, 1919/20, 244.

118 Der Kontext dieses Beitrags in der Rottenburger Monatsschrift ist komplexer. In den sogenannten »Rottenburger Wirren« von 1868 war Regens Mast als Denunziant entlarvt worden. Mast hatte nicht nur jahrzehntelang gegen »Liberale« und »Gemäßigt-Ultramontane« intrigiert, sondern auch Bischof Lipp in Rom denunziert und wie schon früher (bei Keller) versucht, dem Bischof einen Koadjutor beigeben zu lassen. Mast wurde von Lipp daraufhin als Regens entlassen und auf eine

7. Zum Schluß muß noch das Alter Dossenbergers in Anschlag gebracht werden. Es ist gut möglich, daß der Siebzigjährige gegenüber Dritten allzu vertrauensselig war. Weshalb sollte er sein Herz nicht ausgeschüttet haben, etwa gegenüber Mast, der sicher begierig alle Informationen aufsog? Mast selbst verriet dem Wiener Nuntius jedenfalls bereits im Zusammenhang mit der Wahl Jaumanns zum Kapitularvikar, daß er seine Informationen (daß nämlich die Regierung Jaumanns Wahl massiv beeinflußt habe) einem (gekränkten?) Domkapitular verdankte[119]. Wer aber konnte über die Nichtwahl zu diesem Ehrenamt gekränkter sein als der »Senior Capituli«?

5. Ströbele – nur »Kreatur Jaumanns»?

Urban Ströbele, der gewählte aber nicht bestätigte Bischof von Rottenburg, haftet der Makel an, Kreatur von Domdekan Jaumann gewesen zu sein[120]. Insinuiert wird damit ein zweifaches: die Übermacht Jaumanns im Ordinariat sowie die (angebliche) Uneigenständigkeit Ströbeles. Beides ist eindeutig negativ konnotiert. Dazu ist Folgendes zu sagen:

1. Domdekan Ignaz Jaumann darf in den 1840er Jahren mit Fug und Recht als unbestrittener Führer der staatskirchlichen »Partei« in Württemberg betrachtet werden. Obwohl Jaumann vor seiner Erhebung zum Domdekan als Vikariatsrat *unter* dem damaligen Generalvikar Keller gewirkt hatte, war sein Einfluß auf die württembergische Kirchenpolitik über die Frankfurter Verhandlungen hinaus seit 1818 weit größer als der Kellers. Keller wurde 1828 als Kompromißkandidat der Regierung (nach Ablehnung Dreys und Wessenbergs) Bischof, Jaumann als Wunschkandidat Stuttgarts Domdekan. Zwar blieb damit die alte Rangverteilung gewahrt, sie stimmte jedoch nicht mit dem tatsächlichen Einfluß überein. Das Amt des Domdekans verkörperte den Gegenpol zur bischöflichen Macht und – im Sinne des Frankfurter Systems – gleichermaßen das »kollegiale« wie »landesherrliche« Prinzip in der Diözesanleitung, denn der Domdekan wurde vom Landesherrn ernannt[121]. Insofern Jaumann das Frankfurter System in seinem Amt und in seiner Person – als Mitbegründer dieses Systems – verkörperte, galt er den Ultramontanen als Inbegriff des »schlechten Katholiken«. In dieser Eigenschaft hatte er in Württemberg prominente Vorgänger: Bis 1823 war Kirchenrat Benedikt Maria Werkmeister (1745–1823)[122]

Pfarrei strafversetzt, doch nahm Mast die Pfarrei nicht an, sondern verließ die Diözese. Der Beitrag in der Rottenburger Monatsschrift war nicht nur der Versuch, Mast zu rehabilitieren, sondern mit Jaumann alle »Liberalen« und »Staatskirchler« um die Jahrhundertwende des Mordes und Verrats an der Kirche zu bezichtigen. – Mast wird im übrigen in einem Atemzug mit Dossenberger, Vanotti, Supp und Haas als Vertrauter Kellers gepriesen.

119 Vgl. Zoll, Bischofswahlen (wie Anm. 5), 77.

120 Dafür ist nicht zuletzt die Hetze der Ultramontanen gegen Ströbele und Jaumann verantwortlich. Vgl. Zoll, Bischofswahlen (wie Anm. 5), etwa 87, 89f. Dagegen bereits Hagen, Bischofswahl (wie Anm. 6), 355.

121 Dazu Wolf, Domkapitel (wie Anm. 38), 173–197. – Burkard, Staatskirche (wie Anm. 18), 719–721.

122 1769 Priesterweihe, Benediktiner in Neresheim, Novizenmeister, 1772–1774 und 1778–1780 Professor für Philosophie in Freising, 1774–1777 Bibliothekar des Klosters, 1780–1784 Studiendirektor und Professor für Kirchenrecht in Neresheim, 1784–1794 Hofprediger in Stuttgart, 1790 säkularisiert, 1796 Pfarrer in Steinbach/Plochingen, 1807–1819 Geistlicher Rat in Stuttgart, seit 1816 Mitglied der Oberstudien-Direktion und Katholischer Kirchenrat. Zu ihm: August Hagen, Aufklärung (wie Anm. 18), 9–212.

Zielscheibe ultramontaner Angriffe; diesen löste in gewisser Weise Benedikt Alois Pflanz (1797–1844)[123] ab. Man sprach explizit von »Werkmeisterianern« und »Pflanzianern«. Die Opposition brauchte Namen und Personen, die zu Pappkameraden aufgebaut und abgeschossen werden konnten. Es wundert deshalb auch nicht, daß Ströbele in einer Denunziation Hefeles in einem Atemzug als »Kreatur Jaumanns» und als »Mitarbeiter an der von Werkmeister redigierten schändlichen Ulmer Jahresschrift, die den Febronius weit überbot«, bezeichnet wurde[124].

2. Schon Bischof Keller wurde stereotyp vorgeworfen, er sei »schwach«, ein »Spielzeug in den Händen der Regierung«[125], eine Kreatur Jaumanns. Dies stimmt jedoch nur bedingt. War Keller auch früher Staatskirchler gewesen, so kämpfte er doch spätestens seit den 1820er Jahren gegen das Staatskirchentum württembergischer Prägung und für einen vom Staat unabhängigen »Episkopalismus«[126]. Daß er damit nicht durchdrang, lag an Domdekan Jaumann, der in Rottenburg das Ruder in der Hand hatte und einen »staatskirchlichen Episkopalismus« vertrat (»System Schlayer»). Als Keller unter dem Druck der öffentlichen Meinung mit seiner Motion im Landtag 1841/42 die Flucht nach vorne antrat, sich von der vorgegebenen Linie löste – und damit in Gegensatz zu seinem Kapitel trat – wurde Jaumann, dem man (jetzt) die Hauptschuld für frühere »Fehler« anlastete, anstelle von Keller zum Ziel heftiger Attacken.
3. Ströbele als »Kreatur Jaumanns» war ein Topos der ultramontanen Polemik, der ganz bewußt und systematisch geschaffen wurde. Die Jungkirchler der Diözese[127] bedienten sich dieses Ausdrucks ebenso, wie die Presse[128] oder der Wiener Nuntius[129]. Auch für den Münchner Nuntius war Ströbele *uomo debole, di un carattere flessibile e che intieramente si trova nelle mani di Jaumann*[130]. Alle Informationen, die – zum Teil wörtlich identisch – auf unterschiedlichsten Wegen nach Rom gingen, hatten eine gemeinsame Quelle, die vermutlich in Regens Mast zu sehen ist[131]. Zugespitzt läßt sich vielleicht so formulieren: Es ging stets nicht um – vielleicht umstrittene – Persönlichkeiten, sondern um deren Zugehörigkeit zu einer bestimmten Partei. Wenn Urban Ströbele und dessen Wahl zum Bischof hintertrieben wurde, dann sollte die gegnerische Partei getroffen werden. Das eigentliche Ziel war eine Wende in der Kirchenpolitik, die »Köpfe« waren völlig austauschbar.
4. Es stellt sich die Frage, ob der Vorwurf, Ströbele sei die »Kreatur Jaumanns», seine Berechtigung hatte, abgesehen von der angezielten Stoßrichtung: der Partei. Richtig ist zunächst: Jaumann war in Rottenburg der unumstrittene »Bischofsmacher«. Er

123 1820 Priesterweihe, 1826 Professor am Gymnasium in Rottweil, Mitglied in der württembergischen Abgeordnetenkammer, 1836 Pfarrer in Moosheim, 1843 Pfarrer in Schörzingen. Herausgeber der »Freymüthigen Blätter für Theologie und Kirchenthum«. Zu ihm: Dominik BURKARD, Art. Pflanz, in: BBKL 7, 1994, 423–427.

124 Zit. nach SCHWEDT, Döllinger (wie Anm. 37), 114.

125 WOLF, Keller (wie Anm. 16), 221.

126 Vgl. REINHARDT, Neue Quellen zum Leben und Werk von Johann Sebastian Drey. Dreys Antwort auf das »Pastoralschreiben« des Rottenburger Generalvikars im Jahre 1821, in: Tübinger Theologen, 120f.

127 Vgl. etwa SCHWEDT, Döllinger (wie Anm. 37), 113. – ZOLL, Bischofswahlen (wie Anm. 5), 78, 87.

128 Vgl. ZOLL, Bischofswahlen (wie Anm. 5), 90.

129 Vgl. ebd. 87, 90.

130 11. März 1845 Viale Prelà an Lambruschini. Zit. nach BRAUN, Vicari (wie Anm. 89), 120, Anm. 76.

131 Vgl. das beigegebene Schema.

war in den Jahren 1820 bis 1822 die treibende Kraft gewesen, um den Konstanzer Bistumsverweser Wessenberg allen Widerständen zum Trotz auf die Kathedra zu heben[132]. Er war es, der nach dem Scheitern dieser Bemühungen 1822 die Designation seines alten Freundes Drey betrieb und durchsetzte[133]. Die Erhebung Kellers 1828 zum Rottenburger Bischof wird schwerlich ohne Zustimmung Jaumanns erfolgt sein. Und die Wahl von 1846 – dies konnte gezeigt werden – war ebenfalls von Jaumann dirigiert worden. Allerdings darf man nicht übersehen: Ströbele war am 8. Januar 1846 nur zweite Wahl. Die von der Regierung angestrebte und durch Jaumann unterstützte Bemühung um die Domkapitulare Dossenberger und Vanotti blieb erfolglos. Da beide hartnäckig ablehnten, kam Ströbele zum Zug und wurde von Jaumann in der ganzen nachfolgenden Zeit gedeckt und unterstützt. Ströbele hatte sich Jaumanns Vertrauen in den vergangenen Jahren verdient. Sein Gesangbuch, die Gottesdienstordnung, die Mischehenschrift waren Auftragsarbeiten gewesen, die Ströbele für das Ordinariat erledigt hatte[134]. Sie lassen jedoch, bei aller Entschiedenheit für eine Richtung, Mäßigung erkennen.

5. Der Ausdruck »Kreatur Jaumanns» insinuiert jedoch noch ein anderes Moment: das der Schwäche. Doch stimmt es, daß Urban Ströbele nur eine schwache Figur in den Händen Jaumanns war? Die hier vorgelegten Briefe verraten tatsächlich eine gewisse Unsicherheit Ströbeles, ein Wanken, letztlich: seine Unerfahrenheit. Er suchte und brauchte den Halt, die Beziehungen und den Rat des erfahrenen und staatsmännischen Jaumann. Dieser und Schlayer legten die Marschroute fest, Ströbele hatte kaum eine andere Wahl, als zu folgen. Ob er – einmal »fest im Sattel« – aus dem Schatten des Domdekans hätte heraustreten können (und wollen), muß dahingestellt bleiben. Insofern hatte es der schlußendlich gewählte Joseph Lipp als »Quereinsteiger« und »Außenseiter« in Rottenburg einfacher[135]. Ohne frühere Verpflichtungen und Rücksichten konnte er selbständiger regieren, als es ein einstiger Domkapitular je vermocht hätte. Tatsächlich zeigte Lipp bereits bei den Vorverhandlungen mit der Regierung um seine Bestätigung ein ausgesprochen hohes Maß an Selbständigkeit und Selbstbewußtsein[136]. Doch bleibt zu bedenken: Auch Lipp war nur eine Figur im Spiel einer Partei, der ultramontanen (vermutlich Aberle und Himpel)[137] – und insofern »Kreatur« – auch wenn er dies später schmerzlich fühlen mußte. Sollte sich im übrigen der Vorwurf gegen Ströbele darauf stützen, daß Jaumann dessen Wahl in Rottenburg durchsetzte, so müßte folgerichtig Lipp ebenfalls als Kreatur Jaumanns bezeichnet werden. Denn auch dessen Wahl wäre ohne Jaumanns Zustimmung kaum zustande gekommen.

132 Vgl. BURKARD, Staatskirche (wie Anm. 18), 563–576.
133 Ebd., 577–582.
134 Vgl. SCHWEDT, Döllinger (wie Anm. 37), 114f.
135 Allerdings geriet auch Lipp alsbald ins Schußfeld der Radikal-Ultramontanen. Zu den »Rottenburger Wirren« und dem Versuch, Lipp einen Koadjutor beizugeben, WOLF, Ketzer (wie Anm. 13), 288–309.
136 ZOLL, Bischofswahlen (wie Anm. 5), 120–125. – Hubert WOLF, »Für Zeit und Ewigkeit unglücklich«. Carl Joseph Hefele über den Rottenburger Bischofskandidaten Joseph Lipp im Jahre 1847. Ein Brief an Ignaz Döllinger, in: RJKG 9, 1990, 203–210, hier 209.
137 Ebd., 210. – BURKARD, Art. Himpel (wie Anm. 88), 720f.

6. Ergebnisse

1. Augustin Theiner arbeitete nicht nur *im Sinne* der deutschen Ultramontanen. Er wurde von diesen vielmehr *konkret beauftragt* und »gefüttert«, d.h. mit Schriftgut und Material versorgt. Darüber hinaus galt Theiner 1846 jedoch nicht nur in ultramontanen Kreisen als Mittelsmann. Auch die staatskirchliche Partei in Württemberg glaubte, in ihm einen Protektor und *Maecenas* zu besitzen. Und Theiner ließ sie in diesem Glauben. Dies verleiht ihm den Charakter eines Doppelagenten – der er eigentlich nicht war. Doch für die Staatskirchler scheint Theiner 1846 noch keineswegs eindeutig als Ultramontaner festgelegt gewesen zu sein. Ob dies mit der 1845 erfolgten Indizierung seines Bruders Anton zusammenhängt, bleibt eine Vermutung[138]. Die Ambivalenz seiner Einschätzung in Württemberg eröffnete Theiner auf alle Fälle einen gewissen kirchenpolitischen Spielraum, den er auch konsequent nutzte.
2. Theiner plazierte beim württembergischen Chargé d'affaires *gezielte Falschmeldungen*. Lange Zeit lenkte er – wider besseres Wissen – die Aufmerksamkeit der württembergischen Regierung auf die Person Ströbeles als Hindernis für die römische Bestätigung, obwohl man in Rom bereits beschlossen hatte, die Wahl aufgrund eines Formfehlers zu kassieren. Erst so kam es allerdings in Stuttgart und Rottenburg zu hektischen Versuchen, Ströbele von etwaigen dunklen Flecken reinzuwaschen. Eine weitere gezielte Täuschung Theiners war die Versicherung, um das Gesangbuch Ströbeles werde nicht viel Aufhebens gemacht werden. Doch es kam anders. Theiner selbst war es, der sich – sogar persönlich – *gerade* des Gesangbuchs annahm, um den Domkapitular zu desavouieren. Dabei überzeichnete Theiner die Realität bewußt[139].
3. Eine Frage, die weder von Wolf noch von Zoll gestellt wurde, ist diese: Weshalb fertigte Theiner ein vernichtendes Gutachten über Ströbeles eher harmloses Gebet- und Gesangbuch, nicht aber über *Ströbeles Mischehenschrift*? Hier wären die Angriffsflächen doch weitaus größer gewesen[140]. Es legt sich nur eine Antwort nahe: Weil Ströbele in Rom eine offizielle Rechtfertigung der Mischehenschrift eingereicht und Theiner auf dem Weg über Kolb um Unterstützung in dieser Sache gebeten hatte. Aus diesem Grund blieb Theiner zur Vernichtung Ströbeles nur dessen Gebet- und Gesangbuch. Damit wäre auch zu erklären, weshalb Theiner in seinem Gutachten zu zeigen versuchte, daß Ströbele das unterscheidend Christliche bzw. Konfessionelle aufgegeben hatte und einem religiösen Indifferentismus huldigte.
4. Wolf geht davon aus, daß es Theiner war, der mit seinem Gutachten die entscheidenden Argumente gegen Ströbeles Bestätigung als Bischof von Rottenburg lieferte[141]. Dies mag sein, auch wenn Rom bei der Verwerfung der Wahl formale Mängel geltend machte. Zu fragen ist in diesem Zusammenhang jedoch: Weshalb wurde Ströbeles Gesangbuch nicht auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt, wenn dasselbe schon den verderblichen Charakter Ströbeles zeigte? Die Antwort könnte natürlich lauten: Weil sich rechtzeitig ein anderer Grund für die Verwerfung Ströbeles fand

138 Das Gutachten, das zur Verurteilung führte, hatte Augustin Theiner selbst geschrieben. Vgl. dazu WOLF, Theiner (wie Anm. 81).

139 Wie Theiner die deutschen – ohnehin übertriebenen bzw. aus der Luft gegriffenen – Denunziationen absichtlich noch verschärfte, konnte bereits BRAUN, Vicari (wie Anm. 89), 99, zeigen.

140 Vgl. ZOLL, Bischofswahlen (wie Anm. 5), 90.

141 »Es gab nur noch die Möglichkeit die Wahl Ströbeles zu kippen. Rom brauchte dafür Argumente, Theiners Votum lieferte sie«. WOLF, Theiner (wie Anm. 81), 213.

und eine Inkriminierung Ströbeles deshalb nicht mehr nötig war. Die Antwort könnte aber auch lauten: Weil Theiner sein Gutachten gar nicht für die Indexkongregation geschrieben hatte – dessen Konsultor er war – sondern für die AES, der er nicht angehörte (und von welcher er vielleicht auch gar nicht um ein Gutachten gebeten worden war). Theiners Engagement gegen Ströbele war vermutlich eine ganz und gar deutsche Auftragsarbeit. Könnte es nicht sein, daß Kardinalstaatssekretär Lambruschini das Spiel durchschaute und nicht länger nur ausführendes Organ einer Partei sein wollte?[142] Dann nämlich hätte der Kardinalstaatssekretär tatsächlich aus den Fehlern der Vergangenheit gelernt. Dann wäre er – um nicht erneut »in Verlegenheit« zu geraten[143] – vorsichtiger geworden im Umgang mit »Empfehlungen« deutscher Ultramontaner.

5. Die Erforschung der Rottenburger Bischofswahl gewährt Einblick in die *Kommunikations- und Informationskanäle* der verschiedenen Parteien. Beiliegende Skizze zeigt das Ungleichgewicht. Während Domkapitel und Regierung nur über Kolb und den Nuntius agierten, waren die Kanäle der Jungkirchler weitaus komplexer: 1. Münchener Nuntiatur (a. Hefele-Döllinger, b. Donzdorfer-Rechberg, c. Dannecker-Rechberg[144]), 2. Wiener Nuntiatur (Mast), 3. Theiner (Himpel; Mennel; Sulzer)[145]. Es fällt auf, daß die Informationen, welche Rom aus Deutschland erhielt, mehr oder weniger einer Quelle entsprangen. In Rom jedoch mußten sie als mehrfach verbürgte Wahrheiten wirken.
6. Die hier vorgelegten Quellen werfen auch neues Licht auf *Hirscher als Rottenburger Bischofskandidat*[146]. Sie zeigen nämlich, daß der Freiburger Domherr – obwohl seit Anfang der 1840er Jahre in Rom denunziert und im März 1845 als möglicher Rottenburger Bischof für die Kurie »gestorben«[147] – im November 1845 plötzlich wieder episkopabel wurde[148]. Angenommen, Theiners mehrfache Beteuerungen gegenüber dem württembergischen Bevollmächtigten waren nicht auch nur ein Täuschungs- und Verschleppungsmanöver, so stellt sich die Frage nach den Gründen, weshalb Hirscher als Kompromißkandidat wieder interessant wurde. Eine mögliche Lösung bietet die Korrespondenz zwischen Jaumann und Schlayer an. Es fällt nämlich auf, daß man in Rottenburg – zeitgleich zur römischen Bereitschaft, Hirscher eventuell doch als Bischof zu akzeptieren – jede Lust verlor, ausgerechnet diesen zu wählen. Hirscher war auf der staatskirchlichen Beliebtheitsskala stark zurückgefallen. Es steht zu vermuten, daß er vor allem an den Bedenken Jaumanns

142 So folgte man in Rom auch nicht dem Drängen der deutschen Ultramontanen, Jaumanns Wahl zum Kapitularvikar offensiv abzulehnen. Vgl. Zoll, Bischofswahlen (wie Anm. 5), 78f.

143 1842 war Lambruschini schon einmal Falschinformationen aus Deutschland aufgesessen, die ihn – wie er selbst zugab – in große »Verlegenheit« stürzten. Vgl. Wolf, Denunzianten (wie Anm. 5), insbes. 237f.

144 Vgl. Kircher, Adel (wie Anm. 13), 142f. – Uwe Scharfenecker, Stationen einer Freundschaft. Hefele und die Grafen von Rechberg-Rothenlöwen, in: Zwischen Wahrheit und Gehorsam (wie Anm. 20), 18–52, hier 32ff.

145 Nicht aufgenommen wurde in die Darstellung der Einfluß der »Elsässer« (Räß und Weis). Doch dürften deren Informationen in Abhängigkeit von Sulzer gesehen werden. In der Skizze fehlt außerdem für die spätere Phase der österreichische Staatskanzler Metternich.

146 Dazu Zoll, Bischofswahlen (wie Anm. 5). – Wolf, Moraltheologe (wie Anm. 5).

147 Der Beschluß der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, der in Gegenwart des Papstes gefällt wurde, lautete: *D. Hirscher non censeri idoneum pro Episcopatu Rottenburgensi.* Vgl. Schwedt, Döllinger (wie Anm. 37), 110f. und 151.

148 Dazu paßt im übrigen die Beobachtung, daß Hirscher trotz aller Versuche der Ultramontanen, im Kontext der Bischofswahl nicht auf den Index der verbotenen Bücher kam.

scheiterte. Denn der Domdekan warf Hirscher feiges Umkippen und Anbiederung vor. Seine bissige Bemerkung *(Die neue Schrift v. Hirschers hat mich in keiner Hinsicht befriedigt. Es scheint fast, als habe sich derselbe eine Brücke zum Bischofssitz bauen wollen)* zeigt, daß Hirscher in Rottenburg keineswegs mehr der Wunschkandidat war[149]. Dazu paßt die Instruktion des staatlichen Wahlkommissärs, die einzig im Falle von Hirschers Wahl vorsah, nicht sofort und bedingungslos die staatliche Zustimmung zu erteilen, sondern diese an die Bedingung zu knüpfen, daß Hirscher sich vorher in Form eines Reverses auf die Landesherrliche Verordnung von 1830 verpflichte[150]. Dazu paßt auch, daß Hirscher selbst bei eingefleischten Ultramontanen wie Hefele plötzlich wieder positiv beurteilt wurde[151]. Dies alles kann aber nur heißen: Hirschers Wahl scheiterte 1846 letztlich nicht deshalb, weil die Domherren ihren Mitbruder Ströbele besser kannten (Hagen) oder weil die Gerüchte nicht verstummen wollten, Rom werde Hirscher nie bestätigen (Reinhardt)[152]. Hirscher scheiterte an Jaumann, den Hirschers Schrift »Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart«[153] skeptisch gemacht hatte.

7. Das *Gutachten Theiners zum Gebetbuch Ströbeles* (4. September 1846) entstand erst spät, jedoch zwei Monate vor der Verwerfung Ströbeles (14. November 1846). Zunächst (im Januar) war es nicht beanstandet worden, da für die Kurie klar war, daß sie sich bei der Verwerfung der Wahl vorwiegend auf formale Gründe stützen wollte. Daß Ströbeles Werk aber doch noch negativ beurteilt wurde, kann verschiedene Gründe haben. Zum einen: Das Gutachten diente der Rechtfertigung der aus anderem Grund kassierten Wahl. Für die Zurückweisung Ströbeles als Bischof hätte sein Gesangbuch – zumal für die urteilende Öffentlichkeit – nicht genügt. Doch konnte so auf alle Fälle gesagt werden: wir hatten recht, weil Ströbele kein guter Katholik war. Der Haken an dieser Begründung ist allerdings, daß das Gutachten Theiners außerhalb der Kurie nicht bekannt wurde. Deshalb ist eine andere mögliche Begründung vorzuziehen: Es war durchaus möglich, daß das Domkapitel in seiner zweiten Wahl darauf schauen würde, die Wahl-Form korrekt einzuhalten, jedoch abermals Ströbele zu wählen. Gegen einen solchen Schachzug lag dann im Zweifelsfall bereits ein Gutachten in der Schublade. Doch war diese Vorsicht umsonst; Theiners Gutachten wurde nicht mehr benötigt und deswegen auch nicht an die Indexkongregation überstellt. Anders jedoch verhielt es sich im Fall von Jaumanns Katechismus.
8. Die *Indizierung des Jaumannschen Katechismus* wurde immer wieder mit den Bischofswahlen von 1846/47 in Verbindung verbracht. Danach war Jaumann – so die opinio communis – indiziert worden, um den Domdekan als Kandidat für den Rottenburger Bischofsstuhl zu diskreditieren. Doch macht dies wenig Sinn. Übersehen wird nämlich die zeitliche Differenz zwischen Wahltermin (8. Januar 1846 bzw. 14. Juni 1847) und Indizierung (29. November 1847)[154]. Eine Verurteilung im November 1847 hätte für den angeblichen Zweck keinen Wert mehr gehabt[155]. Überdies

149 Man befürchtete sein Umschwenken ins andere Lager. Daß sich das Befürchtete später ausgerechnet bei Lipp, der bevorzugt wurde, einstellte, war kaum vorhersehbar. Vgl. Wolf, »Für Zeit und Ewigkeit unglücklich« (wie Anm. 136), 203–210.

150 Zoll, Bischofswahlen (wie Anm. 5), 84.

151 Vgl. Wolf, Moraltheologe (wie Anm. 5), 173–190. Die von Wolf konstatierte Ungereimtheit hat damit eine Erklärung gefunden.

152 Vgl. Reinhardt, Tübinger Professoren (wie Anm. 10), 76f.

153 Dazu unten.

154 Vgl. Hilgers, Index (wie Anm. 100), 463.

155 Daß das Indexverfahren sich so lange hinzog, kann nicht angenommen werden, da die Zeit –

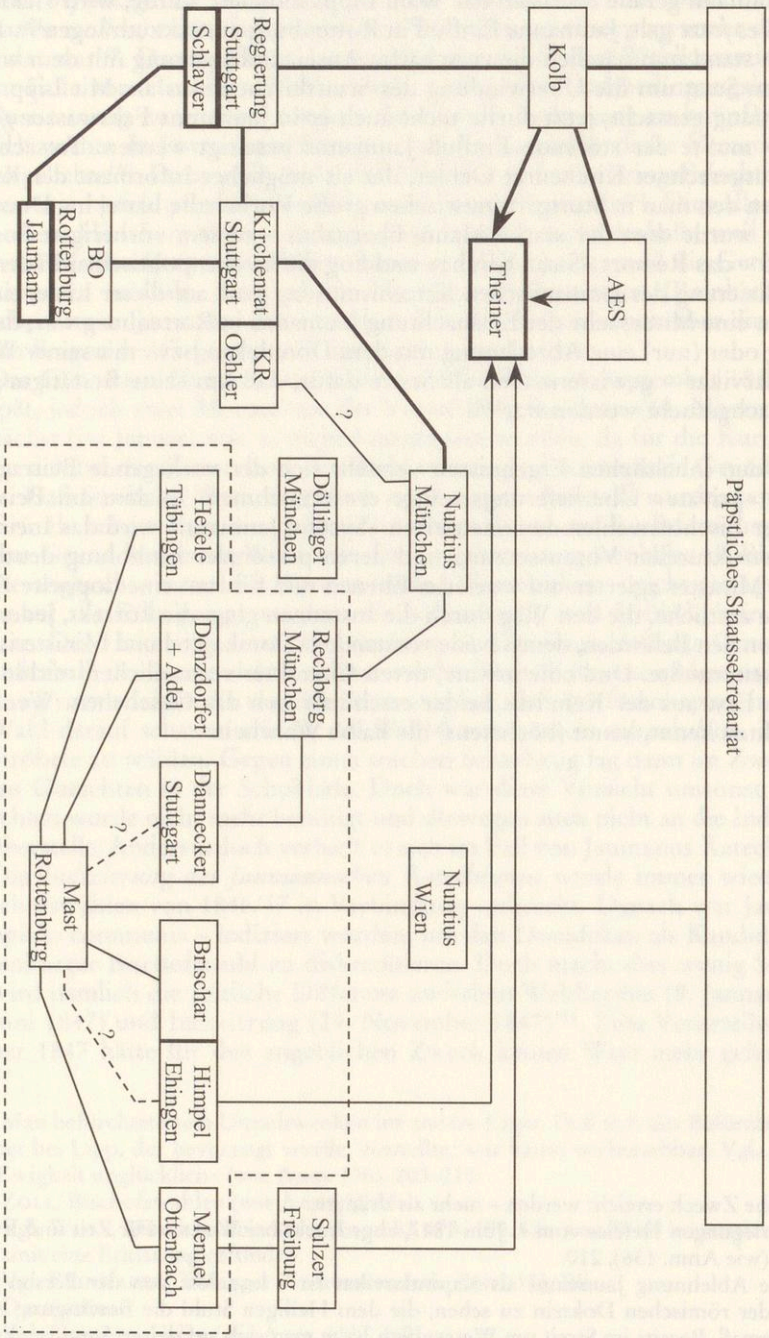
mußte allen Insidern (und zu diesen sind eben auch die Ultramontanen zu rechnen) bekannt sein, daß Jaumann eine eigene Kandidatur vehement ablehnte. Aus der Tatsache, daß Jaumann gerade erst *nach* der Wahl Lipps indiziert wurde, wird vielmehr deutlich, daß es *jetzt* galt, Jaumanns Einfluß in Rottenburg zurückzudrängen[156]. Kirchenpolitisch stand nun nämlich die verschärfte Auseinandersetzung mit dem württembergischen Staat um die Überwindung des Staatskirchentums an. Mit Lipp war ein neuer Anfang gemacht, jetzt durfte nicht auch er in Jaumanns Fahrwasser geraten. *Deshalb* mußte der störende Einfluß Jaumanns beseitigt werden. Tatsächlich holte Lipp ausgerechnet Kirchenrat Oehler, der als möglicher Informant der Kurie galt und gegen den man in Stuttgart inzwischen große Vorbehalte hatte, ins Domkapitel. Oehler wurde dort der starke Mann, übernahm – seinem vorherigen Posten entsprechend – das Ressort »Staat-Kirche« und zog die kirchenpolitischen Fäden an sich. Die Indizierung des Jaumannschen Katechismus lag ganz auf dieser Linie, einerlei, ob sie nun eine Mitursache der Entmachtung Jaumanns in Rottenburg war, deren Absicherung oder (nur) eine Abrechnung mit dem Domdekan bzw. mit seiner Wahl zum Kapitularvikar – gewissermaßen als Strafe dafür, daß um seine Bestätigung in Rom nicht nachgesucht worden war[157].

Abgesehen von den inhaltlichen Ergebnissen versteht sich der vorliegende Beitrag als Plädoyer dafür, »private« Überlieferungsstränge ernstzunehmen. In dem am Beispiel der Rottenburger Bischofswahlen demonstrierten »System Jaumann» wird das Ineinandergreifen von struktureller Voraussetzung und deren personaler Einholung deutlich. Domdekan und Minister agierten auf zweierlei Ebenen und führten eine doppelte Korrespondenz: eine amtliche, die den Weg durch die Instanzen ging, die korrekt, jederzeit ostensibel und von den Behörden, denen beide vorstanden (Domkapitel und Ministerium), auch einsehbar sein mußte. Und eine private, deren Charakter vertraulicher, mithin geheimer Art war. Erst aus der Kenntnis beider erschließt sich das Geschehen. Wer nur die amtlichen Akten kennt, kennt (höchstens) die halbe Wahrheit.

sollte der angebliche Zweck erreicht werden – mehr als drängte.

156 Vgl. die Überlegungen Hefeles vom 4. Juni 1847, abgedruckt bei WOLF, »Für Zeit und Ewigkeit unglücklich« (wie Anm. 136), 210.

157 Die römische Ablehnung Jaumanns als Kapitularvikar ist – losgelöst von der Person Jaumanns – als Teil der römischen Doktrin zu sehen, die dem Heiligen Stuhl die Bestätigung eines Kapitularvikars zumaß. Bereits im Streit um Wessenberg hatte man sich auf diesen Standpunkt gestellt.



Informationskanäle Rottenburger Bischofswahl 1846/47

Beilage 1[158]

Bericht von Rom durch Kolb
Abschrift. – HStAS Q 1/3 Bü 141.

1. Unterredung mit P. Th[einer] 1. Nov. 45.

Bedauern, daß man sich über die Koadjutorwahl nicht verständigen konnte; nun neue Wahlen, nur keine, mit der sich der junge Klerus nicht verständigen könnte, der Riß würde größer werden, was umso schlimmer bei den Umtrieben der Deutschkatholiken wäre. Rat, sich an M[onsignore] Vizzardelli zu wenden.

2. Unterredung mit Monsignore Vizzardelli 2. Nov.

Im Vorzimmer Sekretär Massoni, Korrespondenz mit den Nuntiaturen, daher sehr instruiert. Meldung, Vizardelli sehr finster, übellaunig, hitzig, sehr eingebildet auf seinen Geist und Kenntnis des kanonischen Rechtes. Der Prälat spricht viel über Prinzipien und deren Anerkennung in Deutschland. Die Absicht Roms sei durchaus nicht, Unfrieden zu stiften. Der Konsul entgegnete, wie sehr Seine Majestät für die katholische Kirche bisher alles getan, berief sich auf die Übergabe der bekannten Brochure. Vizzardelli entgegnet, daß man das viele, das Seine Majestät für die Katholiken getan, wohl anerkenne; aber vieles sei auch gegen die katholische Kirche geschehen. (Zwischenspruch des Konsuls: Es seien nicht bloß Chiaturen – sondern fatti) Ein Bischof müsse allerdings Duldung üben, aber ein Bischof müsse auch, so urban er sein soll, seine Rechte wahren und aufmerksam in einem Sprengel sein, der nicht orthodox.

3. Unterredung mit P. Th[einer] 17. Nov.

Er will die Wahl möglich[st] unterstützen, ohne sich – so wenig als Massoni[159] – auf eine Person einzulassen. Wegen Hirscher äußert er sich, seine Wahl durchzusetzen wäre nicht ganz unmöglich, hänge jedoch von der früheren Erklärung ab, welche von der Kongregation abgegeben worden und durch Fürsten von Metternich eingesehen. [...] Er könne sich darüber in der Kanzlei nicht schicklich erkundigen. Ritz u[nd] Schott seien ihm ganz unbekannt. Kuhn sei nicht gut informiert worden; doch könne er sich auch darüber nicht erkundigen, weil er allen Verdacht vermeiden wolle. Was die Wahl des Domdekans Jaumann betreffe, bestehe sie einmal, *obgleichen [man] diesen Namen nicht gern in R[om] nennen höre.*

Alles hänge nun von der Wahl eines neuen Bischofs durch das Kapitel ab. *Im Kapitel habe die Curia nicht einen guten Freund.* Wenn die Wahl zweimal müsse verboten werden, würde Rom einen apostolischen Vikar aufstellen. Rat, sich nochmal mit Monsignore Vizzardelli zu besprechen und zugleich Anzeige von der Wahl des Kapitularvikars zu machen.

158 Editorische Vorbemerkung: Die Texte der benutzten Archivbestände wurden ohne Rücksicht auf ihre Provenienz in chronologischer Folge hintereinandergefügt. Berücksichtigt wurden nur solche Schreiben, die sich ausdrücklich auf die Bischofswahl beziehen. Kürzungen wurden durch [...] kenntlich gemacht. Die Schreibweise ist der heutigen angepaßt, die Interpunktion geglättet.

159 Vincenzo Massoni, Monsignore, Minutant im Staatssekretariat, später im diplomatischen Dienst. Zu ihm: MARTINA, Pio IX (wie Anm. 103), insbes. 103–107.

4. Unterredung mit Vizzardelli 17. Nov.

Das Kapitel habe sich sehr bei der Wahl in acht zu nehmen – sonst gnai a loro! Gegenseitiges Necken über den Einfluß des Hl. Geistes. Eine Hauptsache seien die gemischten Ehen, worüber man dem Oehler habe Gewalt antun wollen. Man werde die Wünsche des Königs wohl berücksichtigen, auch das Domkapitel soll sie – basta, aber ein ordentlicher Mann. Eintritt des spanischen Gesandten Castillo. Abschied.

5. Unterredung mit Kardinal Bernetti[160] *19. Nov.*

Erklärung über Lambruschini und Vizzardelli. Sie hätten durch ihren Eigensinn in der Koadjutorsache alles verdorben; doch ratet er, zu Ersterem zu gehen, vorerst mit Lüzow[161] zu sprechen, die Protektion Österreichs nicht auf die Seite zu setzen, welches wieder mehr im Kredit. Durch dasselbe sei[en] Sedelnitzki[162], Knauer[163] und Diepenbrok[164] durchgesetzt worden; ersterer habe zwar abtreten müssen; der zweite sei nur angenommen worden, indem Preußen die Aufnahme zweier junger, Rom günstiger Domherren zugestanden; auch letzterer sei eben nicht angenehm gewesen, man habe den Zeitverhältnissen Rechnung getragen. Lambruschini habe Domherrn Förster[165] im Auge gehabt. Rat, mit Lambruschini zu sprechen.

160 Tomasso Bernetti (1779–1852), nach philosophischen und juristischen Studien seit 1800 bei seinem Onkel Brancadoro in Rom. Mit diesem 1813 nach Reims ins Exil. 1813–1815 wichtige geheime Missionen in Belgien und Deutschland, 1814 Rückkehr nach Rom. Anhänger Consalvis und dessen rechter Arm. 1815–1816 Prolegat von Ferrara, 1820–1826 Governatore di Roma, 1826 Kardinal, 1827–1828 Legat von Ravenna, 1828/1829 und 1831–1836 Kardinalstaatssekretär. Zu ihm: HCMA VII, 19f. – L. JADIN, Art. Bernetti, in: DHGE 8, 828ff. – WEBER, Kardinäle (wie Anm. 67), 438f.

161 Rudolf Graf Lützow (1780–1858), 1827–1848 österreichischer Botschafter beim Heiligen Stuhl. Zu ihm: C. von WURZBACH, Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich 16, 1867, 148ff.

162 Leopold Graf Sedlnitzky (1787–1871), 1802 Kanoniker in Neisse, 1811 Priesterweihe, Mitglied des Generalvikariats Breslau, 1817–1832 Konsistorialrat der schlesischen Oberschulbehörde, 1819 Domkapitular, 1830 Dompropst, 1832 Kapitularvikar. Als Favorit des preußischen Königs sollte Sedlnitzky Nachfolger des verstorbenen Erzbischofs werden, doch lehnte ihn die Kurie ab, da er die Reformbestrebungen im schlesischen Klerus (Gebrüder Theiner) gutgeheißen hatte. 1835 wurde Sedlnitzky gewählt, 1836 von der Kurie bestätigt. Seine staatskirchliche Haltung im Mischehenstreit stieß auf breiten Widerstand. Der Druck (u.a. durch Domkapitular Förster) zwang Sedlnitzky, 1840 dem Willen Gregors XVI. gemäß zu resignieren. Zu ihm: Erwin GATZ, Art. Sedlnitzky, in: GATZ, Bischöfe 1983, 696ff. – Die von Kolb genannte Intervention Österreichs scheint in der Forschung nicht bekannt zu sein.

163 Joseph Knauer (1764–1844), 1789 Priesterweihe, 1794 Pfarrer in Albendorf, 1802 zugleich Sekretär des fürsterzbischöflichen Vikars Winter, 1808 Dechant der Grafschaft Glatz, 1809 fürsterzbischöflicher Vikar, 1821 Domkapitular in Breslau. 1841 – gegen den Widerstand der ultramontanen Domherren um Förster – zum Nachfolger Sedlnitzkys gewählt. Erst 1843 erfolgte die römische Bestätigung. Zu ihm: Erwin GATZ, Art. Knauer, in: GATZ, Bischöfe 1983, 392f. – Die von Kolb genannte Intervention Österreichs scheint ebenfalls nicht bekannt zu sein.

164 Melchior Freiherr von Diepenbrock (1798–1853), 1823 Priesterweihe, 1824–1832 Sekretär Sailers in Regensburg, 1830 Domkapitular, 1835 Domdechant, 1842–1844 Generalvikar, 1845 zum Erzbischof von Breslau gewählt und durch Rom bestätigt. Zu ihm: Bernhard STASIEWSKI, Art. Diepenbrock, in: GATZ, Bischöfe 1983, 126–130. – Die Wahl eines Auswärtigen deutet darauf hin, daß Diepenbrock ein Kompromißkandidat zwischen Domkapitel, Regierung und Rom war. – Die von Kolb genannte Intervention Österreichs scheint auch in diesem Fall nicht bekannt zu sein.

165 Heinrich Förster (1799–1881), 1825 Priesterweihe, 1829 Pfarrer in Landeshut (Schlesien), seit 1837 Domkapitular in Breslau. Als Geistlicher Rat im Generalvikariat war Förster mit der Misch-

6. Besuch im Staatssekretariat 20. Nov.

Anwesend Substitut Sinucri; Meldung bei Lambruschini – Weisung an Vizzardelli. Empfindlichkeiten darüber. Eintritt des Kongregationssekretärs Monsignore Corboli[166] – junger Mann von 26 Jahren, klein, mager, kränklich, Favorit des Kardinals Lambruschini, eitel, schnell.

Ließ sich gleich in die Kapitularvikarswahl ein, bezeichnete sie als illegal, *weil von der* Regierung influenziert. Gemischte Ehen, Oehler solle abwendig gemacht werden von seiner katholischen Ansicht, Bemerkung gegen den Minister d[es] I[nnern][167]. Oehler habe dieses selbst nach Rom berichtet, ebenso über die Kapitularvikarswahl. Bei Lambruschini nicht vorgelassen, unter der Türe an Vizzardelli gewiesen. Einführung bei Vizzardelli (Vorstand). Auch dieser sagt, die Wahl sei illegal; sie sei zu bedauren, man habe eine üble Meinung von Jaumann; man werde jedoch die Sache beruhen lassen. – v. H. – wünschte die Gründe der Illegalität zu vernehmen. Vizzardelli ließ sich jedoch nicht herbei – als unnötig, da die Sache beruhe – man hoffe [auf] baldige gute Wahl. Was diese betreffe, hänge die Bestätigung des neuen Bischofs von dem Verhalten über die gemischte Ehen ab. Unser Gesetz gegen das Dogma: Man werde sich deshalb des neuen Bischofs [versichern], ihm Versprechen (Reversalien) darüber abnehmen. Ob denn kein Abkommen vorher möglich? dann wäre alles abgemacht und aller Zwist gehoben. Anders gehe es nicht: die Praxis wie in Preußen. Der Bischof müsse seine Schuldigkeit tun und dieses zu tun vorher versprechen.

7. Unterredung mit P. Th[einer] 21. Nov.

Entschuldigung Lambruschinis [...]

Selbst Hirscher wäre möglich durchzubringen, wenn man sich über die gemischten Ehen verständigen würde, wozu Einleitung zu treffen wäre; übrigens werde er das Seine tun – und er habe wohl mitzusprechen.

Theiner: lacht über mögliche Wahlanfechtung [...]

ehenfrage befaßt. Gegen seinen Bischof Sedlnitzky verfocht er dabei den strengkirchlichen Standpunkt. Er war maßgeblich an der Erhebung Diepenbrocks zum Erzbischof beteiligt. In Rom besaß er nicht zuletzt deshalb das Vertrauen Lambruschinis, weil er eifrig über das Erzbistum berichtete. Zu ihm: Erwin GATZ, Art. Förster, in: GATZ, Bischöfe 1983, 200–203.

166 Giovanni Corboli-Bussi (1813–1850), 1845 Sekretär der Konsistorialkongregation, 1847 Sekretär der AES. Zu ihm: Antonio MANNO, L'opinione religiosa e conservatrice in Italia dal 1830 al 1850, ricercata nelle corrispondenze e confidenze di Monsignor Giovanni Corboli Bussi, Torino 1907. – WEBER, Kardinäle (wie Anm. 67), (Reg.).

167 Zur isolierten Stellung Oehlers im Katholischen Kirchenrat vgl. HOLZEM, Kirchenreform (wie Anm. 24), 282ff.

Beilage 2

Schlayer an Jaumann *Stuttgart, 1845 Dezember 24*
Ausfertigung. – HStAS Q 1/3 Bü 141.

Euer Hochwürden Hochwohlgeboren

verehrtes Schreiben vom 22. dieses Monats habe ich gestern mittags erhalten und zu meiner nicht geringen Überraschung darin die Weigerung Rever[endissimi] D[omi]ni Senioris Capituli gelesen. Ich war gerade mit dem Entwurf der Instruktion des landesherrlichen Wahlkommissärs zu Ende und sollte nun einen Strich durch das ganze Elaborat und alles, was wir gemeinschaftlich verabredet haben, gemacht sehen. Nach Überlegung der Sache glaube ich indessen bei der Instruktion und bei unserer Verabredung stehen bleiben und durch den Kommissär dem Kapitel in erster Linie die HH. D[ossenberger] und V[anotti], in zweiter Linie die Herren St[röbele] und H[irscher] als gratos schriftlich bezeichnen zu sollen. Ich halte es immer noch für möglich, daß D[ossenberger] sich doch noch anders bestimmen läßt. Es ist möglich, daß er gebeten sein will oder daß ihn die Ziffer 2 und 3 ihrer Eröffnungen etwas geniert haben. Jedenfalls wird auch der Herr Kommissär ihn zu bereden suchen, jedoch unter Festhaltung der Staatsprinzipien. Sollte aber D[ossenberger] die Wahl (wirklich?) nicht annehmen, so bleiben, da auch V[anotti] ausweicht, nur St[röbele] und H[irscher] übrig und hier wird, denke ich, doch einer von beiden festhalten.

Hirscher wäre, besonders wegen seines guten und ausgezeichneten Rufes in Deutschland, dem Herren wohlgefällig.

Würden Euer Hochwürden Hochwohlgeboren für angemessen halten, dem St[röbele] in censum casus und eventuell die Möglichkeit seiner Erwählung in Aussicht zu stellen, und dabei ihn über sein Verhalten rücksichtlich der dem D[ossenberger] unter 2 und 3 gemachten Eröffnungen zu befragen, so habe ich nichts dagegen. Ich muß bekennen, daß mir die Wahl zwischen St[röbele] und H[irscher] schwer fällt. Gegenüber von Rom werden beide ziemlich gleich stehen, und da ich gewiß weiß, daß man in Karlsruhe H[irscher] für den Erzbisch[ö]fl[ichen] Stuhl im Auge hat, so sollte doch nicht alle Hoffnung, ihn in Rom durchzusetzen, aufgegeben sein.

Bezüglich der Person Euer Hochwürden Hochwohlgeboren wird der Wahlkommissär in der an das Domkapitel über die personas gratas zu machenden Mitteilung, daß, nachdem der Kapitularvikar Domdekan von Jaumann wiederholt und beharrlich sich gegen die Annahme einer Berufung zum Bischofsstuhle erklärt und hierdurch eine vorzugsweise Begünstigung seiner Person unmöglich gemacht habe, etc.

Den Entwurf des Wahlprotokolls, bei dem ich – Rom gegenüber – höchstens auszustellen habe, daß die Wohlgefälligkeit der Kandidaten in positiver und nicht in negativer Weise ausgedrückt ist, habe ich heute erhalten.

Über D[ossenberger] und Str[öebele] darf ich wohl von Euer Hochwürden Hochwohlgeboren noch vor dem Abgang des Wahlkommissärs weiteren Nachrichten entgegensehen.

Mit ausgezeichneter Hochachtung

Euer Hochwürden Hochwohlgeb[oren]
gehorsamster Diener

Schlayer

P.S. Herr von Schmiz soll seit einigen Tagen an einem nicht unbedeutenden Katarrh leiden.

Beilage 3

Linden an Jaumann *Stuttgart, 1845 Dezember 29*
Ausfertigung. – HStAS Q 1/3 Bü 141.

Hochwürdiger Herr Kapitularvikar!
Hochzuverehrender Herr Domdekan!

Demselben ist schon bekannt, daß ich durch höchste Entschließung vom 24. dieses Monats zum landesherrlichen Kommissär bei der bevorstehenden Bischofswahl bestellt bin. Es ist mir aber Bedürfnis, Ihnen noch besonders hierüber Mitteilung zu machen, wobei ich nicht unterlassen kann, meine Freude darüber auszusprechen, daß ich berufen bin, an dem für unsere Diözese so wichtigen, sich zum erstenmale in dieser Weise darbietenden Akte so nahen Teil zu nehmen und dabei mit Ihnen und dem hochwürdigen Domkapitel in die dadurch herbeigeführte engere Berührung zu treten. Ich zweifle nicht daran, daß die Wahl so ausfallen wird, daß die Interessen der Kirche wie des Staates gewahrt sein werden, was, wie Ihnen längst bekannt, das Ziel des Strebens auch der Staatsbehörden ist, wenngleich sie aus eben diesem Grunde nicht auf die Ansprüche einer Neuzeit eingehen können, welche dieses gemeinsame Ziel verrücken müßten. Meine vorläufige Absicht ist, am 6. Januar in Rottenburg einzutreffen, so daß jedenfalls der 7. Januar unbeschränkt zu etwaigen Besprechungen bestimmt bleibt; ich werde ohne Zweifel wieder im Gasthof zum Bären absteigen, wo ich das letztemal zu meiner Zufriedenheit war, und was – glaube ich – gegenwärtig auch der beste Gasthof in Rottenburg ist. Durch Vorausbestellung werde ich mir wohl zwei passende Zimmer sichern können, welche zugleich nicht jedem Anlauf von benachbarten Zimmern ausgesetzt sind. Ich erlaube mir, mich über diese Details hier auszusprechen, um etwaige Berichtigungen von Ihnen als lokalkundigem Mann entgegenzunehmen. Daß ein passender Stadtwagen in Rottenburg für den Fall des Bedürfnisses gefunden wird, bezweifle ich nicht, da ein solcher Zweifel beinahe eine Kränkung unserer bischöflichen Stadt wäre.
Eine amtliche Mitteilung, welche ich Euer Hochwohlgeboren hinsichtlich eines der hier besprochenen Hauptpunkte zu machen habe und welche Ihnen dem Inhalte nach schon bekannt ist, werde ich wohl in Bälde abgehen lassen.

Indem ich Sie bitte, den verehrten Herrn Domkapitularen meine angelegentlichen Empfehlungen sagen zu wollen, habe ich die Ehre mit der Versicherung der ausgezeichnetsten Hochachtung zu verharren

Hochwürden Herrn Kapitularvikar
Ihr
ganz ergebenster Diener

Freiherr von Linden

P.S. Etwaige Wünsche, welche Sie in Beziehung auf mein Eintreffen etc. mir auszudrücken für gut finden möchten, werde ich mit Dank vernehmen.

Beilage 4

Schlayer an Jaumann *Stuttgart, 1846 Januar 2*
Ausfertigung. – HStAS Q 1/3 Bü 141.

Euer Hochwürden Hochwohlgeboren

danke ich ergebenst für Ihre gefällige Mitteilungen vom 28. vorigen Monats. Ich habe nicht gezweifelt, daß Str[öbele] sich bereitwillig zeigen werde. Auch die Erklärung des H. v. V[anotti] scheint mir nicht gerade absolut verneinend zu sein. Leider waren S. M. der König am letzten Mittwoch, als ich über Ihre Mitteilungen berichten wollte, bereits unwohl. Es wäre übrigens jedenfalls bei demjenigen, was ich Euer Hochwürden Hochwohlgeboren vor acht Tagen geschrieben habe, geblieben, indem der König schon damals die bestimmte Entschließung, bei den vier Designierten zu bleiben und dem Kapitel die Wahl zwischen denselben freistellen zu wollen, gab, der Wahlkommissär längst hiernach instruiert worden und in Ihrer neuesten Mitteilung kein Grund zur Abänderung gegeben ist.

Hofrat Erlenspiel[168] scheint den Auftrag etwas schwer zu nehmen, will sich aber ihm unterziehen.

Möge nun das Kapitel in einer Sache, wo menschliche Weisheit unzulänglich ist, unter der Leitung einer höhern Hand eine glückliche Wahl treffen, damit der so sehr bedrohte Frieden zwischen Kirche und Staat im neuen Jahr sich von neuem befestige. Doch im Augenblick haben Sie mit mir gewiß noch einen Wunsch, den wir jedem anderen voranstellen, und dieser ist der: daß die Vorsehung unserem König baldige Wiedergenesung schenken möge.

Mit ausgezeichneter Hochachtung
gehorsamster Diener
Minister Schlayer.

Beilage 5

Kolb an Goes *Rom, 1846 Januar 29*
Abschrift. – HStAS E 201 a Bü 55[169].

Euer Exzellenz

hatte ich die Ehre am 22. Dezember zuletzt zu berichten.

Aus guter Quelle habe ich vernommen, daß bis jetzt noch keine widerwärtigen Berichte über die Rottenburger Wahl eingelaufen sind und daß man gegen den Herrn v. Ströbele nicht impressioniert war; gleich anfangs hatte sich zwar, wie es scheint, nach

168 Hofrat Anton Erlenspiel sollte der Wahl als »notarius publicus« beiwohnen. Er unterschrieb nach vollzogener Wahl das Wahlprotokoll zusammen mit Dekan Anton Forthuber und Pfarrektor Peter Paul Haas. Vgl. HAGEN, Bischofswahl (wie Anm. 6), 354.

169 Am 8. Februar 1846 durch Goes an Schlayer weitergeleitet, samt zweier Anlagen (1. Abdruck eines Erlasses Gregors XVI. vom 13. Februar 1842 an den Bischof von Augsburg, 2. Abdruck eines Erlasses vom 9. Juli 1842 an den Probst von Scheyern).

einer Schweizer Zeitung das Gerücht verbreitet, er habe ein Buch über die gemischten Ehen geschrieben, und da jetzt das Univers vom 17. Januar einen ärgerlichen Artikel gebracht hat, der die nämliche Behauptung sehr dreist aufstellt, so ist es leicht möglich, daß man hier diese Tatsache, obgleich das Univers sehr an Glaubwürdigkeit verloren hat, genau wird untersuchen wollen. Der Herr v. Ströbele wird wohl auf sein Gewissen gefragt werden, ob er der Verfasser sei oder Anteil an der Verfassung habe, ist es der Fall, so werden die angeregten zwei Schriften reklamiert werden, um sie hier zu untersuchen, und es wäre dann vielleicht gut, ihm einen Wink zu geben, wie er sich zu verhalten hat, um die Sache schnell und wo möglich gut zu beseitigen.

Über das Gebet- oder Gesangbuch wird nicht viel Wesens gemacht werden, die Hauptsache bleibt die allenfallsige Schrift über die gemischten Ehen[170]. Ist selbige vor dem Abschluß der Kölnischen Angelegenheit[171] verfaßt, so ist das Übel nicht sehr groß und Herr v. Ströbele sollte sie dann nur selbst gleich einsenden mit einer Erklärung, daß dieselbe verfaßt sei, ehe er wußte, wie der Heilige Stuhl über die Sache urteilte, und bloß zu dem Zwecke: Ruhe und Frieden in der Diözese zu erhalten, daß er übrigens die gebührende Anhänglichkeit an den Heiligen Stuhl usw. – Der jetzige Bischof von Mainz, Kaiser[172], muß in dem nämlichen Falle gewesen sein und hat sich durch eine offene und unumwundene Erklärung gleich über die aufgefundene Schwierigkeit erhoben.

Ich habe geglaubt, Euer Exzellenz diese Mitteilung machen zu müssen, da es jetzt gewiß nicht an Umtrieben und Schwierigkeiten fehlen wird.

Genehmigen Hochdieselben indessen den erneuten Ausdruck meiner ehrfurchtsvollen Ergebenheit und Hochachtung

Euer Exzellenz
ganz ergebener Diener

Kolb

Beilage 6

Schlayer an Jaumann *[Stuttgart,] 1846 Februar 5*
Ausfertigung. – HStAS Q 1/3 Bü 141.

Euer Hochwürden Hochwohlgeboren

zeige ich hiermit den Empfang Ihres geehrtesten Schreibens vom 2. dieses Monats ergebenst an.

170 Vorschlag zur Verständigung in Sachen der gemischten Ehen mit Rücksicht auf Württemberg, Stuttgart 1842. Die Schrift erschien anonym. Ströbele hatte darin den Vorschlag gemacht, die Geistlichen sollten nach wie vor Mischehen einsegnen, jedoch unter schwacher Abänderung des Trauungsritus. Vgl. HAGEN, Mischehenstreit (wie Anm. 44), 181f.

171 Dazu: Friedrich KEINEMANN, Art. Kölner Wirren, in: LThK^3 6, 1997, 197f. (Lit.).

172 Petrus Leopold Kaiser (1788–1848), 1812 Priesterweihe, 1817 Pfarrer in Gießen, 1818 Assessor im Darmstädtischen Kirchen- und Schulratskollegium, 1826 Pfarrer in Heppenheim, 1830 in Darmstadt, zugleich Oberschulrat beim Kirchen- und Schulrat, 1834 Wahl zum Bischof von Mainz, doch erst 1835 von Rom bestätigt. Seine Äußerungen über die Fastenpraxis in einem 1823 veröffentlichten Predigtwerk dürften für die Schwierigkeiten in Rom verantwortlich gewesen sein. Zu ihm: Anton BRÜCK, Art. Kaiser, in: GATZ, Bischöfe 1983, 355–357.

Von Rom lautet die erste Nachricht, die hier eingetroffen ist, daß die Kurie den episcopum designatum weder in ihrem schwarzen noch in ihrem weißen Register gefunden habe; was ein ganz günstiges Zeichen wäre. Ich kann nicht befürchten, daß die Kurie gegen Str[öble] mit Grund etwas einwenden kann, und ich hoffe, daß er bestätigt wird.

Die in St. Gallen gedruckte Schrift »Die Sendschreiben des Papstes an den verstorbenen Bischof von Keller«[173] werden Euer Hochwürden Hochwohlgeboren ohne Zweifel bereits kennen. Sie fordert ohne Scheu zu Einreichung von Petitionen an den Papst um Einsetzung eines Apostolischen Vikars sowohl Priester als Laien auf, greift das Domkapitel und die Regierung in gleich grundloser Weise an und ist überhaupt ein echt jesuitisches Machwerk.

Die Versammlung in Waldsee hatte nach den Berichten von Oberbeamten und Dekanen nur die Beratung der Frage: ob das Gedächtnis des Trienter Konzils gefeiert werden soll? zum Gegenstand. Die Bischofswahl kam dabei nicht zur Sprache, es wäre denn unter Einzelnen als Neuigkeitsgegenstand. Die Regierung wird einer Feier des Trienter Konzils nicht entgegentreten.

Wegen des Verwalters des Interkalarfonds[174] ist derzeit nichts bei mir anhängig. Wenn etwas vorkommt, will ich gerne tun, was die Verhältnisse gestatten.

Mit ausgezeichneter Hochachtung
Euer Hochwürden Hochwohlgeboren
gehorsamster Diener

Schlayer

Beilage 7

Kolb an Goes *Rom, 1846 Februar 6*
Abschrift. – HStAS E 201 a Bü 55[175].

Eurer Exzellenz

gnädigsten Erlaß vom 26. Januar hatte ich das Glück zu erhalten. Mein letzter Bericht war vom 29. desselben Monats. Das Schreiben für Seine Exzellenz v. Spitzemberg[176] habe ich die Ehre Hochdemselben wieder zuzustellen.

Wie vorauszusehen war, sind nun böse Berichte über die Rottenburger Wahl eingelaufen. Von welcher Seite dieselben gekommen sind, ob von den Parteimännern oder von dem Nuntius in München, habe ich nicht erfahren können; ich weiß nur soviel, daß die Wahl als gegen die kanonische Regeln vorgenommen angefochten wird, weil am

173 Drei Sendschreiben des heiligen apostolischen Stuhles an den verstorbenen Bischof von Rottenburg, Johann Baptist von Keller, St. Gallen 1846.

174 Zu dieser, nach josephinischem Vorbild gegründeten Einrichtung in Württemberg August Hagen, Die Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. 1, Stuttgart 1956, 283–286. Die Verwaltung besorgte der Katholische Kirchenrat.

175 Von Goes am 15. Februar 1846 an Schlayer übersandt.

176 Gemeint ist wohl Karl Freiherr von Spitzemberg (1826–1880), im württembergischen Gesandtschaftsdienst. Zu ihm: Heinrich Ihme, Südwestdeutsche Persönlichkeiten. Ein Wegweiser zu Bibliographien und bibliographischen Sammelwerken (VKBW.B), Bd. 2, Stuttgart 1988, 843.

Ende nur zwei statt der nötigen drei Kandidaten auf der Wahlliste übrig geblieben seien, daß man ferner die Person des Herrn v. Ströbele als schlechten Katholiken bezeichnet, obgleich eingestanden wird, daß sich gegen seine Sitten und sonstige Respektabilität nichts sagen lasse. Daß angeführt wird, seine Schrift gegen die gemischten Ehen enthalte ganz unkatholische Grundsätze, sein Gesangbuch enthalte den Plan einer deutschen Messe im Sinne des Herrn v. Wessenberg, und er habe eine Leichenpredigt über den verstorbenen Herrn v. Keller gehalten[177], aus welcher deutlich hervorgegangen sei, daß er dessen Reue und Annäherung an Rom mißbillige. Auch soll er eine dritte Schrift geschrieben haben, man wußte mir deren Inhalt aber nicht anzugeben.

Ich hatte glücklicherweise jemand gefunden, auf dessen Rat Msgr. Vizzardelli etwas hält, und ich hatte Hoffnung, daß man weniger Heftigkeit als bisher zeigen würde. Der obige Bericht hat der Sache aber eine schlimme Wendung gegeben und es hat den Anschein, daß man die Wahl wegen der vorgefallenen Formfehler kassieren will. Bisher ist dieses bloß ein Vorschlag von Msgr. Corboli, der hoffentlich nicht definitiv angenommen werden wird, da ich mir nicht vorstellen kann, daß wirklich ein Formfehler stattgefunden habe. Auf jeden Fall wird die Sache sich aber in die Länge ziehen, ehe der Kardinalstaatssekretär auf das Schreiben Seiner Exzellenz von Beroldingen[178] antwortet. Ich habe Anstalten getroffen, daß von verschiedenen Seiten her gebeten werden wird, die Sache ruhig zu behandeln und vorher genau zu untersuchen. Es ist schade, daß ich keine Chiffre habe, und hoffe, daß auch dieser Brief uneröffnet zu Eurer Exzellenz Händen kommen wird.

Genehmigen Euer Exzellenz den erneuten Ausdruck meiner ehrfurchtsvollen Hochachtung, mit welcher ich die Ehre habe zu sein

Euer Exzellenz
ganz gehorsamer Diener

Kolb

Beilage 8

Schlayer an Jaumann *[Stuttgart,] 1846 Februar 9*
Ausfertigung. – HStAS Q 1/3 Bü 141.

Euer Hochwürden Hochwohlgeboren

glaube ich mitteilen zu sollen, daß in Rom bis zum 29. v[origen] M[onats] keine Berichte aus Deutschland über H. v. Ströbele eingelaufen waren. Dagegen hatte sich daselbst durch eine Schweizer Zeitung das Gerücht verbreitet, daß er ein Buch über die gemischten Ehen geschrieben habe. Außerdem hatte das (in Fallor und Lyon erscheinende) Blatt l'Univers sehr dreist behauptet, daß von Str[öbele] das vorgenannte Buch und ein Gebet- oder Gesangbuch geschrieben habe. Man meint nun, er werde auf sein

177 Urban Ströbele, Rede am dritten Trauer-Gottesdienst, in: Gedächtniß-Reden auf den Hintritt des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Rottenburg Johann Baptist von Keller, Rottenburg. 1845, 9–17.

178 Joseph Ignaz Graf von Beroldingen (1780–1868), Offizier, dann Diplomat, 1823–1848 württembergischer Außenminister. Zu ihm: Robert Uhland, Art. Beroldingen, in: NDB 2, 1955, 145.

Gewissen gefragt werden: ob er der Autor sei? oder doch Anteil daran habe? Und im bejahenden Falle werden die Schriften eingefordert, um sie in Rom zu untersuchen. Aus dem Gesangbuch werde man nicht viel Aufhebens machen und bei dem Buch über die gemischten Ehen werde es darauf ankommen, ob es vor [oder] nach dem Abschluß der Kölner Angelegenheit geschrieben worden sei.

Es scheint viel guter Wille für Herrn von Str[öbele] auf der Seite, von welcher diese Nachrichten kommen, zu bestehen. Es dürfte gut sein, dem letzteren hierüber und über die ihm bevorstehende Frage einen Wink zu geben. Vielleicht wäre es gut, wenn er die gewiß sehr unschuldige Schrift über die gemischte Ehen an den Herrn aus Schlesien in Rom schicken würde. Übrigens weiß hier niemand im Publikum den Autor dieser Schrift, selbst der Verleger derselben, Buchhändler Erhard, gibt, wenn man ihn heute frägt, an, daß er es nicht gewiß wisse und vermute, daß es Pflanz sei.

Wegen der dem Dekan Kautzer bevorstehenden Versetzung war eine Deputation von Stadt und Amt Biberach von acht Männern bei Seiner Majestät dem König, der mit den Deputierten in Unterredungen [?] einging und sie vollkommen überzeugte, daß, da Kautzer das, was er versprochen, nicht gehalten und sogar seinen Geistlichen verboten habe, dem Staatsgesetz gehorsam zu sein, er nicht auf seiner Stelle bleiben könne.

Mit der ausgezeichnetsten Hochachtung
Euer Hochwürden Hochwohlgeb[oren]
gehorsamster Diener

Schlayer

P.S. Die Badische Kammer ist aufgelöst. Diesmal scheinen Ministerium und Ultramontane vereint gehandelt zu haben. Die Vereinigung wird sich aber schon bei den Wahlen wieder auflösen.

Beilage 9

Schlayer an Jaumann *Stuttgart, 1846 Februar 15*
Ausfertigung. – HStAS Q 1/3 Bü 141.

Euer Hochwürden Hochwohlgeboren

übersende ich das gewünschte Schriftchen, da mir von Anfang an nur ein von Wangen eingekommenes Exemplar zu Gebot stand und die zehn Tage später im hiesigen Buchhandel erschienenen drei Exemplare auf meine Veranlassung sogleich sequestriert und den Gerichten übergeben wurden, dasselbe von Friedrichshafen bezogen.

Ich bin der Meinung, daß man nicht in einem halb offiziellen Zeitungsartikel gegen dieses jesuitische Machwerk etwas tun kann, weil es intempestiv wäre, jetzt gegen die drei Breven zu Feld zu ziehen, eine Anprangerstellung (sit venia verbo) des Schriftchens aber, ohne den Breven Tribut zu geben, nicht den zu wünschenden Eindruck machen würde. Ich bin übrigens begierig zu hören, was Str[öbele] und ihre hochwürdigen Herrn Kollegen darüber sentieren.

Von Rom lauten die Nachrichten nicht günstig. Die Wahl stoße gegen die Canones an, »weil am Ende nur zwei statt der nötigen drei Kandidaten auf der Wahlliste übrig geblieben seien«. Gegen die Sitten des Herrn von Str[öbele] wisse man nichts zu sagen, dagegen sei er als »schlechter Katholik« bezeichnet. Seine Schrift über die Mischehen

»enthalte ganz unkatholische Grundsätze«, sein Gesangbuch enthalte den Plan zu einer deutschen Messe, seine Leichenrede über den Bischof von Keller zeige, daß er dessen Reue und Annäherung an Rom mißbillige.

Die Kurie werde die Wahl wahrscheinlich kassieren. Auch von einer weiteren Schrift des Herrn von Str[öbele] spreche man, deren Titel man aber noch nicht kenne.

Was sagen Euer Hochwürden Hochwohlgeboren und Herr von Vanotti über diese Nachrichten. Von einem Formfehler kann doch gewiß keine Rede sein. Offenbar kennen die Denunzianten das Faktische nicht oder machen sie Lügenberichte.

Mit ausgezeichnetster Hochachtung,
Stuttgart den 15. Februar 1846

Schlayer.

Beilage 10

Jaumann an den Münchner Nuntius *[Rottenburg,] o.D.*
Abschrift. – HStAS E 201 a Bü 55.

Eminentissimo Reverendissimo
D.D. Morichini Archiepiscopo
Nisibensi Nuntio apostolico
Franco. Monachum.

Cum Bulla: »Ad Dominici gregis custodiam« tantum de Communicatione inter Regimen et Capitulum circa Catalogum Candidatorum, quos Capitulum pro nova Electione dignos et idoneos juxta S.S. Canonum proscripta ad episcopalem Ecclesiam judicaverit, mentionem facit, non documentum super hoc Rotulo necessario ad acta Electionis requisitum opinati sumus.

Cum autem desideratur, sine omni mora transmitto cum annotatione, quod hoc documentum nos inter secretiora tenere censuimus, tum respectu consilii Serenissimi D.D. nostri Principis et Regis, tum ut scriptoribus malignis vane (?) Ephemeridum nostri temporis, qui tam indigna, quae nec Ecclesiae nec Statibus prodesse queunt, fabulantur, obveniretur.

Obsecro nunc, ut Catalogum hic adjacentem Romam mittere et S.S. Patris ac Domini Emin. Vestra prospectui subjicere, et actum processus informativi quam celeriter promovere dignetur.

Cum omni Respectu Venerationis et submissionis
Emin. Vestrae!
Servus obsequiosissimus

Ig. de Jaumann
Dec. Eccl. cathedralis,
Vicarius Capitularis.

Beilage 11

Münchner Nuntius an Jaumann *1846 Februar 16*
Abschrift. - HStAS E 201 a Bü 55[DB1].

Reverendissimo Domino,
Domino de Jaumann, Decano
R[everendissi]mi Capituli Rotenburgensis
Würtemberg. Rotenburgum ad Nicarum.

Reverendissime Domine!

Epistolam tuam die 12mo hujus datam, nec non catalogum Candidatorum pro novi Episcopi electione, eidem adnexum, rite accepti, et Catalogum ipsum statim Romam misi.

Restat ut tibi, pro hac transmissione debitas referam gratias, dum ea quae par est observantia permaneo.

addictissimus C.A. Archepisc. Nisib. N.A.

Beilage 12

Jaumann an Schlayer *Rottenburg, 1846 Februar 23*
Ausfertigung. – HStAS E 201 a Bü 55.

Exzellenz!

Ich bin auf zwei sehr verehrliche Schreiben Antwort schuldig – vom 5ten und 15ten l[etzten] Monats, welche beide jedoch gleiche Gegenstände enthalten, nämlich unsere Bischofswahl und die Pièce über die drei Breven, welche eigentlich wieder innig zusammenhängen. Die Partei der Jungen wendet alle Mittel, selbst die schlechtesten auf: Lug und Trug und gänzliche Verdrehung aller Tatsachen unter dem Schein der Wahrheit und Frömmigkeit und des Glaubenseifers – diesseits der Berge in Deutschland und jenseits in Rom – um alles, was das Domkapitel je getan und noch tut, zu verdächtigen und anzuschwärzen und nebenbei der Regierung rückwärts einen Lappen anzuhängen. Es ist wahre Bosheit, wie unsere Anstalten herabgesetzt werden, und wo ist ein Land, wo eine Diözese, wo für die Heranziehung des Klerus, für seine ganze Existenz, für den Kult, für die Pfründen, für Kirchenvermögen so viel getan wird wie bei uns? Man lese die jetzigen Verhandlungen über die Klöster, Quarta etc. in Bayern, ist es dort anders, nicht schlimmer?! Doch diese Partei ist mit Haß und mit Blindheit erfüllt; kaum dürfte eine Erwiderung so treffend sie schlagen als sie mit verachtendem Stillschweigen zu strafen; freilich ist ihr Charakter calumniare audacter semper aliquid haeret. Ich habe an unserem guten Ströbele nur zu trösten und zu beruhigen, er wird bald zu hitzig, bald wieder zu niedergeschlagen: ich hab ihm geraten, eine kurze Übersicht seines Schriftchens – mit Angabe des Zwecks – und Auseinandersetzung der Schwierigkeiten und Anstände über die Durchführung einer bloßen assistentia passiva, wie sie Rom will, abzufassen. Ich habe das Schriftchen selbst noch mal gelesen und studiert. Außer dem § 9 kommt durchaus nichts Verfängliches vor, und da nur weniges, dem leicht eine mildere Deutung gegeben werden kann, und Rom sollte selbst froh sein, auf irgend eine Weise

aus dem schweren Kampfe zu kommen, was nur durch eine gemäßigte Form der Assistenz allein zu erreichen ist und auch allein Ruhe und Frieden bringen kann. Ich wäre fast Ihrer Ansicht, man schicke das Schriftchen selbst mit einer Exposition des Verfassers durch v. Kolb an P. Th[einer], der doch unsere deutsche Verhältnisse am besten beurteilen kann. Offiziell haben wir übrigens von Rom noch gar nichts Näheres; ich schickte dem Nuntius den Catalogum Candidatorum mit der Bemerkung am Schlusse, daß von den zwölf Vorgeschlagenen die drei letzten, [das] s[ind] Ritz, Schöninger und Oehler, nach der Intention Seiner Königlichen Majestät aus der Wahlliste gestrichen worden. In dem Begleitungsschreiben an den Nuntius konnte ich mich nicht enthalten, über die Pamphletisten ein Wort einfließen zu lassen: ich erhielt darauf ein artiges Empfangsschreiben. Beide Schreiben schließe ich in Abschrift an. Das im offiziellen Schreiben allegierte frühere Originalschreiben des Nuntius ist nur eine Kopie; ich supplierte nur die Unterschrift, welche meine Kanzlisten nicht lesen konnten, und so bekam es den Schein eines Originalschreibens, welches übrigens nicht angeschlossen worden, ganz recht, indem es bei Ihren Akten wohl bleiben kann.

In Beziehung auf die Feier des Konzils von Trient ist noch nichts an das Ordinariat gelangt. Ich billige ganz, daß die Regierung weder etwas dafür, noch dagegen tut, sondern gewähren läßt: es versteht sich ohnehin, daß von diesseits mit der Regierung Kommunikation zu pflegen ist. – Ein H. de Bandini Pitti – Marquis – war dieser Tage bei mir, um wegen einer Sammlung für das Heilige Grab Einleitung zu treffen. Von seiten des Domkapitels wird die Sache an den Königlich Katholischen Kirchenrat gebracht werden; da auch Preußen und Baden in der Sache nicht entgegen waren, dürfte auch von seiten unserer Regierung etwas zu gestatten sein.

Indem ich die Pièce über die drei Breven von Augsburg erhielt, schließe ich das mitgeteilte Exemplar mit Dank zurück an.

Der Herr Erzbischof von Freiburg hat sich seit der Wahl ganz außer Kommunikation mit uns gesetzt: er hat auf das Insinuationsschreiben sowie auf ein Schreiben des Neoelecti gar keine Antwort gegeben. Ich muß mich demungeachtet demnächst wegen Weihung des H[eiligen] Öls am grünen Donnerstag an ihn wenden: wir werden solches durch einen Boten an ihn senden.

Die neue Schrift v. Hirschers[179] hat mich in keiner Hinsicht befriedigt. Es scheint fast, als habe sich derselbe eine Brücke zum Bischofssitz bauen wollen.

Die Kautzersche Geschichte[180] wird viel Verdruß machen. Das Domkapitel wird auf die Maßregel der Absetzung, wie ich aus den Stimmen über die eben vom Umlauf zurückgekommenen Akten ersehe, nicht eingehen; jedenfalls ist der Schritt unter den jetzigen Verhältnissen äußerst bedenklich – nicht nur für uns, sondern auch für die Regierung.

Ich bin mit den Gesinnungen reinster Verehrung

Euer Exzellenz
gehorsamster Domdekan Jaumann

179 Gemeint ist vermutlich: Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart. Den höheren und mittleren Ständen gewidmet. Nebst einer Beleuchtung der Motion des Abgeordneten Zittel in der II. Kammer der Badischen Landstände. Religionsfreiheit, insbesondere staatsbürgerliche Gleichstellung der aus ihrer Kirche austretenden Dissidenten mit den Bekennern der beiden im Lande anerkannten christlichen Confessionen betreffend, Freiburg i.Br. 1846. – Die Schrift brachte es noch im Erscheinungsjahr auf drei Auflagen.

180 Vgl. Anm. 44.

H. v. Ströbele meint, man sollte doch durch einen bloß erläuternden Artikel in der Allgemeinen Zeitung antworten, ohne sich in Diskussion einzulassen; ich schließe seinen Aufsatz an zur etwaigen Benutzung.

Anlage

Ohne Bezeichnung; abgerissenes Blatt.

In dem heute erhaltenen Schreiben sowie Ministerialerlaß erfreute uns sehr, daß die Säkulargeschichte ganz zur Zufriedenheit Seiner Majestät des Königs behandelt wurde, und der Erlaß Ihren Beifall hat. Freiburg ließ sich denn doch noch mit einer Antwort herbei; ich habe sie in Nro 5 eingeschaltet: Nro 1 ist Bemerkung von Augsburg, zwei von Limburg, drei von Fulda, vier von Mainz. Würzburg hat nur kurz bemerkt, daß keine Feier stattfindet. Die lithographierten Exemplare werden heute eingekommen sein. Ich sendete auch Exemplare an die betreffenden Ordinariate. V[on] Ströbele setzte ich über die Nachricht von Kolb in Kenntnis: er meint, ob sich nicht – so nebenbei durch den Gesandten – ohne eine offizielle Einschreitung, da derselbe doch öfters mit dem Nuntius zusammenkommen dürfte, eine Einleitung zu treffen wäre; auch wäre er geneigt, sich in einem Brief an den Nuntius zu wenden. Doch wünschte er vorher die Ansichten Euer Exzellenz [...]

Beilage 13

Schmitz-Grollenburg an Jaumann *Stuttgart, 1846 März 20*
Ausfertigung. – HStAS Q 1/3 Bü 141.

Lieber Freund!

Ich weiß wohl, daß Sie viele Geschäfte haben, und habe mir auch damit Ihr allzu langes Stillschweigen erklärt. Man sagt mir, daß Sie sich über das meinige beschweren, und das ist mir ein unangenehmer Beweis, daß Ihr Andenken und Ihre Freundschaft für mich immer dieselben sind.

Ich kann mich zwar nicht mit Geschäften entschuldigen, aber leider mit meinen noch immer fortwährenden Gebrechlichkeiten, worunter vorzüglich das Leiden der Augen und Hände mir das Lesen und Schreiben auf eine sehr betrübende Art erschweren.

Vor allem habe ich Ihnen meine Teilnahme an dem Verlust, den Sie durch das Hinscheiden der Fräulein Therese[181] in Ihrem Häuslichen erlitten haben, bezeugen wollen. Es bleibt Ihnen der Trost, daß sie ausgelitten hat und unrettbar war.

Bei mir sind die Gefühle eines so schmerzlichen Verlustes umso frischer, als ich eben selbst in dem Falle bin, einen 40jährigen treuen Freund, den Professor Lebret[182], verlo-

181 Gemeint ist Theresia Heichlinger, die Haushälterin von Domdekan Jaumann. Nach Auskunft des Totenbuchs war sie ledig und starb am 2. März 1846 im Alter von 54 Jahren an »Auszehrung«. DAR, Bestand M 9, Rottenburg, St. Martin, Band 20, Bl. 187. Für die Vermittlung dieser Auskunft sei Herrn Dompfarrer Msgr. Franz Waldraff und Herrn Dr. Herbert Aderbauer sehr herzlich gedankt.

182 Albrecht Benjamin Lebret (1778–1846), Professor am Gymnasium Stuttgart, Journalist. Zu

ren zu haben. Mein Schmerz ist umso tiefer, als ich gewohnt war, ihn täglich bei mir zu sehen. Daher ihn täglich vermisse, und er so schnell mir entrissen wurde, daß ich ihn nicht nach seinem Nervenunfall, den er auf dem Museum bekam, dem er den 3. Tag unterlag, mehr sehen und sprechen konnte. Er hatte einen glücklichen Tod wie er ihn verdient hat. Ich habe keine Hoffnung, diesen Verlust ersetzen zu können.

Meine Gesundheitsumstände zwingen mich, ein sehr zurückgezogenes Leben zu führen. Ich gehe abends in meinen Club, mache eine Partie, weil ich nicht mehr lesen und nicht mehr schreiben kann, bin aber vor 9 Uhr wieder zu Haus und um 10 Uhr in meinem Bett, worin ich leider mehr wache als schlafe.

Ich werde Ende nächsten Monats wieder nach Cannstatt gehen, um mich wie im vorigen Jahr zu erholen, und habe dasselbe Quartier, wieder bei Herrn Dokter Abele[183].

Ich hoffe und wünsche, daß Ihre Gesundheit forthin gut ist, zumal Ihre vielen Geschäfte Ihnen keine Zeit zum Kranksein erlauben. Der heilige Vater scheint auch keine Eile zu haben, Sie davon zu befreien. Soviel ich weiß, ist noch gar keine offizielle Antwort von Rom hier, nicht einmal eine Empfangsanzeige von dem Staatssekretariat. Haben Sie auch noch keine Nachricht – ? auf Ihre, wie ich höre und bedaure, durch den Nuntius nach Rom gegangene amtliche Anzeige? Bei dem Triumph, den der Papst und seine Jesuiten jetzt beinahe in allen Ländern errungen haben, kann ich mir nichts anders erwarten, als daß der römische Hof gegen Ihre Bischofswahl Anstände erheben wird, die sich vielleicht erst bei dem Informativprozeß herausstellen werden. Es wird dann alles darauf ankommen, welche Haltung unsere Regierung in der Sache nehmen wird. Ich habe darüber manche Besorgnis, sorgen Sie nur dafür, daß man sich nicht sogleich unterwirft. Ist Ihre Exklusion der Deutschkatholiken proprio motu oder auf Veranlassung des Erzbischofs erfolgt? Ihre zarte Fassung derselben habe ich zwar sehr gebilligt, sie kann aber das Gehässige der Sache doch nicht verwischen, sie ist allerdings entschuldigt, weil Sie nur taten, was alle anderen Bischöfe längst vor Ihnen getan hatten[184]. Sie kann auch einen guten Eindruck in Rom machen und hat Ihnen bereits Sympathien in Oberschwaben erworben, wenn auch wohl nur zum Schein. Aber wie gewöhnlich greift man schon nach der ganzen Hand, sobald diese einen Finger gewährt hat. Man verlangt nun eine Feier des Tridentinischen Conciliums. Dieses sollte große Verlegenheiten veranlassen; ich bin begierig, wie sich Kirche und Staat dabei benehmen werden. Es ist wohl dieses Concilium in dem kleinsten Teile der Diözese anerkannt und publiziert worden.

Haben Sie indessen keine weiteren Nachrichten von Wessenberg erhalten? Und vergessen Sie nicht, daß ich für deren Mitteilung Ihnen immer sehr dankbar war.

Habe ich gar keine Hoffnung, daß Sie wieder einmal hierher kommen? Ich beklage, daß meine fortwährende Leiden mir nicht erlauben zu reisen.

Von Herzen umarmt Sie der alte treue Freund

Schmitz-Grollenburg.

ihm: Ihme, Persönlichkeiten (wie Anm. 176), 529.

183 Karl August Abele (1804–1851), Arzt. Zu ihm: Ihme, Persönlichkeiten (wie Anm. 176), 1.

184 Nach Holzem, Kirchenreform (wie Anm. 24), 234–244 scheiterte in Rottenburg eine offizielle Äußerung zum Problem des Deutschkatholizismus durch die zwischen Bischof Keller und dem Domkapitel entstandene Pattsituation. Die Äußerung Schmitz-Grollenburgs zeigt aber, daß Jaumann nach dem Tod Kellers durchaus die Initiative ergriff und offenbar versuchte, zu vermitteln: in der Sache hart, in der Form »zart«.

Beilage 14

Schlayer an Jaumann *[Stuttgart,] 1846 März 22*
Ausfertigung. – HStAS Q 1/3 Bü 141.

Euer Hochwürden Hochwohlgeboren

danke ich ergebenst für das soeben erhaltene Antwortschreiben vom 21. d[ieses] M[onats], durch welches meine Wünsche vollkommen befriedigt werden. Allerdings verlautet sonst nirgends etwas von einer Säkularfeier des Trienter Konzils und wenn in anderen Ländern Deutschlands nichts in dieser Richtung geschieht, so würde sich eine württembergische Feier sonderbar gestalten. Indessen ist es nicht meine Sache, von dieser Seite Einwendung zu erheben, nachdem die Protestanten auch unnötigerweise und – gegen meine Ansicht – sehr intempestiv Ähnliches getan haben[185]. Nur gegen eine Zentralfeier müßte ich mich erklären.

Ihr Erlaß wegen der sogen[annten] Deutschkatholiken hat mir wohl gefallen. Allerdings könnte [man], wenn derselbe nur aus dem Donauboten und dem Schwäbischen Merkur kommt, einen anderen Geist in ihm vermuten.

Aus Rom lauten die Nachrichten, die uns vor einigen Tagen Kolb gab, sehr schlimm. Der Papst werde den Designierten ohne Informativprozeß verwerfen und [es werde] darüber ein Schreiben des Kardinalstaatssekretärs an den Minister von Beroldingen gelangen, weil von Str[öbele] »in keinem Ansehen stehe« und weil er drei anstößige Schriften geschrieben habe. Auf meine Veranlassung ist dem K[olb] sogleich wieder geantwortet worden, daß v. Ströbele – was man doch in Württemberg am besten wissen müsse – allgemein die größte Achtung bei Geistlichen und Laien genieße und daß seine Erwählung mit Ausnahme einiger jungen Ultras den allgemeinsten Beifall gefunden habe. Über seine Schriften könne erst der Informativprozeß das Nähere ausweisen. Von anstößigen Schriften desselben wisse man nichts. Ohne Informativprozeß könne Rom überhaupt nicht urteilen wollen, wir hielten uns an die Übereinkunft mit Rom, dem römischen Stuhl werde dies auffallen wollen.

Ich meines Orts kann nicht glauben, daß Rom Herrn von Str[öbele] ohne Informativprozeß verwerfen wird. Wozu wäre die Übereinkunft, wozu alle Formen der Wahl, wenn sie in Rom jeden Gewählten unter dem einzigen Vorwand, sogar ohne vorgängige Untersuchung, verwerfen könnten.

Ich muß gestehen, daß mir die Einmischung des Kolb auch hier sehr unangenehm ist, und ich wünschte, daß die ganze Korrespondenz von ihm und an ihn unterbliebe.

Euer Hochwürden Hochwohlgeboren sind ohne Zweifel mit letzterem einverstanden.
Mit der ausgezeichnetsten Hochachtung

Euer Hochwürden Hochwohlgeboren
gehorsamster Diener

Schlayer

185 Vgl. Stefan Laube, Evangelische Erinnerung und konfessioneller Streit. Reformationsjubiläen im Vormärz (1842–1848), in: ZBLG 67, 1998, 67–80; außerdem die Untersuchungen zum Thema Reformationsjubiläen in ZKG 93, 1982.

Beilage 15

Kolb an Goes *[Rom,] 1846 April 9*
Auszug. – HStAS E 201 a Bü 55[186].

Euer Exzellenz

hatte ich die Ehre zuletzt am 26. März zu berichten und ich freue mich, Hochdemselben heute etwas bessere Nachrichten über die Bestätigung der Rottenburger Wahl geben zu können. Die Sache ist in der vorgestrigen Kongregation der Affari ecclesiastici Straordinari, wie man es hier nennt, zur Ponenza gekommen, das heißt auf die Tagesordnung gesetzt worden; und das schlimmste Stadium, die absolute Negative von vornherein, ist also Gott sei Dank schon beseitigt. Gewöhnlich geht jede Bischofsernennung, die einmal so weit gediehen ist, durch, und die Ponenza bei der Kongregation ist nur eine nötige Form. Bei der Wahl des Herrn v. Ströbele kann es möglicherweise anders kommen und es scheint mir fast, daß der Kardinal Lambruschini die Verantwortlichkeit einer allenfallsigen abschlägigen Antwort auf die ganze Kongregation, welche aus den Kardinälen Micara[187], Orioli[188], Ostini[189], Pollidoro[190], Castracani[191] und Fransoni[192] besteht, ausdehnen will. Jedenfalls wird nun die ganze Sache, Pro und Contra, den Kardinälen vorgelegt, und – falls in den Broschuren des Herrn v. Ströbele nichts Verfängliches vorkommt – so ist die Hoffnung die, daß alles gut gehen wird. Ich habe schon dafür gesorgt, daß jedem der Kardinäle die Sache auch privatim vorgetragen werden wird.

Die Schriften des Herrn v. Ströbele sind endlich vor einigen Tagen angekommen; das Paket ist aber noch nicht eröffnet worden und die Osterfeierlichkeiten sowie die nötige Zeit, welche zu Untersuchung derselben hingehen wird, werden wohl schuld sein, daß die Geschichte noch lange dauert. Alles wird von dem Inhalt der Schriften abhangen und ich erlaube mir, Euer Exzellenz nochmals auf den Inhalt meines Berichts vom 29. Januar aufmerksam zu machen, da die Sache – selbst im günstigsten Fall, wie

186 Am 18. April 1846 – zusammen mit dem Schreiben Kolbs vom 29. Januar – von Goes an Schlayer übersandt.

187 Ludovico Ferdinando Micara (1775–1847), Kardinalsdekan, Bischof von Ostia und Velletri, Presidente del Consiglio Supremo della Reverenda Camera Apostolica, einflußreich im Konklave 1846. Zu ihm: BONAVENTURA v. M., Art. Micara, in: LThK2 7, 1962, 390. – WEBER, Kardinäle (wie Anm. 67), 486f.

188 Antonio Francesco Orioli (1778–1852), 1838 Kardinal, 1847–1852 Präfekt der Bischofskongregation, 4. Mai – 2. Juni 1848 »Cardinale Segretario di Stato interino e presidente del Consiglio dei Ministri«. Zu ihm: WEBER, Kardinäle (wie Anm. 67), 496f.

189 Pietro Ostini (1775–1849), Konsultor verschiedener Kongregationen, spätestens seit 1818 Konsultor der AES, 1825 Qualifikator des Hl. Offiz, 1824–1826 Internuntius in Wien, 1827–1829 Nuntius in Luzern, 1829–1832 Apostolischer Delegat in Rio de Janeiro, 1832–1836 Nuntius in Wien, 1836 Kardinal und Bischof von Jesi, 1842–1847 Präfekt der Bischofskonkregation, 1847–1849 Präfekt der Konzilskongregation. Zu ihm: WEBER, Kardinäle (wie Anm. 67), 497.

190 Paolo Pollidori (1778–1847), seit 1819 verschiedenste kuriale Ämter, im Hl. Offizium, in der Konsistorialkongregation, der Pönitentiarie, der Konzilskongregation und der AES, 1840–1847 Propräfekt der Konzilskongregation. Zu ihm: WEBER, Kardinäle (wie Anm. 67), 508.

191 Castruccio Castracani degli Antelminelli (1779–1852), 1825–1828 Sekretär der AES, 1828–1833 Sekretär der Propaganda Fide, 1839–1852 Großpönitentiar. 1848–1849 Präsident der Regierungskommission. Zu ihm: WEBER, Kardinäle (wie Anm. 67), 449.

192 Giacomo Filippo Fransoni (1775–1856), verschiedene Kurienämter, 1834–1856 Präfekt der Propaganda Fide. Zu ihm: WEBER, Kardinäle (wie Anm. 67), 467.

ich alle Ursache habe zu vermuten – darauf hinauslaufen wird, daß der Herr v. Ströbele die erwähnte Erklärung geben muß [...][193].

[Vermerk Schlayers:]
am 19. April 1846 H. v. Jaumann geeignete Mitteilung behufs Beratung der Maßnahmen mit H. v. Str[öbele] gemacht.

Beilage 16

Jaumann an Schlayer *[Rottenburg,] 1846 April 11*
Ausfertigung. – HStAS E 201 a Bü 55.

Exzellenz!

Ich habe es ganz in der Ordnung gefunden, daß das allerdings unbefugte Schreiben des Nuntius Seiner Königlichen Majestät vorgelegt worden, und es wundert mich nicht, daß Hochdieselbe eine Zurückweisung dieser ungeeigneten Einmischung, die jedoch bestimmt durch Berichte von Tübingen veranlaßt worden, wünschen; ich glaubte derselben jedoch von meiner Seite mehr negativ als positiv entgegentreten zu sollen, indem ich keine Antwort gebe. Keine Antwort ist auch eine, und oft eine treffendere als eine wirkliche. Ich bin noch dieser Ansicht und auch meine H.H. Kollegen sind derselben. Die Hauptgründe habe ich in dem anliegenden offiziellen Schreiben angegeben. Ich bitte, dieselben wohl zu beherzigen, und ich sehe der Entbindung des mir gegebenen Auftrages entgegen. Die Sache ist zu bedeutend und wenn ihr etwa Folge gegeben werde, ist es noch immer Zeit, sie zu refusieren. Es dürften ohnehin noch schwerere Kämpfe kommen und zu bestehen sein; wir müssen uns dafür das Feld rein erhalten. Sollte übrigens doch eine Erinnerung an den Nuntius nötig erachtet werden, so könnte eine solche – ohne allen offiziellen Charakter – durch unseren Gesandten gelegenheitlich selbst durch den dritten und vierten Mund geschehen, indem der Gesandte da oder dort ein Wort fallen ließe, wo er wüßte, daß solches dem Nuntius wieder zukomme.

Indem ich das heilige Öl diesmal in Freiburg mußte weihen lassen, erhielt ich ein Schreiben des Herrn Erzbischofs, worin er mich benachrichtigt, daß er durchaus über unseren Wahlakt nichts bisher von Rom erhalten habe und somit nicht mehr wisse, als was Gerüchte oder öffentliche Blätter melden – »und Herr von Hirscher, welchen ausgezeichnete Mann er oft befrage, ihm sage, was er vielleicht auch nur aus Briefen von dortseits erfährt«.

Über die Feier des Tridentiner Konzils schreibt er, daß nur eine Petition dafür eingekommen, welche er mit dem kurzen Bescheid, daß der Jahrestag längst vorüber sei, abweist. Dagegen kommen mehrere grobe Petitionen um Laiensynoden ein etc.[194] »Sein (des Herrn Erzbischofs) Standpunkt sei wahrlich nicht erfreulich«!!!

193 Auf einem Begleitschreiben, mit dem das Außenministerium Schlayer am 9. Mai 1846 einen Bericht Kolbs vom 29. April 1846 zur Einsicht vorlegte, vermerkte der Innenminister: *von Kolb schreibt: Die Schriften Ströbeles seien erst gestern (am 28. April) an die Kongregation ausgegeben worden und in »ordentlich gute Hände« gekommen. In dem Gesangbuch habe sich nichts anstößiges gefunden. Es könne doch einen Monat vergehen, bis es zur Abstimmung in der Kongregation komme.* HStAS E 201 a Bü 55.

194 Vgl. Otto Bechtold, Der »Ruf nach Synoden« als kirchenpolitische Erscheinung im jungen

Mich ärgert sehr das Hervordringen Macks[195], der sich in öffentlichen Blättern als Repräsentant der Kirche darstellt; ich gedenke, ihn seiner Zeit zurechtzuweisen.

Für die gütige Berücksichtigung des Gesuchs des Interkalarfonds-Verwalters Schiebel[196] meinen Dank!

Ich bin mit reinster Verehrung

Euer Exzellenz
gehorsamster

Jaumann

N.S. Die Worte des Vorwurfs in meinem offiziellen Schreiben lauten wörtlich so in einem Schreiben des Bischofs seel. nach Rom, wo mir solche zugeschoben werden.

Beilage 17

Schlayer an Jaumann *[Stuttgart,] 1846 April 18*
Ausfertigung. – HStAS Q 1/3 Bü 141.

Euer Hochwohlgeboren

erhalten in der Anlage die gewünschte Dispensation. Ich habe mir gleich gedacht, daß eine Remonstration kommen werde; ich wollte sie indessen erwarten.

Die Worte des Vorwurfs in Ihrem offiziellen Schreiben sind höchsten Orts aufgefallen und Ihre Bemerkung in Ihrem Privatschreiben »daß sie wörtlich so lauten in einem Schreiben des verstorbenen Bischofs nach Rom» erläutert dieselben wenigstens für mich nicht deutlich. Ich bin daher veranlaßt, Euer Hochwürden Hochwohlgeboren um weitere gefällige Erläuterung ergebenst zu bitten.

Aus Rom sind wieder Nachrichten eingegangen, wonach die im diesseitigen Auftrag auf die frühere Mitteilung gemachte Entgegnung dann doch einigen Eindruck gemacht haben soll. Die Bischofssache sei nun in der Kongregation der affari ecclesiastici straordinari zur Ponenza gekommen, mithin auf die Tagesordnung gesetzt. Diese Kongregation besteht aus den Kardinälen Micara, Orioli, Ostini, Pollidoro, Castracani und Fransoni. Es schien, daß Lambruschini die Verantwortlichkeit nicht auf sich allein nehmen wolle.

Die Schriften des H. v. St[röbele] seien im Anfang des Monats in Rom angekommen. Die Kongregation werde sie prüfen und von ihrem Inhalt hängt es ab, ob die Wahl ob defectum verworfen oder ob v. Str[öbele] zu einer Erklärung über den Inhalt seiner Schriften werde veranlaßt werden. Im letzteren Fall sollte er sich zu entschuldigen suchen; er habe die Herstellung der Ruhe und des Friedens in der Diözese im Auge gehabt, sei übrigens die gebührende Anhänglichkeit an den H. Stuhl etc. Es schien sogar

Erzbistum Freiburg (1827–1860), Freiburg i. Br. 1958.

195 Vgl. Anm. 29.

196 Franz Xaver Schiebel (1802–1870), geborener Rottenburger, war von 1843 bis Oktober 1848 Verwalter des Interkalarfonds und wechselte anschließend in die Registratur des Bischöflichen Ordinariats. Vgl. NEHER I 26, 33.

sehr gut, wenn H. v. Str[öbele] von selbst eine solche oder ähnliche Erklärung einsenden würde.

Euer H.H. teile ich dieses mit der Bitte mit, den Herrn Domkapitular v. Ströbele hiervon in angemessener Weise in Kenntnis zu setzen und mit ihm die etwa zu nehmenden Maßnahmen zu beraten.

Es wird gut sein, wenn Mack wegen seines ungebührlichen Treibens und Vordrängens von der Kirchengewalt eine Lektion bekommen wird.

[...]

Beilage 18

Jaumann an Schlayer *Rottenburg, 1846 April 22*

Ausfertigung. – HStAS E 201 a Bü 55.

Euer Exzellenz

bin ich für das hochgeehrte Schreiben vom 18. letzten Monats zu Dank verpflichtet, schon aus Rücksicht, daß ich von dem fatalen Auftrag gegenüber dem Herrn Nuntius dispensiert bin, dann für die etwas mehr beruhigenden Nachrichten über unsere Wahl. Die Sache ist nun doch in den rechten Gang eingeleitet und ein ganzes Kollegium wird wenigst[ens] ruhiger prüfen – und muß am Ende Gründe haben und bringen, und die wollen wir nun vernehmen. V[on] Ströbele ist durch diese Nachrichten nun auch etwas mehr beruhigt; er wird seine Ansichten in einem eigenem Schreiben vorlegen. Der Gedanke der Mitteilung an P. Theiner ist nicht so übel und wäre wohl nach den Berichten des v. K[olb] am meisten praktikabel, und dürfte demselben schmeichelhaft sein, besonders wenn das Schreiben auch von seiten der Regierung unterstützt und v. K[olb] damit beauftragt würde. Was in meinem Schreiben über Anträge wegen Aufstellung eines apostolischen Vikars gesagt ist, gründet sich a) auf dem Bericht v. K[olb] unter dem 17. November über eine Unterredung mit P. Theiner, wo die Rede ausdrücklich davon – besonders bei Verwerfung der Wahl – ist; b) auf den Bericht desselben unter dem 26. November, wo sogar von Berichten des O[ber]K[irchen]R[ats] Oehler (ob wahr oder unwahr) die Rede ist; endlich c) auf die Hindeutungen in den »Drei Sendschreiben«[197] SS. 23–24–27 und alle die Artikel im Katholiken, Religionsfreund, Görres und Donauboten, wo überall auf die Aufstellung eines apostolischen Vikars hingedeutet wird[198]. In oben angeführten Berichten kommt ja so immer vor, daß mein Name in Rom nicht gern gehört werde, was mich gar nicht wunder nimmt[199], wenn es in einem Berichte des seel. Herrn Bischofs heißt:

»Imo victoria pro gloria ecclesiae Dei amplianda eo magis illucescat, quo magis ii, qui ad id proprie evocati, et quidem is praeprimis, qui ad latus cum datus sit pro sustinenda re Ecclesiae, cum is Decanus Ecclesiae Cathedralis constitus est, rem meam caecitatis inexplicabilis ac ambitionis, aedulationis ac dissimulationis, respectusque humani vi abductus deseruisset, ac eam, quae causae meae justae e diametro opposita est, quamve

197 Vgl. Anm. 173.

198 Die Instrumentalisierung der kirchenpolitischen ultramontanen Presse hinsichtlich der Rottenburger Wahl bedarf noch der Erforschung.

199 Jaumann hatte Kellers Motion im Landtag heftig kritisiert. Vgl. HAGEN, Bischofswahl (wie Anm. 6), 351. – HAGEN, Aufklärung (wie Anm. 18), 336–402.

litteris prioribus humillimis descripsi et exposui – intulerit motionem, quae multos imo plurimos, qui antea fidelem Episcopo spoponderant adhaesionem, abduci, partes seductoris eligere ac sequi apud se constituissent et opere, quem ad modum eventus monstraverant, manifestassent.«

Diese Stelle findet sich in dem einzigen Fragmente eines Berichtes nach Rom über den herrlichen Sieg, den der H. Bischof in der ersten Kammer erfochten habe, welches sich in der Hinterlassenschaft des H. Bischofs vorfand. Die Stelle ist enklaviert. Ob sie nur deshalb unterstrichen ist, daß sie weggelassen oder mehr herausgehoben werden solle, weiß ich nicht; sie ist wenigstens eine Herzenserleichterung und Beweis der Gesinnungen des Herrn Bischofs seel., die auf andere Berichte schließen läßt, wodurch das Breve vom 4. Dezember gegen die Mitglieder des Domkapitels hervorgerufen ward.

Dadurch werden nun auch meine Worte in dem Schreiben vom 11. letzten Monats deutlich genug hervortreten.

Ich bitte schließlich noch die Gesinnungen reinster Verehrung zu genehmigen, mit denen ich bin

Euer Exzellenz
gehorsamster Diener

Jaumann

Beilage 19

Ströbele an Schlayer — Rottenburg, 1846 April 22
Ausfertigung. – HStAS E 201 a Bü 55.

Euer Exzellenz!

Herr Domdekan v. Jaumann hat die Güte gehabt, mir die von Euer Exzellenz erhaltene Nachricht mitzuteilen, daß die Akten der Bischofswahl endlich einer Kongregation von Kardinälen zum Vortrag übergeben worden und auf meine Schriften von derselben Kongregation beurteilt werden sollen. Jedenfalls kann es mir – selbst wenn der Erfolg der schlimmste wäre – nur angenehm sein, daß diese Angelegenheit nun wenigst[ens] in ein neues Stadium gekommen ist. Was nun meine Schriften betrifft, so wüßte ich mir keine anderen zu denken, als die schon früher bezeichneten, worunter wohl nur allein jene über die gemischten Ehen Stoff zum Anstoß geben dürfte.

Infolge eigener Andeutung Euer Exzellenz möchte nun allerdings meiner Sache ein günstigerer Erfolg bereitet werden können, wenn ich mich diesfalls selbst nach Rom wenden würde. Aber an wen könnte ich wohl ein solches Schreiben richten, und auf welchem Wege, da mir so keine Adresse bekannt ist?

In ersterer Hinsicht hat sich mir und auch Herrn Domdekan der Gedanke nahe gelegt, ob nicht etwa Herr Dr. Theiner, der sich ja früher für unsere Wahl interessiert habe, der Mann wäre, an den ich mich vorläufig wenden könnte? In Beziehung auf den Weg dahin müßte ich mir nun freilich die ehrfurchtsvolle Freiheit nehmen, um die Erlaubnis gehorsamst zu bitten, daß die Vermittlung eines solchen Schreiben nach Rom durch die Regierung an den diesseitigen Konsul und durch denselben an Herrn Theiner geschehen dürfte. Zugleich dürfte es dann wohl nötig sein, wenigstens das Schriftchen über gemischte Ehen anzuschließen, da nicht vorauszusetzen ist, daß dasselbe dem Herrn Theiner bereits bekannt sei!

Sollten jedoch Euer Exzellenz einen anderen Weg, als durch Herrn Dr. Theiner für geeigneter halten, so bin ich bereit denselben zu ergreifen. Übrigens hoffe ich immer noch, daß die Kongregation der Kardinäle, welcher auch die Beurteilung meiner Schriften übertragen ist, ehe sie mich verurteilt, mir Anlaß zu einer Erklärung geben werde, wobei es dann freilich von Nutzen werden könnte, einen Maecenas wie Dr. Theiner zu finden. Ob nun etwa vollends bis zu einer solchen Aufforderung an mich zuzuwarten wäre, zumalen jetzt kaum mehr Zeit sein wird, einer von der Kongregation zu beliebenden Maßregel zuvorzukommen, mögen Euer Exzellenz richtiger als ich zu beurteilen und zu bestimmen vermögen.

Verzeihen Euer Exzellenz diese meine neue Zudringlichkeit und genehmigen den Ausdruck der Ehrfurcht, mit der ich zu sein die Gnade habe

Euer Exzellenz
untertänigster Diener
Domkapitular

v. Ströbele

[Antwort Schlayers vom 24. April auf demselben Papier, Entwurf]

Habe ich auf Ihr geehrtes Schreiben vom 22. des Monats zu erwidern die Ehre, daß ich es keineswegs für so gut halte, wenn Sie sich jetzt noch wegen Ihrer Druckschriften nach Rom wenden. Nach einem Schreiben des Konsuls v. 9. April waren jene Schriften erst wenige Tage früher in Rom angekommen; auch meinte er, daß vor beendigten Osterfeierlichkeiten des Papstes gar nicht werde geendigt werden und daß (so meinte er) die Untersuchung lang dauern könne.

Eine andere Frage ist, welchem Schritt er zuraten solle? Ich hatte in meinem Schreiben an I. v. Jaumann eine entschuldigende Erklärung im Auge und diese müsse wohl denselben Weg gehen, den das Wahlprotokoll gelaufen ist und nicht durch den Konsul der Regierung. Die Beilegung der Schriften selbst wäre meiner Meinung nach nicht nötig, sondern vorauszusetzen, daß man sie in Rom kenne. Neben diesem sollten aber E. H. sich auch noch direkt an den Herrn Konsul v. Kolb in Rom wenden, ihm sagen, welchen Schritt Sie beim Kardinalstaatssekretär zu tun hätten, und ihm ein Memoire justificatique mit der Bitte beilegen, solches bei Männern, die in Eurer Sache am Entschluß hinzuraten, zuzustellen. Den Dr. Theiner würde ich dabei kaum zu nennen wagen. Dieses Schreiben an den Konsul könnte von hier aus in diplomatischem Wege abgesandt werden.

Ein dritter Schritt wäre endlich, wenn Ew. sich unmittelbar und ohne alle Vermittlung an Dr. Theiner selbst wenden wollten. Ich kenne den Charakter dieses Herrn nicht und kann demnach nicht beurteilen, was in dieser Beziehung gut sein kann.

Wahrscheinlich ist es, daß uns dieser Schritt nützlich wirkte. Wäre nur schlechterdings alles zu vermeiden, was voraussetzen ließe, als ob man seine Bekanntschaft mit Kolb kenne. Doch Euer Kirchenrat und Ihre H. Herrn Kollegen v. Jaumann und v. Vanotti müssen in solchen Dingen weit besser zuraten dürfen.

Beilage 20

Ströbele an Schlayer *Rottenburg, 1846 Mai 3*
Ausfertigung. – HStAS E 201 a Bü 55.

Euer Exzellenz!

Nehme ich mir nun die Freiheit, eine kleine Denkschrift in Betreff der mit von mir herausgegebenen und nun bei dem päpstlichen Stuhle zur Zensur vorliegenden Schriften sub volanti gehorsamst anzuschließen und damit die ehrfurchtsvolle Bitte zu verbinden, dieselbe, nach gnädiger Äußerung Euer Exzellenz, von Stuttgart aus an den Königlich Württembergischen Konsul v. Kolb in Rom gelangen lassen zu wollen.

Unter Einem habe ich mich in demselben Sinn an seine Päpstliche Heiligkeit selbst gewendet, den Eingang jedoch etwas kürzer gefaßt. Da Euer Exzellenz bemerkt hatten, daß eine solche entschuldigende Erklärung an den Papst denselben Weg zu gehen hätte, welchen das Wahlprotokoll gelaufen, so habe ich hiernach den Weg durch den päpstlichen Nuntius in München eingeschlagen.

Mich überdies noch besonders an Herrn Theiner zu wenden, habe ich nun für überflüssig gehalten, sondern in meinem Schreiben an den Königlich Württembergischen Konsul diesen im allgemeinen gebeten, mein Memoire nach eigenem Gutachten an Männer zu geben, bei welchen er den guten Willen sowie geeigneten Einfluß voraussetzen zu dürfen glaubt.

Genehmigen Euer Exzellenz sowohl den wiederholten Dank für die mir bisher so gnädig gewährte Unterstützung in Rat und Tat, als den Ausdruck der tiefen Ehrfurcht, mit welcher ich zu sein die Gnade habe

Euer Exzellenz
untertäniger Diener
Domkapitular

v. Ströbele

Beilage 21

Ströbele an Schlayer *Rottenburg, 1846 Mai 26*
Ausfertigung. – HStAS E 201 a Bü 55[200].

Euer Exzellenz!

Erlaube ich mir das Schreiben, welches ich mit heutiger Post von Herrn v. Kolb aus Rom erhalten habe, im Anschlusse zur Einsicht gehorsamst vorzulegen. Möge die Hoffnung, welche der Konsul an den Eindruck meiner Denkschrift knüpft, nur endlich in Erfüllung gehen. Immerhin glaube ich, daß die Schrift, die Euer Exzellenz mir so an-

200 Am 28. Mai 1846 sandte Schlayer das Schreiben Ströbeles mit der Bitte um Vorlage beim König an Staatssekretär Goes. Am 29. Mai folgte die Antwort: Es sei *nur zu wünschen [...], daß die diesfälligen Ansichten des v. Kolb sich bestätigen möchten*. 29. Mai 1846 Goes an Schlayer. Alles in HStAS E 201 a Bü 55.

gelegentlich zu empfehlen die Gnade hatten, von dem Heiligen Vater gut aufgenommen werden wird.
Der ich in tiefer Ehrfurcht verharre

Euer Exzellenz
untertänigster Diener

Domkapitular Ströbele

Beilage 22

Jaumann an Schlayer *Rottenburg, 1846 Juni 10*
Ausfertigung. – HStAS E 201 a Bü 55.

Euer Exzellenz

vor meinem durch schlimme Witterung sehr beschleunigten Abgange von Stuttgart nochmal zu sprechen, fand ich keine Gelegenheit mehr. Indessen hat sich manch Wichtiges begeben, wie unter anderem die Nachricht vom Tod des Papstes, die uns heute aus der Allgemeinen Zeitung auch der Schwäbische Merkur schon bringt. Sollten darüber besondere Berichte, die auf die kirchlichen Verhältnisse Einfluß haben, einkommen, so bitte ich, mir davon auch Kenntnis zu geben: besonders wenn von der Kongregation der Kardinäle, die über unsere Wahl niedergesetzt wurde, noch Beschlüsse sollten gefaßt worden sein. Leider! ist auf jeden Fall, da alle päpstliche Gewalt durch den Tod suspendiert ist, die Aussicht auf Erledigung unseres Bischofssitzes und dessen Wiederbesetzung auf mehrere Monate hinausgeschoben, bis ein neuer Papst gewählt ist und der Geschäftsgang wieder in Ordnung ist. Die Frage, ob es besser oder noch schlimmer wird, liegt sehr im Dunkeln und hängt sehr davon ab, ob die Zelanti wieder im Kardinalkollegium siegen. Übrigens handelt es sich bei der Konsequenz der päpstlichen Kurie nur um etwas mehr oder weniger. Rome ne recûle pas!!!

In Beziehung auf die Säkularfeier habe ich die bischöflichen Ordinariate der Provinz Freiburg, Fulda, Mainz und Limburg sowie die der Nachbarschaft zu Augsburg und Würzburg gefragt, und außer Freiburg, woher wir – außer dem Schreiben des Herrn Erzbischofs an mich – keine Antwort erhielten, haben sich sämtliche Bistümer gegen die Feier erklärt, wie Sie aus dem Erlaß an die Dekane, welchen ich anschließe damit Sie sogleich Kenntnis davon haben, ersehen werden. Dieser ist in der Expedition und wird dieser Tage sogleich versendet werden. Ich hoffe damit die Sache zu beschwichtigen und dadurch auch die Regierung außer alle Anforderung zu setzen.

Zugleich schließe ich im Verzeichnis die über alle meine Erwartung reichlich ausgefallene Spende für Jerusalem bei. Wahrlich für einen guten Landeszweck würden wir nicht so viel bekommen haben. Das Geld ist schon an den General der Franziskaner durch Bankzettel (Hofbank) gesendet.

V[on] Ströbele, der sich durch das Schreiben v. Kolbs etwas getröstet fand, ist durch den Tod des Papstes aufs Neue untröstlich.
Mit Gesinnungen reichster Verehrung

Euer Exzellenz
gehorsamster Jaumann

Beilage 23

Schlayer an Jaumann *[Stuttgart,] 1846 Juni 19*
Ausfertigung. – HStAS Q 1/3 Bü 141.

Euer Hochwürden Hochwohlgeboren

bin ich für angeschlossenes Schreiben vom 10. des Monats sehr dankbar. Wir haben bis jetzt aus Anlaß des Todes des Papstes gar nichts erhalten. Dagegen gab Kolb die Nachricht, daß die von Domkapitular von Ströbele abgegebene Erläuterung gut aufgenommen und an den Nuntius in München zum Bericht gegeben worden sei von der Kongregation. Diese Nachricht findet sich in einem Brief datiert von dem 30. Mai und geht somit dem Todesfalle zwei Tage voraus. Sonst steht in diesem Brief nichts wichtiges.

Es würde gut sein, wenn man auf irgendeine unverfängliche Weise in München wirken könnte, indem es nicht zweifelhaft zu sein scheint, daß auf die Nachrichten und Mitteilungen, die von dort ausgehen, in Rom großer Wert gelegt wird.

Ihre Anordnung der Säkularfeier hat meinen ganzen Beifall, daher ich sie dem König zur Kenntnis gebracht habe.

Die Spende für Jerusalem ist allerdings – im Verhältnis zu dem Ertrag anderer Kirchenkollekten – sehr reichlich ausgefallen und bezeichnend ist es, wie sich dabei die Bezirke des hohen Adels voranstellten[201]. Die Vorsehung schenke uns nur recht bald eine gute Ernte, sonst wäre es sehr ungünstig, das Geld in das Ausland zu senden, während man der Not in dem Lande nur mit Mühe zu steuern vermag.
Mit der ausgezeichnetsten Hochachtung

Schlayer

Beilage 24

Kolb an Graf von Beroldingen *Rom, 1846 Juni 27*
Auszug. – HStAS E 201 a Bü 55.

Der Papst[202] lachte herzlich, als ich ihm sagte, daß ein Teil unseres jungen Klerus noch katholischer sein wolle als der Papst in Rom, und auf meine Bemerkung, daß der kirchliche Frieden in Deutschland nur durch eine große Weisheit und Mäßigung zu erhalten sei, sagte er beruhigende Worte und versicherte, daß er diese Rottenburger Frage, sobald sie ihm vorgelegt werde, mit Hilfe Gottes, auf dessen Bild er gleich zeigte, zu unseres gnädigsten Herrn Zufriedenheit zu erledigen denke. Er erkundigte sich nach Seiner Königlichen Majestät, schien aber noch gar keine feste Idee von Deutschland und keine Kenntnis davon zu haben, frug, wann die Heirat Seiner Königlichen Hoheit des Kronprinzen statthaben werde, hauptsächlich schien Ihm aber die Ronge-Angelegenheit am Herzen zu liegen.

Im Allgemeinen ließen Seine Heiligkeit mich sprechen und warfen nur hie und da eine Frage in das Gespräch; es war sehr leicht zu bemerken, daß der Papst aufmerksam

201 Über die Kirchenpolitik des württembergischen Adels vgl. KIRCHER, Adel (wie Anm. 13).
202 Pius IX. Zu ihm: Roger AUBERT, Art. Pius IX., in: LThK³ 8, 1999, 330–333.

zuhörte und sich gern unterrichtete. Nach einer halben Stunde entließ mich Seine Heiligkeit und bemerkte dann ganz unaufgefordert, daß Er hoffe, die Angelegenheit unseres Bischofs ganz nach unseren Wünschen erledigen zu können, auch hatten Seine Heiligkeit die Gnade mir zu sagen, Sie wünschten mich bald wieder zu sehen. [...]

Beilage 25

Ströbele an Schlayer *Rottenburg, 1846 Juli 16*
Ausfertigung. – HStAS E 201 a Bü 55.

Euer Exzellenz!

Nehme ich mir die Freiheit, angeschlossenes Schreiben des Herrn v. Kolb in Rom vom 23. v[origen] M[onats] zur hochgefälligen Einsicht mitzuteilen. Leider geht aus demselben hervor, daß, wenn v. Kolb noch fortan guten Erfolg hofft, jedenfalls gar nicht abzusehen ist, wann endlich die Erledigung erfolgen werde. Geduld muß ich nun freilich wohl haben und würde sie daselben auch ruhig ausharren, wenn dieselbe nicht vorzüglich durch die Ungewißheit, in welcher immerhin noch der Erfolg schwebt, erschwert würde. Übrigens berührt diese Verzögerung nicht bloß meine Person, sondern tritt besonders störend in Betreff der Ausweihung der zur Zeit im Priesterseminar befindlichen Alumnen ein, so wie dieselbe immer wieder zu neuen Gerüchten und böswilligen Insinuationen Anlaß gibt. Ich vermag nicht zu beurteilen, ob und inwiefern etwa auf den von Herrn v. Kolb genannten Msgr. Vizzardelli eingewirkt werden könnte, um ihn zu bestimmen, »Hand an meine Sache zu legen«? oder auf welch' andere diplomatische Weise diese Angelegenheit etwa dem Hl. Vater selbst empfohlen werden möchte?

Zur Erläuterung dessen, was von dem Herrn Nuntius Morichini gesagt ist, habe ich anzufügen die Ehre, daß ich Herrn v. Kolb bemerkt hatte, daß dem Vernehmen nach ersterer sich geäußert haben solle: er glaube nicht, daß meine Bestätigung itzt noch gar große Schwierigkeiten in Rom bereiten werde. Ebenso hatte ich mich ausgesprochen, daß allerdings eine gewisse Partei vorzüglich des Klerus gegen mich sei, dagegen ich nicht weniger eine andere Partei vorzüglich des gemäßigten Teils im Klerus für mich habe. Daß ich mich übrigens nie herbeilassen könnte, ein Zeugnis dieser Partei zu veranlassen, versteht sich wohl von selbst.

Genehmigen Euer Exzellenz den Ausdruck ehrfurchtsvollster Ergebung, mit welcher ich zu verharren die Gnade habe

Euer Exzellenz
untertänigster Diener

v. Ströbele.

Beilage 26

Schlayer an Jaumann *[Stuttgart,] 1847 April 10*
Ausfertigung. – HStAS Q 1/3 Bü 141.

Euer Hochwohlgeboren

verehrl[iches] Schreiben vom 8. des Monats habe ich gestern nebst Beilagen erhalten. So sehr ich über die absolutistische Regierungsform, die sich Rom fortdauernd anmaßt, und über die Mißachtung der Verträge, denen es sich den protestantischen Fürsten gegenüber schuldig macht, nur staunen kann, so mild finde ich doch das Schreiben des Kardinalstaatssekretärs gegenüber dem Domkapitel. Nach dem Vorangegangenen, nach dem Vorwurf von Täuschungen etc. hätte man erwarten sollen, daß wenigstens jetzt nicht mit Stillschweigen über die behaupteten Vergehungen hinweggegangen werde. Auch in dem Schreiben des Papstes an den König wird von der früher behaupteten Täuschung, der das Kapitel sich schuldig gemacht habe, nichts mehr erwähnt. Dagegen wird die Person Euer Hochwürden abermals einer Bemerkung – die jetzt ungleich weniger gehässig als die frühere ist – gewürdigt.

Ich glaube es Ihren höchsten Gesinnungen schuldig zu sein, eine Abschrift des päpstlichen Schreibens hier anzuschließen. Ich bitte aber recht sehr, dasselbe niemand mitzuteilen.

Nach meiner Ansicht haben wir uns in Hinsicht auf 3 Punkte auf geeignete Weise zu verwahren:

1. hinsichtlich der Kassation der Wahl ohne Angabe aller Gründe. Uns kommt die unbedingte Resignation v. Ströbeles zustatten. Durch diese wird die frühere Wahl aufgehoben und es ist eine neue Wahl nötig.

2. hinsichtlich der Behauptung, daß der Papst die Wahl ex special[issima] gratia gestatte. Hier wird man im Wahlprotokoll sich auf den Art. 3 des Breves von 1827, wonach Leo XII. die spec[ialissima] gratia ein für allemal für alle seine Nachfolger geübt hat, berufen müssen[203].

3. hinsichtlich des Devolutionsrechts für den Fall, daß die zweite Wahl nicht gültig wäre. Es wird dieser Punkt diesesmal nicht praktisch werden, gleichwohl erkenne ich ihn nicht an.

Die Hauptfrage ist mir aber: Was halten Euer Hochwohlgeboren von der Person des Dekans Lipp??

Mit ausgezeichneter Hochachtung
Stuttgart 10.4.47

Schlayer

203 Gemeint ist nicht das Breve »Re sacra«, sondern die Bulle »Ad dominici gregis custodiam«. Art. 3 bestimmte: »Wenn aber entweder die Wahl nicht nach canonischen Regeln vorgenommen worden, oder der Gewählte nicht mit den vorgedachten Gaben ausgerüstet befunden wird, so wird der Pabst dem Capitel aus besonderer Gnade gestatten, daß es, wie früher, zu einer neuen Wahl auf canonische Weise vorschreiten könne«. Abgedruckt bei: HUBER/HUBER, Staat (wie Anm. 14), 268–271, hier 270.

Beilage 27

Schlayer an Jaumann *Stuttgart, 1847 April 15*
Ausfertigung (Kanzlei; Unterschrift eigenhändig). – HStAS Q 1/3 Bü 141.

[...] Wie Euer Hochwürden, Hochwohlgeboren geäußert haben, wird allerdings das Kapitel die Aufnahme der in meinem Schreiben vom 7. des Monats benannten drei Priester in das Kandidatenverzeichnis unerläßlich finden, und Sie werden deshalb das Erforderliche wahrzunehmen von selbst sich aufgefordert fühlen. Im übrigen habe ich die Bildung des Verzeichnisses ganz Ihrem und Ihrer Herren Kollegen weisem Ermessen anheimzugeben, da ich zumal bei der in Ihrem verehrlichen Schreiben vom 8. des Monats niedergelegten Ansicht nichts zu erinnern wüßte.

[...] An und für sich würde es sehr bedenklich sein, die durch spezielle Motive nicht ausdrücklich begründete Verwerfung der stattgehabten Wahl schlechthin sich gefallen zu lassen, denn auf diese Weise könnte auch in künftigen Fällen die Kurie es sich leicht machen, richtig vorgenommene und auf eine befähigte Person gefallene Wahlen, wenn ihr die letzte nicht ganz genehm ist, wirkungslos zu machen. Im vorliegenden Fall tritt dieses Bedenken nur dadurch in den Hintergrund, daß der Gewählte auf die Wahl verzichtet hat und es daher für eine Remonstration gegen die unmotivierte Verwerfung an dem *unmittelbaren* praktischen Interesse fehlen würde. Gleichwohl ist bei der nunmehrigen weiteren Prozedur darauf der Bedacht zu nehmen, daß nicht sowohl die päpstliche Verwerfung, als vielmehr die Verzichtleistung des Gewählten als Grund für die Erneuerung des Wahlverfahrens vorangestellt und hiedurch indirekt gegen die (nach den offiziellen Akten) unmotivierte Verwerfung Verwahrung eingelegt wird.

Eine weitere Rücksicht, welche bei dem neuen Verfahren zu nehmen sein wird, bezieht sich darauf, daß nur ex singulari benignitate, ex specialissima gratia dem Kapitel eine neue Wahl gestattet werden will, während diesseits auf den Grund des Art. 3 der Bulle ad dom[inici] gregis custodiam für den Fall der Nichtbestätigung einer Wahl für das Kapitel das *Recht* zur Vornahme einer neuen Wahl angesprochen werden darf und muß. Auch hiergegen muß, damit nicht ein nachteiliges Präjudiz für die Zukunft erwachse, irgendeine Verwahrung eingelegt werden. Am besten scheint mir dies dadurch geschehen zu können, daß das Kapitel in dem aufzunehmenden Wahlinstrument auf den Art. 3 der Bulle, nach welchem es zu einer neuen Wahl – der huldvollen Aufforderung durch den Papst gemäß – geschritten sei, ausdrücklich Bezug nimmt.

Sehr wünschenswert wäre es endlich, daß auch gegen die in dem Erlaß des Kardinalstaatssekretärs angedrohte Anwendung des Devolutionsrechts mit Beziehung auf jenen Artikel etwas ähnliches möchte geschehen können. Freilich wird man aber in diesem Punkte sehr behutsam verfahren müssen.

Ich ersuche nun Euer Hochwürden Hochwohlgeboren, darüber, in welcher Weise den vorstehenden Rücksichten Genüge getan werden möchte, sich gegen mich gefälligst äußern zu wollen, so wie ich endlich bei Vorlegung der Kandidatenliste Ihre etwaigen gefälligen Bemerkungen über die einzelnen dabei besonders zur Sprache kommenden Personen mit besonderem Danke aufnehmen würde.

Mit ausgezeichneter Hochachtung etc.
Stuttgart, 15. April 1847

Schlayer

Beilage 28

Schlayer an Jaumann *[Stuttgart,] 1847 April 21*
Ausfertigung (Kanzlei; Unterschrift eigenhändig). – HStAS Q 1/3 Bü 141.

Euer Hochwohlgeboren

habe [ich] die gefälligste Mitteilung vom 19. des Monats ergebenst zu verdanken.

Ich werde die Wahlliste Seiner Königlichen Majestät zur höchsten Entschließung vorlegen, worauf dem Domkapitel Eröffnung zugehen wird.

Mit der von Euer Hochwürden Hochwohlgeboren vorgelegten Ansicht, daß von den drei Kandidaten, welche sichere Aussicht auf die päpstliche Bestätigung haben würden, vorzugsweise Kirchenrat Dekan Lipp in Ehingen in Betracht zu ziehen sei, bin ich vorläufig einverstanden, da bei den beiden übrigen erhebliche Bedenken obwalten. Um so nötiger scheint es mir aber zu sein, sich eventuell und ganz vertraulich seiner Geneigtheit zur Annahme einer etwa auf ihn fallenden Wahl zu versichern. Nach meinem Erachten dürfte eine diesfällige Einleitung zunächst von Rottenburg ausgehen und ich gebe daher der Erwägung Euer Hochwürden Hochwohlgeboren anheim, ob Sie entweder unmittelbar oder durch die Vermittlung eines dem Lipp etwa näherstehenden Kollegen demselben unter dem Sigel der strengsten Verschwiegenheit für sich und ohne alle Berufung auf die Regierung (zur Vorbereitung der Wahl des Kapitels) darauf aufmerksam machen wollen, daß er möglicherweise in die Wahl kommen könnte und daß im Fall seiner Wahl an seiner Bestätigung durch den Papst nicht zu zweifeln sei, und ihn zugleich um seine Geneigtheit zur Annahme einer etwa auf ihn fallenden Wahl eventuell in aufmunternder Weise befragen.

Durch den Herrn Staatsrat von Linden kann in der nächsten Zeit diese Befragung nicht wohl stattfinden, da er Ehingen verlassen und sich in einen entferntern Bezirk begeben hat, von wo er im dermaligen Augenblick ohne großes Aufsehen nach Ehingen nicht zurückreisen könnte. Wohl aber ließe es sich mutmaßlich so einrichten, daß er seine Rückreise nach Stuttgart, wo er gegen die Mitte des nächsten Monats eintreffen wird, über Ehingen mache und daselbst mit Kirchenrat Lipp sich ins Benehmen setze. [...]

Beilage 29

Schlayer an Jaumann *[Stuttgart,] 1847 Mai 19*
Ausfertigung. – HStAS Q 1/3 Bü 141.

Euer Hochwürden Hochwohlgeboren

hoffte ich schon längst die Antwort auf die von dem Domkapitel eingereichte Kandidatenliste übersenden zu können; allein immer noch werde ich hierin durch H. Staatsrat von Linden aufgehalten. Letzterem habe ich, nachdem Dekan Lipp gegen Herrn von Vanotti seine Bereitwilligkeit erklärt hatte[204], mit Genehmigung Seiner Majestät des

204 Die durch Jaumann am 1. Mai 1847 mitgeteilte Korrespondenz zwischen Vanotti und Lipp schickte Schlayer – zusammen mit der Kandidatenliste – am 26. Mai 1847 an Jaumann zurück.

Königs den Auftrag erteilt, bei seiner Heimkehr aus Oberschwaben nochmals sich nach Ehingen zu begeben und daselbst in politischer Beziehung Erkundigung zu nehmen. Er hätte schon am 9. zurückkehren sollen, wie denn auch alle anderen Kommissare längst zurück sind; allein er scheint des Guten nicht Herr zu werden und macht alle Erwartungen hinsichtlich seiner Rückkehr zunichte. Indessen wird er stündlich erwartet und daneben will ich auch mit der Resolution noch warten. Wenn er kommt, werde ich die letzte Entschließung des Königs einholen. Ich denke, daß Lipp dem St[aatsrat] von Linden befriedigenden Aufschluß geben wird. Ist dieses der Fall, so wird es am besten sein, wenn O[ehler] und W[elte] aus der Liste gestrichen werden. Es wird mich selbst sehr freuen, wenn die Wahl recht bald angeordnet werden kann.

Die Ankunft des v. Linden ist schon darum auch zu erwarten, weil man doch nicht wohl ein anders Mitglied des Kirchenrats zum Kommissar bestellen kann.
Mit ausgezeichneter Hochachtung [...]

Beilage 30

Himpel an Theiner *Ehingen, 1850 Oktober 22*
Ausfertigung. – Archivio Segreto Vaticano, Carte Theiner Nr. 2.

Hochwürdiger, Hochzuverehrender Herr Pater!

Sie werden sich den Namen des Schreibers dieser Zeilen kaum mehr ins Gedächtnis zurückrufen können; denn es sind schon vier Jahre vorüber, seit Sie meinem Reisegefährten Dr. Brischar und mir gestatteten, während unseres Aufenthalts in Rom Ihre uns unvergeßliche Güte und Gefälligkeit zu so wiederholten Malen in Anspruch zu nehmen. Sie dürften uns wohl mit Recht vorwerfen, daß wir Ihrer freundlichen Aufforderung, Ihnen zu schreiben, so wenig nachgekommen sind. Glauben Sie indes ja nicht, die Disziplin, die wir am 30. August 46 im Oratorium durchgemacht, hätte uns etwa solchen Schrecken vor einem unserm Andenken stets so teuren Bewohner dieses Klosters eingeflößt! Nein, wenn es nicht geschah, so scheuten wir uns einerseits, Ihre ohnedies so sehr in Anspruch genommene Zeit durch nicht grade ganz notwendige Korrespondenz auf Nebendinge zu leiten, anderseits kam bald drauf die Revolution – und man wußte geraume Zeit nicht mehr sicher, ob Briefe an ihre Adresse gelangen würden.

Es gereicht mir stets zu besonderer dankbarer Freude, hochwürdiger Herr Pater, wenn ich an all die Tätigkeit und Mühe denke, die Sie damals in unserer bischöflichen Angelegenheit auf sich nahmen. Noch mehr muß es Sie erfreuen, wenn ich Ihnen sage, daß Sie nicht umsonst gearbeitet haben, daß Sie nach Kräften unserer Diözese zu einem Oberhirten verhalfen, der das Gute, das Beste erstrebt, es auch, quantum injuria hominum et temporum patitur, zur Ausführung bringt. Es stehen mir oftmals die perfiden Bemühungen des heillosen Courtie vor Augen, der uns den Zugang zum h[eiligen] Vater präcludieren wollte; möchten Sie Sr. Heiligkeit bei sich darbietender Gelegenheit sagen, es segnen ihn all die Bessern unserer Diözese, daß er damals den Namen Ströbele, der mit so zäher Zudringlichkeit insinuiert wurde, gestrichen habe.

Es hat sich in unsern Zuständen manches gebessert. Missionen und Exerzitien werden mit großem Erfolge im Land gehalten; ein kirchlich-politisches Blatt von jungen Kräften redigiert, vertritt mit Geist und Überlegenheit in den protestantischen Kapiteln

HStAS Q 1/3 Bü 141.

des Ländchens die katholischen Interessen wider Revolution, Bürokratismus und Preußentum, das Volk ist durchgängig gut, nur sind seine besten Kräfte brach gelegt. Die Regierung allein hält mit der Erfüllung vor Jahr und Tag gemachter Versprechen hinterm Berge. Sie hat, wie fast allüberall zu treffen ist, nichts gelernt und nichts vergessen.

Dr. Brischar (an dessen absalonisches Schicksal während eines Rittes mit Ihnen und Graf Spaur Sie sich vielleicht noch erinnern?) ist in Tübingen und hat die Fortsetzung und Vollendung der Stolberg-Kerzschen Kirchenhistorie[205] kontraktmäßig übernommen. Er grüßt Sie freundlichst.

Ich hätte Ihnen noch so manches zu sagen und zu schreiben; aber ich muß für diesmal enden, der Überbringer dieses drängt auf baldigste Empfangnahme des Briefes. Es ist Professor Leonhard[206] von Ellwangen, früher Konviktsvorsteher in Rottweil, den ich Ihrer Güte und freundschaftlichen Gesinnung anzuempfehlen mir erlaube. Er will einige Monate sich in Rom aufhalten.

Ich kann Ihnen freilich nicht zumuten, mir zu schreiben, doch würde es mich außerordentlich freuen, einmal einige Zeilen von Ihnen zu erhalten.

Ein andermal vielleicht wieder Mehreres. Es grüßt Sie freundlichst und mit vollkommenster Hochachtung

Ehingen, 22. Oktober 50

Professor und Konviktsvorsteher
Himpel in Ehingen
K[önigreich] Württemberg

205 Friedrich Leopold zu STOLBERG, Geschichte der Religion Jesu Christi, 37 Bde., Hamburg 1807ff. Fortgesetzt von Friedrich von KERZ, Bd. 38–45; fortgesetzt von Johannes Nepomuk BRISCHAR, Bde. 46–53, Mainz 1850–1859.

206 Franz Xaver Leonhard (1812–1882), 1835 Priesterweihe, 1839 Präzeptoratsverweser in Biberach, 1841 provisorischer und 1843 definitiver Gymnasialprofessor und Konviktsdirektor in Rottweil, 1850 Professor in Ellwangen, 1862 in Offingen, seit 1869 Rektor des Gymnasiums in Ellwangen, seit 1876 Mitglied der württembergischen Abgeordnetenkammer, 1878–1881 Mitglied des Reichstags in Berlin. Zu ihm: NEHER[4] 63.

CLAUS ARNOLD

Die Revolution von 1848/49

Eine Literaturumschau – besonders im katholischen und südwestdeutschen Raum

Der komplexe Zusammenhang von Politisierung und religiösem Bewußtsein zeigte sich im Revolutionsjahr 1848 nicht nur bei den Deutschkatholiken[1], sondern auch bei »ultramontanen« wie »liberalen« Katholiken, ja bei allen Bekenntnissen im Deutschen Bund. Skeptische Rückblicke der Nachrevolutionszeit, wie der des Frankfurter Stadtpfarrers und früheren Abgeordneten der Nationalversammlung Beda Weber, der 1853 »alle Ordnung, alle gesetzliche Freiheit, alle höhere Menschenbildung« durch die Herbstereignisse des tollen Jahres gefährdet sah und sich darüber entsetzte, »welche tiefgreifende Fäulnis unsere gesellschaftlichen Zustände durchfressen hat, andererseits wie sicher und unermüdlich die revolutionäre Demokratenzunft ihr Terrain zu bearbeiten und zu benützen verstand«[2], haben dies oft vergessen lassen. Webers Analyse der Revolution und ihrer Folgen als Entsittlichung und Anarchie mag deshalb auf den ersten Blick bei einem Geistlichen des 19. Jahrhunderts nicht überraschen. Und doch deutet schon die Präsenz des katholischen Priesters Weber in der Frankfurter Nationalversammlung an, daß das Verhältnis von Kirche und Revolution in Deutschland nicht immer so distanziert gewesen war. Gleich zu Beginn der Märzereignisse lagen die Dinge eben anders[3]: Damals verwandelte sich etwa in der Bischofsstadt Mainz der 8. März 1848, ein Aschermittwoch, gegen alle Gewohnheit in einen Freudentag. Denn es war nun auch dort die Nachricht von der Bildung des Märzministeriums im Großherzogtum Hessen-Darmstadt und der Proklamation von Presse-, Versammlungs- und Religionsfreiheit durchgedrungen. Am frühen Morgen läuteten alle Kirchenglocken, und Tausende – Katholiken, Protestanten und Juden – versammelten sich im Mainzer Dom. Man sang zunächst Luthers »Ein feste Burg ist unser Gott«, dann schloß sich ein Hochamt mit Te Deum an. Bischof Petrus Leopold Kaiser[4] pries in seiner Predigt die neue Ära der Freiheit, die auch der katholischen Kirche die staatskirchlichen Fesseln lösen würde, und betonte die Unabhängigkeit der katholischen Kirche von jeder Staatsform, also auch von der Monarchie; er plädierte sogar für eine Trennung von Staat und Kirche

1 Friedrich Wilhelm Graf, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus (Neuzeit im Aufbau 5), Stuttgart 1978.

2 Beda Weber, Charakterbilder, Frankfurt am Main 1853.

3 Zum Folgenden Friedhelm Jürgensmeier, Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 2), Frankfurt a. M. ²1989, 284. – Jonathan Sperber, Rhineland Radicals. The Democratic Movement and the Revolution of 1848–1849, Princeton 1993, 151. Vgl. auch Martin Greschat, Die Kirchen im Revolutionsjahr 1848/49, in: ZBKG 62, 1993, 17–35.

4 Über ihn zuletzt Uwe Scharfenecker, Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen (VKZG.B 81), Paderborn 1998.

nach belgischem Muster. So fanden im Aufbruch zu neuer Freiheit die Mainzer über alle konfessionellen und religiösen Grenzen hinweg zu einer freudig erregten Einheit, die beim abendlichen Fackelzug sogar die Kommandeure der österreichischen und preußischen Truppen in der Bundesfestung einschloß.

Das Jubiläumsjahr 1998 hat eine unübersehbare Anzahl von Monographien, Sammelbänden und Aufsätzen zu allen Aspekten der Revolution gebracht. Neben der postmodernen Frage nach dem »Gedenken« und den Wahrnehmungsmustern der Revolution[5] erscheint gerade die Rolle von Kirchen und Religion als eines der innovativsten Felder der Revolutionsforschung, die nach dem geschichtlichen Umbruch von 1989 einstweilen nicht mehr mit den alten Debatten um das rechtmäßige politische »Erbe« von 1848 belastet ist. Dem entspricht die neue Wertschätzung des Faktors »Religion« in der deutschen Geschichtswissenschaft überhaupt[6]. Ein allgemeiner, erschöpfender Überblick über die zusehends komplexere und perspektivenreichere Forschung kann hier nicht gegeben werden[7]. Wir beschränken uns aus naheliegenden Gründen auf den engeren »kirchlichen« und südwestdeutschen Raum. Dennoch sei zunächst der Blick wenigstens auf einige *allgemein ausgerichtete Werke* gerichtet: Wer einen wissenschaftlich auf dem neuesten Stand befindlichen, konzisen Überblick sucht, wird bei *Dieter Hein* fündig werden. Seine Darstellung ist nicht nur flüssig, sondern auch problemorientiert geschrieben. Das in der Forschung zusehends dekonstruierte Ereignis Revolution sucht er unter den Leitbildern »Nationaler Verfassungsstaat« und »bürgerliche Gesellschaft« zu fassen, thematisiert aber zugleich die beträchtlichen internen Spannungen der revolutionären Bewegungen[8]. Ähnliches gilt für die umfänglichere Darstellung von *Manfred Botzenhart*, die den europäischen Kontext mehr betont, aber – anders als es der Titel vermuten läßt – doch vor allem auf Deutschland eingeht. Dem Band sind Karten und ein nützliches Personen-, Orts- und Sachregister beigegeben[9]. Die wichtigste Ausstellung zum 48er-Jubiläum fand zweifellos in Frankfurt – unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten – statt. Der opulente Ausstellungskatalog, den *Lothar Gall* mit Unterstützung der Historikerinnen Christina Klausmann, Karin Schambach und Ulrike Ruttmann herausgegeben hat[10], dokumentiert die weite Perspektive der Veranstaltung, sowohl zeitlich (von 1789 als Vorbild und Mythos bis zur widersprüchlichen »Tradition« der Märzrevolution) als auch räumlich (gesamteuropäische und lokale Perspektive). Der Fluchtpunkt der Ausstellung, dies war zum Mindesten beim Begehen

5 Die Revolutionen von 1848/49. Erfahrung, Verarbeitung, Deutung, hg. v. Christian Jansen u. Thomas Mergel, Göttingen 1998. – Revolution 1848/49. Ereignis, Rekonstruktion, Diskurs, hg. v. Gudrun Loster-Schneider (Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft 21), St. Ingbert 1999.

6 Vgl. z.B. Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, hg. v. Hartmut Lehmann (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130), Göttingen 1997. – Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hg. v. Olaf Blaschke u. Frank-Michael Kuhlemann (Religiöse Kulturen der Moderne 2), Gütersloh 1996.

7 Naturgemäß werden die dieser Zeitschrift zur Verfügung gestellten Rezensionsexemplare bevorzugt behandelt.

8 Dieter Hein, Die Revolution von 1848/49 (Beck'sche Reihe, Bd. 2019). München: C.H. Beck 1998. 144 S. Kart. DM 14,80.

9 Manfred Botzenhart, 1848/49: Europa im Umbruch (Uni-Taschenbücher, Bd. 2061). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998. 285 S. Kart. DM 36,80.

10 1848. Aufbruch zur Freiheit. Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums und der Schirn Kunsthalle Frankfurt zum 150jährigen Jubiläum der Revolution von 1848/49. 18. Mai bis 18. September in der Schirn Kunsthalle Frankfurt, hg. v. Lothar Gall, Berlin 1998.

klar, lag in der heutigen Repräsentativen Demokratie, in der das Beste der 48er Tradition aufgehoben ist. Dieser Ausrichtung und nicht einer mangelnden Sensibilität ist der Umstand zu danken, daß in Ausstellung und Katalog weniger die expliziten religiösen Triebkräfte und Bezüge, seien sie jüdisch, protestantisch oder katholisch, zum Ausdruck kommen. Dem aufmerksamen Betrachter der Illustrationen werden dennoch mannigfaltige religiöse Bezüge ins Auge stechen, vor allem die überraschende Gegenwart christlicher Symbolik in revolutionärem Bildwerk (vgl. etwa Nr. 117, S. 112: Frédéric Sorrieu, Die universelle demokratische Republik: Über dem Völkerzug in die Freiheit wachen Christus, Engel und die seligen Geister früherer Vorkämpfer). Nicht zuletzt weist auch das Hauptexponat eine katholische Grundierung auf: Der Nazarener Philipp Veit schuf 1848 die »Germania« für die Paulskirche. Explizit und eigens berücksichtigt ist das Thema Religion in zwei gewichtigen und wahrhaft umfassenden Sammelbänden zum 48er-Jubiläum. *Jonathan Sperber*[11] und *Wolfgang Hardtwig*[12], also zwei Profanhistoriker, gehen das Thema jeweils in komparatistischer, konfessionsvergleichender Perspektive an. Sperber stellt in seinem gesamteuropäischen Rundblick den allgemein eminent religiösen Aspekt der Revolution heraus. Insgesamt waren es vor allem die Neo-Orthodoxen aller Richtungen, die den größten Nutzen aus den Ereignissen zu ziehen verstanden. Sperber sieht aber, auch in Deutschland, nur erste Schritte von einer Konfessionspolitik zu einer konfessionellen Politik getan (also etwa dem späteren politischen Katholizismus). Hardtwig, der zusammenfassend eine »konservative Modernisierung« in beiden Großkirchen feststellt, macht auch diese prinzipielle Feststellung: »Katholische und protestantische Kirchenvertreter und auch kirchlich engagierte Laien urteilten primär aus einem metahistorischen und metapolitischen Gedanken- und Überzeugungskontext heraus. Dieser konnte sich abschwächen oder auch bis zu vermeintlicher Unsichtbarkeit verschwinden – am Sachverhalt selbst ändert das nichts. Nur wenn man diesen von aller säkularen Politik profund verschiedenen Ausgangspunkt akzeptiert, wird man dem Thema ›Kirchen und Revolution‹ einigermaßen gerecht werden können«[13].

Im Bereich der im weiteren Sinne *kirchen- bzw. christentumsgeschichtlichen Literatur*[14] findet sich ein knapper Überblick zum Thema von *Victor Conzemius* in der neuen »Geschichte des Christentums«. Über die nötigen Grundinformationen hinaus würdigt Conzemius besonders die Demokratie als Schrittmacher des Ultramontanismus, der Neuformierung des Katholizismus in Europa und der sozialen Mobilisierung der Kirche. Eine vergleichsweise milde Würdigung findet die »liberale« Opposition Hirschers gegen die Pius-Vereine[15].

11 Jonathan SPERBER, Kirchen, Gläubige und Religionspolitik in der Revolution von 1848, in: Europa 1848. Revolution und Reform, hg. v. Dieter DOWE, Heinz-Gerhard HAUPT u. Dieter LANGEWIESCHE (Politik und Gesellschaftsgeschichte 48), Bonn 1998, 933–959. – Noch nicht zugänglich war mir: Die Revolutionen von 1848 in der europäischen Geschichte: Ergebnisse und Nachwirkungen. Beiträge des Symposiums in der Paulskirche vom 21. bis 23. Juni 1998, hg. v. Dieter LANGEWIESCHE (Historische Zeitschrift, Beihefte, N.F. 29), München 2000.

12 Wolfgang HARDTWIG, Die Kirchen in der Revolution 1848/49. Religiös-politische Mobilisierung und Parteienbildung, in: Revolution in Deutschland und Europa 1848/49, hg. v. Wolfgang HARDTWIG, Göttingen 1998, 79–108.

13 Ebd., 85

14 Eine theologische, interdisziplinäre Würdigung des Themas: Freiheit und Katholizismus. Beiträge aus Exegese [Josef Hainz], Kirchengeschichte [Hubert Wolf] und Fundamentaltheologie [Siegfried Wiedenhofer], hg. v. Hubert WOLF, Ostfildern 1999.

15 Victor CONZEMIUS, Deutschland: I. Die katholische Kirche [1830–1860], in: Liberalismus,

Das Jahr 1848 hat noch heute eine herausragende Bedeutung für die historische Identitätssuche des deutschen Katholizismus. Der *Mainzer Katholikentag* 1998 konnte auf die erste Generalversammlung der katholischen Vereine vor 150 Jahren am selben Ort zurückblicken. Ein ansprechender Band, der vom ehemaligen Generalsekretär des ZdK und vom Vorsitzenden der Kommission für Zeitgeschichte herausgegeben ist, dokumentiert die historischen Erkundungen, die 1998 bei der Festveranstaltung mit dem Bundespräsidenten in der Paulskirche und bei den Vorträgen auf dem Katholikentag selbst angestellt wurden[16]. Herausgegriffen sei in unserem Kontext der Einführungsvortrag von *Karl-Joseph Hummel* zur Eröffnung der Ausstellung »150 Jahre Katholikentage«, die in einem umfangreichen Bildteil von *Martin Stauch* dokumentiert wird. In seiner konzisen Einleitung, die die Ergebnisse mehrerer neuer Arbeiten aufnimmt, verbindet Hummel die herkömmliche Sichtweise der demokratischen und sozialen Mobilisierung des deutschen »Laienkatholizismus« mit der Wahrnehmung seiner ultramontanen, antimodern-modernen Prägung – zuerst und vor allem durch strengkirchliche Kleriker. Diese »ultramontan-klerikale« Inspiration stellt die Laienmobilisierung als solche zwar nicht in Frage, erklärt aber besser die »liberale« innerkirchliche Kritik (Hirscher) an diesen strengkirchlich geprägten »Privatvereinen«[17]. Welche Rolle den Laien innerkirchlich noch auf dem Katholikentag von 1913 zugedacht wurde – also zu einer Zeit, als sich wieder ein breiteres und selbstbewußteres katholisches Bildungsbürgertum zu regen begann – verdeutlicht Hummel mit der Zitierung eines Dominikaners, der die Laien als »Märtyrer des Vertrauens« kennzeichnete, weil sie sich mangels theologischer Bildung ihren geistlichen religiösen Führern anvertrauen müßten (S. 38). Ob der heutige deutsche Laienkatholizismus sich historisch eher auf Hirscher oder auf den ultramontanen Initiator des Mainzer Pius-Vereins Adam Franz Lennig berufen müßte, stellt eine reizvolle, gleichwohl unhistorische Frage dar. Die vielfältigen Transformationen, welche uns vom Jahr 1848 trennen, werden in diesem verdienstvollen Band jedenfalls breit dokumentiert. Eine informative, reich bebilderte und zugleich wohlfeile Darstellung der Geschichte der Mainzer Katholikentage von 1848, 1851, 1871, 1892, 1911, 1948 und vorausblickend auch 1998 wurde von der Öffentlichkeitsarbeit des Bistums Mainz herausgegeben[18].

Einen neuen Zugriff auf die Haltung von Katholiken zur Revolution versuchen zwei *pressegeschichtliche Arbeiten,* die durch die Vielzahl der ausgewerteten Periodika auf

Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914), hg. v. Jacques GADILLE u. Jean-Marie MAYEUR, bearb. v. Martin GRESCHAT (Geschichte des Christentums 11), Freiburg i. Br. 1997, 294–308, hier 303–306. – Da dieses Werk eine größere Verbreitung findet, darf vielleicht doch aus Gründen der historischen Genauigkeit ohne Beckmesserei freundlich angemerkt werden, daß der Initiator des Mainzer Pius-Vereins Adam Franz *Lennig* heißt (Nicht Franz Adam Lenning, wie es Conzemius wohl aus der von ihm zitierten Sekundärliteratur übernommen hat).

16 Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998, hg. v. Ulrich von HEHL u. Friedrich KRONENBERG, mit einem Bildteil »150 Jahre Katholikentage im Bild«, Paderborn 1999. Darin u.a.: Hans MAIER, 1848 und die deutschen Katholiken; DERS., Fremd unter Fremden? Katholische Zeitkultur im 19. Jahrhundert; Heinz HÜRTEN, Katholikentage im Wandel der Zeit; Helmuth MATHY, Ein katholischer Vorort Deutschlands. Mainz und seine Katholikentage von 1848 bis 1998; Ulrich von HEHL, Katholizismus und Einheit der Nation; Karl GABRIEL, Sozial-katholische Bewegung; Willhelm DAMBERG, Bildung und Auflösung des katholischen Milieus.

17 Vgl. die Kritik von Uwe SCHARFENECKER, Rez. Heinz Hürten. Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Zeit, Paderborn 1998, in: RJKG 18, 1999, 262f.

18 Martina ROMMEL/Karl LEHMANN, Stationen der Hoffnung. Katholikentage in Mainz 1848-1998 (Mainzer Perspektiven aus der Geschichte des Bistums 2), Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1998. 185 S. Kart. mit zahlreichen Abbildungen.

einer wesentlich verbreiterten Quellenbasis aufbauen können. Anders als es der Titel vielleicht vermuten lassen würde, beschäftigt sich die Freiburger theologische Habilitationsschrift von *Bernhard Schneider* (Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848) nicht mit der Revolution von 1848/49[19]. Sie bietet aber wichtige Vorbedingungen für ein Verständnis: »Die Revolutionsdebatte der katholischen Presse [wurde] zu einer wesentlichen mentalen und strategischen Vorbereitung der deutschen Katholiken auf die Revolution(en) des Jahres 1848« (S. 378). Schneider stellt sich der Frage, wie die Revolutionen von 1789 und 1830 (Frankreich und Belgien)[20] von außen in den deutschen katholischen Kommunikationsraum hineinwirkten und dort – im Sinne eines europäischen Kulturtransfers – bis zur Schwelle der europäischen Revolutionen von 1848 rezipiert wurden. Schneider untersucht dazu ca. 50 katholische Periodika, bei denen naturgemäß die »ultramontanen« überwiegen. Prominent vertreten ist die Tübinger Theologische Quartalschrift. Schneider destilliert die je im Blick auf das Ausland entwickelten »Revolutionstheorien« der deutschen katholischen Autoren heraus und fragt nach ihrer aktuellen (kirchen)politischen Instrumentalisierung. Seine Ergebnisse sind in vielerlei Hinsicht beachtenswert. Im Blick auf die »ultramontane« Haltung zur Revolution kann Schneider wesentliche Unterschiede feststellen, denen eine entsprechende interne Differenzierung des deutschen Ultramontanismus gegenübersteht. Vielfach lag eine Weiterentwicklung zu einem liberalen Katholizismus nach belgischem Vorbild bis in die 1840er Jahre im Bereich des Möglichen. »Die Einheit des deutschen Ultramontanismus ging dementsprechend nicht in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verloren, sie hat in dieser Form nie bestanden« (S. 377). Zugleich konstatiert Schneider die zunehmende ultramontane Dominanz im Medienbereich gegenüber den »wessenbergischen« oder »hermesianischen« Organen. Erstere waren – in typisch halbierter Modernität – auch unter publizistischen Gesichtspunkten aktueller und journalistisch besser aufgemacht. Die Ultramontanen bewerteten auch die bürgerlichen Freiheitsrechte insgesamt positiver als die »Aufklärer«, instrumentalisierten sie aber meist für ihre Konzeption von Kirchenfreiheit, während die »Aufklärer« um den staatskirchenrechtlichen Status quo fürchteten. Insgesamt waren die Ultramontanen auf jeden Fall revolutionsgeneigter: Sie kritisierten mitunter die Restauration der Bourbonen, gewannen sogar teils über die Lamennais-Rezeption einen positiven Zugang zur Julirevolution und machten sich schließlich die Sache der Belgischen Revolution von 1830 zu eigen. Die antirevolutionären Schreiben Gregors XVI. (»Mirari vos« und »Singulari nos«) konnten die deutschen Ultramontanen nicht davon abhalten, 1848 das belgische Modell als vorbildlich für die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Deutschland zu erklären.

Zeitlich und sachlich schließt sich hier unmittelbar die bereits 1996 erschienene Studie von *Stefan J. Dietrich* an[21]. Dietrich betrachtet für die Jahre 1848–52 die Haltung der christlichen Konfessionen bzw. ihrer verschiedenen Richtungen in Württemberg zum Revolutionsereignis. Die Hauptergebnisse seiner Arbeit präsentiert Dietrich selbst im vorliegenden Band des Rottenburger Jahrbuchs; sie brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Neben der in christentumsgeschichtlicher Hinsicht noch keineswegs gebräuch-

19 Bernhard SCHNEIDER, Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848 (VKZG.B 84). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998. 412 S. Geb. DM 108,–. Vgl. auch den Beitrag von Schneider im vorliegenden Band.

20 Die umfangreichen Reaktionen auf die Vorgänge in Irland und Polen mußte Schneider aussparen; er plant hierzu eine eigene Studie.

21 Stefan J. DIETRICH, Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852 (VKZG.B 71). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1996. 490 S. Geb. DM 104,–.

lichen komparatistischen Vorgehensweise liegt der besondere Wert seiner Arbeit in der systematischen Erschließung des Materials in Zeitschriften. Die sprechenden Zitate etwa aus dem »Kirchlichen Wochenblatt aus der Diöcese Rottenburg«, dem »Deutschen Volksblatt«, dem »Sonntagsblatt für's christliche Volk« oder der »Neuen Sion« machen das Buch zu einer spannenden bis vergnüglichen Lektüre. Hier schlummert noch ein großes Potential für die Rottenburger Bistumsgeschichte wie für die kirchliche Ortsgeschichte, das es – trotz der ersten Auswertung durch August Hagen – noch fruchtbar zu machen gilt[22]. (Leider ist das Werk nur durch ein Personenregister erschlossen). Ein schönes Zitat sei herausgegriffen, das Wandlungen im deutschen »Laien«-Katholizismus beleuchten mag: Zur ersten Generalversammlung der Pius-Vereine in der Diözese Rottenburg 1849 vermerkte Stadtpfarrer Eduard Vogt, Herausgeber des »Kirchlichen Wochenblattes« und klerikaler Promotor dieser Vereine: »Es ist wahr, eine Klippe gibt es für die Piusvereine, die, daß sie in's Kirchenregiment eingreifen möchten; würde das geschehen, dann sage ich auch, es wäre besser, es wäre nie einer entstanden« (S. 282).

Mit Dietrich sind wir auch im *südwestdeutschen Raum* angelangt, wo das Jubiläum in besonders intensiver Weise begangen wurde[23]. Gerade im Blick auf die neuwürttembergischen Gebiete, besonders *Oberschwaben*, sind gewichtige Neuerscheinungen zu vermelden. Der Weingartner Gymnasiallehrer *Werner Heinz* legt hier eine detailfreudige und geradezu erschöpfende Gesamtdarstellung vor, die in orts- und ereignisgeschichtlicher Hinsicht kaum noch Wünsche offen läßt. Ein gewisser Akzent liegt auf den (para-) militärischen Aspekten des Themas, wie schon der Titel des Bandes und die (leicht bedauernde?) Feststellung des Autors nahelegen, daß in Oberschwaben »der Kick des blutigen Revolutionskrieges fehlt[e]« (S. 5). Der umfangreiche, gut gegliederte, glänzend bebilderte und durch Orts- und Personenregister erschlossene Band stellt vor allem hinsichtlich der umfassenden Auswertung archivalischer und gedruckter Quellen eine imponierende Leistung dar[24].

Den kirchengeschichtlichen Extrakt aus den Studien von Heinz und auch Steim[25] haben schon andere gezogen: Denn unter den sieben verdienstvollen Ausstellungskatalogen des *Hauses der Geschichte Baden-Württemberg* zum Thema 1848 ist einer besonders einschlägig für unser Thema: derjenige zur Oberschwaben-Ausstellung[26]. Darin finden sich sogar gleich zwei Beiträge zur Kirchenthematik: *Dominik Burkard*[27] beschreibt die katholische Haltung zur Revolution im Spannungsfeld von ultramontanen Jungkirchlern und Aufklärern. Erstere macht er als die treibende kirchliche Kraft in Oberschwaben aus, durchaus auch in demokratischer Hinsicht. Die Piusvereine waren

22 Exemplarisch ist dies schon geschehen bei Barbara Schüler, Hefele im Urteil der nichtkirchlichen Presse (1863–1893), in: Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), hg. v. Hubert Wolf, Ostfildern 1994, 102–223.

23 Hierbei wurden auch die großen Umwälzungen von 1789, 1918 und 1945 mit berücksichtigt: Die großen Revolutionen im deutschen Südwesten hg. v. Hans Georg Wehling u. Angelika Hauser-Wirth (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 27). Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 144 S. Geb. DM 39,80.

24 Werner Heinz, »Mitbürger, greifet zu den Waffen«. Die Revolution von 1848/49 in Oberschwaben. Konstanz: UVK Universitätsverlag 1998. 639 S., zahlreiche Abb. Kart. DM 58,–.

25 Karl Werner Steim, Revolution von 1848/49 im Oberamt Riedlingen, Bad Buchau 1998.

26 Ohne Gerechtigkeit keine Freiheit. Revolution 1848/49 [in] Oberschwaben. Begleitbuch zu Ausstellungen in Wolfegg, Ravensburg, Friedrichshafen und Schloß Maurach im Sommer 1999, hg. v. Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Stuttgart 1999.

27 Dominik Burkard, Wie Feuer und Wasser? Die katholische Kirche und die Revolution von 1848/49, in: ebd., 144–167.

aber in Oberschwaben nur sehr bedingt verbreitet und keineswegs flächendeckend durchschlagend. Daß das Instrument Verein ursprünglich keineswegs ein originär ultramontanes, sondern ein liberal-katholisches gewesen war, hat Burkard schon an anderer Stelle überzeugend dargelegt[28]. *Elmar L. Kuhn*[29] entnimmt der Presse, vor allem dem Württembergisches Seeblatt aus Friedrichshafen, interessante Beobachtungen zur religiösen Motivation für die Revolution, die bald in eine instrumentelle Umformung von Religion mündete: »Selbst wenn diese erhabene Idee eine Chimäre wäre, so müßte man sich bemühen, sie heilig zu bewahren«. Anhand von Pfarrchroniken des Dekanats Tettnang geht Kuhn der Haltung der Pfarrer zur Revolution nach und stößt vor allem auf staatstreue Kritiker, die nicht wenig unter der Abschaffung des Zehnten litten. »Für die Revolution, gar die Republik, trat kein einziger Pfarrer, setzten sich nur einige jüngere, schlecht bezahlte Verweser und Hilfsgeistliche ein« (S. 176). Hier hätte die Darstellung des mehr sozial- und wirtschaftsgeschichtlich orientierten Kuhn an Tiefenschärfe gewinnen können, wenn er die jungkirchlich versus aufklärerische Generationenfront im Klerus (siehe Burkard) berücksichtigt hätte. Die etablierten Aufklärer/Staatskirchlicher legten in den Chroniken ihre revolutionskritische Sicht nieder, während der jüngere Klerus die Chance der Revolution nutzte und sie aktiv vorantrieb.

Ein Musterbeispiel für die mikrohistorische Aufarbeitung der 48er-Ereignisse bietet ein vom *Landkreis Sigmaringen* herausgegebener Sammelband[30], der auch neuwürttembergisches Gebiet berührt: Die Beiträge befassen sich nicht nur mit den Revolutionsereignissen in Sigmaringen, Gammertingen, Pfullendorf, Meßkirch, Stetten a.k.M., sondern auch in Saulgau, Mengen und Friedberg-Scheer. Religiöse Themen kommen neben dem allfälligen »Franzosenlärm«, den Konflikten um die Zehntablösung usw. eher selten vor. Dennoch finden sich im Beitrag von *Andreas Zekorn*[31] zur Rolle der politisch sehr »gemischten« Sigmaringer Museumsgesellschaft interessante Hinweise zu Pfarrer Silvester Miller, der sich innerkirchlich vom Aufklärer zum Ultramontanen gewandelt hatte und in sozial-wirtschaftlichen Fragen den Demokraten nahestand (S. 89). Bei *Helmut Göggel*[32] firmiert der junge Präzeptoratskaplan Anton Ama an prominenter Stelle als Wortführer der Demokraten in Scheer (S. 321ff.). Der Hochverratsprozeß gegen ihn wurde 1850 durch den König von Württemberg niedergeschlagen[33].

Ein inhaltsschweres Sonderheft des *Museums- und Geschichtsvereins Schramberg* beleuchtet die dortigen, für württembergische Verhältnisse besonders intensiven revolutionären Aktivitäten (u.a. den »Zwetschgenmarsch« zum Cannstatter Volksfest im September 1848). Die sorgfältig aus den Archivalien erarbeiteten Beiträge zeigen u.a., wie stark die führenden Schramberger Demokraten vom Deutschkatholizismus inspi-

28 Dominik Burkard, 1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? Unzeitgemäße Bemerkungen zur Erforschung des »katholischen Vereinswesens«, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 49, 1998, 61–106.

29 Elmar L. Kuhn, Die katholische Kirche. »Die wahre Gewinnerin« oder Opfer der zweiten Säkularisation?, in: Ohne Gerechtigkeit (wie Anm. 26), 168–181.

30 Für die Sache der Freiheit, des Volkes und der Republik. Die Revolution 1848/49 im Gebiet des heutigen Landkreises Sigmaringen, redigiert von Edwin Ernst Weber (Heimatkundliche Schriftenreihe des Landkreises Sigmaringen 7), Sigmaringen 1998, 352 S. Geb.

31 Andreas Zekorn, Lesegesellschaften und städtisches Bürgertum in Sigmaringen während der Revolution 1848/49, in: ebd., 73–95.

32 Helmut Göggel, Die Revolution 1848/49 in der Thurn und Taxisschen Standesherrschaft Friedberg-Scheer, in: ebd., 309–331.

33 Ergänzende Angaben und Archivalien zu Ama bei Dietrich, Christentum (wie Anm. 21), 414, 421.

riert waren (und deshalb schon 1845 im Clinch mit zwei jungen ultramontanen Ortsgeistlichen lagen). Das Heft bezieht auch – ganz auf der Höhe der Zeit – die »Rezeption« und das Gedenken an 1848 ein (v.a. beim Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold)[34].

Deutschkatholische Aspekte finden sich auch im Blick nach *Baden*[35] mit seiner besonders revolutionsfreudigen Bevölkerung. Die radikalste publizistische Werbung für die Demokratie ging hier von den *Konstanzer »Seeblättern«* aus, die anläßlich des Jubiläums mit einer instruktiven Einleitung teilweise photomechanisch nachgedruckt wurden[36]. Ihr Redakteur Josef Fickler war Vorsteher der Konstanzer deutschkatholischen Gemeinde. Die recht kräftige Sprache der Seeblätter, die selbst im Revolutionsjahr nicht über eine Auflage von 700 hinauskamen, kann nun wieder leicht im Original nachgelesen werden (»Mahlberg, 3. März. Nach der Oberrh. Ztg. wurde dem protestantischen Pfarrer Keert, dem Pietisten, – dem geistlichen Lehrer Göhring, dem kleinen Jesuiten, und dem katholischen Pfarrer Grafmüller, unter Fackelschein und Liederschall von den Mahlbergern eine Serenade gebracht, wodurch die genannten so entzückt wurden, daß sie bei Nacht und Nebel die Flucht ergriffen. Auch der praktische Arzt Fink nahm mit Chaise, Pferd und Geldsack den Reißaus. Glückliche Reise!«[37]). Von Konstanz nahm bekanntlich auch der gescheiterte »*Hecker*-Zug« seinen Ausgang. Dieser richtete sich immerhin gegen die liberale Mehrheit im Frankfurter Vorparlament und ist auch im Jubiläumsjahr – mit repräsentativ-demokratischer finanzieller Förderung – entsprechend gefeiert worden. (Der Pulverdampf hat insgesamt eine eigentümliche Anziehungskraft auf manche Ausstellungsmacher ausgeübt, u.a. diejenigen des »Zeit-Zuges« der Deutschen Bahn AG). Bei so viel – nicht nur badischer – Heckerseligkeit ist es eine nüchterne Freude, mit der Arbeit von *Sabine Freitag* eine flüssig geschriebene, quellenmäßig sauber gearbeitete Biographie des Republikaners Friedrich Hecker zur Hand zu haben[38]. Gerade auch von einem katholizismusgeschichtlichen Interesse her liest sich die Arbeit mit Gewinn: Wenn Andreas Holzem zu Recht die genuin religiöse Dimension der deutsch-katholischen Bewegung neu betont hat[39], so steht bei Hecker, der (trotz katholischer Taufe) einer materialistisch-rationalistischen Weltanschauung huldigte, ihre vormärzliche politische Instrumentalisierung im Vordergrund. Vor der zweiten badischen Kammer feierte er bereits 1845 die Deutschkatholiken als einen historischen Durchbruch der Vernunft gegen freiheitsfeindliche Traditionen und forderte die Tren-

34 Beiträge zur Geschichte der Revolution von 1848/49 in Schramberg (D'Kräz, Sonderheft), Schramberg 1998, 96 S. Zu beziehen über: Museums- und Geschichtsverein Schramberg e.V., Postfach 557, 78707 Schramberg.

35 Zum Thema: Wolfgang Hug, Katholiken und ihre Kirche in der Badischen Revolution von 1848/49, in: FDA 118, 1998, 283–311. – Immer noch maßgeblich: Clemens Rehm, Die katholische Kirche in der Erzdiözese Freiburg während der Revolution 1848/49, Freiburg i. Br. 1987.

36 Seeblätter. Reprint einer revolutionären Zeitung. Unveränderter Nachdruck der Ausgaben vom 1. März bis 30. April 1848. Mit einer Einführung von Christina Berger u. Wolfgang Kramer, Konstanz: Stadler 1998, 39 u. 225 S. Geb.

37 Seeblätter Nr. 59, 9. März 1848, S. 256.

38 Sabine Freitag, Friedrich Hecker. Biographie eines Republikaners (Transatlantische historische Studien, 10). Stuttgart: Franz Steiner 1998. 548 S., 2 Abb. Geb. DM 98,–.

39 Andreas Holzem, Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein (1844–1866) (VKZG.B 65), Paderborn 1994. Vgl. zum Thema auch Hubert Wolf, Deutschkatholizismus im Rheingau. Eine Ausnahme, die die Regel bestätigt?, in: Rheingau Forum. Zeitschrift für Wein, Geschichte, Kultur 7, 1998, 22–32. – Zahlreiche Hinweise zur Kritik an der deutschkatholischen Bewegung auch bei Scharfenecker, Gießen (wie Anm. 4), (Sachregister!).

nung von Staat und Kirche nach amerikanischem Vorbild (S. 70–77). Mit Bismarck verband Hecker wenig – vor allem jedoch die Tatsache, daß er zeitgleich mit dem Eisernen Kanzler einen Kulturkampf in seinem amerikanischen Exil vom Zaun zu brechen versuchte, als er die Trennung von Staat und Kirche in den USA durch den wachsenden Einfluß der katholischen Kirche gefährdet sah. »Seine ans Pathologische grenzende Abneigung gegen die Katholische Kirche wurde in späteren Jahren noch durch etwas anderes motiviert: die Furcht vor der Manipulation ungebildeter Massen, die als ›voting cattle‹ die traditionell katholisch orientierte Demokratische Partei unterstützen würden«. (S. 27; vgl. S. 439–451). Auch in Heckers »Freiheits«-Verständnis finden sich also »aristokratische« Züge, an denen Großherzog Friedrich I. oder der »liberale« Katholik Franz Xaver Kraus – mutatis mutandis – ihre Freude gehabt hätten.

Insgesamt erscheint das südwestdeutsche Terrain durch diese und zahlreiche andere Einzelstudien[40] sehr gut erschlossen. Eine neue synthetisierende Darstellung, wie sie Michael Wettengel exemplarisch für das Rhein-Main-Gebiet gegeben hat[41], sollte nun im Bereich des Möglichen liegen. Mehr als je zuvor und zumal in kirchlicher Hinsicht gilt dabei das Wort Dieter Langewiesches: »Erbschaftsverwalter aller Richtungen sehen sich auf die ›Komplexität von 1848‹ verwiesen, die kein Schwarz-Weiß-Gemälde mit verbindlichen Empfehlungen an die Nachgeborenen erlaubt«[42].

40 Vgl. u.a. Die Revolution 1848/49 in Nagold und Umgebung, bearb. v. Hermann SCHEURER, Nagold: Verein für Heimatgeschichte 1998. – Geschichts- und Heimatverein Furtwangen, Die 1848/49er Revolution in Furtwangen und dem hinteren Bregtal (Mitteilungen des Geschichts- und Heimatvereins Furtwangen 28), Furtwangen 1999. – Dokumentation Forum »Die Revolution in Südwest-Deutschland 1848/49. Zur Geschichte der »sozialen Demokraten« im Südwesten Deutschlands, bearb. v. Anni BETZ, hg. v. SPD-Landesverband Baden-Württemberg, Stuttgart 1999. – Helmut ENGISCH/Hans Peter MÜLLER, Für Freiheit, Licht und Recht! Josef Sprißler, ein streitbarer Pfarrer und wackerer Demokrat in der Revolution von 1848, Empfingen 1999. – Die Revolution 1848/49. Wurzeln der Demokratie, hg. v. Wolfgang SCHÜRLE (Alb und Donau. Kunst und Kultur 18), Ulm 1998. – Die Revolution von 1848/49 in Hall und Hohenlohe, hg. v. Sonja-Maria BAUER, (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Schwäbisch Hall 11), Schwäbisch Hall 1999. – Winfried HECHT, Rottweil 1848/1849, die Revolution am oberen Neckar: Begleitheft zur Ausstellung im Dominikanerforum des Dominikanermuseums Rottweil, 7. Mai – 27. Juni 1999, Rottweil 1999.

41 Michael WETTENGEL, Die Revolution von 1848/49 im Rhein-Main-Raum. Politische Vereine und Revolutionsalltag im Großherzogtum Hessen, Herzogtum Nassau und in der Freien Stadt Frankfurt (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau 49), Wiesbaden 1989.

42 Dieter LANGEWIESCHE, Europa zwischen Restauration und Revolution 1815–1849, München 1985, 171. – Nach Abschluß des Manuskripts erschien der hier teilweise einschlägige Literaturbericht von Karl-Egon LÖNNE, Katholizismusforschung, in: GuG 26, 2000, 128–170.

HELMUT FELD

Der bedeutendste katholische Theologe des 20. Jahrhunderts?

In Regensburg und Tübingen ist zur Zeit ein Unternehmen im Gange, dessen Bedeutung für die kirchliche Zeitgeschichte und die Geschichte der Theologie des 20. Jahrhunderts nicht so leicht überschätzt werden kann. Es handelt sich um die Edition der nachgelassenen Schriften von Wilhelm Klein (1889–1996)[1]. Bisher sind zwei Bände erschienen[2]. Schon der äußere Lebenslauf dieses Jesuiten, – des ältesten, der je gelebt hat, vielleicht sogar des ältesten Priesters der Katholischen Kirche, – ist reich an Merkwürdigkeiten. Geboren am 24. März 1889 in Traben an der Mosel, besuchte er das berühmte humanistische Friedrich-Wilhelm-Gymnasium in Trier, wo er mit dem späteren Münsteraner Philosophen Peter Wust (1884–1940) in der gleichen Klasse saß. Wie er später gelegentlich erzählte, erhielten sie beide im Abitur-Aufsatz die Note Eins. Bis in sein hohes Alter hinein handhabte Wilhelm Klein das Instrument der deutschen Sprache mit großer rhetorischer Meisterschaft. Seine Vorträge und Predigten erzeugten niemals Langeweile.

Von 1907 bis 1913 studierte Klein Philosophie und Theologie an den von den Jesuiten geleiteten römischen Elite-Ausbildungsstätten, der Päpstlichen Universität Gregoriana und dem Collegium Germanicum-Hungaricum. Aufgrund einer besonderen Erlaubnis des Papstes Pius' X. (1903–1914) wurde er, noch nicht vierundzwanzigjährig, am 28. Oktober 1912 zum Priester geweiht. Nach kurzer Kaplanszeit in der Nähe von Trier trat er 1913 in die Gesellschaft Jesu ein. Den ersten Weltkrieg verbrachte er als Feldgeistlicher an der Westfront. 1918 erlitt er schwere Verletzungen durch Granatsplitter, von denen einer in den Schädel eindrang und im Gehirn steckenblieb (vgl. Römerbrief, S. 129). Die vernarbte Wunde blieb lebenslänglich sichtbar: Es fehlte ein größeres Stück der hinteren Schädeldecke, und da er Haare wegen der Schmerzen nicht mehr ertragen konnte, sah man die über dem Gehirn pulsierende Haut. Gelegentlich wies er Besucher scherzhaft auf sein »pulsierendes Gehirn« hin. Im Alter sprach er dann von einem »Gehirnschrittmacher«, mit dem ihn Gott ausgestattet habe, um ihn bestimmte Dinge klarer erkennen und anderen übermitteln zu lassen. Ein zweiter Splitter, der ihn an der Wirbelsäule getroffen hatte, hinterließ ebenfalls eine Spur, die ihn für sein ganzes Leben zeichnete: Seine ohnehin kleine Gestalt blieb leicht gekrümmt. In diesen wie in anderen Dingen sah er sich in der Gefolgschaft seines Lieblingsapostels Paulus, des »Kleinen« (vgl. Römerbrief, S. 14). Gegen die Beschwerden, die ihm sein »Corpus-

1 S. Gisbert Greshake, Art. Klein, Wilhelm, in: LThK³ 6, 1997, 122.

2 W. Klein, Gottes Wort im Römerbrief. Vorträge im Kolleg 1958 bis 1961. Nach den Manuskripten bearb. v. Albert Rauch, Tübingen 1998. 528 S. – Ders., Gottes Wort im Kirchenjahr. Vorträge im Kolleg 1957 bis 1961. Nach den Manuskripten bearb. v. Albert Rauch, Tübingen 1999. 603 S.

culum« verursachte, ging er mit verschiedenen selbstverordneten Diäten, viel kaltem Wasser und eiserner Disziplin vor.

Unmittelbar nach seiner schweren Verwundung hatten ihn Ärzte und Sanitäter aufgegeben. Den fast schon Toten brachte sein Mitbruder Joseph Grisar (1886–1967), ein Neffe des bekannten Luther-Forschers Hartmann Grisar (1845–1932), zu einem Eisenbahnzug, den die Berliner Juden ausgerüstet und an die Front geschickt hatten. In diesem Zug tat Edith Stein (1891–1942) als Krankenschwester Dienst. In ihr, die ihn für einige Tage mittels morphinhaltiger Medikamente bewußtlos und damit schmerzfrei machte, sah er seine Lebensretterin. Er begegnete der jungen Philosophin wieder, als er, nach seiner Genesung zum Studium in Freiburg freigestellt, bei Joseph Geyser (1869–1948) promovierte. Edith Stein war Mitarbeiterin von Edmund Husserl (1859–1938), in dessen Lehrveranstaltungen Klein auch Martin Heidegger (1889–1976) begegnete. Von seinen Oberen wider Willen zum Doktorat verpflichtet, suchte er nach einem Thema, in das er möglichst wenig Zeit investieren mußte. Man machte ihn auf einige Schriften des Nikolaus von Autrecourt (14. Jh.) aufmerksam, die in der von Clemens Baeumker herausgegebenen Reihe zur Philosophiegeschichte des Mittelalters erschienen waren[3]. Seine Dissertation diktierte er darauf einer Witwe, die mit Schreibarbeiten ihr geringes Einkommen aufbesserte, in die Schreibmaschine. Wie er mir versicherte, gab er das Ganze ab, ohne den Text noch einmal durchgelesen zu haben. Er war überzeugt, daß auch Doktorvater (Geyser) und Korreferent (Husserl) die Arbeit nicht gelesen hatten, ebensowenig Edith Stein und Heidegger, denen sie übergeben worden war. 1921 wurde Klein promoviert – zusätzlich zu den beiden Promotionen, die er bereits in Rom erlangt hatte.

Obwohl er für diese Art »Wissenschaft« nichts als Verachtung übrig hatte, machte man ihn zum Professor für Philosophie an der Ordenshochschule in Valkenburg (1922–1929). Als ich ihn in seinem hohen Alter einmal fragte, welches Fach er denn damals gelesen habe, brummte er unwillig: »Die Kritik«. Die »Kritik« oder »Logica maior« war innerhalb des von den Jesuiten dozierten neoscholastischen Systems so ungefähr das Stumpfsinnigste und Lächerlichste, was man sich vorstellen kann: Der Traktat diente hauptsächlich dazu, das gesamte philosophische Denken der Neuzeit, angefangen von Descartes, über den Deutschen Idealismus bis zu Nietzsche und den Existentialisten zu diskriminieren und auf einen »universalen Skeptizismus« zu reduzieren.

In den darauffolgenden Jahren bekleidete Klein höhere Ämter innerhalb des Ordens, von 1932 bis 1938 das des Provinzials in Köln. Im Auftrag des Ordens unternahm er zahlreiche Reisen, die ihn in verschiedene Weltregionen führten. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde ihm keine leitende Funktion mehr übertragen. Von 1948 bis 1961 war er Spiritual am Collegium Germanicum-Hungaricum in Rom. Hier entwickelte er sein originelles und profundes theologisches Denken, das er vor allem in Abendvorträgen (Betrachtungspunkten, Exhorten und der sogenannten »monatlichen Erneuerung«) mitteilte. In den ersten Jahren sprach er zumeist in freier Rede, an einem biblischen oder liturgischen Text entlanggehend. Später, als er angefeindet und als Häretiker diskriminiert wurde, machte er sich Notizen. Schließlich schrieb er alles, was er sagte, wörtlich auf. Viele der auf diese Weise entstandenen Manuskripte zerriß er kurz darauf. Ein Großteil der Aufzeichnungen wurde jedoch – entgegen Kleins mehrfachen Anweisungen, sie zu vernichten – gerettet[4]. Es ist damit wenigstens die Spur eines bedeutenden

3 Joseph LAPPE, Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 6/2), Münster 1908.

4 S. dazu das Nachwort von Albert RAUCH in: KLEIN, Römerbrief (wie Anm. 2), 522ff.: »Zur Geschichte der Manuskripte – habent sua fata manuscripta«, und die Einleitung von Wilhelm OTT u. Nikolaus WYRWOLL in: KLEIN, Kirchenjahr (wie Anm. 2), 5ff.

theologischen Denkens in unserem Jahrhundert gesichert worden, und allen an dem Rettungswerk und der jetzt in Gang gekommenen Edition der Texte Beteiligten gebührt uneingeschränkter Dank.

Die zentrale Idee, um die Kleins Denken in den Jahren 1956–1961 kreiste, war das, was er die »Marienwahrheit« nannte: Die Vorstellung, das Geheimnis von der reinen Schöpfung war seiner Ansicht nach das, worum es in der Schrift von der Genesis bis zur Apokalypse eigentlich ging. Am Römerbrief des Apostels Paulus zeigte er dies in einer über die Jahre sich hinziehenden Wort-für-Wort-Exegese. Sie erreichte ihren Höhepunkt zu Beginn des Jahres 1960 in der Auslegung von Röm 8,30 (*προώρισεν, ἐκάλεσεν, ἐδικαίωσεν, ἐδόξασεν*), der Mitte des Römerbriefes (Römerbrief, S. 361–391).

> Es gibt die reine, nie gefallene, unversehrt und unbefleckt gebliebene Herrlichkeit Gottes im persönlichen Geschöpf seiner Liebe, in dem er *seine* Herrlichkeit geschaffen hat. Erschreckt sehen Sie gewöhnlich auf und wehren ab, wenn ich wieder darauf zu sprechen komme. Sie wehren ab und gehen allenfalls mit, wenn ich sage: diese geschaffene Herrlichkeit Gottes ist die Herrlichkeit Jesu Christi, des Einziggeborenen des Vaters.
> Wenn ich aber fortfahre und sage, diese Herrlichkeit der geschaffenen Menschheit Jesu Christi, die in der ewigen Schöpferperson Jesu Christi getragen wird, ist geschaffen in der geschaffenen Person der Gottesmutter, dann werden wir unruhig. Dann beginnt jedesmal der unheimliche Pudel sich zu regen und aufzubäumen (Römerbrief, S. 388).

Dieser Faustische Pudel ist die in jedem wirksame und wache *ἁμαρτία*, die große Gegenkraft der Immaculata und Assumpta. Obwohl die *ἁμαρτία* als treibende Kraft der Menschheitsgeschichte dem entgegenwirkt, wird doch in den Äonen der Kirche die Braut zunehmend enthüllt. Insofern ist das zwanzigste Jahrhundert der Kirche weiter als das erste (Römerbrief, S. 389). Wenn überhaupt irgendwo, dann zeigt sich an dieser Stelle vielleicht ein gewisser Einfluß Hegels. Nach Hegel manifestiert sich die Wahrheit des christlichen Dogmas in der Geschichte, wobei dessen historische Herkunft zunächst einmal gleichgültig ist[5]. Klein selbst hat eine wesentliche Beeinflussung seines Denkens durch Hegel stets in Abrede gestellt, sich sogar ausdrücklich davon distanziert (vgl. Römerbrief, S. 73f., 283). Vielmehr bekannte er sich in seiner Schriftauslegung und seinen theologischen Ideen als Schüler des heiligen Augustinus. Daß das zutreffend ist, kann der Leser beinahe auf jeder Seite seines hinterlassenen Werkes feststellen.

Entgegen den Grundtendenzen der historisch-kritischen Exegese, die damals, nach Erscheinen der Enzyklika »Divino afflante Spiritu« Pius' XII.[6], gerade innerhalb der Katholischen Kirche sich durchzusetzen begann, ging Klein bewußt auf die allegorische Auslegungsmethode der Väter, insbesondere des Augustinus, zurück, weil er sie letztlich für die sachgemäßere hielt. Die Kapitel 30–32 des zwölften Buches der »Confessiones« waren für ihn die hermeneutische Schlüsselstelle schlechthin (Römerbrief, S. 12f.). Auf eine verkürzte Formel gebracht lautet der Leitgedanke für Lesen und Verstehen der Bibel: Die Wahrheit der Schrift ist umfassender, weiter, tiefer, als es die vordergründige Rede des jeweiligen biblischen Autors (Moses, Jeremias, Paulus) zum Ausdruck bringt.

In den von ihm über alles geschätzten drei letzten Büchern der »Confessiones« fand Klein auch die »Marienwahrheit«, vor allem in den tiefen Gedanken über das Verhältnis von ewigem Gott und zeitlichem Geschöpf, die um die Idee von der *intellectualis creatura*

5 Vgl. etwa: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in: G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe 16), Frankfurt a.M. 1969, 45–49.
6 30. September 1943: AAS 35, 1943, 297–326.

kreisen (Conf. 12,9–17). Wie schon bei Augustinus ist auch für Klein die Kreatur, die nicht gleich ewig wie Gott ist, aber dennoch sich nicht in die Zeiten verliert, sondern an der Ewigkeit Gottes teilhat, zugleich hermeneutisches Prinzip, durch das der Menschengeist Einsicht erlangt (*intelligat*) in das Geheimnis der Schrift und des ewigen Gottes (Conf. 12,11,13). In einer großartigen, für alle damaligen Hörer unvergessenen Wort-für-Wort-Exegese der drei letzten Bücher der »Confessiones« (die bekanntlich ihrerseits eine Auslegung des Anfangs der Genesis sind) entfaltete er im Sommer 1957 in einer im Park von San Pastore bei Rom gehaltenen »geistlichen Lesung« diesen Gedanken in allen denkbaren Variationen (vgl. Kirchenjahr, S. 308f.; leider existieren darüber wohl keine Aufzeichnungen mehr).

Eine weitaus größere Skepsis als einem Kirchenvater je eingefallen wäre, hatte Klein bezüglich der gesprochenen und geschriebenen Wörter, auch derjenigen der Heiligen Schrift. Die Sprache in ihrer konkreten Gestalt war für ihn die Sprache des gefallenen Menschen und deshalb zweideutig und verlogen.

> Als unsere Vorfahren das griechische Wort λέγειν, sprechen, verdeutschten, sagten sie λέγειν ist lügen, λόγος ist Lüge. Wer spricht, der lügt. Sprechen ist lügen, λόγος ist Lüge. Jede Sprache der Menschen? omnis homo mendax? Ja, so sagt der Psalmist. [Ps 115,11; Röm 3,4] (Römerbrief, S. 391)

Klein wurde nicht müde zu betonen, daß auch das im Neuen Testament festgehaltene Wort »fleischliches« Wort, γράμμα, tötender Buchstabe (2 Kor 3,6) ist. Leben und Sinn erhält das biblische Wort allein durch das πνεῦμα, das er mit »Maria« identifizierte.

> Die Bibel führt zu Maria hin, wenn ihr Sinn uns offen ist. Die Bibel verschließt uns Maria, wenn wir am toten Wort hängen, wie die Antichristen uns versuchen, indem sie Christus, Christus rufen, Herr, Herr, aber nur im Wort bleiben. So das Wort stehen lassen, ist der Tod. (Kirchenjahr, S. 449)

Auch ohne den genaueren Kontext ist klar, was hier gemeint ist: das lutherische, reformatorische Verständnis der Bibel. In der Reformation – er sprach nur von der »sogenannten Reformation« (vgl. Kirchenjahr, S. 546f.) – sah Klein ebenso wie in der modernen, »aufgeklärten« Bibelwissenschaft einen Rückfall, auch in geistesgeschichtlicher Hinsicht – und mehr als das. In seiner Römerbrief-Auslegung (S. 337) stehen die folgenden schier unglaublichen Sätze:

> Den größten Widerstand gegen das Aufleuchten der Marienwahrheit leistet der Versucher und Lügner von Anbeginn jetzt, indem er uns im wissenschaftlichen Aufklärungslicht einseitig herangebildeten Menschen unserer Zeit dazu versucht, in sturem Eigensinn am toten und tötenden Buchstaben der Hl. Schrift, dem γράμμα ἀποκτείνων, der littera occidens, am tötenden Buchstaben, wie der Apostel nachdrücklichst betont [2 Kor 3,6], uns festzubeißen und anzuklammern. Das in diesem Sinn ausgedrückte sola scriptura ist der Todfeind der Marienwahrheit, und ist gleichbedeutend mit einem sola fide, das im letzten den Gnadenvollzug des Glaubens mit seinem ohnmächtig hinsterbenden Wissensausdruck gleichsetzt. Der Ansturm der Reformation gegen die sichtbare römisch-katholische Kirche war im Grunde ein Ansturm von Professoren, die unter einer Fülle von Aufklärung aus dem aufblühenden Humanismus in die Versuchung gerieten, ihr Wissen ungeheuerlich zu überschätzen, und auf Grund dieser einseitigen Wissensaufblähung ihrer Zeit die Dogmen der sichtbaren römisch-katholischen Kirche für rückständig erklärten.

Im Zuge dieser gänzlich ungeschichtlichen und unverständigen Sicht der Reformation scheute er auch nicht vor einer moralischen Diskriminierung Luthers zurück:

> Aber dann ging jener hin und hielt dies Leben mit Christus in Maria für eine Täuschung und entschloß sich, mit einem anderen Menschen zusammenzuleben, der im gleichen Weg der Jungfräulichkeit sich Gott allein angetraut hatte. Und ausgerechnet aus Gottes heiligem Wort wollte er Weg und Ziel und Begründung nehmen für diesen Schritt, mit dem er hunderte von Millionen Menschen mit sich aus der Gemeinschaft der Kirche herausführt, ausgerechnet aus dem Brief des hl. Apostels Paulus an die Römer, in dem doch sein Ordensvater Augustinus in demütig gläubiger Betrachtung den Weg in die Gemeinschaft der Kirche, seine Sünde bezeugend, zurückgefunden hatte, und in ein Gott allein geweihtes Priesterleben. (Römerbrief, S. 91)
>
> Sollen wir einmal ganz kurz hinweisen, warum Luther und die Reformatoren den Römerbrief gar nicht erfaßten? Sie trugen in die vom Hl. Geist eingegebenen Sätze des Apostels ihre eigenen Spekulationen. So erklärten sie Sünde und Sündenfolge, völlige Zerstörung der menschlichen Natur durch die Sünde usw. Und dann war ihnen der Zugang zum Wort Gottes versperrt (Römerbrief, S. 98).
>
> Luther hat jahrelang Philosophie und Theologie studiert und den Römerbrief nicht verstanden, sonst wäre er nicht aus der alten Kirche fortgelaufen mit der unglücklichen Nonne. (Römerbrief, S. 174)[7]

An dieser ungeschichtlichen Auffassung von der Reformation – letztlich einer Folge seiner jesuitischen, einseitig neoscholastischen Ausbildung – hielt Klein, der zu vielen protestantischen Theologen und Kirchenführern freundschaftliche und herzliche Beziehungen hatte, bis in sein hohes Alter fest. Als ich den über Neunzigjährigen einmal in Bonn besuchte, fragte er mich, ob ich nicht der Ansicht sei, daß der unfruchtbare Professoren-Streit um die Worte der Bibel mit Luthers Reformation begonnen habe. Ich erzählte ihm einiges über die Auseinandersetzungen, die im 12. Jahrhundert mit Abaelard und Bernhard von Clairvaux begannen, die letztlich fruchtlosen Spekulationen und Streitereien spätmittelalterlicher Professoren, die zwar äußerlich kirchentreu und rechtgläubig waren, aber gleichwohl zum Teil »häretische« Ansichten vertraten, und daß es orthodoxe und »kirchliche« Theologen waren, die Jeanne d'Arc verurteilt hatten. Er sah mich nur zweifelnd an und machte anschließend allgemeine Ausführungen über den »Gläubigen« und den »Ungläubigen«. Das historische Detail hielt er letztlich für irrelevant.

Die schwache Seite dieses genialen Denkers war, daß er im Grunde völlig ungeschichtlich dachte, und er hatte wohl auch nicht genügend historische Kenntnisse. Seine Ansichten über Gestalten wie Franziskus von Assisi und Katharina von Siena waren unzutreffend, teilweise sogar grotesk (vgl. Römerbrief, S. 399f.). Als er schon über hundert Jahre alt war, fragte er mich einmal in Münster – es war mein letzter Besuch bei ihm – nach meinen Studien über Franziskus von Assisi. Dann ermahnte er mich dringend, nur ja die Geschichte von dem Bär nicht zu vergessen, die seiner Ansicht nach bei Franziskus das Wichtigste sei. Ich antwortete ihm: »Es war ein Wolf. Du meinst den Wolf von Gubbio»[8]. Darauf schrie er aufgebracht: »Nein, es war ein Bär!«

Weniger amüsant ist, wie er das »Mariengeheimnis« auf das konkrete Leben seiner Schüler übertrug, oder, sagen wir es einmal etwas gröber: wie er die Überhöhung und

7 Der Herausgeber Albert RAUCH liest: »ungläubigen Nonne«. Ich bin sicher, daß Klein Katharina von Bora als »unglückliche«, nicht »ungläubige« Nonne bezeichnete. Ich erinnere mich deshalb, weil ich seinerzeit über diese Sätze so verärgert war, daß ich zu einigen seiner folgenden Vorträge nicht mehr hinging und persönlich mit ihm heftige Kontroversen austrug. Er hätte auch kaum jemandem persönlich den Glauben abgesprochen (vgl. Kirchenjahr, 557, über Luther).

8 Vgl. Helmut FELD, Der Wolf von Gubbio, in: DERS., Beseelte Natur. Franziskanische Tiererzählungen, Tübingen 1993, 73–87.

Ideologisierung des zölibatären Lebens vollzog. Dies geschah vor allem in den Vorträgen, in denen er eine Einstimmung in die Subdiakonatsweihe gab, bei der ja die Verpflichtung zum Zölibat übernommen wurde, aber auch bei anderen Gelegenheiten (Römerbrief, S. 230–241; Kirchenjahr, S. 209–216; 286ff.; 361–365). In der Jungfräulichkeit des Priesterzölibats sah Klein das gelebte Zeichen des Mysteriums von Christus und Maria. Er sprach dem Zölibat deshalb sakramentalen Charakter zu.

> Die von Gott im evangelischen Rat gerufene Jungfräulichkeit braucht nicht erst ein eigens eingesetztes Sakrament zu sein, sondern bezeichnet aus sich das marianisch ursprüngliche Brautverhältnis von Geschöpf und Schöpfer. Hier ist die Wiederherstellung da, die in der Ehe erst implizit unterwegs ist. So ist das ἔσχατον in der Jungfräulichkeit unmittelbar greifbar, was es in der Ehe nur mittelbar ist. (Römerbrief, S. 238)

Die üblichen praktischen, psychologischen, historischen Gründe, die für die Existenz und zur Verteidigung des Zölibats angeführt wurden, waren für ihn einfach lächerlich. Insbesondere wollte er weder von den religionsgeschichtlichen noch von den kirchengeschichtlichen (mittelalterlichen) Ursachen und Voraussetzungen des jungfräulichen Status etwas wissen. Vielmehr untermauerte er den durch das damalige kirchliche Machtsystem vorgegebenen und für verbindlich erklärten Zustand mit den subtilen Erwägungen seines Denksystems. Ganz ähnlich suchte er auch das ungeliebte Studiensystem zu rechtfertigen, das »die Kirche« damals ihren Alumnen verordnete: drei Jahre jesuitischer Neoscholastik, ein aus seinen geschichtlichen Zusammenhängen herausgerissener »Thomismus«, dessen Thesen man auswendig lernte. Endlich, im vierten Jahr, kam die Theologie an die Reihe. Aber was für eine »Theologie«! In der sogenannten Fundamentaltheologie sollte die Wahrheit der christlichen Offenbarung und der Katholischen Kirche begründet werden; in der Moraltheologie lernte man z. B., was Homosexualität im strikten und im weiteren Sinne sei, und wo genau beim Stehlen die Grenze zwischen läßlicher und schwerer Sünde lag (beim Gegenwert des Wochenlohns eines Facharbeiters!).

Als »die Kirche« im Zuge des auf das II. Vatikanische Konzil folgenden Reformeifers plötzlich die jahrelange philosophische Ausbildung der Priesteramtskandidaten einfach fallen ließ (um in das gegenteilige Extrem, die philosophische Unbildung des Klerus, zu geraten), da betonte Klein die Relativität allen äußerlichen, »weltlichen« Geschehens und sah das allein Entscheidende in der Liebe. Er hatte damals schon erleben müssen, daß viele seiner Schüler die Flucht vor dem Zölibat in die Familie angetreten hatten, mit und ohne kirchlichen Segen. In der Zeit, als er Rektor und Seelsorger in Bonn war (1961–1988), erklärte er mir einmal, Ignatius von Loyola, lebte er heute, würde vieles anders machen; er könne sich sehr gut vorstellen, daß es eines Tages verheiratete Jesuiten gäbe. Es folgte dann eine Reihe von abfälligen Bemerkungen über »die Kirche« im allgemeinen und den eigenen Orden. Ich fragte ihn, weshalb er überhaupt Jesuit geworden sei. Er antwortete, das entscheidende Motiv für ihn sei das Vorbild von Pater Fonck gewesen. Leopold Fonck (1865–1930), der Gründer und erste Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts (ab 1909), war wie Klein Germaniker gewesen und später dem Jesuitenorden beigetreten. Er kämpfte unter dem Pontifikat Pius' X. gegen das Eindringen der historisch-kritischen Methode in die katholische Exegese. Prominentestes Opfer seiner Aktivitäten war der Dominikaner Albert M.-J. Lagrange (1855–1938), der Gründer der berühmten École Biblique von Jerusalem (1890). Die in dieser Zeit erlassenen Dekrete der Bibelkommission – sie sind nach dem Urteil neuerer katholischer Bibelwissenschaftler alle irrig – waren an Klein scheinbar spurlos vorübergegangen, ebenso wie der von Pius X. inszenierte Modernismus-Streit.

Aber eben nur scheinbar. Spätestens seit dieser Zeit wußte er, wie gefährlich es werden konnte, wenn man sich nicht an die kirchlich verordneten Sprachregelungen hielt. Spione und Gesinnungsschnüffler lauerten allenthalben. Während seiner Tätigkeit als Spiritual im Germanicum wurde er nacheinander als »Hegelianer«, »Gnostiker«, »Bultmannianer« angesehen. Für viele galt er als ganzer oder halber Häretiker. Als die Verdächtigungen zunahmen, wurde seine Sprache zunehmend kirchenkonformer und kirchenfrömmer. Er wollte wohl zeigen, daß er das System kannte und auf der Ebene der Sprache nicht zu packen war. Genützt hat es ihm letztlich nicht: Die Versetzung nach Bonn im Jahre 1961 beendete abrupt seine Römerbrief-Auslegung. Eine bodenlose Dummheit der Ordensleitung, die seine Weisheit und Erfahrung damit einer ganzen Generation von Theologen entzog.

Man muß sich vor Augen halten, daß die bis jetzt veröffentlichten und hoffentlich noch zur Veröffentlichung kommenden Texte Kleins gesprochenes Wort sind. Wichtig für ihr Verständnis ist ihr »Sitz im Leben«, die Situation, in die hinein sie gesprochen wurden. Sein Hörerkreis bestand aus ca. 120 »Alumnen«, wie man damals noch sagte, Studierenden der Philosophie und der Theologie, die in einem Priesterseminar (einem der ältesten und angesehensten der Katholischen Kirche) auf engem Raum zusammenlebten und von der »Welt« nahezu vollständig abgeschottet waren. Klein erkannte sehr gut das Unnatürliche dieser Situation. »Seminarium heißt Treibhaus«, sagte er, »Treibhaus unter einer großen Käseglocke.« Derartige und noch schärfere Kritik äußerte er allerdings nur im Gespräch unter vier Augen. Daß er Mißstände in der Kirche frontal und offen angriff, war äußerst selten (vgl. z. B. Kirchenjahr, S. 513, wo er im Zusammenhang mit dem Eucharistischen Weltkongreß in München 1960 von »Perversion der Eucharistie« spricht).

Barbara Hallensleben, die eine kluge Besprechung des ersten Bandes von Kleins nachgelassenen Schriften verfaßt hat[9], hat diesen Hintergrund von Kleins Vorträgen nicht genügend beachtet. Frau Hallensleben spricht auch von der »fehlenden Wirkungsgeschichte der zentralen Thematik P. Kleins bei den vielen Theologen und auch Bischöfen unter seinen ehemaligen Alumnen.« Um hierüber zu einem definitiven Urteil zu kommen, müßte man die Werke der Betreffenden einer genauen Untersuchung unterziehen. Nach meinem Wissensstand existiert von den folgenden Hörern Kleins in den sechs Jahren von 1956 bis 1961 ein in deutschsprachigen Bibliotheken greifbares literarisches Werk (ich bitte um Nachsicht, wenn ich den einen oder anderen übersehen habe): Gottfried Bachl, Wolfgang Beinert, Herbert Biesel[10], Karl Braun (Erzbischof von Bamberg), Helmut Büsse, Bernhard Casper, Matthias Eichinger, Helmut Feld, Franz Furger († 1997), Gisbert Greshake, Gotthold Hasenhüttl, Hanspeter Heinz, Peter Hünermann, Reiner Kaczynski, Kurt Krenn (Bischof von St. Pölten), Hans Küng, Jürgen Kuhlmann, Otto Langer, Karl Lehmann (Bischof von Mainz), Peter Lengsfeld, Wolfgang Lentzen-Deis, Oswald Loretz, Rudolf Mosis, Franz Nikolasch, Wilhelm Ott, Stephan Otto, Heinrich Petri, Hermann Josef Pottmeyer, Anton Rauscher, Winfried Schulz († 1995), Herman H. Schwedt, Wolfgang Seibel, Adam Seigfried, Michael Seyboldt, Jakob Speigl, Franz-Josef Steinmetz, Ernst Christoph Suttner, Arnulf Vagedes, Hermann-Josef Vogt, Helmut Weber, Friedrich Wetter (Kardinal-Erzbischof von München und Freising), Nikolaus Wyrwoll, Erich Zenger. Gegenstand der erwähnten Untersuchung könnte

9 Theologie und Glaube 88, 1998, 412–416; abgedruckt auch in: Kirchenjahr (wie Anm. 2), 595–601.
10 Biesels hervorragende, tiefgründige Essays erschienen in den drei Bänden: Das Leid in der Welt und die Liebe Gottes, Düsseldorf 1971; Dichtung und Prophetie, Düsseldorf 1972, und: Von altem und neuem Beten, Düsseldorf 1972; sie wurden in der (auch theologischen!) Oberflächlichkeit und Betriebsamkeit jener Jahre kaum beachtet.

sein, ob sich in den Werken der genannten Altgermaniker Einflüsse Klein'scher Ideen nachweisen lassen oder nicht, ob eventuell erkennbar ist, daß sich ein Autor bewußt von ihm distanziert u. ä.

Wilhelm Klein hat es seinen Hörern nicht leichtgemacht. Er hat in seinen Vorträgen und Gesprächen polarisiert, und es entstanden Fraktionen. Er wußte das natürlich und war nicht glücklich darüber (vgl. Kirchenjahr, S. 24). Aber das hinderte ihn nicht daran, seine zentralen Ideen mit großer innerer Überzeugung, ja Intransigenz vorzutragen. Seine Sichtweise, seinen methodischen Ansatz, an die Schrift und die kirchlichen Lehrdokumente heranzugehen, hielt er für den einzig sachgemäßen. Er ermahnte auch seine Hörer, sich im Gespräch mit den evangelischen Brüdern nicht bei der »Rechtfertigungslehre« und ähnlichen Nebensachen aufzuhalten, sondern ihnen die »Marienwahrheit« nahezubringen. Hoch interessant ist sein eigener diesbezüglicher Versuch gegenüber Karl Barth, der ihn sehr schätzte. Sein Brief aus dem Jahre 1959, in dem er die Heidegger'sche »Seinsvergessenheit« theologisch als »Marienvergessenheit« deutet, ist wohl eines der wertvollsten Dokumente neuerer Theologiegeschichte (Kirchenjahr, S. 449–451).

> Wir sind uns im letzten einig, daß all unsere Ausdrücke zweideutig sind und der Mensch im Fleische nicht imstande ist, die Wahrheit seiner Erlösung ›eindeutig‹ auszudrücken, auch nicht in der Bibel. Wir sprechen in gleicher Weise unser Bekenntnis: Jener Mensch, der unser einziges Heil ist, ist Gott selber, kein Geschöpf, sondern unser Schöpfer, der sich ein geschaffenes Wesen schafft, in dem er in unsere Verlorenheit kommt, um alle unsere Verlorenheit und Zweideutigkeit zu erlösen.
>
> Dieses sein geschaffenes Wesen, so sagen wir weiter, vielleicht auch nicht ganz verschieden voneinander, ist in ihm, dem Schöpfer selber, nicht von einem geschaffenen ›Träger‹ getragen. Denn unser Erlöser und Herr ist nicht zwei – ein Schaffender und ein Geschaffener – sondern der eine Herr, wie unser Credo sagt. Er ist die eine ewige Schöpferperson des Wortes des Vaters. Wenn sein geschaffenes Wesen nicht bloß eine vorgestellte Illusion, sondern Wirklichkeit sein soll, so nehmen wir nach der Schrift doch recht einen geschaffenen Träger dafür an. Dieser geschaffene Träger des geschaffenen Wesens unsres Erlösers ist nicht Gott selber, nicht Christus. Denn er ist der Schöpfer und nicht Geschöpf. Wir sagen zutreffend, meint Thomas von Aquin, Christus ist Mensch. Wir sagen nicht zutreffend: Christus ist Geschöpf.
>
> Darum sehen wir jene geschaffene Vermittlung, die geschichtlich ausgesprochen in der Bibel im AT und NT, ja auch geahnt in sicher unsäglich zweideutigen Ausdrücken in der Mythologie usw. ...

Ob dieser Anstoß bei dem Calvinisten Barth etwas bewegte? Barths nach 1959 erschienene Schriften lassen eher vermuten, daß er den Brief achselzuckend beiseitelegte.

Eine größere geistige Verwandtschaft bestand zu Fritz Buri (1907–1995), dem Basler Professor und langjährigen Pfarrer am Marienmünster[11], – mit dem Klein ebenfalls korrespondierte. Mit Karl Rahner führte er intensive Gespräche, wenn dieser nach Rom kam. Er nahm den jüngeren Ordensbruder, dessen Theologie damals keineswegs unumstritten war, gegen Anfeindungen in Schutz. Auf Rahner geht die Äußerung zurück, Klein sei »vielleicht der bedeutendste katholische Theologe dieses Jahrhunderts«[12]. – Inwieweit sie sich gegenseitig verstanden oder aneinander vorbeiredeten, vermag ich nicht zu beurteilen. Bei einem der täglichen Spaziergänge über den Pincio, die er mittags an Stelle der üblichen Siesta machte, fragte ich ihn einmal, was er von Rahners Theologie hielte. Er antwortete in Form einer »verdeckten Mitteilung«, – einer rhetorischen

11 Günther Hauff, Art. Buri, Fritz, in: RGG[4] 1, 1998, 1891.

12 Greshake, Art. Klein (wie Anm. 1).

Figur, die er meisterhaft beherrschte –, ein Lehrer der beiden Rahner-Brüder habe ihm erzählt, die Rahners hätten noch einen weiteren Bruder gehabt, den ältesten; der sei bei weitem der Begabteste gewesen; aber er sei leider im Ersten Weltkrieg gefallen.

Mit Karl Rahner, aber auch mit den »dialektischen« protestantischen Theologen teilte Klein eine gewisse Geringschätzung des historischen Geschehens, der sogenannten »bruta facta«. Die historischen Gestalten des Jesus und der Maria von Nazareth waren für ihn vergängliche, den zeitlichen Mißdeutungen unterworfene Gleichnisfiguren ewiger Wahrheiten. Er war der erste, aus dessen Mund ich als Zwanzigjähriger hörte, die leibliche Auferstehung Christi sei nicht als historisch faßbares Ereignis zu verstehen. Was mit dem Leichnam Jesu geschehen war, hielt er für unerheblich. Derartige, nur im Gespräch geäußerte Ansichten trugen ihm zeitweilig den Ruf ein, »Bultmannianer« zu sein. Die Geringschätzung der sogenannten »historischen Grundlagen« und die Auffassung vom äußeren Wort, dem γράμμα, als »Lüge« brachte ihn in den Augen mancher (nicht ganz zu Unrecht!) in die Nähe des Gnostizismus und Origenismus. Wie bedenklich diese Sicht in einer konkreten Situation werden konnte, zeigt sich daran, daß er Kandidaten, die ihm ihre Skrupel bezüglich des während des Studiums mehrfach zu leistenden Antimodernisten-Eides vortrugen (man sprach von diesem unguten Erbe Pius' X. nur als von dem »Antimodernisten-Meineid«), diese Bedenken zu zerstreuen suchte, indem er sagte, man lüge ohnehin immer, sobald man den Mund aufmache – omnis homo mendax.

Trotz der relativ abgeschlossenen Struktur seines eigenen Gedankengebäudes war Klein ein großer Anreger. Einige seiner Schüler stieß er auf das Studium der Werke Hegels, andere auf Barth und Bultmann. Mich selbst und einige Kollegen ermunterte er, die Vorlesungen, die Stanislas Lyonnet (1902–1986) im Bibelinstitut über den Römer- und Kolosserbrief hielt, zu hören. Das war nicht nur streng verboten, sondern man mußte die obligaten Vorlesungen an der Gregoriana dafür schwänzen. Bei Lyonnet (der noch unter Johannes XXIII. Roncalli Lehrverbot erhielt und erst durch Paul VI. Montini rehabilitiert wurde), wurde man in eine der Klein'schen teilweise gegenläufige Tendenz der Exegese eingeführt. Man lernte die große Bedeutung von akribischer Philologie und Erforschung des historischen Umfeldes für das Verständnis eines Textes – und damit hatte man manchen Stoff für heftige Diskussionen mit Klein.

In seinen späten Jahren hat Klein allerdings in vieler Hinsicht um- und weitergedacht. Sein Denken und Reden kreiste nun um die tätige Liebe als Erweis auch des rechten Glaubens und das Wirken Gottes in allem und in allen. Diese Erwägungen hörten sich etwa so an: Wenn ein Chinese, ein Nichtchrist, sich hier auf der Straße um ein Unfallopfer kümmert und ihm das Leben rettet, hat der die wahre Liebe? Wirkt also in ihm Gott? Ist er also folglich ein gläubiger, begnadeter Mensch? Wirkt Gott alles in allem und in allen? Wirklich in allen? In Jesus? In den Heiligen? Auch in den Sündern? Gewiß! Auch in Napoleon? In Hitler? Gewiß! Könnten wir also beten: »Heiliger Hitler, bitte für uns!«? Aber sicher! Natürlich war Hitler in der vordergründigen, geschichtlichen Dimension kein Heiliger. Aber vielleicht tragen dafür mein Ordensbruder Rupert Mayer und ich selbst – in der geschichtlichen Dimension – die Verantwortung, weil wir damals in München nicht das Gespräch mit Hitler gesucht haben. »Ich erinnere mich noch gut, wie Pater Mayer abrupt erklärte: Hitler? Mit dem redet man nicht!« Im Kontext dieser Erwägungen und Erinnerungen sprach Klein auch von dem »sogenannten Bösen«, und für das die Welt beherrschende Chaos gebrauchte er das Bild von einem Teppich: Da wir nur die Unterseite des Teppichs mit einem Gewirr von Webfäden erblicken, erkennen wir in dem Bösen, dem Unheil der Welt keinen Sinn. Erst von oben, aus der Perspektive Gottes, wird das komplizierte, aber sinnvolle Muster des Teppichs – die Marienwahrheit! – sichtbar.

1989, im Alter von über hundert Jahren schrieb er mir aus Münster die beiden folgenden Briefe, auch sie Dokumente einer Partikel theologischen Denkens im 20. Jahrhundert.

M[ünster], 26.XI.1989.

Lieber Helmut!
Herzlichen Gruß! Das mich freudig überraschende neue *Insel Taschenbuch* it 1168 gibt mir Anlass, mich an Dich zu wenden als den mir einzig bekannten evtl. Fachmann (oder bin ich im Irrtum?) in folg. *Anliegen*: »Das Rheinische Marienlob«, nach den mir zugänglichen Quellen, Anzeigen, u. a. auch in diesem Taschenbuch, das bedeutendste, was je »in unserm geliebten Deutsch« geschrieben wurde über Maria, gibt es nur in einzig einer Handschrift, die vielleicht in dem ja jetzt plötzlich zugängl. Leipzig liegt.
Wer nimmt sich *dieser Sache* an?
Ich weiss, daß Bücher es nicht machen, nicht mal das uns so hl. »Buch d. Bücher«, aber Er, der alles in allem wirkte, wirkt, wirken wird, sollte er nicht - - - -
Ich weiss es nicht. Aber ich durfte Dich doch fragen? Oder wen?
Dein Wilh. Klein S.J.

Haus Sentmaring
D-4400 Münster

2.XII.1989.

Lieber Helmut!
Herzlichen Dank. Du schreibst: »Den vollständigen Text des Marienlobs habe ich hierliegen. Wenn Du ihn haben möchtest, lass es mich wissen.«
Ich wäre Dir *sehr dankbar*, wenn ich 2 Kopien haben dürfte. 153 Seiten! Aus den Auszügen, die ich kenne, kann ich nur ahnen, welche Schätze im ganzen Text verborgen liegen.
Auch auf Dein Buch: »Der Ikonoklasmus des Westens« bin ich gespannt.
Bilder, Gleichnisse – ja, das ist kostbare Wegzehrung, solang wir noch unterwegs sind, u. noch nicht erkennen, wie wir erkannt sind.
Das Wort ist Fleisch geworden, von Ewigkeit zu Ewigkeit in Ihm, der alles in allem wirkte, wirkt, wirken wird, der die Liebe selber ist, u. nur Liebe wirken kann.
Die Creatura immaculata, das reine geschaffene Bild der Frau aller Frauen ist in die Tiefen jedes Geschöpfes eingegraben, wo wir es, mit dem Auge des Glaubens u. der Hoffnung alle sehen dürfen, auch jetzt schon.
»Denn wir sind Menschen voller Hoffnung«; das ist der Titel des Buches von Michael v. Brück, herausgegeben v. Jürgen Haase, München, Kaiser, 1988.
Gespräche mit dem XIV. Dalai Lama.
Wann kommt einmal ein Buch: Die Muttergottes in den Weltreligionen, in allen!
in der Menschheitsliteratur?
in einem Schöpfungs-Universum etc.?

Inzwischen
Herzliche Grüsse
Frohen Advent!
Dein
Wilhelm Klein S.J.

Aber aber – –
grad hab ich den Brief geschrieben – –

> Was kann mir hier die Handschrift helfen, da ich hier niemand finde, der sie mir leserlich ins heutige Deutsch übersetzt.
> Wer [sic!] nicht eine konsequente Ergänzung *Deiner* Arbeiten, diese Mühe auf sich zu nehmen? Wie viele hast Du schon froh gemacht durch Dein kleines Marienbüchlein!
> Und das ist – vergriffen!

Das »Rheinische Marienlob« hat Klein hinsichtlich seiner theologischen Aussagekraft wohl überschätzt. Nicht bekannt waren ihm die in bezug auf seine Theologie viel einschlägigeren Werke Hildegards von Bingen und der Mystikerinnen von Helfta.

Ob Wilhelm Klein der »bedeutendste« katholische Theologe des 20. Jahrhunderts ist, wird vielleicht im 21. Jahrhundert oder noch viel später entschieden werden, auf der Grundlage seines dann hoffentlich ganz publizierten handschriftlichen Nachlasses. Mir persönlich ist kein größerer lebender Denker (und Beter) begegnet. Bedeutend ist er, insofern sein Denken über den Umgang mit der Bibel und der geistigen Tradition des Christentums überhaupt, mit anderen Worten: sein sprachtheologischer Ansatz im Rückgriff auf Origenes und Augustinus, keineswegs eine skurrile, unzeitgemäße Episode ist, sondern sich für die zukünftige Gestalt der christlichen Religion als relevant erweisen wird. Bedeutend und in die Zukunft weisend sind auch seine um die geistige Gestalt der unversehrten Schöpfung kreisenden Erwägungen. Und er steht hier in einer großen, wenn auch heute leider weitgehender Vergessenheit anheimgefallenen Tradition: der des Origenes, Augustinus, Hildegards von Bingen, Mechthilds von Magdeburg, Gertruds von Helfta, Jakob Böhmes und vieler anderer. Überholt ist dagegen das »Jesuitische« an seinem Denken: Die verbale, im Grunde unehrliche, Rechtfertigung eines Kirchensystems, das unter dem Papst Pius XII. in Agonie lag, und die Ideologisierung des Priesterzölibats und des Gehorsams gegenüber unfähigen Vorgesetzten als »Opferleben«.

Die mögliche Weiterführung der Gedanken dieser sokratischen Gestalt der Neuzeit liegt nicht in der Anpassung dieser Ideen an die Sprachregelungen eines herrschenden dogmatischen oder wissenschaftlichen Systems, auch nicht in der Reduzierung seiner Marien-Idee auf ein »biblisches« Maß, wie Frau Hallensleben meint. Denn gemessen an den zu seinen Lebzeiten und auch heute noch innerhalb des katholischen und reformatorischen Christentums gebotenen Sprach- und Denkregelungen ist Wilhelm Klein der größte Ketzer des 20. Jahrhunderts, so wie es Origenes in der Alten Kirche, Franziskus von Assisi in der Christenheit des Mittelalters war. Mit diesen beiden teilt er die souveräne Unabhängigkeit eines die Zeiten überfliegenden Denkens ebenso wie die Betonung der Zugehörigkeit und Treue zur Kirche. Eine Diskussion und Weiterführung der spirituellen, meditativen Theologie Kleins wird es geben, wenn noch mehr Texte aus seinem handschriftlichen Nachlaß ans Licht gekommen sind und sich einige Theologinnen und Theologen der kommenden Generation finden, die genügend Mut und geistige Unabhängigkeit haben, seinen Gedanken standzuhalten. Für dieselben scheint das zu gelten, was Goethe über die hinterlassenen Papiere Justus Mösers bemerkt hat[13]: »Und wären es nur Fragmente, so verdienen sie aufbewahrt zu werden, indem die Äußerungen eines solchen Geistes und Charakters gleich Goldkörnern und Goldstaub denselben Wert haben wie reine Goldbarren und noch einen höheren als das Ausgemünzte selbst.«

13 J. W. Goethe, Werke. Hamburger Ausg. Bd. 12, München 1981/1998, 320.

Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

CHRISTOPH WEBER: Genealogien zur Papstgeschichte. Unter Mitwirkung von MICHAEL BECKER, 2 Teile (Päpste und Papsttum Bd. 29, 1/2). Stuttgart: Anton Hiersemann 1999. CXXXII, 980 S.

Wer sich mit der Papst- und Kuriengeschichte vom 16. bis 19. Jahrhundert befaßt, kommt schon seit Jahren um eine Konsultierung der zahlreichen und oft dickleibigen Bücher von Christoph Weber nicht mehr herum. Er hat mit seinen »päpstlichen Staatshandbüchern« (1629–1714) und den »Legati e Governatori« (1550–1809) Standard- und Nachschlagewerke geschaffen, die in jeder gut geführten Präsenzbibliothek neben der »Hierarchia Catholica« von Konrad Eubel stehen sollten. Gleiches gilt – um es vorwegzunehmen – auch für das hier anzuzeigende zwei Teilbände umfassende Werk, das genealogische Tafeln der italienischen Papst- und Kardinalsfamilien für einen Zeitraum zwischen 1471 und 1903 enthält (mit einem unverkennbaren Schwerpunkt freilich in der Frühen Neuzeit). Die Einleitung enthält eine kurze aber instruktive Hinführung auf die Tafeln, die unentbehrlichen Abkürzungs- und Quellenverzeichnisse sowie zu jeder Familie, die eine oder mehrere Stammtafeln erhält, die Quellenbelege. Die zitierten Archivalien werden durchweg nach ihrem Quellenwert für die vorliegende Arbeit bewertet und für denjenigen mit ergänzenden Hinweisen versehen, der vielleicht selbst einmal die in ganz Italien verstreuten und von Weber in mühevoller Arbeit zusammengetragenen Unterlagen einsehen will. Die eindrucksvollen genealogischen Tafeln zur Papstgeschichte zeigen die Verwandtschaftsverhältnisse zahlreicher Familien auf, die über mehrere Jahrhunderte die italienisierte Papstgeschichte bestimmt haben. Angesichts des zurecht erhobenen Vorwurfs über Nepotismus und Simonie in der Kirchenpolitik werden mit diesen Tafeln solche vielfach nur als Topoi verwendeten Behauptungen endlich gut belegt und schnell nachvollziehbar. Die bedeutendsten italienischen Familien, die im 17. und 18. Jahrhundert Päpste, Kardinäle oder hohe Prälaten im Kirchenstaat stellten, sind hier vereint. Nicht dabei sind jedoch die Familien der regierenden Häuser Italiens und jene Papstfamilien, die durch die gängige Literatur leicht greifbar sind (z.B. Borgia, Orsini, Colonna). Dafür sind dann aber jene Familien berücksichtigt, die durch Eheschließungen mit Papstfamilien verbunden waren, ohne selbst einen Papst oder Kardinal gestellt zu haben (z.B. Abbati, Fantaguzzi, Ghini und Romagnoli). Grundsätzlich wurden jene Familiengenealogien aufgenommen, die aus den handschriftlichen genealogischen Sammlungen der italienischen Städte zusammengetragen werden konnten. Weber erörtert die Schwierigkeiten, die solche handschriftlichen Quellen haben, angefangen davon, daß die Frauen vielfach fehlen, daß viele Daten – zum Teil aufgrund gezielter Fälschungen – durch weitere gedruckte und ungedruckte Quellen zu ergänzen und zu korrigieren waren, bis hin zu dem Problem, daß zahlreiche Emendierungen wegen des erforderlichen Erhalts der Übersichtlichkeit nicht in Anmerkungsapparaten ausgewiesen werden konnten. Schließlich führt Weber deutlich vor Augen, daß Genealogien keine zufälligen historischen Überreste sind, sondern z.B. eine familienpolitische Rolle spielten, wenn es um Erbschaftsprozesse ging oder wenn zur Erlangung von Ämtern ein Stammbaum beigebracht werden mußte. All dieses gilt es zu berücksichtigen, wenn man die beachtliche Forschungsleistung von Weber nicht nur gewinnbringend benutzen will, sondern zum »wirklichen Leser« der Stammtafeln werden will, der »es rasch als reizvolle Aufgabe ansehen [wird], sich aus der Vielzahl der Tafeln jene Bezüge und Verbindungen gesondert herauszuschreiben, die für sein Interessengebiet von Nutzen sind« (S. XXXVI). Es sei darauf hingewiesen, daß zwei weitere Teilbände – vermutlich von ähnlichem Umfang – angekündigt sind.

Michael F. Feldkamp

THOMAS J. REESE: Im Innern des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche. Mit einem Nachwort von Otto Kallscheuer. Frankfurt a.M.: S. Fischer 1998. 464 S. Geb. DM 49,80.

Der Vatikan – ein fascinosum! An Büchern zu Papst, Papsttum und römischer Kurie mangelt es gewiß nicht. Auch nicht an jenen, die sich – zwischen streng-wissenschaftlicher Forschungsliteratur auf der einen und Triviallektüre auf der anderen Seite – dem Thema eher populärwissenschaftlich nähern. In den letzten Jahren sind zahlreiche solcher Bücher in deutscher Sprache erschienen. Um nur einige zu nennen: Nino LoBello, Der Vatikan. Machtzentrum für mehr als 750 Millionen Gläubige (Wien 1988), Manfred Adler, Die Freimaurer und der Vatikan (Durach 1992), Peter De Rosa, Der Vatikan – von Gott verlassen. Kirche, Sex und Tod (München 1993), Hansjakob Stehle, Geheimdiplomatie des Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten (Zürich 1993), Hanspeter Oschwald, Vatikan – die Firma Gottes (München 1998). Fast läßt sich hier von einer eigenen Literaturgattung sprechen.

Thomas J. Reese, Jesuit, Politologe, Theologe und Autor mehrerer Monographien (Archbishop. Inside the Power Structure of the American Catholic Church, 1989; A Flock of Shepherds. The National Conference of Catholic Bishops, 1992) hat der »Vatikan-Literatur« ein weiteres Buch hinzugefügt. Vielleicht wird von dieser »Literaturgattung« in besonderer Weise erwartet, mit »Enthüllungen« aufzuwarten. Das Cover des anzuzeigenden Buches scheint ähnliches zu versprechen: von der »Geheimgesellschaft des Vatikan«, von »verschlossenen Türen« und seinen Finanzen ist dort die Rede, vom »Inneren dieser Macht«, von »Skandalmeldungen« und der »heiligen Mafia«. Reese setzt den Papst und dessen Verwaltungsapparat jedoch nicht auf die Anklagebank und schreibt auch keinen »Vatikan-Thriller«. Er will Aufklärung geben. Allerdings, wie man beim näheren Hinschauen erfährt, »nur« davon, wie der Vatikan funktioniert, wie Entscheidungen getroffen werden und auf welcher Ebene was (und was nicht) entschieden wird. Er befindet sich damit in einer schon älteren Traditionslinie von Titeln, die der Historiker gerne benutzt: Otto Mejer, Die heutige Römische Kurie. Ihre Behörden und ihr Geschäftsgang (1847), Nikolaus Hilling, Die römische Kurie. Ein kurzes Handbuch für die Kenntnis der gegenwärtigen Verfassung und ein Führer für den praktischen Verkehr mit den obersten päpstlichen Behörden in Rom (1906), Erwin Ruck, Die Organisation der römischen Kurie (1913). Doch Reese ist nicht wie Mejer, Hilling oder Ruck historisch geschulter Jurist. Und er hat ein anderes Publikum im Auge. So ist ein Werk entstanden, das eher an den bereits Jahrzehnte zurückliegenden Band von Heinrich Scharp, Wie die Kirche regiert wird. Papst – Kardinäle – Vatikan (Freiburg i.Br. 1958) anschließt. Zwischen beiden Publikationen liegen jedoch zwei große Kurienreformen (1967; 1988).

Abgesehen von der Einleitung, einer Nachbemerkung und einem von dem Politologen Otto Kallscheuer beigesteuerten Nachwort (»Der Vatikan nach Johannes Paul II.«), gliedert sich das Buch in zehn Kapitel: I. Die Rollen des Papstes, II. Das Bischofskollegium, III. Die Bischofssynode, IV. Das Kardinalskollegium, V. Die römische Kurie, VI. Der Beamtenapparat, VII. Die Regierung des Papstes, VIII. Die Finanzen des Vatikan, IX. Der Vatikan und die Außenwelt, X. An der Schwelle zum nächsten Jahrtausend. Über den Sinn dieser Gliederung, insbesondere über die Reihenfolge, läßt sich streiten. Stehen Bischofskollegium und Bischofssynode in ihrer faktischen Bedeutung der Kurie doch nach. Zumindest Kapitel VI und VII gehören eigentlich zu Kapitel V. Besondere Aufmerksamkeit mißt Reese mit über 40 Seiten einem Ausnahmefall des vatikanischen Alltags bei, der Papstwahl (S. 103–147). Auffallend viel Platz räumt der Autor auch dem Unterkapitel »Die kulturelle Prägung der Kurie« ein (S. 222–241). Damit greift er ein Thema auf, das – spätestens seit den Studien von Christoph Weber: Kardinäle und Prälaten (1978) und Senatus Divinus (1996) – auch die Kirchengeschichtsschreibung zu interessieren beginnt.

1. Auf Details des im englischsprachigen Original bereits 1996 erschienenen Buches kann hier nicht näher eingegangen werden. Einige wenige Punkte seien genannt: In dem Buch sind ebenso flotte wie wahre Sätze zu lesen, etwa: »Die Kurie ist ein Produkt der Geschichte und nicht der Managementtheorie« (S. 153). Zu einer solch fundamentalen Einsicht passen die schmalen, mitunter weniger als summarischen historischen Anmerkungen nicht. Der Leser erfährt beispielsweise nichts oder nur wenig über die Entwicklung der wichtigen kurialen Dikasterien (z.B. der »Glaubenskongregation« als Nachfolgerin der »Heiligen Römischen und Universellen Inquisition«), obwohl zu einzelnen kurialen Behörden in den vergangenen Jahren wichtige Studien erschienen sind. Natürlich geht es Reese vorrangig um die heutige Gestalt der Kurie. Doch wenn man diese

tatsächlich nur als »Produkt der Geschichte« verstehen kann, wäre ein »Mehr« an Historie nötig gewesen. Hier liegt ein Grundproblem des Bandes: Reese reißt Themen an, gibt historische Hinweise, informiert über die aktuelle Lage. Doch dem Gegenstand selbst wird er damit nicht gerecht.

2. Das historische Defizit hängt aufs engste mit den Quellen zusammen, aus denen der Verfasser schöpft. Reese fügt kein Literaturverzeichnis bei, bietet jedoch in nachgetragenen Anmerkungen einige Literaturhinweise. Die Basis bleibt schmal. Der Autor recherchierte offenbar vorwiegend auf dem Wege journalistischer Befragung kurialer Mitarbeiter, die »zum Teil aus guten Gründen anonym bleiben wollen« (Klappentext). Man wird hinter den Informanten vorwiegend wenn auch nicht ausschließlich Mitglieder der Gesellschaft Jesu vermuten dürfen, der Reese selbst angehört.

3. Auf diese Methode ist wohl zurückzuführen, daß vieles nur (mitunter falsche) Behauptung bleibt. So z.B. in puncto Bischofsernennung (S. 320–334). Hier folgt Reese in seiner Darstellung der römischen Doktrin, wonach allein dem Papst bzw. der Kurie die Auswahl und Ernennung der Ortsbischöfe zusteht. Von anderen, konkordatär abgesicherten Regelungen, vor allem im deutschen Sprachraum, ist nicht die Rede. Dabei haben sich gerade hier bemerkenswerte ältere Formen (wie das Kapitelswahlrecht) erhalten. Bedauerlich genug, daß der ursprüngliche »Normalfall« zum »Sonderfall« wurde. Wenigstens für die deutsche Ausgabe seines Buches hätte Reese den deutschen Besonderheiten stärkere Beachtung schenken sollen.

4. Wenn die saloppe Sprache des Buches (z.B. »theologische Dissidenten« [S. 10], »vatikanische Hackordnung« [S. 157]) auch nicht jeden stören mag, viele Formulierungen sind unpräzis, unsachgemäß und verschleiern mehr als sie nützen; zum Beispiel wenn bei der Beschreibung der Rota vom Amt eines »Verteidigers des Bundes« die Rede ist (S. 155), womit wohl der »Ehebandverteidiger« gemeint ist. Man fragt sich, weshalb hier nicht der kirchenrechtliche Fachterminus bzw. dessen offizielles deutsches Äquivalent verwendet wurde.

5. Dem (vom Autor oder vom Verlag?) intendierten Charakter eines künftigen Standardwerkes (Klappentext) tut allerdings auch manch anderes Abbruch. Sachlich-distanzierte Schilderung ist nicht die Sache von Reese, statt dessen dominieren in sich ambivalente, mitunter naiv anmutende Urteile und Spekulation. Wichtiges und Nebensächliches steht für den (unbefangenen) Leser unterschiedslos nebeneinander. Zentrale Sachverhalte werden oft nur angerissen, Illustrierendes hingegen »breitgetreten«. Immerhin verschafft Reese dem Leser damit ebenso kurzweilige wie kuriose Einblicke. Etwa wenn er berichtet, daß die Rota ihre Computerausrüstung einer Geldspende verdankt, die Kardinal Edmund Szoka vom Besitzer des Gastronomieunternehmens »Domino Pizza« beschaffte (S. 154). Die Exegese dazu fehlt. Lassen sich hieraus nun Indizien für Zustand und Wirklichkeit der Kurie ablesen oder darf man in der Präsentation solcher Anekdoten lediglich das Bestreben sehen, die nicht gerade für jeden gleichermaßen interessante Schilderung von Behörden und Verwaltungsstrukturen lesbarer zu machen?

So ist – aus einem Mix von Geschichte, Kirchenrecht und kurialem Klatsch – mit Sicherheit kein Buch geworden, das zum Standardwerk unter den zahlreichen Schriften über Kurie und Vatikan zu avancieren droht, höchstens ein Band, der für die Hand interessierter »Outsider« taugt.

Dominik Burkard

Freiheit und Katholizismus. Beiträge aus Exegese, Kirchengeschichte und Fundamentaltheologie, hg. v. Hubert Wolf. Ostfildern: Schwabenverlag 1999. 98 S. Kart. DM 19,80.

Dieser kleine Sammelband ist das Produkt eines »Dies academicus« am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt. Angestoßen wurde diese Veranstaltung durch das 150jährige Jubiläum der Revolution(en) von 1848 und den Zusammentritt der Nationalversammlung in der Frankfurter Paulskirche. Völlig zu Recht konstatiert der Herausgeber, daß bei den Jubiläumsveranstaltungen das Thema Kirche und Katholizismus wenig Beachtung fand. Um so freudiger begrüßt der Rezensent das hier anzuzeigende Vorhaben.

Als Arbeitshypothese liegt allen Beiträgen die Grundannahme zugrunde, daß entgegen gängiger Vorurteile das Verhältnis von Katholizismus und Freiheitsidee keineswegs nur ein »Anti- bzw. Nichtverhältnis« gewesen sei, sondern daß es »wesentlich differenzierter zu sehen und deshalb zumindest von einem ambivalenten Verhältnis zu sprechen sei« (S. 9).

Der Neutestamentler *Josef Hainz* führt im ersten der drei Beiträge in die biblische »Freiheitsgeschichte« ein, die nicht erst mit dem Neuen Testament beginnt, sondern als ein durchgehender roter Faden der gesamten Offenbarung vorgestellt wird (S. 13–38). Dabei arbeitet Hainz die stete Gefährdung des Projekts »Freiheit« nicht durch einen übermächtigen Gott, sondern durch die zur Freiheit berufenen Menschen selbst sehr ansprechend heraus.

Hubert Wolf unterzieht sich der schwierigen Aufgabe, auf wenigen Seiten (S. 39–69) eine grundsätzliche Bilanz des Verhältnisses von neuzeitlichem Freiheits- und Emanzipationsstreben und kirchlicher Reaktion darauf zu ziehen. Wolf referiert in einem ersten Schritt ungeschönt und ohne falsche Rechtfertigungsversuche die harsche Ablehnung, die diesen Tendenzen vor allem von Seiten des kirchlichen Lehramtes seit 1791 widerfuhr. Mit Nachdruck und völlig berechtigt verwirft Wolf aber die gängige Reduktion des Verhältnisses von Katholizismus und Freiheit auf die Position einer grundsätzlichen Ablehnung. Tatsächlich war auch im angeblich so monolithischen Katholizismus das Meinungsspektrum breiter und die Einstellung gegenüber den modernen Freiheiten und den Revolutionen, in denen sich diese Freiheiten durchzusetzen suchten, differenzierter. Die Ambivalenz von Katholizismus und Freiheit nicht nur in grundsätzlicher, sondern auch in konkreter Hinsicht führt Wolf dann am Beispiel des deutschen Katholizismus und der Revolution von 1848 vor. Seine Argumentation kulminiert in der Feststellung, das Jahr 1848 sei als »Geburtsjahr des deutschen Katholizismus und die Märzrevolution als Geburtshelferin einer besonders intensiven Phase der Verkirchlichung katholischen Alltagslebens« anzusehen (S. 60). Das gegen die Folgen der Moderne errichtete »katholische Milieu« ist für Wolf ein Kind eben dieser modernen Revolution und der von ihr teilweise durchgesetzten Freiheiten, mag dies auf den ersten Blick auch noch so befremdlich klingen (S. 51). Tatsächlich lehnte man die Revolution eben nicht nur ab, nicht einmal in den als konservativ oder reaktionär etikettierten ultramontanen Kreisen, sondern suchte sich zumindest mit den neuen Verhältnissen zu arrangieren und für die eigenen Ziele in überaus geschicktem Taktieren Vorteile zu ziehen. Über das Ausmaß dieses Arrangements, so lautet Wolfs abschließender Gedanke, zerbrach dann die Einheit des deutschen Ultramontanismus.

Wolfs Darstellung vermag zu überzeugen und entspricht dem aktuellen Stand der Katholizismusforschung. Wenn sich zu einzelnen Punkten kritische Anfragen ergeben, so resultieren diese eher aus einem anlaßbedingten Zwang zur plakativen und verkürzenden Darstellung, als aus grundsätzlichen inhaltlichen Divergenzen. Die von Wolf selbst geleitete Studientagung zum Katholizismus in der 1848er Revolution (vgl. die Beiträge in diesem Band) und seine eigene Schlußbilanz der zahlreichen dort gehaltenen Vorträge fielen hinsichtlich der These vom Jahr 1848 als der Geburtsstunde des deutschen Katholizismus nuancierter und vorsichtiger aus, als es der vorliegende Beitrag erahnen läßt. Der Rezensent möchte auch die These vom Auseinanderbrechen des deutschen Ultramontanismus nach 1848 weniger zugespitzt sehen (in der Diskussion über die Belgische Revolution oder die katholische irische Freiheitsbewegung wie auch in der Stellung zum Programm Lamennais' ab 1829 waren Friktionen schon lange vor 1848 deutlich erkennbar). Wolf deutet dies selbst auch an (S. 62). Auch darüber, ob es wirklich eine durchgehende »Linie des liberalen Katholizismus« vom 18. Jahrhundert bis in das beginnende 20. Jahrhundert gegeben hat, wie Wolfs Darstellung nahezulegen scheint (S. 49), wäre noch zu diskutieren.

Siegfried Wiedenhofers abschließender Beitrag (»Freiheit, Vatikanum II und Moderne«; S. 71–88) führt den zeitlichen Horizont des Bandes in das 20. Jahrhundert hinein fort. Er zeigt eindrucksvoll, wie und worin dieses Konzil eine »Kehrtwende im Verhältnis zur Moderne« (S. 71) vollzogen hat, die deshalb auch von einem Teil der Katholiken, die unverändert an der Linie des Syllabus von 1864 festhalten wollten, nicht mitvollzogen werden konnte. In seinem überraschenden Verlauf wurde das Vatikanum II, auch das wird überzeugend aufgewiesen, selbst ein Ereignis der Freiheit und ein Teil der Freiheitsgeschichte. *Bernhard Schneider*

Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien (Missionsgeschichtliches Archiv, Bd. 1). Stuttgart: Franz Steiner 1996. 472 S. Geb. DM 120,–.

Dieser Sammelband eröffnet die Reihe der »Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte« und dokumentiert eine internationale wissenschaftliche Konferenz, die in Berlin im

Oktober 1994 unter dem Motto »Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte« stattfand. Mit den Ergebnissen dieser Konferenz geht auch die Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte an die Öffentlichkeit und reißt die wissenschaftlichen und internationalen Ziele auf, die sie verfolgt.

Dem Geleitwort des Vorsitzenden im Berichtsband entnimmt man, daß »ihre erste Aufmerksamkeit sich auf Archive und Materialsammlungen in der Stadt (Berlin) und ihrem Einzugsbereich, die zur Erforschung der Geschichte und der Situation von Gesellschaft und Kirche in den Ländern der ›Dritten Welt‹ beitragen können« richtet (S. 10). Anhand der Hauptreferate und der verschiedenen Berichte, die diesen Band ausmachen, läßt sich die auf Interdisziplinarität, Regionalgeschichte und Weltkirchlichkeit bedachte Zielsetzung erschließen, missionarische Quellen, Archive und Bibliotheken auszuwerten. Fachleute und Vertreter der verschiedensten Humanwissenschaften erleben die Bestände von Missionsarchiven mehr und mehr als Fundgrube für ihre wissenschaftlichen Ansätze sowie als Ort der Entdeckung *neuer Gegenstände* und der Erprobung von Methodenwechsel und Paradigmenaustausch.

Der Untertitel des Bandes »Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien« spiegelt die Bandbreite des Forschungsgegenstandes wider und macht deutlich, in welcher Spannung (weltgeschichtlich und transkontinental) die Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte und ihre wissenschaftliche Reihe sich verortet. Damit haben sich die Herausgeber und Organisatoren dieser Tagung (Ulrich van der Heyden und Heike Liebau) einen großen Verdienst erworben. Es gelingt ihnen, mit der Anlage des Bandes die Ziele ihres Vorhabens zum Ausdruck zu bringen:

- Forschungen vorzustellen, in denen Missionsgeschichte in einem breiten historischen, gesellschaftlichen Kontext betrachtet wird.
- die Notwendigkeit einer breiteren bzw. interdisziplinären Nutzung von missionarischen Quellen – besonders auch aus dem deutschsprachigen Raum.

Diese beiden übergreifenden Schwerpunkte werden inhaltlich in Hauptreferaten und in vier Themenkomplexen aufgegriffen. Im ersten Teil geben die vier Hauptreferate den Rahmen des gesamten Projekts vor und widmen sich der Herausforderung und Komplexität der gesamten Thematik: eine neue Ortsbestimmung der Missionsgeschichtsschreibung (S. 23ff., *W. Usdorf*); Thesen eines neuen Spannungsverhältnisses zwischen Kirchengeschichte und Mission (S. 39ff., *K.-V. Selge*); Missionsgeschichte und Geschichte der Kirche Afrikas (S. 47ff., *W. B. Niwagila*); Mission, Imperialismus und Kolonialismus (S. 69ff., *I. Geiss*). Darauf folgen im zweiten Teil Forschungsberichte aus verschiedenen Blickwinkeln und unterschiedlichen Disziplinen, die sich der missionarischen Archive und Bibliotheken bedienen und mit Fallstudien für eine interdisziplinäre Zusammenarbeit werben: 1. Missionsquellen als Gegenstand interdisziplinärer Forschungen (S. 89–238); 2. Entstehung und Entwicklung von Nationalkirchen im Kontext regionaler und nationaler Geschichte (S. 239–299); 3. Interaktion zwischen europäischen Missionaren und indigenen Gesellschaften (S. 301–404); 4. Zur Methodik der Missionsgeschichtsforschung (S. 405–469).

Mit diesem Inauguralsammelband hat sich die Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte ein vielversprechendes Zukunftsprojekt für alle diejenigen vorgenommen, die über Geschichte, Kirchengeschichte, Missionsgeschichte und Kulturgeschichte sowie anverwandte Disziplinen forschen. Neben dem Forschungsprojekt »Christen und Gewürze«, ökumenisch angelegten »Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte« Asiens, Afrikas und Lateinamerikas, von Klaus Koschorke und Johannes Meier herausgegeben, erweist sich die Berliner Veröffentlichung als unabdingbares Instrument für Christentumsgeschichte im Horizont der Ökumene und der Pluri-kulturalität.

Joseph Ndi Okalla

MARTIN HECKEL: Gesammelte Schriften. Staat – Kirche – Recht – Geschichte. Bd. III/ IV, hg. v. KLAUS SCHLAICH (Jus ecclesiasticum, Bd. 58). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1997. XXXVI, 1191 S. Geb. DM 238,–.

Mit den beiden zur Besprechung anstehenden Bände wird die von Klaus Schlaich verantwortete Herausgabe der gesammelten Schriften Martin Heckels – die beiden ersten Bände erschienen bereits 1989 in derselben Reihe – fortgesetzt. In eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Schriften

des ausgewiesenen Rechtshistorikers und wohl bedeutendsten evangelischen (Staats)Kirchenrechtlers der Gegenwart eintreten zu wollen, würde den Rahmen einer Rezension überschreiten. Stattdessen möchte ich mich auf einige Anmerkungen zur Auswahl der Schriften beschränken.

Üblicherweise wird mit dem Stichwort »Gesammelte Schriften« eine nach bestimmten Kriterien erfolgte Auswahl zentraler Aufsätze aus dem Gesamtwerk eines Wissenschaftlers assoziiert, denen herausragende Bedeutung zukommt und die durch die Vereinigung in Buchform für Forschung und Lehre leicht zugänglich gemacht werden sollen. Im vorliegenden Fall war für die Auswahl der in Band I und II anläßlich des 60. Geburtstags von Martin Heckel erschienen Schriften die Konzentration auf »die großen Aufsätze« der Zeit 1959 bis 1988 maßgebend. Das Auswahlkriterium bleibt mithin im Diffusen, so wenig die wissenschaftliche bzw. wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung der in den beiden Bänden publizierten Aufsätze in Frage stehen kann. Dies gilt auch für die zur Besprechung anstehenden Bände III und IV, in denen die wissenschaftliche Arbeit der Folgezeit, der Jahre 1989 bis 1998, dokumentiert wurde, darunter die bislang unveröffentlichte Monographie »Religionsfreiheit. Eine säkulare Verfassungsgarantie« (S. 647–859). Dieses Verfahren, Aufsätze nach Bedeutung und Chronologie auszuwählen, ist zwar prinzipiell legitim, birgt aber die Schwierigkeit in sich, daß die ausgewählten Aufsätze nicht unter übergeordneten thematischen Gesichtspunkten zusammengefaßt werden können. So finden sich, um ein Beispiel zu geben, die forschungsgeschichtlich eminent bedeutsamen und nach wie vor häufig zitierten Aufsätze Heckels zur frühneuzeitlichen Reichsreligionsverfassung in den Bänden I, II, III und IV, was einem raschen Zugriff nicht unbedingt förderlich ist. Kritisch anzumerken bleibt auch, daß der Herausgeber auf ein vollständiges Werkverzeichnis, das einen raschen Überblick auch über die nicht ausgewählten Aufsätze sowie die monographischen Werke ermöglicht hätte, verzichtet hat. Vorzügliches leistet hingegen das Personen- und insbesondere das elaborierte Sachregister, das allen Interessenten, Historikern wie Juristen, die rasche Orientierung in dem gewaltigen Oeuvre Heckels erleichtert. Äußerst zweckmäßig ist auch die Entscheidung des Herausgebers, die Seitenangaben der Originalveröffentlichungen am oberen Innenrand in eckigen Klammern anzugeben und so die rasche Orientierung unabhängig von der verwendeten Textausgabe zu erleichtern. *Norbert Haag*

Rudolf Morsey: Von Windthorst bis Adenauer. Ausgewählte Aufsätze zu Politik, Verwaltung und politischem Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Ulrich von Hehl u.a. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF, Bd. 80). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997. 855 S. Geb. DM 148,–.

»Es gibt untrügliche Zeichen, die auch dem Zeithistoriker signalisieren, wann er in seiner eigenen Lebenszeit so weit fortgeschritten ist, daß er inzwischen selbst historisiert wird, also unter jene Spezies von Zeitgenossen aufgerückt ist, die sich ihrerseits als Objekt für wissenschaftliche Erkenntnisinteressen – oder vielleicht nur Neugier – anbieten. Ein solches Zeichen ist etwa die Androhung oder gar das Erscheinen einer Festschrift [...]« (S. 836). Rudolf Morsey hatte 1992 – als er dies vor Archivaren und Historikern sagte – bereits seine erste Festschrift erhalten (Staat und Parteien. FS für Rudolf Morsey zum 65. Geburtstag, hg. v. Karl Dieter Bracher u.a., Berlin 1992). Zum 70. Geburtstag folgte der hier anzuzeigende Sammelband mit Aufsätzen aus der Feder des dadurch Geehrten. Einer der Beiträge über »Gründung und Gründer der Kommission für Zeitgeschichte 1960–1962« (1995) zeigt, daß Morsey solche Historisierung leicht erträgt, darüber hinaus aber auch zur »Selbsthistorisierung« bereit ist – und damit aus dem Ansatz der Zeitgeschichte eine der letztmöglichen (wenngleich nicht unproblematischen) Konsequenzen zieht. Doch in der Tat ist Morsey nicht nur mit seinen Studien zur jüngsten deutschen Geschichte, sondern auch als Wissenschaftsorganisator und -politiker aus der Geschichtswissenschaft nicht wegzudenken.

Aus der Vielzahl seiner Arbeiten haben die Herausgeber insgesamt 42 Aufsätze herausgegriffen und wieder vorgelegt. Die Auswahl dürfte schwer gefallen sein, immerhin umfaßt Morseys Schriftenverzeichnis (Monographien, Editionen, Aufsätze und Rezensionen) bereits jetzt über 1100 Titel. Entschieden haben sich die Herausgeber für einen repräsentativen Querschnitt durch das historische Schaffen des Gelehrten. Unter den Überschriften »Verwaltungsgeschichte«, »Katholizismus und Staat – vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland«, »Heinrich Brüning – Zielsetzungen und Vorstellungen«, »Politischer Wiederaufbau und Neubau im Westen Deutsch-

lands nach 1945« und »Konrad Adenauer – Studien zu seiner Biographie und Politik« werden jeweils zwischen sechs bis acht Aufsätze geboten, die allesamt aus den Jahren 1970 bis 1995 stammen. Von besonderem Reiz sind einige reflektierende Beiträge unter dem Titel »Vom Handwerk des Historikers«; nicht zuletzt deshalb, weil sie vielleicht am ehesten den Menschen und Forscher Morsey durchscheinen lassen.

Der Haupttitel des Bandes ist irreleitend. Weder führt von Windthorst zu Adenauer ein gerader Weg, noch sind hier wirklich jene Pole genannt, welche die vorgelegten Beiträge treffend bezeichnen. Nicht einmal zeitlich sind mit Windthorst und Adenauer die entsprechenden Eckdaten angegeben, reicht doch ein Beitrag noch in die Zeit des »Katholikentags« von 1848 zurück – als Windthorst erst 36 Jahre alt und »nur eine individuelle Größe« (S. 147) war – während die Studie über »Amtsverständnis, Amtsführung und Traditionsbildung« der Bundespräsidenten bis Walter Scheel (1949–1979) weit über das Todesjahr Adenauers hinausgeht.

Den Herausgebern ist mit dieser Festschrift ein informativer, aber auch ein zum Schmökern einladender Band gelungen. Dankbar ist man nicht zuletzt für die am Ende des stattlichen Buches abgedruckten Ergänzungen zum Schriftenverzeichnis Morseys. Sie umfassen die Jahre 1992–1996 und bieten auch einige Nachträge zur bereits früher erschienenen Bibliographie (vgl. oben genannte Festschrift). Zu bedauern bleibt lediglich das Fehlen eines Registers – bei einem so umfangreichen Band wie diesem eigentlich unverzichtbar. Vielleicht darf man hinter diesem Desiderat jedoch weniger Scheu vor der Arbeit vermuten, die ein solcher »Service« macht, als vielmehr – und das zurecht – einen Anspruch an den Leser: Wer Morsey zitieren will, soll Morsey auch gelesen haben.

Dominik Burkard

Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland 1980–1993. Eine Bibliographie, hg. v. Karlies Abmeier u. Karl-Joseph Hummel (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Bd. 80). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997. 1262 S. Geb. DM 198,–.

1983 legten Ulrich von Hehl und Heinz Hürten unter dem Titel »Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1980« eine Bibliographie vor, der nun – unter anderer Herausgeberschaft – ein zweiter Band folgte. Er enthält zwischen 1980 und 1993 erschienene Literatur in folgenden Großrubriken: 1. Periodika, 2. Nachschlagewerke, Handbücher und Hilfsmittel, 3. Offizielle Verlautbarungen und Kommentare, 4. Literatur zu Persönlichkeiten, 5. Allgemeine Darstellungen zu Kirche und Katholizismus, 6. Literatur zu Verfassung und Organisation von Kirche und Katholizismus, 7. Literatur zum Neubeginn nach 1945, 8./9. Literatur zum gesellschaftlich-politischen Leben und 10. Literatur zur inneren Situation des deutschen Katholizismus. Dokumentierte der Vorgängerband lediglich die Literatur zur Geschichte des Katholizismus in der »alten« Republik – so gilt dies für den zweiten Band nur bis zum Jahr 1990 – von da an wird auch der »Ostkatholizismus« berücksichtigt. Eine eigene Dokumentation des Schrifttums zur katholischen Kirche in der SBZ/DDR von 1945 bis 1990 ist geplant.

Bei der Bibliographie des deutschen Katholizismus handelt es sich um ein mutiges Unterfangen, das höchsten Respekt verlangt. Und dies nicht nur im Hinblick auf die Menge des verarbeiteten Materials oder den gehobenen Anspruch, den sich die Herausgeber durch die breit gefächerte Gliederung selbst gesetzt haben und der angesichts der Komplexität des Phänomens »Katholizismus« einer Quadratur des Kreises nahe kommt. Mut verlangt die Thematik selbst, setzt diese doch ein Höchstmaß an Offenheit gegenüber allen Erscheinungsformen des Katholizismus, gleich welcher Couleur, voraus. Und so finden sich denn im anzuzeigenden Band auch Beiträge zu »Reizthemen« wie Geburtenregelung, Zölibat, Feministischer Theologie, Opus Dei, Engelwerk oder »Kirche von unten«. Die Herausgeber machen damit nicht nur deutlich, wie facettenreich sich heute kirchliches Leben gestaltet, sondern sie demonstrieren zugleich eindrucksvoll, wie vielfältig, ja uneinheitlich »der Katholizismus« ist (und hier geht es ja nur um den deutschen). Ein Faktum, das gewiß nicht nur für die Zeitgeschichte gilt! Freilich: in praxi dürfte es den Bearbeitern nicht nur schwergefallen sein, an die nötigen Informationen zu kommen, sondern auch, über Aufnahme und Nichtaufnahme zu entscheiden. Mit Bedacht beansprucht das Werk deshalb keine Vollständigkeit. Der Hinweis, gerade im Bereich politischer Aktionen und innerkirchlicher Diskussionen habe man vieles, was »nur von zeitlich begrenzter Bedeutung« (S. 8) sei, weggelassen,

weckt beim Leser allerdings Neugier hinsichtlich der hierbei angelegten Kriterien. Überhaupt wünscht sich der Benutzer deutlichere Aussagen zur Auswahl des aufgenommenen Schriftguts sowie eine Liste der ausgewerteten Zeitschriften (Der Hinweis »einschlägige Zeitschriften« [S. 10] ist zu pauschal).

Vorzug und Problem zugleich ist das feinmaschige Raster der Bibliographie. Scheint dieses zunächst die Literatursuche zu erleichtern, so genügt es dann meist doch nicht, nur unter einer Rubrik nachzuschlagen. Denn oft kommt es zu Überschneidungen, so daß Dinge, die eigentlich zusammengehören, weit auseinander stehen. Literatur über Diözesansynoden findet sich beispielsweise sowohl in 3.5 als auch in 10.3. Ebenso können die Rubriken »Kirchenrecht und Konkordate« (3.1), »Kirche und Staat« (8.4) und »Deutschlandpolitik« (9.14) nicht getrennt voneinander konsultiert werden. Die Unterscheidung zwischen »Diözesanen Publikationen und Schriftenreihen« (1.9.2) und »Presse- und Informationsdienste. Einzelne Diözesen« (1.14.2.2) erscheint überflüssig und störend. Teilweise wurde versucht, dem Problem durch entsprechende Verweise abzuhelfen, was sich beim Gebrauch jedoch als wenig effizient erweist. Vereinzelt treten auch Fälle von Doppelnennungen auf (so etwa »Boekholt, Der Laie in der Kirche« auf S. 349 und 386). Angesichts dessen mag die Frage erlaubt sein, ob für die künftige Fortsetzung des Unternehmens nicht eine andere Form der Darbietung gewählt werden sollte. Brauchbarer wäre zweifelsohne die Anlage einer Datenbank, auf die – etwa per Internet – direkt zugegriffen werden könnte. Zumindest ein Argument spricht jedoch für die bisherige Form: Die Buch-Bibliographie ist nämlich nicht nur Hilfsmittel für den Forscher, sondern zugleich auch eine beeindruckende Selbstdarstellung des deutschen Katholizismus.

Nur wenige Ergänzungen bzw. Korrekturen aus »Rottenburger Perspektive«: S. 141 ist als Mitautor des 3. Bandes der Ökumenischen Kirchengeschichte »Rudolf Reichardt« in »Rudolf Reinhardt« zu korrigieren. S. 150 fehlt das »Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922 bis 1992«. S. 153 ist der seit 1850 erscheinende »Katholische Volks- und Hauskalender« zu ergänzen. S. 317 wurde nur die zweite (v.a. im Bildmaterial wesentlich veränderte) Auflage von »Das katholische Württemberg« aufgenommen, die erste erschien 1988. Zu ergänzen ist außerdem: Joachim Köhler (Hg.), Katholiken in Stuttgart (1990). Daß die Stichjahre 1980–1993 nicht immer eingehalten wurden, sei nur am Rande vermerkt (vgl. die Aufnahme des BBKL bis 1995 [S. 135]).

Herausgebern und Bearbeitern ist für ihre Mühe zu danken. Sie geben dem Zeitgeschichtler (aber auch dem Theologen, Soziologen und Politologen) ein Hilfsmittel an die Hand, von dem der Kirchenhistoriker, der sich mit früheren Jahrhunderten beschäftigt, nur träumen kann.

Dominik Burkard

Who is who der Sozialen Arbeit, hg. v. Hugo Maier. Freiburg i. Br.: Lambertus 1998. 664 S. Geb. DM 98,–.

»Seit Ende der 80er Jahre haben Studierende in meinen Veranstaltungen zum Themenbereich ›Wissenschaftliche Grundlagen der Sozialen Arbeit‹ mich immer wieder darauf hingewiesen, daß sie nur wenige Personen aus der (Geschichte der) Sozialen Arbeit kennen [...] In den Diskussionen mit Studierenden ist deshalb auch die Frage aufgeworfen worden, wie es kommt, daß die Soziale Arbeit generell und im Hinblick auf ihre Akteure so gesichtslos (geblieben) ist, warum kaum jemand Auskunft darüber geben kann, wer in der Vergangenheit (und heute) die Soziale Arbeit repräsentiert(e), daß es in der Öffentlichkeit bekannte Stellvertreter für soziale Berufsgruppen kaum gibt, die beispielsweise als Sprachrohr fungieren könnten, und daß außerhalb der helfenden Berufsgruppen fast niemand detailliert weiß, welche Ziele die Soziale Arbeit mit welchen Mitteln anstrebt usw. Eine mögliche Antwort könnte sein, daß in der historischen Aufarbeitung der Sozialen Arbeit aus diesem Grund ersatzweise auf sozialstaatliche Institutionen und Maßnahmen bzw. Organisationen und Angebote der Freien Wohlfahrtspflege zurückgegriffen wird und diese zu Ideenträgern der Sozialen Arbeit gemacht werden, was die Leistungen von Personen, welche die Soziale Arbeit profiliert haben, nicht selten verschleiert.« (S. 10f.) So beschreibt Herausgeber *Hugo Maier*, Professor an der Kath. Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abt. Köln, die Ausgangslage für das Vorhaben, ein gediegenes Personenlexikon für den sozialen Sektor zu erstellen, das in der

Tat ein dringendes Desiderat bildete. Aufgenommen wurden in dieses Werk »wichtige Personen, [...] die theoretisch und / oder praktisch die vor rund 100 Jahren entstandene und heute als ›Soziale Arbeit‹ bezeichnete berufliche Tätigkeit beeinflußt, geprägt, ausgestaltet und innovativ verändert haben« (Vorwort, S. 7), d.h. konkret Theoretiker und Reformer der Sozialen Arbeit, Begründer von sozialen Einrichtungen, Institutionen und Verbänden, Verantwortliche in leitenden Positionen der freien und behördlichen Wohlfahrtspflege sowie ausgewählte Vertreter von verwandten Disziplinen, wobei nur verstorbene Personen des 19. und 20. Jahrhunderts Berücksichtigung fanden, die – mit wenigen Ausnahmen – aus Deutschland (einschließlich der DDR) stammen oder hier tätig waren. Gerade diese geographische und zeitliche Beschränkung sollte der Leser allerdings bereits im Titel oder zumindest im Untertitel des Lexikons erfahren und nicht erst der detaillierten (und stellenweise vor Druckfehlern strotzenden) Einführung (S. 9–26) entnehmen müssen.

Für den katholischen Bereich reicht das Spektrum der erfaßten Personen von den ersten Präsidenten des Deutschen Caritasverbandes (DCV; Lorenz Werthmann, Benedict Kreutz, Alois Ekkert) und weiteren Mitarbeitern des DCV (z.B. Heinrich Auer, Kuno Joerger, Wilhelm Liese, Hans Wollasch) über sozial engagierte Bischöfe wie Clemens August Graf von Galen, Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler oder Joseph Höffner und wichtige Gründerpersönlichkeiten (Ellen Ammann, Franz Brandts, Peter Paul Cahensly, Adolph Kolping, Agnes Neuhaus, Else Peerenboom-Missong, Dominikus Ringeisen, Margarete Ruckmich, Johann Ev. Wagner [S. 607 Regens ist kein Vorname!]) bis hin zu bedeutenden Sozialpolitikern wie Franz Hitze, Antonie Hopmann oder Christine Teusch und geistigen Wegbereitern (Elisabeth Gnauck-Kühne, Romano Guardini). An Ordensstiftern wurden dagegen nur Klara Fey (Schwestern vom armen Kinde Jesus), Johannes Höver (Armen-Brüder des hl. Franziskus) und Pauline von Mallinckrodt (Schwestern der Christlichen Liebe) berücksichtigt. Hier sollten in einer Neuauflage des Lexikons wenigstens noch Elisabeth Eppinger (Niederbronner Schwestern), Karolina Gerhardinger (Arme Schulschwestern), Ignatia Jorth (Vinzentinerinnen), Paul Josef Nardini (Mallersdorfer Schwestern) und Franziska Schervier (Arme Schwestern vom hl. Franziskus) Aufnahme finden sowie als weitere wichtige katholische Persönlichkeiten Franz Joseph von Buß (Sozialpolitik), P. Cyprian Fröhlich (Seraph. Liebeswerk, Marianischer Mädchenschutzverein mit Bahnhofsmission, Mitbegründer des DCV), Prof. Philipp Kröner (Caritaswissenschaft, Bayer. Landescaritasdirektor), »Bunkerpfarrer« Adolf Mathes (Männerfürsorge, Bayer. Landescaritasdirektor), Franz Müller (u.a. Caritasdirektor der Diözese München und Freising, Vorsitzender des Kölner Caritasverbandes, Leiter der Hauptvertretung Bonn des DCV, Präsident des DCV), Joseph Probst (Pionier der Behindertenfürsorge, Gründer der Anstalt Ecksberg) sowie die Bischöfe Johann Michael Sailer (Regensburg; »Sämann der Caritas« für Bayern und darüber hinaus), Clemens August von Droste zu Vischering (Köln; Pionier der Krankenpflege, Gründer der Clemensschwestern) und Conrad Gröber (Freiburg i. Br.; Protektor des DCV und Förderer der Caritas im Dritten Reich und nach dem Zweiten Weltkrieg). Da der Herausgeber darauf verweist, daß sich nicht für alle in Erwägung gezogenen Personen Autoren finden ließen, die die nicht selten erforderlichen, aufwendigen Recherchen auf sich genommen hätten (vgl. S. 24), war möglicherweise für den einen oder anderen der genannten Namen bereits ein Artikel in dieser 1. Auflage vorgesehen. Ausdrücklich betont Maier außerdem, daß die jetzt vorliegende Fassung nicht als die endgültige zu verstehen ist, sondern vielmehr als »work in progress«, die zunächst eine Fortschreibung im Internet erfahren soll (hier sind übrigens bereits sechs zusätzliche Artikel von Karl-Hugo Breuer zu finden) und sodann auch weitere gedruckte Auflagen.

Die über 600 Artikel, deren Umfang mindestens knapp eine und höchstens gut elf Spalten beträgt (letzteres bei dem Fürsorgetheoretiker Christian Jasper Klumker und dem Fürsorgejuristen und Sozialpolitiker Hans Karl Muthesius), sind nach einem einheitlichen Schema aufgebaut: Nach der Namensangabe (bei der der Rufname hervorgehoben werden sollte) und einer Kurzcharakterisierung enthält jeder Beitrag Angaben zur privaten Biographie, zum beruflichen Werdegang und zur Bedeutung für die Soziale Arbeit, bevor er von einem Schriften- und Literaturverzeichnis zur betreffenden Persönlichkeit abgeschlossen wird. Auffallend ist, daß hier zwar dankenswerterweise häufig auf Aufsätze in entlegenen sozialen Fachorganen verwiesen wird, jedoch kaum einmal auf einschlägige Lexika (StL^{7}, LThK$^{2/3}$, RGG^{3}, BBKL, NDB = Neue Deutsche Biographie, nicht Bibliographie, wie S. 267 zu lesen!), obgleich hierdurch gelegentlich Defizite in der aufgeführten Literatur hätten ausgeglichen werden können. Sehr willkommen wären selbstredend Abbildungen

aller aufgenommenen Personen gewesen, wobei dem Rezensenten natürlich bewußt ist, daß dies in erster Linie eine finanzielle Frage darstellt. Um so bedauerlicher ist es, daß nicht einmal angegeben wurde, um wen es sich bei den 36 Portraits auf der Vorder- und Rückseite des Umschlags handelt.

Die Autorenschaft rekrutiert sich nach Ausweis der Einführung (S. 19) aus Hochschullehrern an Universitäten und Fachhochschulen, Mitarbeitern und Vertretern von Archiven, Verbänden, Kirchen und weiteren sozialen Institutionen und Einrichtungen, wobei *Manfred Berger*, freiberuflich tätiger Sozialpädagoge und Leiter des Ida-Seele-Archivs zur Erforschung der Geschichte des Kindergartens in Dillingen/Donau, und *Peter Reinicke*, Professor für Sozialarbeit und Sozialpädagogik an der Evang. Fachhochschule Berlin, die größte Zahl von Beiträgen beigesteuert haben. Leider wurde es jedoch versäumt, ein Verzeichnis der Mitarbeiter (mit Titel-, Berufs- und Ortsangaben!) beizugeben.

Die angeführten Kritikpunkte sollen die Leistung des Herausgebers und der zahlreichen Mitarbeiter in keiner Weise schmälern; vielmehr gebührt ihnen großer Dank dafür, daß sie viele Männer und Frauen der Sozialen Arbeit, die aus humanitärer oder christlicher Motivation heraus die Welt ein wenig menschlicher gemacht und damit letztlich etwas wesentlich Wichtigeres geleistet haben als manche andere, in jedem Konversationslexikon zu findende Personen aus Politik und Gesellschaft, vor dem endgültigen Verschwinden im historischen Dunkel bewahrt haben. Dies ist zugleich nicht nur ein wertvoller Beitrag zur Geschichte, sondern auch zur Standortbestimmung und Funktion der Wohlfahrtspflege heute, der »in klarerem Licht« sehen läßt, »wo die Soziale Arbeit soziale Reformen provoziert und Innovationen möglich gemacht, [...] Entwicklungen gefördert und Reformstaus hervorgebracht hat« (S. 25). *Manfred Eder*

PAUL KOPF: Nur gemeinsam Freunde. 50 Jahre Stefanus-Gemeinschaft 1948–1998. Ostfildern: Schwabenverlag 1998. 234 S., zahlreiche Abb. Geb.

Die Geschichte einer Gemeinschaft zu schreiben, die sich wesentlich als »geistliche Gemeinschaft« versteht, ist kein leichtes Unterfangen. Zunächst getragen von der Impulsivität charismatischer Persönlichkeiten, geprägt von der Suche nach Inhalten und Wegen, nicht zuletzt der Sammlung Gleichgesinnter, bleiben die Anfänge solcher Gruppierungen meist im Dunkel; Traditions- und Archivbildung setzen in der Regel erst spät ein, statt dessen kommt es in der Erinnerung der zweiten Generation, die sich einer ganz anderen Zeit und »Bedürfnisgesellschaft« gegenüber sieht, leicht zu Stilisierungen und Verzerrungen der erst kurz zurückliegenden Vergangenheit. Dies dürfte im wesentlichen auch für die Stefanus-Gemeinschaft zutreffen, die 50 Jahre nach ihrer Gründung im oberschwäbischen Aulendorf in 16 Diözesen vertreten ist und in 123 Stefanus-Kreisen annähernd 2000 Mitglieder zählt.

Prälat Paul Kopf – ausgewiesener Kenner gerade der neueren und neuesten Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart – hat es unternommen, sich im Vorfeld des Jubiläums auf die Suche nach den Spuren der Gemeinschaft zu machen. Entstanden ist eine gediegene, informative Festschrift, welche die Entwicklung der Stefanus-Gemeinschaft nachzeichnet und nicht zuletzt durch ihre Ausstattung und das zahlreiche Bildmaterial Freude bereitet.

Die Anfänge der Gemeinschaft sind aufs engste mit ihrer Gründerpersönlichkeit, Alfons Lange (1910–1971), verbunden. Aus evangelischer Familie stammend, war Lange früh vom Wunsch beseelt, Theologie zu studieren. Doch »die Not der Zeit wurde zum Diktat der Lebensplanung«. Als Lehrling knüpfte Lange Kontakte zum Bildungsbürgertum, ließ sich bald vom Nationalsozialismus begeistern und glaubte emphatisch an die Sendung Hitlers. Schriftstellerisch war er für mehrere größere Tageszeitungen tätig, geriet in eine schwere Glaubenskrise und trat 1936 aus der evangelischen Kirche aus. Seine Haltung in diesen Jahren ist nicht eindeutig. Obwohl »überzeugter Nationalsozialist« bewahrt Lange einen ausgeprägten Gerechtigkeitssinn. Er verurteilt Judenverfolgung und Kirchenschikane und ist trotzdem beeindruckt von Rosenbergs »Mythos des 20. Jahrhunderts«. Eine schwere Kriegsverletzung (1944) führt zur tiefgreifenden Bekehrung. Der »bibelkundige, dem Nationalsozialismus verhaftete, sich für den katholischen Glauben interessierende religiöse Sucher, der das Attentat auf Hitler verurteilte«, erlebt sein »Damaskus«. Noch 1945, bevor er seine Familie wiedergefunden hat, konvertiert Lange zum katholischen Glauben. Es

folgt die Suche nach Sinn in einem neuen Leben, das mit der Initiierung der Stefanus-Gemeinschaft eine Richtung erhält.

Zurecht spricht Kopf nicht von einem Gründungsakt, sondern sieht die Anfänge der Gemeinschaft als Gründungsphase (»Auf dem Weg zur Stefanus-Gemeinschaft«). Einen ersten Schritt tut Lange am 9. September 1945, als er in einem Pfarrvortrag aus seinem Leben berichtet. Dem dort erfahrenen Zuspruch folgt eine ausgedehnte Vortragstätigkeit: Zwischen 1945 und 1948 hält Lange über 400 Vorträge und 15 Einkehrtage für Jugendliche und Heimkehrer. Dabei fällt ihm die unzulängliche Artikulationsfähigkeit der Gläubigen auf. Das Bedürfnis erwacht, »Verantwortungsträger« zu schulen, die als Sprecher der Kirche die Nachkriegswelt in christlichem Sinne mitzugestalten imstande sind. 1947/48 nimmt Lange als einziger männlicher Teilnehmer an einem laienkatechetischen Grund- und Aufbaukurs in Beuron teil und knüpft Kontakte zum Haus Werdenfels bei Regensburg, wo er auch Fritz Schweinsberg, den damaligen Sprecherzieher der Dominikaner von Walberberg und Dozenten im Collegium Germanicum (zuvor Ausbilder hoher NS-Persönlichkeiten), kennenlernt. Im Oktober 1950 bespricht Lange die ihn bedrängenden Fragen mit P. Joseph Kentenich (1885–1968) in Schönstatt. Gemeinsam planen sie, an einer großen Konvertitenbewegung in Deutschland zu arbeiten, doch vereitelt die kirchliche Zensur gegen Kentenich und dessen Exil in Milwaukee diese Pläne. Anfang 1948 gründet Lange zusammen mit neun Freunden in Aulendorf die von ihm geplante geistliche Gemeinschaft. Primäres Ziel ist eine bekenntnisgebundene Erwachsenenbildung in den Bereichen Glauben, Wissen und Reden. Bis zur ersten Generalversammlung im Januar 1950 entstehen vier Stefanuskreise (in Aichstetten, Rottweil, Tuttlingen und Moos-Friedrichshafen). 1976 zählt die Gemeinschaft 1465 Stefanusfreunde, erreicht jedoch mit 2496 Werkbriefen, dem Publikations- und Kommunikationsorgan der Gemeinschaft, weitaus mehr Interessierte.

Glaubensvertiefung, soziale und politische Bildung, Diskussions- und Redeschulung stehen im Vordergrund der Arbeit. Damit greift die Stefanus-Gemeinschaft ein Vakuum im Nachkriegsdeutschland auf, versteht sich jedoch bewußt nicht als Konkurrenz zur Verbandsarbeit (Kolping, KAB, CAJ etc.) oder zur Pfarrseelsorge. Die Bewegung lebt von Persönlichkeiten, neben dem Gründer sind u.a. Josef Hubert Graf Neipperg, Alfons Bacher, Alfons Gebert, Karl Eisele und Bruno Bernhard Zieger zu nennen. 1954 erhält die Gemeinschaft mit dem Stefanus-Haus in Aulendorf ein für die Kreise in der Diözese Rottenburg verkehrsgünstig gelegenes Zentrum, 1991 zieht die Gemeinschaft ins selbst restaurierte Kloster Heiligkreuztal um.

Bald werden die diözesanen Grenzen gesprengt. 1950 entstehen zwei Kreise in der Erzdiözese Freiburg, 1963 sind es dort bereits zehn, im Bistum Augsburg zwölf. Es folgen Gründungen in der Erzdiözese München-Freising, in den Diözesen Regensburg, Passau, Trier und Speyer, in Berlin, im Fürstentum Liechtenstein, aber auch in Österreich. Nur wenige Jahre existieren Kreise in den Diözesen Essen, Eichstätt, Münster und in verschiedenen Schweizer Bistümern.

Paul Kopf thematisiert die anfänglichen finanziellen Probleme der Gemeinschaft, die organisatorischen Strukturen, das Ringen um Profil und Inhalte, die Orientierung und Arbeit in steter Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlich-politischen Wandel, das Gemeinschaftsbewußtsein und die Spiritualität der Stefanusfreunde. Die reichen Zitate aus unterschiedlichsten Quellen lassen »Zeit« lebendig werden. Dem Verfasser gelingt es, die Geschichte der Gemeinschaft – vor allem deren Gründungsphase – dicht mit dem religiös-pastoralen Erwachen des Katholizismus der Nachkriegsjahre zu verknüpfen. Dabei wird auch ein Stück Rottenburger Diözesangeschichte lebendig, für das Persönlichkeiten wie Alfons Maria Härtel (1900–1970), Ernst Brüstle (1915–1998) oder Heinrich Getzeny (1894–1970) stehen.

Für seine Darstellung konnte der Verfasser auf Archivalien der Gemeinschaft und – mit Sondergenehmigung – auf noch gesperrte Akten des Diözesanarchivs Rottenburg sowie der Registratur des Bischöflichen Ordinariats zurückgreifen. Daneben dürfte aber auch viel Wissen von Zeitgenossen und Zeitzeugen eingeflossen sein. Der Charakter der Jubiläumsschrift (und Auftragsarbeit) ist wohl dafür verantwortlich, daß auf die Beigabe eines Anmerkungsapparats verzichtet wurde. Dies ist insofern bedauerlich, als es der Rezeption des Bandes durch die Geschichtswissenschaft sicher nicht förderlich ist. Deshalb sei der Wunsch erlaubt, der Verfasser möge sich dazu entschließen, in absehbarer Zeit eine um Anmerkungen erweiterte Fassung seiner Studie vorzulegen. Doch soll dieser Wunsch das Verdienst nicht schmälern. Paul Kopf ist ein einladendes Portrait

der Stefanus-Gemeinschaft gelungen, und zugleich ein zu Auseinandersetzung und Forschung anregendes Kapitel kirchlicher Nachkriegsgeschichte. *Dominik Burkard*

2. Quellen und Hilfsmittel

Das Historische Archiv des Erzbistums Köln. Übersicht über seine Geschichte, Aufgabe und Bestände, erstellt von den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Historischen Archivs des Erzbistums Köln, Redaktion: Toni Diederich u. Ulrich Helbach (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, Bd. 31). Siegburg: Franz Schmitt 1998. 504 S., 1 Abb. DM 64,–.

Für städtische und staatliche Archive ist es seit den 1970er Jahren weithin üblich geworden, gedruckte Archivübersichten herauszugeben. Sie ersparen den Archivaren – so ist zu hoffen – die Beantwortung von zahlreichen schriftlichen und mündlichen Anfragen. Einem Kenner erschließen sie darüber hinaus neue Forschungsfelder, ohne daß die Archivinventare und Bestände systematisch durchgesehen werden müssen. Das Historische Archiv des Erzbistums Köln gibt – soweit erkennbar als erstes kirchliches Archiv in Deutschland – nun mit ein wenig Verspätung anläßlich seines 75jährigen Bestehens im Jahre 1996 ebenfalls eine Übersicht heraus, die in beeindruckender Weise Auskunft gibt über das Archiv, seine Geschichte seine Aufgaben und vor allem seine Bestände. Archivleiter Toni Diederich hat der Bestandsübersicht eine umfangreiche Geschichte des Archivs (S. 17–64) und eine Aufgabenbeschreibung (S. 65–89) vorangestellt. Klassisch haben Archive nach heutigem Verständnis die drei Aufgaben, ihr Archivgut, bestehend aus Akten, Schriftstücken, Karten, Bildern, Plakaten, Filmen, Tonaufzeichnungen und ggf. auch maschinenlesbaren Dateien, 1. auf Dauer zu sichern, 2. nutzbar zu machen und 3. wissenschaftlich zu verwerten. Konkret werden im Historischen Archiv des Erzbistums Köln wahrgenommen: Bestandserhaltung, Überlieferungsbildung für die Zukunft, Verzeichnung der Bestände, Betreuung von Benutzern, Herausgabe eigener Publikationen, Öffentlichkeitsarbeit und Pfarrarchivpflege (seit 1979 hat das Diözesanarchiv die Fachaufsicht über die Pfarrarchive seines Bistums). Die Bestandsübersicht spiegelt den Aufbau des gesamten Archivs wider. Nach Zentralbeständen der Bistumsleitung (Erzbischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare) folgen für die Zeit ab 1825 einzelne Untergliederungen, darunter wiederum die Leitungsebene der Diözese, das Metropolitankapitel, die Dekanats- und Pfarrarchive, sonstige kirchliche Organisationen und Verbände sowie Nachlässe und schließlich Sammlungen. Allen Beständen werden Angaben zur Geschichte der jeweiligen Institution vorangesetzt, bei den Behörden werden Verzeichnisse der Behördenleiter oder Amtsinhaber wiedergegeben und bei den Nachlassern werden biographische Daten mitgeteilt. Selbstverständlich folgen nach einer Nennung der Akten auch der Umfang der Überlieferung und erfreulicherweise auch Literatur, die es ermöglicht, sich über die bisherige Art der wissenschaftlichen und publizistischen Auswertung der Archivalien einen Eindruck zu verschaffen. Ein Orts- und Personenindex sowie ein Sachindex erschließen den Band. Eine solche Bestandsübersicht ist vorbildlich und läßt nichts zu wünschen übrig. Ein Archiv kann kaum eine bessere Öffentlichkeitsarbeit betreiben, als seine Quellen derartig zu präsentieren, wie dieses Toni Diederich und seine Mitarbeiter gemacht haben. *Michael F. Feldkamp*

Bündner Urkundenbuch Bd. III (neu) (1273–1303), bearb. v. Otto P. Clavadetscher u. Lothar Deplazes, hg. v. Staatsarchiv Graubünden. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1997. XXVI, 608 S., 59 Siegelabb. Geb. DM 218,–.

Urkundenbücher haben oft eine sehr lange Bearbeitungszeit; großangelegte Unternehmungen laufen häufig sogar Gefahr abgebrochen zu werden. Um so erfreulicher ist es, daß im vorliegenden Fall – dem Projekt »Bündner Urkundenbuch« – die Fäden wieder aufgenommen wurden, um einen Abschluß zu erreichen. Denn die Vorgeschichte der vorliegenden Publikation reicht bis in das Jahr 1937 zurück, als der Vorstand der Historisch-antiquarischen Gesellschaft von Graubünden beschloß, die wichtigsten historischen Quellen zur Geschichte Churrätiens und des frühen Freistaats der Drei Bünde zu edieren. Vorgesehen war als Kern dieser Unternehmung die Herausgabe eines

umfassenden Urkundenbuchs der den heutigen Kanton Graubünden betreffenden Urkunden in in- und ausländischen Archiven von den Anfängen des Bistums Chur um 400 bis zum zweiten Ilanzer Artikelbrief von 1526. Der erste Band erschien 1955 für den Zeitraum 390–1199, der zweite 1973 für die Jahre 1200–1273. Der dritte Band mit der Zeitspanne 1273–1300 konnte nur bis zur vierten Teillieferung gedeihen, bevor 1970 die Arbeit daran zunächst einmal eingestellt und dann erst 1985 mit einem Personen-, Orts- und Sachregister abgeschlossen wurde. 1987 wurde dann jedoch ein neues Konzept für die Weiterführung festgelegt und das Staatsarchiv Graubünden mit der Bearbeitung des Urkundenbuches für den Zeitraum 1273 bis 1400 beauftragt, denn der dritte Band hatte sich als so mangelhaft und unvollständig erwiesen, daß sich in Verbindung mit der Weiterführung eine Neubearbeitung der Jahre 1273–1300 empfahl.

Das erste Teilergebnis der neukonzipierten Fortführung ist also der vorliegende Band, der von zwei ausgewiesenen Fachleuten bearbeitet wurde. Er umfaßt 593 Urkunden, die meisten davon im Volltext, andere in Form von Regesten, ferner ein Namensregister, ein lateinisches und deutsches Wort- und Sachregister sowie ein Siegelverzeichnis mit Abbildungen. Der Bearbeitung liegen die unter dem Begriff »Editionsplan« zusammengefaßten Richtlinien zugrunde, die sich schon beim »Chartularium Sangallense« bewährt haben. Grundsätzlich ist hierbei aus Nutzersicht zu begrüßen, daß damit alle ostschweizerischen Quellenwerke eine formale Vereinheitlichung erfahren haben.

Aufgenommen sind alle Urkunden, die in irgendeiner Weise das Gebiet des heutigen Kantons Graubünden betreffen. Bei einem bündnerischen Aussteller, Empfänger oder Rechtsobjekt ist die Urkunde vollständig abgedruckt, ansonsten – etwa beim Vorkommen bündnerischer Zeugen, Bürgen usw. – wurde die Regestenform gewählt. Absolute Vollständigkeit ist bei einem pertinenzorientierten Urkundenbuch dieser Art natürlich niemals zu erreichen, der Umfang der berücksichtigten Überlieferung – nach Ausweis des »Archivverzeichnisses« (S. XXIII–XXVI) in 107 Archiven der Schweiz und ihrer Nachbarländer – ist hier jedoch besonders beeindruckend.

Die Editionen und Regesten sind mustergültig, die Register solide erarbeitet. Als nützliche Hilfsmittel sind sowohl das »lateinische« als auch das »deutsche Wort- und Sachregister« anzusehen; die Arbeit damit setzt natürlich solide terminologische Vorkenntnisse voraus. Daß solche Register nur willkommene Hilfen ohne Anspruch auf Vollzähligkeit sein können, versteht sich von selbst. Ganz hervorragend gelungen ist das Siegelverzeichnis mit den Abbildungen aller Bündner Siegel; die hier gewählte Darstellungsart sollte zum Standard aller entsprechenden Quellenwerke werden.

Insgesamt kann man zu dem Band nur gratulieren und hoffen, daß das neugestartete Gesamtprojekt weiterhin zügig abgewickelt wird. Solche Urkundenbücher erschließen der Forschung weite Felder und haben auch im Zeitalter des Internet und der neuen Herausforderungen an die Archive ihre Berechtigung behalten. *Robert Kretzschmar*

Chartularium Sangallense, Bd. VIII (1362–1372), bearb. v. Otto P. Clavadetscher u. Stefan Sonderegger (Herausgeber- und Verlagsgemeinschaft Chartularium Sangallense). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1998. XXIII, 650 S., 17 Abb. Geb. DM 245,–.

Der vorliegende Band des Urkundenbuchs für St. Gallen (Stift, Stadt, Landschaft) schließt chronologisch an Band VII von 1993 an und bietet die Urkunden von 1362 bis 1372. Unter Bezugnahme auf die Besprechung jenes Bandes in dieser Zeitschrift (Bd. 14, 1995, S. 363) kann hinsichtlich der methodischen Vorgaben des Editionsprojekts auf die dortigen Angaben verwiesen werden: Intention, Editionsgrundsätze und Anlage haben sich auch im neuen Band nicht verändert. Als neuer Bearbeiter erscheint jetzt neben Otto P. Clavadetscher mit Stefan Sonderegger der künftige Betreuer des Urkundenbuchs, der bereits für diesen Band gleichberechtigt mit verantwortlich zeichnet.

Vorgelegt werden hier die Urkundennummern 4778 bis 5332. Dazu kommen etliche Nachträge zu den Bänden III bis VII, wobei mehrfach auch Überlieferung aus dem Hauptstaatsarchiv Stuttgart (v.a. Grafschaft Hohenberg und Kloster Weingarten) aufgenommen wurde. Überhaupt sind die Bestände der südwestdeutschen Staats- und Stadtarchive wiederum in umfangreichem Maße in den Band mit eingegangen. Neben dem Hauptstaatsarchiv gilt dies natürlich vor allem für das Ge-

nerallandesarchiv Karlsruhe, aber etwa auch das Fürstlich Fürstenbergische Archiv Donaueschingen ist neben dem Stadt- und dem Spitalarchiv Überlingen, dem Stadt- und Spitalarchiv Lindau usw. vertreten. Ausgewertet wurden insgesamt 64 Archive und Bibliotheken. Das Verhältnis von lateinischen zu deutschen Urkunden blieb etwa wie bisher bei eins zu vier. Der Anteil der bisher nicht edierten bzw. nur als Regest bekannten Dokumente hat sich allerdings weiter von etwa 30 % (Bd. VII) auf 38 % erhöht.

Im Anhang sind über 200 Siegel der behandelten Urkunden abgebildet, wobei die Umschrift jeweils übertragen wurde. Ein mit der bekannten Sorgfalt angelegtes Namenregister sowie ein lateinisches und ein deutsches Wort- und Sachregister beschließen den Band, der auch für die südwestdeutsche Mediaevistik, vor allem die Landes- und Kirchengeschichte, eine weitere grundlegende Quellenpublikation darstellt. *Peter Rückert*

Quellen zur Geschichte Maximilians I. und seiner Zeit, hg. v. Inge Wiesflecker-Friedhuber (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 14). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. XIX, 323 S. Geb. DM 148,–.

Kaiser Maximilian I., eine der volkstümlichsten Herrschergestalten der deutschen Geschichte, einerseits bisweilen charakterisiert als der letzte Ritter, andererseits als der erste Landsknechtsführer, hat in den zurückliegenden drei Jahrzehnten eine zwar wenig spektakuläre, dafür aber um so effektivere Zuwendung erfahren – verdanken wir doch dem langen Atem des Grazer Gelehrten Hermann Wiesflecker nicht allein eine wahrhaft monumentale Biographie (5 Bde., 1971–1986) des »Kaisers an der Zeitenwende« (Rudolf Buchner), sondern inzwischen auch bereits mehrere Bände der dazugehörigen Regesta Imperii (bislang 3 Bde. in 6, mit 15835 Nummern für die Jahre 1493 bis 1501). Gewissermaßen als Dreingabe »für den Hausgebrauch« hat nunmehr Wiesfleckers Ehefrau und langjährige Mitarbeiterin an den Regesten auch noch das anzuzeigende Buch mit ausgewählten Texten zur Persönlichkeit und Politik jenes Habsburgers vorgelegt, der mit seiner Politik die Fundamente für das habsburgisch-spanische Universalreich des 16. und 17. Jahrhunderts sowie für die nachmalige Donaumonarchie gelegt hat. Nach der bewährten Art der schon lange nicht mehr allein unter Studenten beliebten Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe sind darin 88 Quellentexte aus einem breiten Spektrum von Themen vereinigt; es spannt sich von der familiären Nachricht von der Geburt des Erzherzogs am 22. März 1459 (Nr. 1) über die weltgeschichtlich bedeutenden Heiratsverträge von 1477 (Nr. 6), 1495 (Nr. 14) und 1515 (Nr. 68), eine Ordnung für den Silberbergbau in Tirol (Nr. 11), die Bestätigung der in den Zusammenhang der Türkenabwehr gehörigen St. Georgs-Bruderschaft (Nr. 13), den Ewigen Landfrieden von 1495 (Nr. 16), eine Hofratsordnung (Nr. 24), eine Plattnerordnung (Nr. 49), verschiedene Zeugnisse für die Förderung von Kunst und Wissenschaft (Nr. 21, 35, 61, 76), einen Auszug aus der Autobiographie Götz von Berlichingens (Nr. 62), desgleichen aus dem ›Weißkunig‹ (Nr. 84), das Testament von 1518/19 (Nr. 82) und allerlei Korrespondenzen etc. bis hin zu mehreren autobiographischen und biographischen Fragmenten (Nr. 2–4 und 85) sowie zeitgenössischen Urteilen (Nr. 86a–c). Nicht weniger als 39 Texte sind unmittelbar aus der archivalischen bzw. handschriftlichen Überlieferung gewonnen und in diesem Kontext zum ersten Mal – gelegentlich mit Kürzungen – im Wortlaut ediert. (Wenn im Quellenverzeichnis des 1996 erschienenen Bandes unter den benutzten Archiven und Bibliotheken noch immer das Zentrale Staatsarchiv Merseburg der bereits 1989/90 untergegangenen DDR geführt wird, mutet dieses fast etwas gespenstisch an.) Daß fremdsprachige Quellen (nur) in deutscher Übersetzung geboten werden, kommt zwar der Bequemlichkeit des Benutzers entgegen, entspricht aber leider nicht den besten Traditionen dieser Darmstädter Reihe, deren Wert gerade darin liegt, daß sie in ihren synoptisch angelegten Bänden ansonsten auch den für die wissenschaftliche Arbeit unerläßlichen Vergleich mit dem Originaltext ermöglicht. Die sicher nicht leichtgefallene Auswahl der Quellen wird in einer knapp dreißigseitigen, aus einem umfassenden Wissen schöpfenden Einführung von Hermann Wiesflecker erläutert und begründet; es handelt sich dabei zugleich um eine sehr prägnante Würdigung der höchst facettenreichen Persönlichkeit Maximilians. Ein fünfzehnseitiges Register der Personen- und Ortsnamen, auch ausgewählter Sachbegriffe, erschließt die gelungene Anthologie. Zu bedauern bleibt der stolze Preis, der, wie zu fürchten steht,

dieses ebenso qualitätvolle wie schöne Lesebuch, das sich zu Recht auch an den »interessierten Nicht-Historiker« wendet, um einen Teil seiner möglichen Wirkung bringen wird.

Kurt Andermann

Ausgewählte Urkunden zur Territorialgeschichte der Kurpfalz 1156–1505, hg. v. MEINRAD SCHAAB, bearb. v. RÜDIGER LENZ (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A, Quellen, Bd. 41). Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. XV, 362 S. Geb. DM 58,–.

Mit dem vorliegenden Band wurde ein Projekt verwirklicht, das den um die Geschichtsschreibung der Kurpfalz in jüngerer Zeit besonders verdienten Landeshistoriker Meinrad Schaab nach eigenem Bekunden über dreißig Jahre hinweg begleitet hat: die Herausgabe einer Sammlung der wichtigsten Urkunden zur pfälzischen Territorialgeschichte im Volltext, wobei als zeitlicher Endpunkt der Landshuter Erbfolgekrieg und dessen Beendigung durch den Kölner Vertrag im Jahr 1505 gewählt wurde, der für die Kurpfalz (wie auch für Bayern) entscheidende Einschnitt im Übergang vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit. Damit ist diese Urkundensammlung eine ideale Ergänzung zum 1988 im selben Verlag erschienenen ersten Band von Schaabs Geschichte der Kurpfalz, der den gleichen Zeitraum abdeckt.

Als Anfangspunkt der Sammlung wurde mit dem Jahr 1156 das erste urkundlich bezeugte Auftreten eines Staufers als rheinischer Pfalzgraf gewählt. So wird in den dargebotenen Urkunden noch die ursprüngliche Verankerung des pfalzgräflichen Machtbereichs im Mittelrheingebiet deutlich sowie das allmähliche Hinüberwachsen des Schwerpunktes in den Rhein-Neckar-Raum, wo dann ab 1214 die Wittelsbacher ihre stärksten Positionen aufbauen konnten. Der Problematik einer solchen Auswahl ist sich der Herausgeber durchaus bewußt, wie er im Vorwort selbst bekundet. Für ihn zählte dabei vor allem, die »Eckpunkte der territorialen Entwicklung« zu erfassen und »die großen Beispiele für die verschiedenen Formen des Erwerbs und der Herrschaft in einem Band« zu vereinigen (S. V).

Das Resultat ist eine Sammlung von 143 Urkundentranskriptionen mit vorangestellten Kurzregesten und Formalbeschreibungen. Wenn man die heutigen Aufbewahrungsorte der Vorlagen durchzählt, fällt auf, daß sich das Bayerische Hauptstaatsarchiv in München und das Generallandesarchiv in Karlsruhe mit jeweils 47 Stück genau die Waage halten. Das restliche Drittel verteilt sich auf 21 Orte im In- und Ausland, wovon nur noch das Landeshauptarchiv Koblenz mit acht Stück und das Staatsarchiv Darmstadt mit sechs Stück zahlenmäßig etwas herausragen – ein Spiegelbild für die heutige Zersplitterung der Quellen zur pfälzischen Geschichte. Kritisch wäre anzumerken, daß bei der Auswahl der Urkunden der Gatterer-Apparat nicht berücksichtigt wurde, die neben den Münchner und Karlsruher Beständen wichtigste Sammlung von mittelalterlichen Urkunden zur pfälzischen Geschichte, die 1997 aus dem Staatsarchiv Luzern ins Landesarchiv Speyer gelangt ist. Zwar ist dort die Anzahl von Urkunden mit ausgeprägt territorialgeschichtlicher Bedeutung zugegebenermaßen relativ klein, doch hätte man beispielsweise die Urkunde Nr. 36 aus dem Jahr 1214, in der erstmals ein Wittelsbacher als rheinischer Pfalzgraf auftritt, durchaus mit einbeziehen können.

Im Fall der Urkunde Pfalzgraf Heinrichs d.Ä. von 1196, die im vorliegenden Band unter der Nr. 7 geführt wird und die der Bearbeiter nach einer Vorlage aus einem Karlsruher Kopialbuch aus der Zeit um 1295 ediert hat (S. 8f.), verweist er zwar auf »die unwesentlich ältere Kopie in einem Transsumpt Pfalzgraf Rudolfs von 1291« im Gatterer-Apparat (Nr. 241), diese sei aber »derart durch Hitzeeinwirkung beschädigt, daß sie nicht zugrunde gelegt werden konnte«. Abgesehen davon, daß der Aussteller des Transsumpts von 1291 nicht Pfalzgraf Rudolf, sondern dessen Bruder Ludwig (der spätere Kaiser) war, traf dies bis vor kurzem noch tatsächlich zu, inzwischen jedoch ist diese Urkunde nach ihrer Aufnahme ins Landesarchiv Speyer hervorragend restauriert worden und wieder einwandfrei lesbar. Bei einem Vergleich des Textes dieser Urkunde mit dem Text der Transkription im vorliegenden Buch zeigen sich Unterschiede fast nur in der Schreibung der Personen- und Ortsnamen, ein Befund, der für die Sorgfalt spricht, mit der der Bearbeiter Rüdiger Lenz an die Sache herangegangen ist, sieht man einmal von »comitis palatini Regni« ab (in der Gatterer-Urkunde »palatini comitis Reni«), wobei es sich bei »Regni« auch um einen Druckfehler

oder bei der Korrektur übersehenen Flüchtigkeitsfehler handeln könnte. In der Textzeile »ut primi fructus ipsius predii [...] reponerentur ad constructionem eiusdem ecclesie capituli« fehlen in Lenz' Transkription die Wörter »ad constructionem«, wodurch der Text grammatikalisch unstimmig wird, doch kann dies auch schon in der Karlsruher Vorlage so stehen.

Erschlossen wird der Band durch ein ausführliches und sehr sorgfältig bearbeitetes Orts- und Personenregister, bei dem allenfalls einige Identifizierungen bayerischer Herkunftsorte von wittelsbachischen Ministerialen zu ergänzen wären, die der Bearbeiter offen gelassen hat (Berg als Herkunftsort des Marschalls Ulrich = Berg i. Gau, Kr. Neuburg-Schrobenhausen; Gepoltspach = Göbelsbach, Kr. Pfaffenhofen a. d. Ilm). Herkunftsort des Konrad von Spiegelberg, 1354 als Propst von St. Moritz zu Mainz genannt, war nicht die Burg Spiegelberg bei Hördt, Kr. Germersheim, vielmehr entstammte Konrad einem Schöffengeschlecht der Reichsstadt Gelnhausen, das sich nach dem in der Nähe dieser Stadt gelegenen Ort Spielberg nannte. Solche Irrtümer stehen aber ganz vereinzelt in einer ansonsten mit akribischer Sorgfalt bearbeiteten Urkundenedition, die man in jeder Hinsicht als vorbildlich bezeichnen kann. *Franz Maier*

Fränkische Urbare. Verzeichnis der mittelalterlichen urbariellen Quellen im Bereich des Hochstifts Würzburg, bearb. v. Enno Bünz, Dieter Rödel, Peter Rückert u. Ekhard Schöffler (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte. Reihe X, Bd. 13). Neustadt a.d. Aisch: Degener & Co. 1998. 296 S., 18 Abb. Geb. DM 48,–.

Der vorliegende, von vier Würzburger Kommilitonen erarbeitete Wegweiser zur mittelalterlichen Urbarüberlieferung im Bereich des einstigen Hochstifts Würzburg stellt sich bewußt in die Tradition einschlägiger Arbeiten des Erlanger Landeshistorikers Erich Freiherrn von Guttenberg (1888–1952) und erschließt in weiser räumlicher Beschränkung eine wichtige Quellengattung, die in jüngerer Zeit endlich – auch überregional – ihre längst gebührende wissenschaftliche Zuwendung zu finden scheint. Die Eingrenzung auf den Würzburger Raum – »das bearbeitete Gebiet umfaßt im wesentlichen den heutigen Regierungsbezirk Unterfranken, reicht aber an einigen Stellen darüber hinaus« (S. 29 und 43) und berücksichtigt in Taubergrund und Odenwald auch baden-württembergische Landschaften – bedeutet selbstverständlich nicht, daß hier allein bischöfliche Urbare verzeichnet wären, vielmehr finden alle in diesem Bereich aktiven Herrschaftsträger Berücksichtigung. Erfaßt sind insgesamt 471 Lagerbücher aus 31 staatlichen, kommunalen, kirchlichen und privaten Archiven und Bibliotheken sowohl inner- wie außerhalb Bayerns, die vom frühen Mittelalter bis in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts entstanden sind; im allgemeinen dient der Bauernkrieg von 1525 als Zeitgrenze, im Falle niederadliger Herrschaften, für die davor nichts zu ermitteln war, das Jahr 1550. Vollständigkeit wurde zwar angestrebt, war aber – darüber sind sich die Bearbeiter nur zu gut selbst im klaren – kaum wirklich zu erreichen (S. 59! – Das auf S. 75 nachgewiesene berlichingische Urbar von 1545 hat einen dreizehn Jahre älteren Vorläufer, der im Jagsthäuser Archiv verwahrt wird; vgl. Blätter für deutsche Landesgeschichte 127, 1991, 168–170). Etwa 4 % der erfaßten Überlieferung entstammen dem Zeitraum bis 1300, jeweils etwa 5 % den Jahrzehnten bis 1350 und bis 1400, ca. 20 % bis 1450 und ca. 32 % bis 1500; danach nimmt die Dichte immer rascher zu. Dokumentiert sind die Bestandsverzeichnisse von nicht weniger als 137 verschiedenen Grundherrschaften, wobei die geistlichen Provenienzen erwartungsgemäß weitaus überwiegen (u.a. Amorbach, Comburg, Lauda, Mergentheim, Schöntal und Seligental bei Osterburken). Eine nennenswerte Zahl von Urbaren weltlicher Herrschaftsträger ist erst seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu registrieren; Grafen und Herren (Henneberg 1317ff., Castell 1408ff., Wertheim 1414/15ff.) sowie die Ritterschaft (Küchenmeister von Nordenberg 1375, Toppler 1408, etc.) sind eher sporadisch vertreten. Aus der Vielzahl der Beobachtungen, die in einer rund fünfzigseitigen, das Allgemeine gekonnt mit dem Besonderen verbindenden Einleitung mitgeteilt werden, sei noch hervorgehoben, daß der Wechsel von der lateinischen zur deutschen Sprache sich in dem zugrundeliegenden Material im wesentlichen während des 14. Jahrhunderts vollzogen hat; als Beschreibstoff diente zunächst natürlich das altbewährte Pergament, seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts vereinzelt, seit der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts aber ganz überwiegend Papier.

Das Werk versteht sich »vor allem als Hilfsmittel der Forschung, das zur inhaltlichen Auswertung der Urbare selbst hinführen will« (S. 34). In der Erfassung der einzelnen Lagerbücher (S. 61–175)

orientiert es sich an einem eigens entwickelten Schema von sieben Punkten: 1. Grundherrschaft (Ort, Institution) und Bezugseinheit (Ämter etc.); 2. Charakterisierung (Selbstbezeichnung, Bezeichnung im jeweiligen Archivrepertorium, Charakterisierung durch die Bearbeiter); 3. derzeitiger Verwahrort (mit Archivsignatur); 4. Datierung (Anlagehand und Nachträge); 5. Beschreibung (Sprache, Beschreibstoff, Einband, Umfang, Schreiber, ehemalige Nutzungsart, Gliederungsprinzipien); 6. Edition; 7. ausgewählte Literatur. Vier Register (S. 203–274) – Grundherrschaften; Orte, die in den erfaßten Urbaren nachgewiesen sind; Orte, für die dort Weistümer überliefert sind; identifizierte Urbarschreiber – erschließen das Findbuch für nahezu alle möglichen Fragestellungen. Fünfzehn photographische Reproduktionen verdeutlichen den Wandel im Erscheinungsbild der Urbare vom 11. bis ins 15. Jahrhundert. – Die Würzburger Arbeitsgruppe hat uns eine überaus nützliche Handreichung beschert, von der man sich wünscht, sie möchte als Vorbild dienen für viele entsprechende Kompendien zur Urbarüberlieferung anderer Landschaften! In Württemberg sind die Voraussetzungen für dergleichen seit langem besonders gut. *Kurt Andermann*

Regesten zur Herrschaft der Grafen von Württemberg 1325–1378, bearb. v. Peter-Johannes Schuler (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF., Bd. 8). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998. Kart. DM 198,–.

Während eine große Anzahl von kleineren mittelalterlichen Archivbeständen Süddeutschlands durch Urkunden- und Regestenwerke erschlossen ist, werden die mittelalterlichen Urkunden Altwürttembergs im Hauptstaatsarchiv Stuttgart, einem zentralen Archiv Süddeutschlands, durch das »Württembergische Urkundenbuch« nur bis zum Jahr 1300 als Ganzes erfaßt. Das ungleich reichere spätmittelalterliche Quellenmaterial bis 1500 bleibt somit unerschlossen. Dabei zeichnet sich gerade der Archivbestand der württembergischen Dynastie durch eine gute Überlieferung aus, welcher die durch Teilungen und Gebietsverluste verhältnismäßig wenig gestörte Entwicklung Württembergs widerspiegelt. Es gibt zwar die »Württembergischen Regesten« für den Bestand A 602 (altwürttembergische Urkunden von 1301–1500), doch hierbei handelt es sich ungeachtet des Namens nur um ein gedrucktes Inventar zu diesem Selektbestand, der zudem eine Reihe von mittelalterlichen Urkunden wie z.B. die Urkunden der württembergischen Klöster nicht berücksichtigt. Dieses Verzeichnis gibt nur in sehr knapper Form über Datum, Ort und Inhalt der Urkunden Auskunft.

Nimmt man den Titel des vorliegenden Werks als Anhaltspunkt, so verspricht es daher, ein großes Bedürfnis in der südwestdeutschen Landesgeschichtsschreibung zu befriedigen. Es basiert auf dem Quellenteil der Habilitationsschrift des Autoren »Vertragswesen der Grafen von Württemberg unter den Grafen Ulrich III. und Eberhard II. (1324–1392)« (1982), welche bis jetzt einer Benutzung nicht zugänglich ist. Aus finanziellen Erwägungen konnte nur der Zeitraum bis 1378 berücksichtigt werden.

Wie der Titel schon andeutet, umfaßt der Band nicht nur Regesten zu Urkunden aus dem Hauptstaatsarchiv Stuttgart, sondern der Autor hat auch Urkunden des Staatsarchivs Ludwigsburg und einer Reihe von weiteren Archiven herangezogen, darunter München, Wien, Straßburg u.a. Zusätzlich wurden Regesten- und Urkundenwerke berücksichtigt, wie z.B. das von Eugen Schneider (1885) veröffentlichte Lehenbuch Graf Eberhards II. Der Begriff Regest ist weit gefaßt und deshalb sind auch Auszüge aus Chroniken oder Briefen wiedergegeben.

Bei den 1508 Regesten handelt es sich um »Vollregesten«, die sich an den Richtlinien für Regestierungen von W. Heinemeyer, Joh. Schultze und G. Müller orientieren. Die Regesten sind chronologisch geordnet und geben Auskunft über Datum, Beurkundungsort und Vertragsgegenstand der Urkunde sowie über alle mit diesem verknüpften Namen. Und falls es von Bedeutung ist, gibt die Beschreibung auch nicht-dispositive Teile des Urkundentexts wieder. Am Ende steht ein diplomatischer Apparat, der auch auf die Besiegelungsform eingeht. Schließlich wird noch die gedruckte Überlieferung angegeben.

Je nach Urkunde sind die Regesten inhaltlich unterschiedlich gestaltet. Im Falle von Lehensurkunden sind sie z.B. knapper gehalten, während über wichtige Vertrags- und Schiedsgerichtsurkunden in umfangreicherem Maße Auskunft gegeben wird. Insbesondere wurde auch auf Rechts-

formalien und Beurkundungsformeln Wert gelegt. Ein Register, das sich in Personen-, Orts- und Sachregister gliedert, rundet den Band ab.

Bereits bei einer ersten Überprüfung enttäuscht das Werk die beim landesgeschichtlich Interessierten geweckten Erwartungen. Schon in formaler Hinsicht lassen sich Mängel erkennen. So steht z.B. auf S. XLIX der Autorenname »Rau, R.« in Großbuchstaben anstatt in Kapitälchen. Auf S. 438 ist der erste Buchstabe des Wortes »Bürgermeister« ohne ersichtlichen Grund in Fettdruck. Auch Flüchtigkeitsfehler sind erkennbar. So wird gleich zu Beginn der Einführung fälschlicherweise das Jahr 1393 als Todesjahr Graf Eberhards II. von Württemberg angegeben, während einige Zeilen weiter unten das richtige Datum 1392 genannt wird.

Schwerwiegender sind die inhaltlichen Fehler. Bei der Überprüfung von einigen Regesten anhand der Originale ließ sich eine Reihe von Mängeln erkennen. So wird z.B. bei Regest Nummer 308 auf die Urkunde A 148 U 183 im Hauptstaatsarchiv Stuttgart verwiesen, doch geht die Urkundenzählung im Hauptstaatsarchiv bei A 148 nur bis Nr. 35. Eine Urkunde der Grafen Eberhard und Ulrich aus dem Jahr 1354, in der diese als Patrone der Pfarrkirche Münsingen urkunden, ist in Latein abgefaßt, doch Schuler gibt das Deutsche als Urkundensprache an (Regest Nr. 479). Bei der Regestennummer 1368 gibt Schuler für den Ausstellungsort o.O. an, doch wird im Original Stuttgart als Ort genannt. Die von Schuler als »unzulängliche Teilpublikation« abqualifizierten »Württembergischen Regesten« hingegen geben den Ausstellungsort korrekt wieder.

Angesichts dieser festgestellten Mängel bei der Überprüfung einiger weniger Regesten gibt es Anlaß zu begründeten Zweifeln an der Zuverlässigkeit des gesamten Regestenwerks.

Christoph Florian

3. Antike und Mittelalter

AGNELLUS VON RAVENNA: Liber Pontificalis/Bischofsbuch, übers. u. eingel. von CLAUDIA NAUERTH (Fontes Christiani, Bd. 21/1 u. 2). Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1996. 642 S. Geb.

Noch Mitte der achtziger Jahre mußte der englische Historiker T. S. Brown konstatieren, Andreas Agnellus (* 800/805, † nach 846), Autor des Liber Pontificalis von Ravenna, sei einer der am wenigsten bekannten und erforschten Autoren des Mittelalters. Seither hat sich einiges getan und einen (ge)wichtigen Beitrag zu dieser Agnellus-Renaissance liefert das anzuzeigende Buch. Claudia Nauerth, Heidelberger Privatdozentin für Christliche Archäologie, ist schon seit ihrer Dissertation von 1974 als Agnellus-Kennerin ausgewiesen. Mit ihrer zweibändigen Ausgabe des »Liber Pontificalis« hat sie die erste Übersetzung des Gesamttextes ins Deutsche, ja überhaupt in eine moderne Sprache vorgelegt und so für einen würdigen Abschluß der ersten Staffel der »Fontes Christiani«-Reihe gesorgt. Zudem bietet ihr zweibändiges Buch eine ausführliche Einleitung (S. 9–75), die verschiedene Fragen (Genos, Autor, Werk, Quellen, Überlieferung) erörtert, das Kernstück des Ganzen, eine kritische Edition des lateinischen Textes nebst Übersetzung und zahlreichen (Sach-)Erläuterungen und Kommentaren (S. 77–601) sowie einen Anhang mit umfangreicher Bibliographie und Registern (S. 603–642).

Agnellus von Ravenna, Sproß einer adligen Familie und Diakon im Klerus des Erzbistums, verfaßte sein »Bischofsbuch« im zweiten Viertel des 9. Jahrhunderts. Darin bietet er eine Liste von fast fünfzig Kurzbiographien, überwiegend Idealbildern der ravennatischen Kirchenfürsten, vom legendären Gründungsbischof und angeblichen Petrusschüler Apollinaris bis in seine eigene Zeit. Sein Werk – das im Übrigen keineswegs eine stringente Geschichte der Kirche von Ravenna ist, sondern großteils anekdotischen, streckenweise auch homiletischen Charakter besitzt – umfaßt also einen Zeitraum von gut 800, läßt man die bloß fiktiven Bischöfe vor Ursus (Nr. 17) außer Betracht, immerhin noch von knapp 450 Jahren. Besonderen Wert besitzt Agnellus als ergiebige Quelle für die archäologische Hinterlassenschaft Ravennas, seine Kirchen und prachtvollen Mosaiken, die noch heute jeden Besucher in ihren Bann ziehen. Agnellus bietet zahlreiche und detaillierte Informationen, die es oft überhaupt erst ermöglichen, diese Bauwerke und ihre Ausschmükkung bestimmten Bischöfen und anderen Stiftern zuzuordnen, da er zahllose inzwischen verschwundene oder unleserliche Inschriften in sein »Bischofsbuch« aufnahm.

Bisweilen übte Agnellus scharfe Kritik an Bischöfen, so etwa an Theodor (677–691) oder Georg (837–846), und beim Bericht über einen regelrechten »Klerikerstreik« in den Jahren nach 677 ergreift er offen für den Klerus und gegen den Bischof Partei. Für ein Werk dieser Gattung ist das recht ungewöhnlich, entsprechend aufschlußreich ist diese karolingerzeitliche Quelle als Ergänzung und Kontrast zur sonst üblichen Perspektive.

Daher hätte die Verfasserin Fragen des literarischen Genos' der Pontifikalbücher vielleicht etwas ausführlicher behandeln sollen. Denn um Besonderheit und Eigenart des Autors Agnellus besser verstehen zu können, ist es nötig, sein Werk in diesen Gattungszusammenhang einzuordnen. Auch die Frage, für wen Agnellus eigentlich schrieb, welche Adressaten er im Auge hatte, kommt etwas kurz. Solche Einwände sind freilich auch Ansichtssache. Denn natürlich besteht nicht nur das Recht sondern geradezu die Notwendigkeit, Schwerpunkte zu setzen und bestimmte Aspekte auszuwählen.

Um gleich bei den wenigen Kritikpunkten an Nauerths Ausgabe zu bleiben – denn nicht viel trübt die Freude an ihrem Werk, das fraglos Ausgangspunkt jeder weiteren Arbeit mit und über Agnellus sein wird: Ein bedauerliches Manko – oder eher ein unglücklicher Umstand, da schwerlich der Autorin anzulasten – resultiert daraus, daß die Verfasserin zwei grundlegende Forschungsarbeiten, zwei neue Agnellus-Kommentare, erst kurz vor Abschluß ihres Manuskripts in die Hände bekam: R. Benericetti, Il Pontificale di Ravenna, Faenza 1994 bzw. D. Mauskopf Deliyannis, The Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis: Critical edition and commentary, Ann Arbor 1994.

Deren Ergebnisse und Thesen hat Nauerth zwar noch weitgehend berücksichtigt. Doch gelegentlich findet sich ein bloßes Nebeneinander von Ergebnissen und Argumenten, wo man gerne eine kritische Erörterung und eine klare Stellungnahme der Verfasserin gesehen hätte.

Dafür zwei Beispiele: S. 40f. bringt die Verfasserin zwei moderne Rekonstruktionsversuche der Bischof-Liste von Ravenna; nur zu gerne wüßte man, auf welcher Seite sie selbst steht, welcher Argumentation sie zuneigt – und warum. Bei Agnellus finden sich sowohl wohlwollend-freundschaftliche Passagen über einen Presbyter Georg als auch – an späterer Stelle – kritische Passagen über einen Bischof gleichen Namens. Dieser Namensgleichheit wegen wurde bislang allgemein angenommen, es handele sich in beiden Fällen um ein und dieselbe Person, die zunächst mit Agnellus auf freundschaftlichem Fuße gestanden habe, ehe es über Besitzstreitigkeiten zur Entfremdung, ja zum Zerwürfnis kam. Diese Annahme hat nun jüngst Deliyannis in Frage gestellt. Nauerth vertritt zwar im Haupttext mehrfach die herkömmliche Ansicht, in einer Fußnote hingegen scheint sie sich Deliyannis' These anschließen zu wollen (S. 17 Anm. 31). Das ist insofern keine bloße Marginalie, als es Folgen für die Einschätzung des Agnellus hat, was nämlich dessen Maßstäbe und deren Konstanz bzw. eben Sprunghaftigkeit und Widersprüchlichkeit bei der Beurteilung von Personen betrifft.

Der umfangreiche Einleitungsteil besitzt freilich auch ausgesprochene Stärken. Zurecht weist die Verfasserin auf die Typisierung und Modellhaftigkeit der meisten Bischofsviten hin. Agnellus wollte nicht historische Individuen aus Fleisch und Blut in ihrer Besonderheit darstellen, sondern Idealporträts bieten – im positiven wie, deutlich seltener, im negativen. Schön und erhellend sind in diesem Zusammenhang die Bemerkungen der Autorin zur bisweilen ingeniösen Arbeitsweise des Agnellus. Wenn es galt, über die frühen Bischöfe zu schreiben, für die offenbar nicht einmal legendarische Überlieferung existierte, machte er aus der Not buchstäblich eine Tugend: Aus den bloßen Namen dieser fiktiven Amtsträger spann er gleichsam etymologisch eine Biographie heraus; die aus den oft sprechenden Namen abzuleitenden Tugenden machte er zur Grundlage für die entsprechenden Bischofsporträts.

Methodisch wichtig ist eine Beobachtung zur Quellengrundlage, Zuverlässigkeit und Zitierpraxis des Agnellus. Demnach muß sogar dann oft unsicher bleiben, ob Agnellus mündliche Überlieferung als Quellengrundlage verfügte, wenn er dies selbst ausdrücklich behauptet.

Durchgehend Lob verdient der ausgezeichnete Kommentarteil. Stets sachkundig und auf der Höhe der Forschung, läßt er auch bei einem wissensdurstigen Leser keine Wünsche offen. Die Verfasserin bietet sehr erschöpfend, aber ganz und gar nicht ermüdend Auskunft. Denn knapp und präzise werden praktisch alle Punkte angesprochen, die bei der Lektüre des Textes Fragen aufwerfen können. Chronologische Probleme wie antiquarische Details, Sacherläuterungen wie Begriffsklärungen kommen gleichermaßen zu ihrem Recht. Obwohl selbst Archäologin, läßt die

Verfasserin ihr Spezialgebiet nicht die Oberhand gewinnen, sondern achtet auf ein ausgewogenes Verhältnis der behandelten Themenbereiche.

Was die Formalia betrifft, ist zunächst im ersten Band die ausführliche Inhaltsübersicht (S. 31–39) zu loben, die einen wirklich gezielten Zugriff auf die doch imposante Textmenge erlaubt. Der zweite Band wird von einem gut 40-seitigen Anhang abgerundet, der aus einem Abkürzungsverzeichnis, einer umfangreichen Bibliographie und mehreren Registern besteht.

Für den Forscher hilfreich ist das Verzeichnis moderner Namen, das auch klar aufzeigt, daß sich die Verfasserin bei ihren Anmerkungen und Erläuterungen – mit gutem Grund – ganz wesentlich auf Deichmanns mehrbändiges Standardwerk (Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes, Wiesbaden 1969–1989) und den Kommentar von Holder-Egger in den MGH (Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis, MGH SRL, Hannover 1878, 265–391) stützt.

Positiv hervorzuheben ist auch das ausführliche topographische Verzeichnis, das unmittelbar zu nutzen leider schwerfällt, da Abbildungen und Karten völlig fehlen. Der Verzicht auf Photographien der von Agnellus beschriebenen Kircheninnenräume, Mosaiken und Wandbilder mag – angesichts der damit verbundenen Kosten – noch verständlich sein. Doch angesichts von Agnellus' immenser Bedeutung für die Topographie Ravennas wundert man sich, warum dem Leser nicht wenigstens eine »ekklesiologische« Karte von Ravenna und Umgebung an die Hand gegeben wurde. So liest man den Agnellus daheim am besten mit dem »Deichmann« neben sich. Aber ohne die besprochene Agnellus-Ausgabe wird man künftig auch nicht mehr auskommen wollen – wer nach Ravenna fährt, tut künftig gut daran, »die Nauerth« ins Gepäck zu tun und über mehr als 1000 Jahre hinweg vor Ort als Kirchenführer zu verwenden. *Christoph Müller*

Hans-Henning Kortüm: Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters. Berlin: Akademieverlag 1996. 373 S. Kart. DM 29, 80.

»Strenggenommen«, räumt Kortüm in seinem Vorwort ein (S. 9), gäbe es »die Mentalitätsgeschichte nicht – oder soll man besser sagen: nicht mehr?« »In ihrem französischen Mutterland [habe] man sich bereits mehr oder weniger vom Konzept der Mentalitätsgeschichte verabschiedet« (S. 9f.). Dem »eher diffusen Modebegriff ›Mentalität‹ [sei] der Begriff des ›Imaginären‹ ergänzend zur Seite getreten« (S. 10) und der Forschungsbereich um »neue Arbeitsfelder« wie »die Geschichte der Frau, die Geschichte des privaten Lebens bzw. Alltagsgeschichte« erweitert worden (S. 22). Die konzeptuellen Vorzüge des Begriffs »imaginaire« diskutiert der Autor allerdings nicht, auch nicht die Vorzüge der von Hans-Werner Goetz vorgeschlagenen Alternative der Vorstellungsgeschichte. Allen in Vorwort, Einleitung und Schlußwort formulierten Vorbehalten zum Trotz, den Leser erwartet nicht ein Nachruf, sondern ein letzter Versuch, eine vom Aussterben bedrohte Spezies zu retten.

Kortüms ›Menschen und Mentalitäten‹ stützen sich im ersten, als »synchrone Beschreibungsebene« bezeichneten Teil auf den mittelalterlichen ordo-Gedanken: Auf Adel, Ritter, Kirche, Städter und Bürger folgen Randgruppen und Bauern. Den Schlußstein setzen einzelne, ausgewählte »Intellektuellenbiographien«. Die mannigfachen Berührungspunkte zwischen den verschiedenen »Gruppen« muß sich der Leser jeweils selber denken. In Teil B, der »diachronen Beschreibungsebene«, rückt Kortüm am Beispiel von Naturerfahrung, Krankheit, Liebe, Sexualität, »Volksfrömmigkeit« und Häresien etc. den Mentalitätswandel ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit. Wie Arno Borst in seinen ›Lebensformen im Mittelalter‹ (1979) arbeitet auch der Verfasser ausgesprochen quellennah. Doch nicht immer findet die Stimmenvielfalt und Vielstimmigkeit der Quellen das notwendige Gehör. Das Bild etwa, das er von den Rittern entwirft, wirkt schablonenartig (S. 53–78). Auch bleibt offen, was in Mentalitätsfragen den Ritter eigentlich vom Adligen unterscheidet. Kortüm verwendet die Begriffe »adlige Mentalität«, »adlig-ritterliche Mentalität« und »ritterliche Mentalität« weitgehend als Synonyme. Im Vordergrund stehen – aus dem Blickwinkel kirchlicher Kritiker betrachtet – einmal mehr Jagd, Turnier und Geiselnahme. Von den teilweise handlungsleitenden Vorbildern bzw. »Helden« des Alten Testaments, der Kreuzzüge oder der Ritterromane ist nirgends die Rede (generell, nicht nur bei Adel und Rittern, findet die französische Leseforschung in Kortüms Einführung keine Beachtung). Ausgeklammert sind zugunsten von Historiographie, Exempla und Predigt im allgemeinen neben vielen anderen Stimmen

auch die höchst aufschlußreichen liturgischen Texte zur Ritterweihe. Mangelnde Tiefenschärfe macht sich auch im nachfolgenden Exkurs zum Rittertum des späten Mittelalter bemerkbar, worin der Autor das, was ehedem noch eine »Gruppenmentalität« darstellte, kurzerhand zur »Ideologie« erklärt bzw. verkehrt (S. 73–76). So schablonenartig wie das Bild der Ritter wirkt auch dasjenige, das Kortüm von den Städtern und Bürgern skizziert (S. 110–135). Das mag zum Teil an seinen Vorlagen liegen: Ausgiebig zitiert er einleitend aus Jacques Rossiauds Beitrag ›Der Städter‹, erschienen im Sammelband ›Der Mensch des Mittelalters‹ ([3]1994), der nun wahrlich nicht zu den Glanzstücken seines Genres zählt. Stadt und Kaufmannschaft sind, wie bei Fritz Rörig oder Jacques Le Goff (aber aus unterschiedlichen Gründen), zivilisatorisch wieder eins. Die Farbenpracht, mit der noch Arno Borst seine »societas humana« ausmalte, ist verblaßt.

Mehr Schwierigkeiten als die »synchrone Beschreibungsebene« bereitet dem Leser indessen die Lektüre der »diachronen Beschreibungsebene«. Was die Überschrift ›Mentalitäten im Wandel‹ verspricht, sucht er in einer Fülle lose aneinandergereihter Quellenbeispiele aus mehreren Jahrhunderten häufig vergeblich: den Wandel. Für ein wissenschaftliches Publikum erweisen sich Kortüms ›Menschen und Mentalitäten‹ in vielen Belangen als zu oberflächlich und letztlich auch als zu wenig innovativ. Anmerkungen reduzieren sich nicht – wie die Schlußbetrachtung insinuiert – auf wissenschaftliche Rhetorik und Karriere-Strategie (S. 349). Sie lassen sich ebensogut als Kochrezepte lesen. Andere Ingredienzen hätten vielleicht auch diese Suppe etwas schmackhafter gemacht.

Gabriela Signori

Hrabanus Maurus: De institutione clericorum libri tres. Studien und Edition von Detlev Zimpel (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte, Bd. 17). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1996. XXV, 617 S. Geb. DM 148,–.

Das vorzustellende Buch ist eine Freiburger Habilitationsschrift aus der Schule von Hubert Mordek. Das Werk gliedert sich in zwei etwa gleichgewichtige Teile, zum einen in Untersuchungen und Studien zu Hrabanus Maurus »De institutione clericorum libri tres« sowie die Edition dieser Schrift auf den S. 279–526 (mit Anhang der »Redaktion F« auf S. 527–568). Es folgen Indices zu Bibelstellen, zitierten Autoren, Handschriften sowie zu Personen, Orten und Sachen (S. 569–617). Der Verfasser bettet in den einleitenden Studien die Schrift des Hrabanus Maurus in den Zusammenhang der Gesetzgebung Ludwigs des Frommen der Jahre 816–819 ein. Es ging darum, die uneinheitlichen Verhaltensweisen des Klerus durch eine einheitlich, römisch orientierte Regelung zu ersetzen. Im Rahmen dieser Reformbestrebungen war die Institutio clericorum ein wichtiger kirchenpolitischer Beitrag. Dies sollte vor allen Dingen durch die Bücher 1 und 2 von Hrabans Schrift erreicht werden, in denen ein Soll-Zustand beschrieben wird, der den Eindruck eines Ist-Zustandes erweckt und auf diese Weise zur Nachahmung auffordert. Buch 3 der Institutio zielt hingegen darauf, »weltliche Wissenschaften« für den Dienst des Klerikers nutzbar zu machen und den Bildungsstand der Geistlichen zu heben.

In zwei ausgesprochen sorgfältig dokumentierten Kapiteln legt der Verfasser die verschiedenen Quellen der Institutio dar (S. 37–61), die zunächst nach den Übernahmen aus einzelnen Autoren seit Tertullian gegliedert sind. Eine Übersicht auf S. 60f. verdeutlicht, welche Werke Hrabanus wahrscheinlich konsultiert hat; mit der Kennzeichnung der Werke, je nachdem ob sie in Karl Christs Handschriftenverzeichnis der Fuldaer Klosterbibliothek aufgeführt ist oder nicht, leistet der Verfasser auch einen Beitrag zur Erforschung der Fuldaer Bibliothek im 9. Jahrhundert. Vor dem Hintergrund der verwendeten Quellen kommt Zimpel in einem weiteren Abschnitt zur Arbeitsweise des Verfassers (S. 62–94) zu einer Revision der bisherigen Urteile über dieses Werk des Hrabanus Maurus. Hatte die ältere Forschung die Schrift in der Regel als reine Kompilation, ja sogar als Plagiat abgetan, so zeigt sich bei einer genaueren Untersuchung der Arbeitsweise, daß durch die Art der Einpassung von Zitaten, die Kunst des Weglassens und Neuzusammenstellens von einzelnen Absätzen und Sätzen der Autor so etwas wie eine Umfunktionierung erreicht und damit einen fast ganz neuen Text erstellt. Von daher kann Zimpel der Hrabanschen Quellenverwendung eine »Virtuosität im Umgang mit seinen Vorlagen« (S. 91) bescheinigen.

Verbreitung, Einfluß und Wirkung der Institutio reichen zwar bis ins späte Mittelalter (Kap. VI, S. 95–139), jedoch versiegt die handschriftliche Überlieferung im wesentlichen im 12. Jahrhun-

dert. In der Wirkung war die Schrift hauptsächlich für Liturgiker prägend, gerade zu Fragen liturgischer Kleidung. Hrabans Schrift war sogar Thomas von Aquin bekannt. Die Rezeption der Sakramentenlehre Hrabans in Italien und Frankreich erfolgte vor allem im 11. Jahrhundert.

Zur Begründung einer notwendigen Neuausgabe der Institutio clericorum stützt sich Zimpel auf eine revidierte Durchsicht der bisher nicht vollständig erfaßten Handschriften und würdigt zwar die in ihrer Zeit einmalige Leistung der Knoepflerschen Edition, erachtet jedoch wegen deren abweichender stemmatischen Auswertung der Handschriften und aufgrund der Manuskriptfunde eine Neuedition für angemessen. Es folgen (S. 160–275) Handschriftenbeschreibungen, Klassifizierung der Handschriften und kritische Grundlagen für die Prinzipien der folgenden Edition.

Insgesamt darf man dem Verfasser dankbar sein, daß er den Text in einer vorbildlichen Art und Weise präsentiert und somit ein lange Zeit »unterschätztes« Werk des Hrabanus Maurus der Forschung wieder neu zur Verfügung gestellt hat. *Klaus Herbers*

Michael Matzke: Daibert von Pisa. Zwischen Pisa, Papst und erstem Kreuzzug (Vorträge und Forschungen, Sonderband 44). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1998. 256 S., 2 Karten. Kart. DM 96,–.

Die im Wintersemester 1994/1995 an der Universität Tübingen abgeschlossene Dissertation ist dem bedeutenden und eigenwilligen Kirchenfürsten zu Beginn der Kreuzzüge gewidmet. Daibert von Pisa war nicht nur zu seinen Lebzeiten umstritten, sondern ist dieses auch noch heute in der historischen Forschung. In den Quellen wird er einerseits gelobt und andererseits der Simonie verdächtigt. Die italienische Forschung um Cinzio Violante hat sich in den letzten Jahrzehnten bemüht, ein klareres Bild Daiberts zu zeichnen. Der Verfasser wendet sich im ersten Kapitel seiner Arbeit den Fragen »Herkunft und Laufbahn bis 1088« des Kirchenfürsten zu. Matzke lehnt dabei eine pisanische Herkunft Daiberts eher ab. Nach einer eingehenden Begründung der von ihm verwandten Namensform »Daibert« gegenüber den anderen Varianten wendet sich der Verfasser dessen Laufbahn bis zur Bischofserhebung 1088 zu. In einem Exkurs im Anschluß an das Kapitel befaßt sich Matzke mit der Bedeutung Pisas für das Reformpapsttum und den innerstädtischen Verhältnissen bis 1088. Er zeigt dabei die antiislamischen Unternehmungen Pisas im 11. Jahrhundert, die Politik von Papst Gregor VII. und der Markgräfin Mathilde gegenüber der Stadt und den Parteiwechsel Pisas während des Italienzuges Heinrichs IV. Abschließend skizziert der Verfasser die politische Situation Pisas zu Beginn von Daiberts Regierung. Das zweite Kapitel ist der Zeit Daiberts in seinem Wirken als Bischof und Erzbischof von Pisa gewidmet. Nach einer Darstellung der Funktionen und Tätigkeiten in der Stadt untersucht er die Bedeutung Daiberts für Pisa und dessen Verhältnis zu Papst Urban II. Dabei spielen die päpstlichen Privilegien und Ehrenrechte, die Aufgabe der Stadt in der spanischen Reconquista, die innerkirchlichen Aktivitäten Daiberts während seines Pisaner Pontifikats und dessen Aufenthalte an der Kurie eine gewichtige Rolle. Er begleitete auch Papst Urban II. auf dessen Reisen in Italien und nach Frankreich. Im folgenden Kapitel wird die Vorbereitung des ersten Kreuzzuges und die pisanische Kreuzzugsexpedition eingehend behandelt. Nach der Darstellung der Konzeption des Kreuzzuges wendet sich der Verfasser Daiberts Tätigkeit in der Vorbereitung desselben zu. Eine große Rolle spielt dabei die internationale Hospitalorganisation des späteren Johanniter-Ritterordens mit ihrem Sitz im Johannes-Hospital in Jerusalem. Der 1092 zum Erzbischof von Pisa, Metropolitan von Korsika und Legat von Sardinien erhobene Daibert war maßgeblich in die Vorbereitungen mit eingebunden und wurde Kreuzzugslegat. Da er die Wahl Arnulfs von Chocques annullierte, wurde er selbst 1099 erster lateinischer Patriarch von Jerusalem. Als Gegner des byzantinischen Reiches und der orthodoxen Kirche führte er einen pisanischen Angriff gegen das byzantinische Latakia und weihte lateinische Bischöfe für Provinzen im orthodoxen Patriarchat Antiochia. Seinem Wirken als erstem lateinischen Patriarchen ist das abschließende Kapitel gewidmet. Nach der Darstellung seiner Wahl und der Investitur der Kreuzfahrerfürsten werden die Auseinandersetzungen zwischen Daibert und Gottfried von Bouillon untersucht. Daiberts autokratisches Auftreten als Patriarch ließ es zum Machtkampf zwischen »regnum« und »sacerdotium« im neuen Königreich Jerusalem kommen. König Balduin I. hat den Legaten Kardinal Mauritius veranlaßt, Daibert unter dem Vorwurf des Verrats, der Unterschlagung und der Angriffe auf orthodoxe Christen im August 1101 abzusetzen.

Durch den Einfluß von Antiochia wurde Daibert im folgenden Jahr wieder in sein Amt eingesetzt, wurde aber schon kurz darauf durch den neuen Legaten, Robert von Paris, erneut seines Amtes enthoben. Daibert hat gegen dieses Vorgehen seiner Gegner erfolgreich bei Papst Paschalis II. appelliert, ist aber nach Ansicht des Verfassers am 15. Juni 1105 in Messina vor seiner Rückkehr ins Heilige Land verstorben. Im Anhang stellt der Verfasser die biographischen Einzelheiten zur Biographie Daiberts zusammen und gibt auch die beiden Papstbriefe mit den Simonievorwürfen gegen Daibert wieder. Der Band schließt mit einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis sowie einem Orts- und Personenregister und zwei informativen Karten. Der Verfasser hat, was in der deutschen Forschung der letzten Jahrzehnte eher ungewöhnlich ist, ein wichtiges Thema der italienischen Geschichte umfassend untersucht. Mit der Biographie Daiberts von Pisa hat er aber nicht nur die Biographie dieses Kirchenfürsten erarbeitet, sondern auch einen wichtigen Beitrag zur Zeit der Kirchenreform und darüber hinaus zur Frühgeschichte der Kreuzzüge und der Gründung des Königreichs Jerusalem geleistet. *Immo Eberl*

Paolo Golinelli: Mathilde und der Gang nach Canossa. Im Herzen des Mittelalters. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler 1998. 344 S. Geb. DM 48,–.

1. Vorbemerkung: Nachfolgende Rezension beruht auf der korrigierten Druckauflage des oben genannten Titels. Gegenüber der Besprechung von Rudolf Schieffer in der FAZ vom 24.3.99, dem nur ein unkorrigierter Fahnenabzug zur Verfügung stand, ergeben sich daher Unterschiede in der Bewertung.
2. Vorbemerkung: Das Buch von Golinelli richtet sich an ein breiteres interessiertes (Laien-)Publikum und wird daher nicht nach den strengen Kriterien der Wissenschaftlichkeit beurteilt.

Golinelli »erzählt« Geschichte. Das Gerüst dazu bietet Donizo von Canossa (zu dessen Faksimile-Edition Golinelli zusammen mit Vito Fumagelli den Kommentarband erstellte: Vita Mathildis, Milano/Zürich 1984). Die Orientierung an Donizo bringt es freilich mit sich, daß der Verfasser sehr weit ausholt und die Geschichte des Hauses Canossa insgesamt und nicht nur der Mathilde behandelt, und der berühmte ›Gang nach Canossa‹ umfaßt in diesem Buch nur eines von etwa 40 Kapiteln. Man hätte sich besser an den Titel der italienischen Original-Ausgabe ›Matilde e i Canossa nel cuore del Medioevo‹ gehalten. Der deutsche Leser jedenfalls muß aufgrund des Titels einen ganz anderen Schwerpunkt erwarten, als das Buch bietet, und das ist auch bei weniger strengen Maßstäben (siehe Vorbemerkung 2) zu monieren. So also schildert Golinelli den Aufstieg des Geschlechtes von Canossa seit Mitte des 10. Jahrhunderts (mit Erläuterungen, die bis ins 8. Jahrhundert zurückreichen, etwa durch Gründungsdaten von Abteien, die den interessierten Laien aber eher verwirren dürften, weil sie nichts zum Verständnis des Themas beitragen). Während aus der Lokalgeschichte viele Details zusammengetragen wurden, die die Erkenntnis um den Aufstieg des Hauses Canossa bereichern, findet man auf Ebene der Reichsgeschichte Allgemeinplätze, die in ihrer Undifferenziertheit falsch sind (als Beispiel S. 71: »Im September 1083 traf Konrad II. wieder in Deutschland ein. Bei seinem Tod im folgenden Jahr waren alle während seiner Regierung aufgetretenen Probleme ungelöst.«) Und die Behauptung, Heinrich IV. sei im Exil und fern von Deutschland gestorben, wird dadurch nicht wahrer, daß man sie dreimal wiederholt (S. 288, 289, 299); Lüttich gehörte damals zum Reich. Ebensowenig wurde Gregor VI. von Heinrich III. durch Simonie zum Papst erhoben, und jener floh auch nicht nach Deutschland, sondern mußte dorthin in die Verbannung (S. 161); weitere derartige Beispiele ließen sich nennen. Wenn der Verfasser im Zusammenhang mit der Fastensynode 1075 Arnulf von Mailand zitiert, daß zu diesem Zeitpunkt auch dem König das Recht der Bischofsinvestitur abgesprochen worden sei, vermißt man einen Hinweis auf die Problematik dieser Quelle (was nun längstens seit Rudolf Schieffer, Die Entstehung des Investiturverbots für den deutschen König [Schriften der MGH 28], 1981, bekannt sein sollte). Hier wird dem interessierten Laien, der keine Möglichkeit der Überprüfung hat, ein schiefes Bild des Investiturstreites vermittelt. Sicherer ist Golinelli wenn es um das Geschlecht der Canossa und um Mathilde geht; hier werden auch Forschungsergebnisse präsentiert (aus der Ehe Mathildes mit Gottfried dem Buckligen entstammt eine Tochter, die indes bereits früh verstarb, S. 148f.), bzw. konstruktive Datierungsvorschläge gemacht (etwa bezüglich des Traktates Anselms von Lucca, Liber contra Wibertum, MGH LdL I, der von Golinelli auf den Sommer 1080 datiert

wird, S. 213). Aber auch in seinem Spezialgebiet ist der Verfasser bisweilen etwas abrupt und dürfte den anvisierten Leserkreis ein wenig überfordern. So wird lapidar festgestellt, Heinrich IV. sei es gelungen, die Ehe von Mathilde und Welf V. auseinanderzubringen (S. 269). Der Leser wüßte gern, auf welche Weise. Unbefriedigend ist ferner Golinellis knappe Begründung für Mathildes Annäherung an Heinrich V., nachdem sie lange Jahre gegen die Salier gekämpft hatte (» [...] sie war es leid, sich weiterhin für die päpstliche Sache einzusetzen. Ihre schönsten Jahre hatte sie dafür geopfert, sich selbst und ihre Herrschaft in Gefahr gebracht [...]. Ja, sie war sogar soweit gegangen, sich mit einem Jüngling zu verheiraten und dadurch bei allen Leuten ins Gerede zu kommen, nur weil ein Papst das von ihr verlangt hatte«, S. 295). Diese psychologische Begründung ist nicht einmal in sich konsequent: Anläßlich der Ehe Mathildes mit Welf V. hatte der Verfasser argumentiert, die Verbindung sei durchaus in Mathildes Interesse gewesen, weil sie sich nach dem Tode Gregors VII. und Anselms von Lucca schutzlos gefühlt und angesichts bedrohlicher politischer Konstellationen einen neuen Bundesgenossen gesucht habe (S. 246). Von diesen Punkten abgesehen ist das Buch eine gut lesbare Darstellung vom Aufstieg und Ende des Hauses Canossa und eine anschauliche Biographie Mathildes, mit einer großen Anzahl (übersetzter) Quellen, die den Leser dicht an die Zeit heranführen. Gut herausgekommen ist das verwandtschaftliche Beziehungsgeflecht Mathildes, durch das ja auch Verbindungen zu den Saliern bestanden. Zusätzlich eingeschobene allgemeine Erläuterungen zum Leben und zur Kultur jener Zeit, die die Zielgruppe (siehe oben) sicher dankbar entgegen nehmen wird, ergeben ein farbiges Gesamtbild. Eher für den Fachmann bestimmt sind die Anmerkungen (S. 306–325) und eine kommentierte Bibliographie (S. 326–336). Ein Personenregister beschließt den Band; angesichts der Bedeutung der Lokalgeschichte innerhalb der Darstellung wäre zusätzlich ein Ortsregister wünschenswert gewesen.

Detlev Zimpel

ANDREAS SOHN: Deutsche Prokuratoren an der römischen Kurie in der Frührenaissance (1431–1474) (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit, Bd. 8). Köln u.a.: Böhlau 1997. X, 432 S. Geb. DM 98,–.

Prokuratoren sind Stellvertreter einer geschäftsführenden Person, die befähigt sind, im Namen der Person die Geschäfte auszuführen. Bereits das mittelalterliche Recht kannte diese Einrichtung. Beispielsweise vertraten an der päpstlichen Kurie – und darum geht es in dieser Münsteraner Habilitationsschrift – Prokuratoren aus ganz Europa die unterschiedlichsten Interessen und Anliegen ihrer Auftraggeber. Angesichts beschwerlicher, gefährlicher und somit eingeschränkter Reisemöglichkeiten war es um so bedeutsamer, über handlungsfähige und einflußreiche Persönlichkeiten zu verfügen. So entwickelte sich das Amt der ständigen Prokuratoren, die ihre Auftraggeber an jenen päpstlichen Ämtern und Tribunalen vertraten, die Gratial- und Streitsachen annahmen, nämlich der Kanzlei, der Pönitentiarie, der Rota Romana, der Audientia und der Apostolischen Kammer.

Sohn hat für seine Darstellung vornehmlich die vatikanischen Registerserien durchgearbeitet, die für den behandelten Zeitraum von etwas über 40 Jahren nur teilweise durch das Schedario Garampi oder das Repertorium Germanicum erschlossen sind und zu denen sich darüber hinaus weiteres Material in anderen Beständen und Archiven findet. Die Mühe hat sich gelohnt. Neben einer Skizze der Entstehung des Prokuratorenamtes seit dem Laterankonzil 1215, die einhergeht mit der Ausbildung der römischen Kurie als Verwaltungskörperschaft, kann Sohn eine Prosopographie von 236 deutschen Kurienprokuratoren vorlegen, die – ergänzt durch einen biographischen Anhang – sich erfreulicherweise nicht nur auf biographische Angaben erschöpft, sondern diese in die Kuriengeschichte der Frührenaissance einbindet und dieser zugleich wiederum nutzbar macht. Minutiös wird der kuriale Geschäftsgang und die Tätigkeit der Prokuratoren an Hand von Beispielen beschrieben. Auch wenn die Prokuratoren eine Mittelstellung zwischen Kurie und Petent einnahmen, so wurde ihr Handlungsspielraum und der ihrer Petenten durch die Kurie zusehends reglementiert und somit eingeschränkt. Die Prokuratoren an der Pönitentiarie wurden sogar in ein Kolleg eingebunden und die an der Rota entwickelten sich zu einem öffentlichen Amt. So blieben sie von Simonie und Nepotismus nicht verschont, Phänomenen, denen Sohn im einzelnen auch nachgeht. Die Prokuratoren kamen aus verschiedenen sozialen Schichten, mehrheitlich freilich aus dem städtischen Bürgertum. Immer wieder gab es Prokuratoren die aus kleinen Städten

wie Unna, Wesel, Buxtehude, Butzbach oder Neumarkt in der Oberpfalz stammten. Interessant sind auch jene ermittelten Zahlen: ¾ stammen aus den Kirchenprovinzen Köln und Mainz; 8 % der Kurienprokuratoren entstammen unehelicher Geburt, die meisten davon waren Priestersöhne; nur jedem vierten Prokurator gelang es, einen Kardinal oder einflußreichen Kurialen als Protektor zu gewinnen, der dann auch von den »familiares« mit Aufgaben betraut wurde. Leider wurden die biographischen Angaben zu den Kurienprokuratoren nicht mehr durch den Personen- und Ortsindex erfaßt. Wenn man z.B. ermitteln möchte, welche Prokuratoren aus einer bestimmten Diözese oder Stadt kamen, muß man den gesamten biographischen Anhang durchblättern.

Michael F. Feldkamp

4. Mittelalterliche Theologie- und Geistesgeschichte

GUNTHER BÖS: Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffs durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, NF Bd. 39). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1995. 242 S. Kart. DM 68,–.

Was heißt es, wenn – entsprechend den einschlägigen Wörterbüchern – »curiositas« mit »Neugier« übersetzt wird? Kommt damit tatsächlich die eigentliche Bedeutung des lateinischen Begriffs zu Wort? Was ist mit »curiositas« letztlich gemeint? Was sagt der Begriff über den Menschen aus? Bezeichnet er eine Tugend, ein Laster oder etwas, was schlicht zum Menschen gehört und sich der moralischen Beurteilung entzieht? Und vor allem: Erfährt dieser Begriff durch die christliche Botschaft eine Veränderung, gar eine neue, in der paganen Gesellschaft womöglich übersehene Bedeutungstiefe?

Die vorliegende Studie, eine von Ulrich Horst, dem Leiter des Grabmann-Instituts, München, betreute Dissertation, geht diesen hier nur angedeuteten Fragen nach. Die unterschiedlichen Bedeutungsschichten von »curiositas« werden analysiert. Genauer: Bös sucht die Geschichte dieses Begriffs darzustellen, und zwar von der römischen Antike bis ins hohe Mittelalter hinein. Dabei wird exemplarisch ausgewählt. Nur die Werke jener Personen werden untersucht, die sich »durch ihre Nachwirkungen und ihre Aussagekraft zum behandelten Thema« (S. 10) besonders empfehlen: Cicero, Seneca und Apuleius, sodann – als christliche Autoren – Tertullian und Augustinus, aber auch Papst Gregor I., Petrus Damiani und Abaelard sowie Bernhard von Clairvaux und schließlich Albertus Magnus und – gleichsam als krönender Abschluß – Thomas von Aquin.

Das Substantiv »curiositas«, eine erstmals bei Cicero zu findende (Att. 2,12,2) Ableitung des Adjektivs »curiosus«, rekurriert auf »cura« und korrespondiert in etwa dem griechischen »periergia« (S. 40–50). Cicero will gegenüber seinem Freund Atticus mit diesem Neologismus sein leidenschaftliches Interesse an all dem zum Ausdruck bringen, was in der politischen wie privaten Welt geschieht. Wie später Seneca (S. 51–57) nimmt aber bereits Cicero gegensätzliche Bedeutungsvarianten von »curiositas« wahr: die konstruktive Unruhe des Geistes ebenso wie die letztlich destruktiv wirkende Sensationsgier des Indiskreten. Bei Apuleius aus Madaura (S. 58–84) wird »curiositas« vornehmlich verstanden als das rastlose Bemühen eines Menschen, Neues oder bislang Verborgenes zu entdecken: als ein natürliches Erkenntnisstreben im Menschen, das allerdings für denjenigen böse endet, der dabei das rechte Maß verliert.

Erste christliche Bewertungen der »curiositas« werden im Blick auf Tertullian und Augustinus exemplarisch vorgestellt (S. 85–129). Dabei gelingt es dem Verfasser überzeugend, jene weitverbreitete, vor allem von Labhardt und Blumenberg explizit vertretene Ansicht als Fehlurteil zu entlarven, christliche Autoren hätten das intellektuelle Erkenntnisstreben des Menschen vorwiegend negativ beurteilt, ja von vornherein als sündhaft bezeichnet und, wenn nicht gar als Ursache der Sünde und Grund des Sündenfalls ausgemacht, so doch und immer wieder mit »der Idee der Sünde« assoziiert. Es gehört zweifellos zu den Verdiensten vorliegender Untersuchung dank geduldiger Quellenstudien mindestens zweierlei herausgearbeitet zu haben: erstens zu belegen, daß die heidnischen Schriftsteller die menschliche Neugier keineswegs durchgehend positiv bewerten, sondern durchaus in der Lage sind, gravierende Vorbehalte gegen die »curiositas« zu artikulieren;

zweitens darzulegen, daß und wie christliche Autoren das naturhafte Erkenntnisstreben des Menschen zu analysieren und differenziert zu beurteilen vermögen.

Auf dem dank der christlichen Botschaft neu entstandenen Hintergrund erhält die Reflexion über das Selbst-, Welt- und Wirklichkeitsverständnis des Menschen deutlichere Konturen und das naturhafte Erkenntnisstreben des Menschen unendlichen Wert: Der Mensch ist Bild Gottes (Gen 1,26). Diese Bildhaftigkeit des Menschen deutet Augustinus (S. 91–129) noch konsequenter als Tertullian (S. 85–90) von der geist-seelischen Begabung des Menschen her. Durch Bewußtsein, Erkennen und Wollen bildet der Mensch den göttlichen Geist nicht nur nach. Vielmehr hat der Mensch an der Erkenntnis und Liebe des dreifaltigen Gottes selbst teil (De trinitate XIV,12,15). Mit anderen Worten: Christliche Schriftsteller bewerten das intellektuelle Erkenntnisstreben des Menschen nicht nur äußerst positiv, sondern suchen es auf Gott hin auszurichten und so insgesamt in Form zu bringen. Augustinus stellte dabei dem Adjektiv »curiosus« das Wort »studiosus« gegenüber und schuf damit eine Differenzierung, die Albertus Magnus (S. 168–175) und Thomas von Aquin (S. 176–225) mit Hilfe des Begriffspaars »curiositas« und »studiositas« systematisch reflektierten. Der Aquinat grenzt »curiositas« eindeutig negativ von »studiositas« ab. Diese ist die informierte (forma!) und in Zucht genommene Freude an der Erkenntnis der Wahrheit, jene die schweifende Rastlosigkeit eines Geistes (evagatio mentis), von der Thomas feststellt, sie sei eine der beiden Früchte jenes ruinösen Fluchtversuchs des Menschen vor sich selbst und vor Gott, der traditionell als »acedia« bezeichnet wird. »Curiositas« ist für Thomas also alles andere als harmlose Neugier. Sie kann ihm Zeichen einer vollkommenen Entwurzelung des Menschen sein, eines Menschen, der, wie Josef Pieper treffend formuliert, »angewidert und gelangweilt von der Öde eines durch die Verzweiflung leergebrannten Inneren, auf tausend vergeblichen Wegen mit selbstischer Ängstlichkeit sucht, was nur der hochgemuten Ruhe eines für das Opfer sich bereithaltenden und so sich selbst besitzenden Herzens zuteil wird: die Fülle des Daseins« (jetzt wieder neu hg. in J. Pieper: Werke in acht Bänden, Bd. 4: Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre. Hamburg 1996, 192). Leider findet Piepers luzide Interpretation von »curiositas« in der vorliegenden Studie keine Beachtung.

Überhaupt wäre es erhellend gewesen, wenn der Verfasser wenigstens im Schlußkapitel seine Forschungsergebnisse prägnant zusammengefaßt und ins gegenwärtige philosophische Gespräch eingebracht hätte. Dabei wäre es gar nicht notwendig gewesen, allzu weit auszuholen. Bös hätte lediglich auf seine eigenen im Einleitungskapitel präzis formulierten Erkenntnisse (bes. S. 36–39) rekurrieren und so zum Schluß noch einmal die geradezu atemberaubende Aktualität seines Themas unterstreichen können. Das, was z.B. Martin Heidegger in »Sein und Zeit« (S. 170ff.) über die Neugier sagt: Ist es so weit entfernt von dem, was Augustinus und Thomas feststellen? Der Neugier geht es nicht darum, »wissend in der Wahrheit zu sein«, vielmehr »um Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt« (Heidegger S. 172). *Manfred Gerwing*

Marc-Aeilko Aris: Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Victor. Mit einer verbesserten Edition des Textes (Fuldaer Studien, Bd. 6). Frankfurt a.M.: Josef Knecht 1996. X, 149 [148] S. Geb.

»Und weiter schaust zu flammenden Fanalen/Du Isidors und Bedas Glut ergossen/Und Richards Schaun, das mehr denn menschlich, strahlen«. Das »Schaun«, von dem Dante hier – in »La divinia Commedia« (Paradiso 10, 131f.) – spricht, ist das des Richard von St. Victor († 1173). Dieses »Schaun« (considerar) ist jene Tätigkeit, in der, wie Dante versichert, das Leben des Viktoriners in alle Ewigkeit »strahlt«. Person und Werk fallen in eins. Doch bis heute wissen wir über die Person Richards nur wenig, über seine Schriften schon mehr, wenngleich die Zuordnung in Einzelfällen noch schwankt. Daß Richard aber der Verfasser des sogenannten »Liber de contemplatione seu Benjamin maior« ist, steht zweifelsfrei fest. Dieser Traktat wird in der vorliegenden wissenschaftlichen Studie untersucht. Dabei handelt es sich um eine von Werner Beierwaltes angeregte und betreute Arbeit, die bereits 1992 von der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen wurde. Für die Drucklegung wurde sie leicht überarbeitet und sorgfältig um die seitdem erschienene Literatur ergänzt. In einem ersten Teil stellt

der Verfasser den viktorinischen Symbolismus vor (S. 9–44), im zweiten sucht er den genannten Traktat selbst zu analysieren (S. 45–133).

Für den viktorinischen Symbolismus ist das doppelt (nicht zweifach!) signierte Welt- und Wirklichkeitsverständnis kennzeichnend, das dank der geschichtstheologischen Perspektive Hugos von St. Victor († 1141), des Lehrers Richards, nicht nur zwischen dem »opus conditionis«, dem Schöpfungswerk, und dem »opus restaurationis«, dem Erlösungswerk, unterscheidet, sondern in der Welt (mundus) auch zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren differenziert. Entsprechend diesem Welt- und Wirklichkeitsverständnis bemißt sich auch das spezifische Selbstverständnis des Menschen. Seine Stellung in der Welt kommt als »duplex habitatio« zu Gesicht: der Mensch, ein Wesen der sichtbaren und unsichtbaren Welt, ein Wesen, das diese beiden Dimensionen von Welt erkennt und in sich und zu sich selbst denkend zu vermitteln hat. Dabei nimmt der Bildcharakter der Wirklichkeit (S. 11–27) den Menschen in Anspruch und treibt ihn zu umfassender »Bildung« an, genauer: zur »Realisierung des Bildes«, die, texthermeneutisch angewandt, in der Arbeit am Symbol sowie in der Form der Allegorie zum Zuge kommt (S. 28–44).

Der Autor weist in diesem Zusammenhang mit Recht auf die erhellenden Recherchen von Weisweiler und Châtillon hin, darauf etwa, daß im Kontext der viktorinischen Philosophie der Begriff des Symbols von der Interpretation des Ps.-Dionysius her zu entwickeln und bei Richard als »collectio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem« (Zusammenstellung sichtbarer Zeichen zum Beleg des Nichtsichtbaren) zu verstehen ist. Dabei signiert »symbolum« insgesamt einen Erkenntnismodus, der sich im Sinne der ps.-dionysischen Tradition komplementär zur sogenannten »anagoge« verhält: zum Auf- und Überschwung des Geistes zur Betrachtung des Überirdischen (ascensio sive elevatio mentis ad superna contemplanda). Die Betrachtung selbst (contemplatio) verweist dabei auf das zugrundeliegende Erkenntnisvermögen, das Richard von St. Victor zum Generalthema seines Werkes wählt. Aris legt dar, daß und warum Themenwahl und Behandlungsmodus insgesamt als bemerkenswerter Versuch zu werten sind, »den in der Schule von St. Victor vertretenen erkenntnistheoretischen Standpunkt differenzierter zu begründen und dadurch im Blick auf andere theologische Schulen – zumal in Paris – entschiedener zu behaupten« (S. 45). »Contemplatio« im Sinne Richards kommt nicht nur als individuelle spirituelle Praxis, sondern auch als jene umfassende Erkenntniskompetenz zur Geltung, die es dem Erkennenden ermöglicht, der Bedeutungstiefe und Sinnfülle auf die Spur zu kommen, die Gott allem Seienden verliehen hat.

Dem Verfasser gelingt es, im sorgfältigen Durchgang durch die fünf Bücher des »Benjamin Maior« die Stufen des kontemplativen Erkennens (S. 65–123) und deren innere Korrespondenz mit der ekstatischen Erkenntnis (S. 124–130) bloßzulegen. Mehr noch: Er vermag überzeugend nachzuweisen, dass »contemplatio« im Sinne Richards erst auf dem Hintergrund des neuplatonischen θεωρία-Begriffs verstehbar wird: als ein Schauen, das den Erkennenden ganz bei seinem »Gegenstand« sein läßt, und zwar so sehr, daß er, der Erkennende, »das, was ist, so umfassend wie möglich« erkennt; »in der Fülle der dem jeweiligen Seienden ontologisch eignenden Bedeutung« (S. 132). Die angefügte, in Zusammenarbeit mit Jean Urban Andres erstellte Textausgabe des »Liber de contemplatione« ([S. 1–148]) stützt sich auf MS Troyes, Bibl. municipale 302. Dadurch konnte zwar der Migne-Text in manchen Punkten korrigiert, nicht aber den Anforderungen einer kritischen Edition entsprochen werden. Indes: Erste solide Schritte sind getan. Doch die Anstrengung des Begriffs wie die um die richtige Textgrundlage muß weitergehen. *Manfred Gerwing*

Klaus Peter Schumann: Heinrich von Herford. Enzyklopädische Gelehrsamkeit und universalhistorische Konzeption im Dienste dominikanischer Studienbedürfnisse (Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte, Bd. 4). Münster: Aschendorff 1996. VII, 302 S. Geb. DM 89,–.

Immer noch ist das abschätzige Urteil über Heinrich von Herford als ebenso schreibseligen wie belanglosen Kompilator weit verbreitet, das in den dreißiger Jahren vor allem von Herbert Grundmann und Gustav Engel geprägt wurde, und bis heute findet Heinrich nur wenig Interesse als mittelalterlicher Enzyklopädist. Das Anliegen des Verfassers ist es, dieses Bild zu revidieren und »auf einen heute nahezu in Vergessenheit geratenenen Dominikanergelehrten aus Westfalen

und auf verschiedene Aspekte seines wissenschaftlich-literarischen Werkes aufmerksam zu machen« (S. 251).

Die vorliegende Studie ging aus einer Dissertation an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster hervor. Sie ist frei von den typischen »Kinderkrankheiten«, die Erstlingswerke häufig noch mit sich herumschleppen. Auffallend ist das sehr hohe Sprachniveau von der ersten bis zur letzten Seite, und es lassen sich nur mit größter Mühe vereinzelte Tippfehler finden. Sowohl mit der Wahl des Themas als auch mit seinen Ergebnissen gelang es Schumann, eine Forschungslücke zu schließen, und wir dürfen auf weitere Studien des Verfassers gespannt sein.

Der Band besteht hauptsächlich aus dem nahezu 230 Seiten umfassenden Kapitel »Heinrich von Herford – Leben und Werk«, das durch Vorwort, Zusammenfassung, Anhang (i.e. ein (unnötig umfangreiches) Abkürzungsverzeichnis sowie sehr ausführliche Quellen- und Literaturverzeichnisse) und Orts- und Personenregister mit ausgewählten Sachbegriffen ergänzt wird.

Heinrich wurde um 1300 in Herford geboren, trat sehr jung dem Dominikanerorden bei und verstarb 1370 im Mindener Konvent. In seinem Werk behandelt er theologische, kirchenrechtliche, philosophische und historische Themen. Schumann stellt zuerst Inhalt und Überlieferungssituation der Schriften Heinrichs mit detaillierten Handschriftenbeschreibungen vor, wobei der Schwerpunkt auf der Weltchronik liegt (die seit 1859 nur in der Teiledition von August Potthast vorliegt); außerdem werden seine Enzyklopädie »Catena aurea entium vel problematum series« sowie ein Traktat zur unbefleckten Empfängnis, ein Rechtskommentar zu »Super cathedram« und eine Predigt über Johannes den Täufer sowie zehn weitere, verlorene Schriften beschrieben, auf die an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden kann. Danach werden allgemein gattungsspezifische Merkmale, Tendenzen und Eigenarten der mittelalterlichen Weltchronistik vorgestellt, bevor der Chronist Heinrich in den Mittelpunkt rückt. Hier geht es um die Funktionen seiner Chronik, seine Arbeitsweise einschließlich der Quellenvorlagen sowie Rezeption und Bedeutung. Besonders gelungen und spannend ist der Abschnitt zur historiographischen Praxis (2.7), in dem Schumann z.B. eine Traumvision eines Mindener Küsters sowie die »Reyneke«-Sage in ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund einordnen kann.

Die Zugehörigkeit Heinrichs zum Dominikanerorden war für sein Werk konstitutiv: Er war selbst Lektor im Mindener Konvent und verfaßte seine Schriften in erster Linie für den Unterricht an ordensinternen Partikular- und Generalstudien, und besonders die Weltchronik sollte als Exemplasammlung für die Predigt dienen. Heinrich berücksichtigt deshalb umfassend die Ordensgeschichte und Biographien zu einzelnen Ordensmeistern. So verwundert es nicht, daß sein Werk vor allem im Dominikanerorden tradiert und von dominikanischen Autoren rezipiert wurde, z.B. von Jakob von Soest, Johannes Nederhoff, Johannes von Essen und Konrad von Halberstadt (d.J.). Heinrich war – für seine Zeit ganz typisch – in erster Linie ein fleißiger und belesener Kompilator; dennoch gab er seine eigene Meinung zu bestimmten Themen dezidiert kund, z.B. zum »deutschen« Kaiser Karl dem Großen (S. 126) oder zu Karl IV., den er scharf kritisierte (bes. S. 158–161 u. 184–192), sowie zu den Judenpogromen zur Zeit des Schwarzen Todes (S. 188f.).

Obwohl der Verfasser Heinrich »neben Levold von Northof, Gobelinus Person und Dietrich von Nie(hei)m zu den wohl bedeutendsten Historiographen, die das ausgehende Mittelalter im westfälischen Bereich hervorgebracht hat« (S. 242), zählt, überschätzt er den geistigen Horizont des untersuchten Autors nicht. »[Er] zählt zwar nicht zu den ganz großen theologisch-philosophischen Denkern des spätmittelalterlichen Geisteslebens, wie etwa Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Wilhelm von Ockham oder Meister Eckhart von Hochheim. Er war aber eine vielseitige, umfassend gebildete Gelehrtenpersönlichkeit der mittleren Ebene [...]« (S. 242). Mit dieser gründlichen Untersuchung zu Heinrich – abgewogen im Urteil, spannend zu lesen und äußerst informativ – legte Schumann ein sehr gelungenes Buch vor, zu dem ich ihm gratulieren möchte.

Sabine von Heusinger

Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, hg. v. Georg Steer u. Loris Sturlese. Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 334 S. Geb. DM 168,–.

In dem von *G. Steer* und *L. Sturlese* herausgegebenen Buch sind Beiträge namhafter Gelehrter des In- und Auslandes zu verschiedenen Predigten Meister Eckharts versammelt. Die Beiträge sind so

aufgebaut, daß jeweils der kritische Text der Kohlhammer-Ausgabe (teilweise mit einigen Verbesserungsvorschlägen) den Anfang bildet, dann übersetzt und textnah interpretiert wird. Wie kaum ein anderes Buch zu Meister Eckhart ist die vorliegende Veröffentlichung geeignet, tiefgehende Einblicke in den gegenwärtigen Stand der Eckhart-Forschung, insbesondere seines Predigtwerkes, zu geben. Zugleich wird in dieser Publikation – paradigmatisch für die Literaturwissenschaft – deutlich, wie das Postulat einer Kontrollierbarkeit wissenschaftlicher Aussagen – konstitutive Bedingung der Wissenschaftlichkeit auch von literaturwissenschaftlichen Aussagen – eingelöst werden kann. So ist beispielsweise

1. zu fragen und am abgedruckten Predigttext zu überprüfen, ob »das Spannungsfeld von Latein und Volkssprache« – wie *Susanne Köbele* in ihrer ausgezeichneten Interpretation von Predigt 16b (S. 52) behauptet – eine wesentliche Verstehensgrundlage für diese Predigt bildet: Ermöglicht die »systematische ›Unschärfe‹ der Volkssprache« gegenüber dem begrifflich ausdifferenzierten Lateinischen (S. 70; vgl. S. 61) Eckharts Ausführungen in Pr 16b oder ist es vielmehr die Tatsache, daß inhaltlich mehr oder weniger genau bestimmte Termini (in Pr 16b vor allem mhd. »bilde«) antithetisch – gegen ihre eigentliche Bedeutung – durch verschiedene Kontexte bestimmt werden? Ist – so ist in diesem Zusammenhang zu überlegen – die Häretisierung gewisser Aussagen Eckharts in Pr 16b ein Übertragungsproblem (von der Volkssprache ins Lateinische) oder eher Ergebnis eines undifferenzierten Umgangs der Inquisitoren mit den äußerst differenzierten Aussagen Eckharts in Pr 16b, d.h. ein definitorisches Reagieren auf ein sich ständig bis hin zur Aufhebung aller Differenz weiter differenzierendes Denken?

2. Ein weiteres Problem betrifft die gedankliche Struktur von Eckharts Predigten. Wie ist diese zu beschreiben? Handelt es sich um »ein Fortschreiten in sich erweiternden konzentrischen Kreisen« (S. 71) oder »um verschiedene Verständnisschichten [...]: die eine für alle Christen, die andere für Menschen in der existentiellen Gotteserfahrung [...] oder auf dem Weg zu ihr« (*K. Ruh*, S. 12) oder um die Durchdringung des heilsgeschichtlichen durch einen mystisch-seelengeschichtlichen Horizont« (K. Ruh, S. 23)? In jedem Fall gilt: Die Oberflächenstruktur von Pr 16b (der Predigten Eckharts allgemein?) kennzeichnet eine diskontinuierliche, nicht selten paradoxe Diskursivität, die auf ein zirkuläres Einheitsdenken in der Tiefenstruktur der Predigt zurückgeführt werden kann.

3. Zu klären ist (ohne einer »funktionalistischen Betrachtungsweise« das Wort reden zu wollen), welche Bedeutung der Tatsache zukommt, daß Eckhart häufig die »Stilform des Irrealis« (*A. Haas*, S. 35) wählt. Was kann dadurch beim Rezipienten einer Predigt ausgelöst werden? Was bedeutet das sprachliche Eintreten in die Distanz zum rein Irdischen genauerhin für Prediger und Hörer?

Michael Egerding

MICHAEL BANGERT: Demut in Freiheit. Studien zur Geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 21). Würzburg: Echter 1997. 416 S. Kart. DM 58,–.

Die Arbeit versucht unter dem Aspekt der Demut in die geistliche Lehre Gertruds von Helfta einzuführen. Was von M. Bangert geboten wird, ist eine breit angelegte Paraphrase von Gertruds Werk, die so organisiert ist, daß verschiedene thematische Elemente und Strukturmomente der Demut expliziert werden. Wichtige Ergebnisse dieser Studie sind: (a) Die Herausarbeitung mannigfacher thematischer Bezüge von Demut im Werk Gertruds; (b) die Kommunikation des demütigen Lebenshabitus mittels bestimmter körperlicher Gesten; (c) die Liturgie als zentraler Kontext der Demut; (d) Demut als imitatio der Inkarnation Jesu Christi in Form der Passionsmemoria, der Buße und der Feier der Eucharistie.

Der Wert der Untersuchung liegt m.E. nicht zuletzt darin, daß sie Fragen aufwirft, die (nicht nur) die Mystikforschung im Allgemeinen tangieren:

1. Mit welchen Kategorien sind Texte zu erfassen, die einer fremden Sprach- und Vorstellungswelt entstammen? Was ist zu umschreiben, zu übersetzen oder zu verallgemeinern?
2. Welche Kontexte bilden den jeweiligen Bedeutungshorizont für bestimmte Aussagen eines Werkes (so z.B. die Interpretation des mystischen Kusses als »gestisch-rituelle Verwirklichung eines Ehevertrages« [S. 206])? Speziell: Welche Relevanz kommt dem biblischen Kontext im

Hinblick auf Gertruds literarisches Werk zu (Anlehnung, Übernahme, Anverwandlung, detractio und permutatio)?
3. Die Logik einer wissenschaftlichen Arbeit ist im Wesentlichen bestimmt von der Logik des Untersuchungsgegenstandes. Wie kann man etwas einsichtig darstellen, dessen Charakteristikum gerade ist, nicht allgemein einsichtig zu sein?
4. Was heißt: Christus wird »mystisch gegenwärtig« (S. 703); wie kann man mystische Erfahrung mitteilen (S. 66)? Was ist unter einer »mystischen Verbindung« (S. 77) zu verstehen?
5. Dient das Schreiben Gertruds der Mitteilung ihrer Erfahrung (S. 248) oder bildet sich im und durch das Schreiben ihre Erfahrung – und zwar so, daß der sprachlich-literarische Akt der Mitteilung zugleich die Verarbeitung und Einordnung des aktuell Erfahrenen in alle vorgängige Erfahrung bedeutet? Dient dabei die Bibel der Konstruktion oder eher dem Ausdruck dieser Erfahrung (S. 244)?

Michael Egerding

Gabriel Biel und die Brüder vom gemeinsamen Leben. Beiträge aus Anlaß des 500. Todestages des Tübinger Theologen, hg. v. Ulrich Köpf u. Sönke Lorenz (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 47). Stuttgart: Franz Steiner 1998. 199 S. Geb. DM 78,–.

Am 7. Dezember 1995, dem 500. Todestag Gabriel Biels, fand an der Universität Tübingen ein dem Gedächtnis dieses bedeutenden spätmittelalterlichen Theologen gewidmetes Symposion statt. Es wurde veranstaltet von *Ulrich Köpf* als Leiter des Instituts für Spätmittelalter und Reformation und *Sönke Lorenz* als Leiter des Instituts für geschichtliche Landeskunde. Die bei dieser Gelegenheit gehaltenen Vorträge und zwei weitere Untersuchungen sind in dem vorliegenden Band versammelt.

In dem ersten Beitrag befaßt sich *Irene Crusius* mit der wissenschaftlichen Laufbahn Gabriel Biels. Die flüssig geschriebene Darstellung vermittelt im ganzen einen guten Eindruck vom Bildungsgang Biels in seinem historischen Umfeld, enthält aber einige Ungenauigkeiten und schwer beweisbare Vermutungen; so gleich zu Beginn, wenn die Verfasserin die festliche Prozession beschreibt, die aus Anlaß der Promotion Konrad Summenharts und Wendelin Steinbachs am 13. Oktober 1489 »mit allem dem Spätmittelalter möglichen Gepränge« durch die Stadt Tübingen gezogen sein soll. Für Heidelberg ist eine solche Straßen-Prozession der Universität im 15. Jahrhundert zwar belegt, für Tübingen jedoch nicht. Von wo aus hätte sie auch ihren Ausgang genommen? Das Universitätsgebäude befand sich ja unmittelbar neben dem Haupteingang der Stifts- (und Universitäts-)Kirche. In diesem Zusammenhang wäre man dankbar, über die Prozessionen der mittelalterlichen Universität überhaupt etwas zu erfahren; denn obwohl sie eine kirchliche Körperschaft ist, gilt in ihr die umgekehrte Reihenfolge wie bei einer kirchlichen Prozession, in welcher der Ranghöchste stets am Schluß, die Rangniedrigsten am Anfang gehen. Auch in der venezianischen Staatsprozession (corteo dogale) schreitet der Doge am Ende.

Die Schilderung des Vorgangs der Promotion (S. 3) ist ungenau. Es handelt sich dabei nicht um eine »Investitur«, noch weniger um die »Übergabe des Lehramts vom Lehrer auf den Schüler«. Einen Doktorvater im modernen Sinn gab es an der mittelalterlichen Universität nicht. Auch spielte der Rektor in Tübingen beim Vorgang der Promotion keine besondere Rolle. Die Promovenden wurden dem Kanzler durch die Fakultäten präsentiert. Nach erfolgreich überstandener Vesperien- (Vorabend-)Disputation wurden dem Kandidaten die »insignia doctoralia« oder »magistralia« übergeben. Eines davon war das Birett, nicht ein »Doktorhut« (der dafür angewandte Ausdruck heißt: »birrettatus«); vgl. dazu den Eintrag über die Promotion Steinbachs im Statutenbuch der theologischen Fakultät (Universitätsarchiv Tübingen 12.21, fol. 10^{r}): »Vesperiatus fuit unacum Magistro Conrado Sumerhart utputa die duodecima mensis Octobris ac denique die crastina sequenti aulatus et birrettatus cum eodem [...]«. Die Überreichung des Biretts nahm einer von den Professoren vor, wahrscheinlich der Leiter der Disputation. Im Falle von Summenhart und Steinbach war es Walther von Werve, nicht der amtierende Rektor Gabriel Biel; Eintrag über die Promotion Summenharts im Statutenbuch der theologischen Fakultät (UAT 12.21, fol. 9^{v}): »Conkathedralis eidem [scil. Summenhart] fuit dominus Wendalinus Steinbach, qui cum eo birrettatus extitit ab eximio viro magistro Balthero de Werfia.« Der formelle Akt der Promotion

wurde sodann durch den Kanzler der Universität vollzogen; vgl. Handschrift Mc 185 der Universitätsbibliothek Tübingen, fol. 12$^{r/v}$: »Ad te demum virum prestantissimum Johannem Vergenhans, sacrorum canonum doctorem peritissimum, alme nostre universitatis cancellarium dignissimum, ecclesie sancti Georgii (loci huius) prepositum meritissimum, humili spiritu preces fundo iterum atque iterum millecuplas: digneris et velis (pater reverende) hiisce nostris tyronibus, sacre theologie baccalaureis formatis, iuriumque et medicine alumnis, retroactis temporibus per facultates singulas tibi legittime presentatis, ad magistralem pariter et doctoralem cathedras licenciam conferre.«

In seinem ersten von insgesamt drei Beiträgen zeichnet *Wilfrid Werbeck* ein geistiges Profil Gabriel Biels, in dem er die Verbindung von akademisch-scholastischer und monastisch-spiritueller Theologie im Werk des spätmittelalterlichen Theologen herausarbeitet. In seinem Hauptwerk, dem »Collectorium«, schließt Biel sich eng an den »venerabilis inceptor« Ockham an. In Fragen, zu denen sich Ockham nur unzureichend oder gar nicht geäußert hat, folgt er hauptsächlich der Autorität des Duns Scotus. Werbeck hält es deshalb, im Anschluß an U. Köpf, für angemessen, die theologische Linie Biels als »spätfranziskanisch«, anstatt als »nominalistisch« zu bezeichnen. In seiner »Expositio Canonis Missae« behandelt Biel, ebenfalls mit Blick auf die entsprechenden Erklärungen bei Duns Scotus und Ockham, die spekulativen Fragen um die Wandlung; doch ist die insgesamt seelsorgerlich-praktische Tendenz dieses Werkes unverkennbar. Mit Recht weist Werbeck in diesem Zusammenhang auf ein noch immer ungelöstes Problem der Biel-Forschung hin: Da es bisher keine Edition von Biels Vorlage, der Vorlesung Eggelin Beckers über den Meßkanon (1458) gibt, sind über Biels Eigenanteil an dem Werk keine verläßlichen Aussagen möglich.

Werbeck hat damit aber an einen wunden Punkt der Biel-Forschung überhaupt gerührt: es ist auf die von ihm selbst und U. Hofmann veranstaltete Edition des »Collectorium« keine weitere kritische Ausgabe eines größeren Werkes dieses bedeutenden Gelehrten und Seelsorgers des Spätmittelalters gefolgt. Diese Lücke wird in aller Deutlichkeit sichtbar in Werbecks zweiter Untersuchung, die sich mit Biels fünftem Predigtjahrgang von 1463/64 befaßt. Man erkennt daraus, welche Bereicherung für die Erkenntnis des religiösen Lebens und der Frömmigkeit des Spätmittelalters zu erwarten wäre, wenn einmal eine vollständige kritische Edition der Predigten Biels vorläge. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß ein weiteres umfangreiches Predigtwerk, nämlich dasjenige Martin Plantschs (um 1460–1533), in drei Bänden der Tübinger Universitätsbibliothek schlummert – um von den Werken der beiden anderen großen Tübinger Theologen dieser Zeit, Konrad Summenhart (um 1458–1502) und Paul Scriptoris (um 1462–1505), die von unschätzbarem Wert für die Erforschung der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte am Vorabend der Reformation wären, ganz zu schweigen.

Werbecks dritter Beitrag zu dem vorliegenden Band sind Einleitung und Edition von Biels kleinem Traktat über die vita communis der Kleriker, der schon in einer, allerdings unzulänglichen, Edition vorlag.

In seinem scharfsinnigen Aufsatz: »Das Verständnis von Wissen und Wissenschaft im Sentenzenkommentar Gabriel Biels« geht *Franz Joseph Burkard* dem scientia-Begriff des Tübinger Theologen nach, den dieser selbst nicht explizit behandelt hat. Mit Recht macht der Verfasser auf den tiefen geistesgeschichtlichen Graben aufmerksam, der die Spätscholastik von der Hochscholastik (und darüber hinaus auch von Augustinus und Aristoteles) trennt: »Die enge Verbindung von Denken und Sein wurde in Zweifel gezogen« (S. 35). Es sei hier nur die Frage gestattet, ob sich dieser Bruch nicht schon im Denken des Duns Scotus bemerkbar macht, wie sich u. a. an der Rehabilitierung des sogenannten »ontologischen« Gottesbeweises und der Betonung des göttlichen Willens zeigt.

Die für die spätmittelalterliche Erkenntnistheorie charakteristische »antimetaphysische Ausformung«, von der Burkard spricht, schließt keinesfalls »mystische« Elemente in Biels Theologie aus. *Detlef Metz* geht in seinem Beitrag ausführlich sowohl den Voraussetzungen wie den konkreten Ausführungen mystischer Theologie bei Biel nach. Daß spirituelle Erfahrung von großer Bedeutung für sein Denken sein muß, legt eigentlich schon seine Mitgliedschaft bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben nahe. Und bereits Werbeck hatte in seiner Habilitationsschrift (1971) die franziskanisch-skotistische Linie in der Soteriologie und Versöhnungslehre Biels betont. Der Wert des Beitrags von Metz besteht vor allem darin, daß in ihm die mystischen Elemente in »Collectorium« und »Expositio« eine umfassende Darstellung erfahren.

In einem Aufsatz, der einmal mehr seine hervorragende Kenntnis der archivalischen Quellen zeigt, stellt *Wilfried Schöntag* »Gabriel Biel als Organisator« vor. Er arbeitet dabei besonders die Rolle des Grafen Eberhard im Bart und Biels bei der Gründung der württembergischen Stifte der Brüder vom gemeinsamen Leben heraus. Ausführlich behandelt wird dabei das Stift Tachenhausen bei Oberboihingen, dessen Urkunden Schöntag erstmals im Zusammenhang präsentiert.

Ein Schlaglicht auf die Situation der Brüderhäuser, insbesondere des Stifts St. Peter im Schönbuch, die nach dem Tode Eberhards im Bart (1496) immer schwieriger wurde, wirft ein wiederentdecktes Dokument, das *Stephan Molitor* vorstellt. Es handelt sich um einen Brief Herzog Eberhards des Jüngeren an seinen Rat Konrad Breuning, der aber für die Witwe seines Vorgängers, Barbara von Mantua, bestimmt war. Neben anderen Dokumenten zeigt dieser Brief, daß die Stiftung Eberhards d. Ä. nur unzureichend in der gegebenen Umwelt verankert war (S. 187) – aber doch wohl auch die Habgier des fürstlichen Hauses von Württemberg, die schließlich unter Herzog Ulrich zur Liquidierung der Brüderhäuser führte.

Insgesamt stellt der vorliegende Band einen beachtlichen Beitrag zur Erforschung der spätmittelalterlichen Theologie- und Sozialgeschichte dar. Es wäre zu wünschen, daß damit nicht das Ende des Interesses an der Tübinger Theologie um die Wende des 15. Jahrhunderts eingeläutet wird, sondern Anregungen zu weiteren Studien und vielleicht auch Quelleneditionen daraus entstehen.

Helmut Feld

5. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

Uwe Köster: Studien zu den katholischen deutschen Bibelübersetzungen im 16., 17. und 18. Jahrhundert (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 134). Münster: Aschendorff 1995. XXIII, 483 S. Kart.

Vorrangiges Anliegen der Untersuchung Kösters, die 1993 von der Universität Göttingen als Dissertation angenommen wurde, ist die Erstellung einer möglichst vollständigen Bibliographie der deutschsprachigen katholischen Bibelübersetzungen von Hieronymus Emser, Johannes Dietenberger und Johann Eck sowie – seit dem 17. Jahrhundert – der Übersetzung Caspar Ulenbergs und der Mainzer Bibel. Bis ins 18. Jahrhundert wurden ausschließlich diese Ausgaben von einer Vielzahl von Herausgebern im katholischen deutschen Sprachraum verbreitet, so daß man es für diese Zeit mit einem geschlossenen Textkorpus zu tun hat. Die wechselnden Vorreden, Beigaben und Kommentierungen, die den jeweiligen Ausgaben angefügt waren, dokumentieren nicht nur das Selbstverständnis der jeweiligen Herausgeber, sondern hatten die Funktion, die Leser an ein »richtiges« Verständnis der Bibel heranzuführen. Damit setzten die katholischen Bibelausgaben eigene theologische und pastorale Akzente und wirkten ihrerseits selbst traditionsbildend.

Die sorgfältige Beschreibung und Analyse dieser einzelnen Bibelausgaben und die Interpretation der beigegebenen Texte sowie Regesten und bibliographische Angaben im umfangreichen Anhang nehmen den größten Teil der Arbeit Kösters ein. Das letzte Hauptkapitel befaßt sich darüber hinaus allgemeiner mit der Verbreitung (Auflagenhöhe, Preise, Drucker, Vertrieb) und Rezeption der katholischen Bibelübersetzungen. Im Mittelalter waren volkssprachliche Übersetzungen der Bibel zwar nicht verboten gewesen, wurden von der römischen Kirche jedoch nur ungern gesehen. Zu groß schien die Gefahr, daß eine selbständige Bibellektüre der Laien die kirchliche Lehrautorität in Frage stellen und die Leser für Häresien empfänglich machen würde. Eine neue Herausforderung bedeutete die Reformation mit ihrem Sola-scriptura-Prinzip. Als Reaktion auf die Lutherbibel erschienen katholische Bibelübersetzungen, deren kontroverstheologische Intention es zunächst lediglich war, der Lutherbibel ein Äquivalent gegenüberzustellen. Das Mißtrauen der römischen Theologen gegenüber der Bibellektüre der Laien blieb jedoch bestehen und mündete in die Indexbestimmungen des Trienter Konzils, die erstmals offiziell Übersetzungen der Bibel in die Volkssprache und das Lesen solcher Übersetzungen untersagten. Dessen ungeachtet kam es seit Mitte des 16. Jahrhunderts in engem Zusammenhang mit der Reorganisation der katholischen Kirche nach dem Augsburger Religionsfrieden und der allmählichen Durchsetzung der innerkirchlichen Reformbestrebungen zu einem sprunghaften Anstieg der Neuauflagen. Die Trienter Indexbestimmungen wurden dabei, wie die Untersuchung Kösters belegt, umgangen oder ignoriert. Zum einen

benötigten Pfarrer Bibelübersetzungen für Predigt und Seelsorge, zum anderen befürwortete man die Lektüre der katholischen Übersetzungen, da andernfalls zu befürchten war, daß sich die interessierten Laien an die evangelischen (»häretischen«) Ausgaben halten würden. Für eine gezielte Förderung des Bibeldrucks, bis hin zu ausdrücklichen Empfehlungen, daß Laien die Bibel lesen sollten, sorgten die Reformorden, vor allem Jesuiten und Kapuziner. Die Frage, wie viele und welche katholische Pfarrer und Laien Bibelübersetzungen besaßen, läßt sich bislang nur mit Einzelhinweisen, die sich aus Besitzvermerken, Nachlaßverzeichnissen und Visitationsakten ergeben, beantworten. Bemerkenswert ist, daß viele katholische Laien nicht nur katholische, sondern auch reformatorische Bibelübersetzungen benutzten und die Konfessionsverschiedenheit für sie offenbar keine wesentliche Rolle spielte.

Die Untersuchung Kösters bietet nicht nur eine umfassende Dokumentation und Bibliographie der deutschsprachigen Bibelübersetzungen, sondern ist zugleich ein anregender Beitrag zur Konfessionalisierung der Laien und zur Laienbildung in der Frühen Neuzeit – beides Themen, die, gerade was den katholischen Raum anbelangt, erst ansatzweise erforscht sind. *Anne Conrad*

Hans-Joachim Behr: Franz von Waldeck 1491–1553. Sein Leben in seiner Zeit. Teil 1 Darstellung. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, Bd. 18; Westfälische Biographien, Bd. 9). Münster: Aschendorff 1996. 526 S., 12 Abb. Geb. DM 89,–.

Christoph Bauer: Melchior Zobel von Giebelstadt Fürstbischof von Würzburg (1544–1558). Diözese und Hochstift in der Krise. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 139). Münster: Aschendorff 1998. X, 635 S. Kart.

Zu den mindermächtigen Reichsständen gehörend, in den religionspolitischen Entscheidungsprozessen im Jahrhundert der Reformation und der Glaubensspaltung kaum hervortretend, wurden die Hochstifte des Alten Reiches von der Forschung lange Zeit vernachlässigt. Verstärkte Aufmerksamkeit wurde ihnen erst in jüngster Zeit zu Teil, insbesondere durch Eike Wolgasts großangelegte Studie zu Hochstift und Reformation zwischen 1517 und 1648 (1995). Im Unterschied zu Wolgasts Studie folgen die hier anzuzeigenden Arbeiten einer »klassischen« Herangehensweise an die geistlichen Staaten des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation, indem sie sich auf die Regierungszeit einzelner Fürstbischöfe beschränken.

Behrs Arbeit über den hessischen Protegé Franz von Waldeck, Fürstbischof zu Münster und Osnabrück sowie Administrator des welfischen »Hausbistums« Minden, gilt einem der profiliertesten Vertreter unter den geistlichen Fürsten der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Sein Versuch, der Reformation Eingang in seine geistlichen Fürstentümer zu verschaffen bzw. diese zu säkularisieren, war, vom Kölner Reformationsversuch Hermann von Wieds abgesehen, singulär in der Regierungszeit Kaiser Karls V. Die große Stärke der Studie von Behr ist es, seinen Protagonisten dem Leser plastisch vor Augen zu führen. Seine die Stiftspolitik der Welfen konterkarierende Karriere, die ohne die Förderung durch die einflußreichen Regionalmächte Hessen, Kleve und Köln undenkbar gewesen wäre, seine durch finanzielle Schwierigkeiten, zahlreiche Fehden und Konflikte mit Domkapiteln und Landständen bestimmten Leistungen als Landesherr, aber auch sein Familienleben werden in einer Vielzahl minutiöser Beobachtungen geschildert. Sie unterstreichen, mit welcher Liebe zum Detail sich der Verfasser seinem Helden genähert hat. Ein eigenes Kapitel ist dem Wirken des Waldeckers in Hof, Herrschaft und Verwaltung gewidmet. Es unterstreicht die vielfältigen Rücksichtnahmen, die der Waldecker als geistlicher Landesherr auf Stände, Räte und Domkapitel zu nehmen hatte – nicht zuletzt aufgrund der chronisch defizitären Finanzlage, eine Folge des Krieges gegen das Münsteraner Täuferreich. Die große Schwäche des Buches ist die mangelnde analytische Durchdringung des Stoffes. Die geopolitische Besonderheit des westfälischen Raumes, seine geringe herrschaftliche Durchdringung und dadurch bedingte strukturelle Offenheit für die Versuche der benachbarten Großdynastien, ihre Position durch Formen direkter und indirekter Herrschaft auszubauen, wird unzureichend zur Geltung gebracht, eine moderne, die Darstellungen von Fischer und Böger präzisierende Interpretation des Reformationsversuches fehlt völlig. Dazu zwei Beispiele: Der Verfasser referiert zwar die Beschlüsse des Regensburger Reichsabschiedes 1541, der mit ausdrücklicher Zustimmung des päpstlichen Legaten Contarini den geistlichen Fürsten die Pflicht auferlegte, in ihren Ländern eine »Christliche Ordnung und Refor-

mation« einzuführen. Die Frage, welche Bedeutung dieser Verpflichtung für den Handlungsspielraum des Waldeckers zukommt, die Frage nach der legitimatorischen Gewalt von Kaiser und Reichstag für die geistlichen Territorien also, wird nicht einmal gestellt. In ähnlicher Weise wird die v.a. auf Osnabrück und Minden konzentrierte Reformationspolitik des Waldeckers beschrieben, dem Kernproblem aber, inwieweit Reformationsversuch und »innere Staatsbildung« (W. Freitag) korrelieren, wird keinerlei Aufmerksamkeit zuteil. Voll befriedigend ist die Darstellung daher nicht – die Vermehrung unseres Wissens im Detail vermag die Mängel in der interpretatorischen Durchdringung des Stoffes nicht zu kompensieren.

Ungleich höher für die Erforschung der Geschichte der geistlichen Territorien im 16. Jahrhundert ist das zweite zu besprechende Werk zu bewerten, Bauers von Walter Ziegler betreute Würzburger Dissertation über das fränkische Hochstift in der Regierungszeit Melchior Zobels von Giebelstadt 1544 bis 1558. Das umfangreiche Oeuvre besteht im wesentlichen aus zwei in etwa gleichgewichteten Teilen, die der bischöflichen und der politischen Tätigkeit des Würzburger Fürstbischofs gewidmet sind. Einleitend vorangestellt ist ein Kapitel über Abstammung und Werdegang Melchior Zobels (S. 10–31), der – dem typischen Rekrutierungsmuster des Stiftes entsprechend – einer Familie des fränkischen Niederadels entstammte und eine durchaus typische geistliche Karriere absolviert hatte, ehe er am 19. August 1544 zum Nachfolger Fürstbischofs Konrad von Bibra gewählt wurde. Als Reichsstand folgte Zobel weitgehend den Vorgaben der kaiserlichen Religionspolitik, besonders deutlich in der Umsetzung der kaiserlichen Reformationsformel des Geharnischten Reichstags von 1548, als Landesherr suchte er, den tradierten Loyalitäten zu Kaiser und Papst entsprechend, den Besitzstand des Katholizismus zu wahren und, vor allem im Bereich der Klerusbildung, moderate Reformen durchzusetzen. Bemerkenswert scheint vor allem sein Bemühen um die Restitution der geistlichen Jurisdiktion, deren Akzentuierung sich eindeutig nach der machtpolitischen Positionierung des Kaisers im Reich bemißt. Erst nach dem Sieg des Kaisers über die Vormächte des Schmalkaldischen Bundes, Kursachsen und Hessen, forcierte der Würzburger Bischof – wenngleich im Regelfall vergeblich – die Bemühungen, seine geistlichen Jurisdiktionsrechte gegenüber den zum Diözesansprengel gehörenden Nachbarterritorien geltend zu machen. Zuvor hatten sowohl er als auch seine Vorgänger den faktischen Verlust der Diözese hingenommen – ein Befund, der um so bedeutender scheint, als in seiner Fluchtlinie die in Augsburg 1555 gefundene Lösung anzusiedeln sein dürfte.

Zobels Einsatz für den Bestand des Hochstifts ist der zweite Hauptteil des Buches gewidmet (S. 264–549), in dem der Verfasser den bisherigen Forschungsstand durch Konkretisierung im Detail fortschreibt. Den Konsens mit dem Domkapitel in allen wichtigen politischen Fragen suchend, war das Bemühen des fränkischen Herzogs vor allem darauf gerichtet, die Integrität des Stiftes zu wahren und Schaden abzuwenden. Diese Grundhaltung bestimmte seine Politik sowohl während des Schmalkaldischen Krieges (S. 264–309) als auch während der Fürstenerhebung 1552 (S. 310–362), wo Zobel angesichts des fernen Kaisers den Ausgleich mit den protestantischen Fürsten suchte (Verträge mit Wilhelm von Hessen und Albrecht von Brandenburg-Kulmbach) und durch sein Engagement in der um die Kurfürsten zentrierten Mittelpartei zugunsten einer friedlichen Konfliktlösung optierte. Die Entscheidung Karls V., die reichischen (und außerreichischen) Konfliktlagen der 1550er Jahre militärisch zu lösen, warf das aus den bisherigen Konflikten relativ unbeschadet hervorgegangene Hochstift in seine tiefste Krise. Behaupten konnte sich das Stift im Markgrafenkrieg (S. 363–549) nur dank der – bedingt funktionierenden – fränkischen Einung, vor allem aber dank der Formierung eines transkonfessionellen, von Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel dominierten Zweckbündnisses. Die mindermächtige Positionierung des Hochstifts im Reichsverband zeigte sich während dieses Krieges besonders deutlich, wurden doch die Stiftsinteressen von Karl V. mehrfach – mit weitreichenden Folgewirkungen für die Reputation des Kaisers im Reich – den kaiserlichen Interessen untergeordnet, und auch der schließlich gefundene Ausgleich zwischen den fränkischen Einungsverwandten und dem fürstlichen Aggressor berücksichtigte weitaus mehr die Interessen des Hauses Brandenburg als die des fränkischen Hochstifts und seiner Streitgenossen. In seiner landesherrlichen Religionspolitik durch die Konflikte des Reichsverbandes um die potentiellen Früchte seiner Politik gebracht, mußte sich Zobel auch als Reichsfürst den Zwängen der Reichspolitik beugen – wiewohl militärisch siegreich, gehörte er politisch zu den Verlierern des Ausgleichs von 1555.

Das letzte Kapitel des Buches ist dem Konflikt Zobels mit Wilhelm von Grumbach gewidmet (S. 550–573), dessen Genese sich mit der Funktion Grumbachs als Rat des Markgrafen Albrecht Alkibiades verknüpft. In den Grundlinien seiner Interpretation folgt Bauer hier dem wegweisenden Aufsatz von Volker Press, der Zobel und Grumbach in rivalisierenden Adelsfraktionen verwurzelt sah, sein Interesse gilt der minutiösen Darstellung des wegen Besitzstreitigkeiten aufgebrochenen und in der Ermordung Zobels kulminierenden Konflikts. *Norbert Haag*

URBAN FINK: Die Luzerner Nuntiatur 1586–1873. Zur Behördengeschichte und Quellenkunde der päpstlichen Diplomatie in der Schweiz. Mit einem Nachwort von Erzbischof Dr. Karl-Josef Rauber (Collectanea Archivi Vaticani 40. Luzerner Historische Veröffentlichungen, Bd. 32). Luzern/Stuttgart: Rex Verlag 1997. 437 S. Geb.

Wie weiter mit der Nuntiaturforschung? Seit der Öffnung des Vatikanischen Geheimarchivs im letzten Jahrhundert ist dies eine unbeantwortete Frage. Die eigens aufgrund der Öffnung des Archivs gegründeten Historischen Institute der diversen europäischen Länder versuchten Nuntiaturforschung über die Edition der sog. Nuntiaturberichte zu definieren. Diese Projekte sind noch nicht abgeschlossen, auch wenn für die Nuntiaturberichte aus Deutschland insofern ein Ende abzusehen ist, weil Akten aus dem 17. und 18. Jahrhundert nicht mehr publiziert werden sollen, mit dem Argument, daß die Aktenmenge in diesem Zeitraum zu umfangreich sei und eine sinnvolle Wiedergabe in Buchform den finanziellen Rahmen sprengen würde. Zudem lasse der inhaltliche Wert der Nuntiaturberichte nach der »Konsolidierung« der Reformnuntiaturen merklich nach. In diesem Zusammenhang kann auf diese Aussagen nicht näher eingegangen werden. Allein die Tatsache, daß die traditionellen Projekte ihrem Ende entgegengehen, zeigt, daß das Unternehmen »Publikation der Nuntiaturberichte« nicht geglückt ist. Dies in erster Linie darum, weil die mit Fleiß erarbeiteten Bände kaum rezipiert wurden und in den Regalen unbenutzt stehen. Mit der Edition der Nuntiaturberichte ist der Forschung ein Mittel an die Hand gegeben, viele Fragen bleiben aber für den Komplex »Nuntiaturforschung« weiter unbeantwortet. Denn Nuntiaturberichte sagen oft weniger aus, als man erwarten würde.

Die anzuzeigende Dissertation von Urban Fink hilft aus diesem Dilemma herauszufinden. Im Kielwasser der Arbeiten von Michael F. Feldkamp über die Kölner Nuntiatur schildert der Solothurner Historiker – bekannt durch Publikationen über die Luzerner Nuntiatur und zur Schweizer Geschichte – die Geschichte der Luzerner Nuntiatur. Wie Feldkamp situiert Fink diese in ihrer Geschichte und in ihrem institutionellen Rahmen. Auch über das Schicksal des Nuntiaturarchivs wird im Anhang ausführlich berichtet (S. 357–396). Im Gegensatz zu Feldkamp akzentuiert Fink die Geschichte der Luzerner Nuntiatur stärker, indem er in erster Linie Epochengrenzen innerhalb der Nuntiaturgeschichte zieht. Die Angaben zur Geschichte und zum institutionellen Rahmen sind detailliert und zeugen von den profunden Kenntnissen des Autors. Diese Arbeit kann man wie ein Lexikon gebrauchen. Allein das Literaturverzeichnis umfasst die S. 399 bis 416! Fink verarbeitet nicht nur Nuntiaturberichte, sondern als Kenner der Akten des Nuntiaturarchivs gelingt es ihm, Querverbindungen und Bezüge herzustellen, die so nicht bekannt waren. Deutlich wird dies speziell in der Beschreibung des Residenzortes (S. 87–92), des Nuntiatursprengels (S. 92–102) und der minutiös recherchierten Auflistung der Mitarbeiter der Nuntiatur (S. 124–151). Schwerpunkte in diesem ersten Teil sind – neben der ausführlichen Beschreibung der Geschichte der Nuntiatur (S. 19–85) und der Auflistung der Nuntiaturmitarbeiter – auch die Unterkapitel »Fakultäten« (S. 103–107), »Finanzen« (S. 108–124) und »Zeremoniell« (S. 151–168). Der Leser wird hier wirklich gefordert, weil Fink all seine Register zieht und beweist, daß er über den Quellen steht und die Fakten genau einzuordnen weiß. Natürlich wird in Zukunft viel zu diesen einzelnen Kapiteln zu ergänzen sein, aber die Art und Weise, wie man die Institution Nuntiatur erklären könnte, ist hier vorgegeben.

Das beste Kapitel des Buches ist der Teil, in dem Fink die Luzerner Nuntien, ihre Herkunft, Ausbildung, Karriere und ihre »Denkweise« schildert (S. 171–217). In komprimierter Form zeichnet Fink den Werdegang der Nuntien nach und kontextuiert die spezifische Nuntiaturlaufbahn in das allgemeine kuriale Karrieremuster. Hier eröffnen sich für die Nuntiaturforschung ganz neue Perspektiven. Endlich wird der Blick geweitet und neuen Fragestellungen Rechnung getragen.

Wobei kritisch anzumerken ist, daß hier erst ein Anfang gemacht wurde. Deutlich wird dies im Kapitel »Die Luzerner Nuntiatur und ihre Konfliktfelder im 18. Jahrhundert. Ausgewählte Beispiele«. Vielleicht überfordert sich hier der Autor insofern, als daß es einfach nicht möglich ist, jedem einzelnen vom Nuntius erwähnten »Geschäft« nachzugehen. Fink versucht zwar zu strukturieren, unterliegt aber der Gefahr, die Nuntiaturberichte zu stark hervorzuheben. Unter Einbezug und Berücksichtigung der Quellen aus anderen Archiven relativiert sich der Wert der Nuntiaturberichte schnell. Man weiß dies von Domenico Passionei (Nuntius in Luzern 1721–1730), der in den offiziellen Berichten schlecht über alles Nichtkatholische schrieb, gleichzeitig aber privat im Kontakt mit den Zürcher Aufklärern stand. Die Einzeluntersuchungen zu einzelnen Sachgebieten sowie die Aufarbeitung einzelner Nuntien und ihrer Nuntiaturen werden neue Erkenntnisse zeitigen. Es bleibt würdigend festzuhalten, daß Fink Maßstäbe gesetzt hat. Zusammen mit den Arbeiten von Feldkamp, Volker Reinhardt in Fribourg und Wolfgang Reinhard in Freiburg im Breisgau, stellt dieses »Kompendium« einen Eckpfeiler der Nuntiaturforschung dar. Einziger Wermutstropfen ist, daß Fink mit seiner gegenwärtigen Tätigkeit als Geschäftsführer einer Non-Profit-Organisation der Forschung – wenn auch nur teilweise – abhanden gekommen ist.

Roger Liggenstorfer

Michele Miele: Die Provinzialkonzilien Süditaliens in der Neuzeit (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1996. XXII, 586 S. Geb. DM 128,–.

Miele ist ausweislich des umfangreichen Literaturverzeichnisses Autor zahlreicher italienischsprachiger Beiträge zur Geschichte von Provinzkonzilien in Süditalien. Ein Kenner also, dessen Forschungen nun erstmals in deutscher Sprache und dann in einer Monographie veröffentlicht werden, ohne daß jedoch ein verantwortlicher Übersetzer dieser Studie angegeben wird. Die Übersetzung ist schließlich gefällig, auch wenn einige italienische Sprachelemente verwendet wurden, die in deutscher Sprache üblicherweise vermieden werden würden (aus den »acht heißen Punkte[n]« würde man im Deutschen »neuralgische« oder »umstrittene« Punkte machen, vgl. S. 81), oder Begriffe geschaffen werden, die im Deutschen unüblich sind (die Gruppe der »Zelanti« werden als »Kurienfreunde« bezeichnet; S. 29) und manche Redundanzen auftauchen, die beim Lesen stören (z.B.: »Die größere Beteiligung des Südens am Konzil [...] erklärt sich [...] aus dem stärkeren Zustrom von Teilnehmern aus Süditalien nach Trient«; S. 27).

Miele beginnt seine Darstellung mit der Beschreibung des Engagements süditalienischer Bischöfe auf dem Trienter Konzil, von dem die Impulse ausgingen, deren Reformkraft via Provinz- und Diözesansynoden dem Kleriker vermittelt werden sollten. Bei der Beschreibung der Provinzkonzilien – eines der wichtigsten Instrumente der Kirchenreform – versteht es Miele, die unterschiedlichsten Quellen sprechen zu lassen. Protokolle, Dekrete und auch private Tagebücher, gedrucktes und ungedrucktes Material hat Miele ausgewertet und nutzbringend verwertet. Er zeichnet möglichst umfassend den genauen Diskussionsverlauf zahlreicher Provinzkonzilien nach.

Eine erste Konzilswelle gab es 1567, als beherzte Erzbischöfe in Manfredonia, Capua, Salerno, Benevent, Bari, Sorrent, Otranto und Conza Provinzkonzilien einberiefen. Dabei zeigt sich, daß es für die Metropoliten verschiedene Motive gab; nicht nur Reformwille, sondern auch Machterhalt konnte Triebfeder sein. Das Konzil von Capua wurde von Nicola Caetani di Sermoneta einberufen, der von Papst Paul III., einem Vetter seines Vaters, zum Kardinal erhoben wurde. Auf diesem Konzil fehlten Diskussionen gänzlich, was auf eine Sozialdisziplinierung des Klerus hinweist. Unliebsam war die Durchführung von Provinzkonzilien, die im deutschen Sprachraum den Metropolitan- oder Provinzsynoden, gleichkommen, aus staatlicher Sicht. Wiederholt gab es versteckte Einmischung, was zu einer Überprüfung der Rolle von Kirche und Staat führte und in den 1570er Jahren auf dem Festland und in den 1590er Jahren auf Sizilien Konzilien auch regelrecht verhinderte, denn nun wurden »tridentinische Aktivitäten« von »Laien als klerikale Übergriffe angesehen« (S. 137). Im 17. Jahrhundert gab es nur noch Provinzkonzilien in Brindisi (1610), Salerno (1615), Bari (1628), Benevent (1656) und Neapel (1699), sieht man von der Tätigkeit in Benevent (1693, 1698 und 1729) seitens der Familie Orsini, die Papst Benedikt XIII. (1724–1730) stellte, einmal ab. Diese Konzilien sind eher zufällig aus der Situation heraus (mit »größerer Spontani-

tät«; S. 313) entstanden, als daß sie in einem kongruenten kirchenpolitischen Reformkonzept standen.

Zum Schluß sei darauf hingewiesen, daß nicht Fabio Mirto Frangipani (S. 36) Kölner Nuntius war, sondern dessen Neffe Ottavio Mirto Frangipani (vgl. S. 176). Fabio war Nuntius in Frankreich (so richtig S. 94). Tolemeo Gallio war nicht der »erste Staatssekretär der Neuzeit« (S. 91), abgesehen davon, daß man die damit verbundene Feststellung über die Einrichtung eines Amtes, daß sich erst im Laufe von Jahrzehnten ausgebildet hat, gar nicht treffen kann. Manches Mal werden Phänomene der süditalienischen Kirchengeschichte als Besonderheiten dargestellt, die der Frühneuzeitler in Deutschland längst beschrieben und bewertet hat. Immerhin zeigt dies, daß es in der Geschichtsforschung nach wie vor Sprachbarrieren gibt; um so wertvoller, daß die quellengesättigte Arbeit von Miele in deutscher Sprache erscheinen konnte. *Michael F. Feldkamp*

Peter Hersche: Italien im Barockzeitalter (1600–1750). Eine Sozial- und Kulturgeschichte. Wien u.a.: Böhlau 1999. 377 S. Geb.

Ein äußerst *informatives* Buch, dessen Lektüre trotz der vielen, mühsam zusammengetragenen Daten nicht ermüdet, wohl auch deswegen, weil man spürt, daß die Ergebnisse nicht nur erstudiert, sondern buchstäblich erwandert wurden. Auch ein *provokatives* Buch, weil es von der ersten bis zur letzten Seite eingefahrene Klischees, so gelehrt sie auch scheinen mögen und so sehr sie zur *sententia communis* heutiger Geschichtsschreibung geworden sind, zurechtrückt und – meines Erachtens – überzeugend aufzeigt, wie wenig eine Geschichtsbetrachtung, die sich ausschließlich an dem üblichen (wertenden!) Modernisierungsmodell orientiert, das seinen Maßstab von den nördlichen »protestantischen Kernländern« nimmt, der ganz anders gearteten Gesellschaft und Kultur, einschließlich der Volkskultur, des italienischen Barockzeitalters (1600–1750) gerecht wird. Nicht »Fortschritt«, sondern Stabilität und Sicherheit, nicht Leistung, sondern Muße erscheinen als positive »Werte«. Nicht Rationalisierung und »Entzauberung der Welt« erweisen sich als bestimmend für das Leben, besonders im religiösen Bereich, sondern das Weiterleben der *Chiesa magica-sensitiva*, die zumal im Süden von den Reformen des Tridentiner Konzils nicht erreicht wurde. Trends, die für den Norden Europas gültig sind, kehren sich um. Es kommt zu einer Refeudalisierung und Reagraisierung, ohne daß der »andere Weg« Italiens mit all seiner »intendierten Rückständigkeit« deswegen abwegig und verkehrt erscheint. Im Gegenteil, es kommt am Ende der Lektüre fast so etwas wie Wehmut darüber auf, daß seit dem 19. Jahrhundert die »Modernisierung« auch in Italien Einzug gehalten und damit der anderen Kultur des »italienischen Barock« ein Ende bereitet hat.

Gehen wir ins einzelne und legen dabei, wie dies einem kirchenhistorischen Jahrbuch zukommt, das Hauptgewicht auf Kirche und Religion. Nachdem der Autor das Panorama der vielfältigen italienischen Staatenwelt (mit dem Kirchenstaat als einem Gebilde *sui generis*) im Untersuchungszeitraum vorgeführt hat, einem Zeitraum, der von der spanischen Vorherrschaft und von einem »gehemmten Absolutismus« geprägt war, kommt er in einem eigenen Abschnitt auf die durch die Pestepidemien hervorgerufene »demographische Katastrophe« zu sprechen. Ein Abschnitt über Ehe, Familie und Sexualität (mit ihren Erscheinungsformen wie dem »cicisbeismo«!) schließt sich an. Die zentrale Bedeutung der sozialen Einrichtungen, die sich zwischen Staat und Familie schieben, wird deutlich. Es sind dies die Bruderschaften und frommen Stiftungen. Dabei fällt auf, wie stark der Einfluß der Laien, und auch der Frauen, war. Auffallend auch die immense karitative Aktivität, gefördert durch eigens hierzu gegründete religiöse Orden wie durch sonstige karitative Einrichtungen, die dafür sorgten, daß die Armen nicht aus der Gesellschaft herausfielen. Der Arme als »pauper Christi« gehörte zu ihr, ja er war heilsnotwendig wie der Reiche, der sich durch sein Almosen seine ewige Seligkeit sichern konnte. – Wichtig das dritte Kapitel: Eingebettet zwischen einem Abschnitt, der sich einem typisch italienischen Gegentrend, der Entwicklung von der bestimmenden Funktion des Bürgertums zurück zur Herrschaft des Adels widmet, und einem anderen, der sich den Lebensbedingungen des gewöhnlichen Volkes zuwendet, findet sich ein Abschnitt, überschrieben »Macht und Funktion des geistlichen Standes«. Auffallend vor allem die gewaltige Zunahme des Klerus, wohl eine Folge der Verschlechterung der Lebensverhältnisse zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Die Kleriker, die zum geringsten Teile eine Seminarausbildung

durchliefen, darunter zahlreiche, die nur die niederen Weihen erhalten hatten (*chierici selvaggi*), lebten von oft kärglichen Benefizien und Stipendien (wobei die Messen an den vielen Altären in erster Linie als Einnahmequelle fungierten), ergänzt durch alle möglichen anderen Tätigkeiten (von der Bauernarbeit bis zur Abfassung erotischer Romane), meist ohne eine eigentliche Seelsorgearbeit auszuüben, und es bedurfte schon der – allerdings nur wenig wirksamen – Eingriffe der meist aus dem Adel rekrutierten Bischöfe, um dem Mißstand abzuhelfen. Daß bei alle dem der Konkubinat der Geistlichen oft das geringste Übel war, ist verständlich. Die Mönche in den Klöstern unterschieden sich oft nur wenig vom Säkularklerus. Was die Frauenklöster anlangt, so war der Klostereintritt in der Regel erzwungen, vor allem im Norden, während im Süden den relativ wenigen Nonnen die große Zahl der kirchlich organisierten ledigen frommen Frauen, der sog. »*bizzoche*«, gegenüberstand. – Das vierte Kapitel wendet sich einem weiteren italienischen Gegentrend zu. Geschildert werden der Niedergang des im Mittelalter blühenden städtischen Gewerbes und des zuvor hoch ausgebildeten Finanzwesens und die Reagraisierung Italiens. Gefragt wird nach den Gründen, wobei der Begriff »Mentalitätswandel« als mögliche Antwort ins Spiel gebracht wird, bei dem nach Meinung des Verfassers der Zusammenhang von Religion und Ökonomie eine Hauptrolle gespielt haben mag, genauer der in der katholischen Gegenreformation aufkommende antimoderne Argwohn gegen den ungehemmten und »amoralischen« modernen Kapitalismus. – Mit dem Schlagwort »antimodern« könnte man auch das ganze fünfte Kapitel überschreiben, das sich der Kunst, dem barocken Bauboom (einfach aus Freude am Bauen), der Plastik und Malerei, der Musik und dem Theater zuwendet, wobei in all dem eine Mentalität sichtbar wird, der es nicht zuerst um Leistung, um Gewinn, um Erfolg geht, sondern um die Freude am Leben, an der Schönheit, am Genießen (alles katholische Eigenschaften!). Und der Verfasser tut recht daran, wenn er in diesen Zusammenhang auch das Scheitern der modernisierenden Tendenzen der Tridentiner Reform, vor allem im *Mezzogiorno*, stellt. Hier konnte er an die fruchtbaren Forschungen der Schule Gabriele De Rosas anschließen und aufzeigen, wie auf der unteren Ebene die alte Lokalstruktur der Kirche erhalten blieb, wie aber auch die alte vortridentinische Religiosität unbeschwert weiterlebte, trotz aller von Trient angeordneten Sozialdisziplinierungsmaßnahmen, die jedoch, etwa im Beichtstuhl, nur wenig griffen. In diesem Zusammenhang ist auf die Mahnung des Autors zur Vorsicht gegenüber den von der De Rosa-Schule häufig als Quelle beigezogenen Visitations- und Ad-Limina-Berichten hinzuweisen. Welcher Bischof mochte schon schlechte Ergebnisse vorweisen? Auf eine besondere Folge des Scheiterns der tridentinischen Reform, die häufig übersehen wird, wurde bereits hingewiesen. Die tridentinische Durchorganisierung bedeutete auch eine Klerikalisierung und eine Einschränkung der Laieninitiative. Der Verfasser stellt nun mit guten Gründen heraus, daß diese in Italien, zumal im Süden, nicht zum Ziel kam, vielmehr nahm die Laienreligiosität und deren Aktivität in der Kirche (auch der Frauen) jetzt erst recht eine zentrale Stelle ein. Es zeigt sich, daß es in Italien die Aufteilung in eine leistungsorientierte klerikale Elitereligion und eine retardierende sinnenbetonte Volksreligiosität so gut wie überhaupt nicht gab. Auch die Einteilung in eine »vorgeschriebene Religion« und eine »gelebte Religion« erscheint fragwürdig. Was allgemein galt, war vielmehr die sogenannte »Volksreligiosität« mit ihren Heiligenkulten und Prozessionen, ihrem Stipendienwesen und ihrer Reliquienverehrung und einer großen Portion Magie – und das alles auch deswegen, weil im 17. Jahrhundert das Schulwesen, das disziplinierend hätte wirken können, zurückging und der Analphabetismus wieder anstieg.

Lassen wir es bei diesen Hinweisen bewenden. Hervorgehoben werden soll das Fazit, das der Verfasser zieht. Hersche spricht im Anschluß an Giuseppe Galasso von dem »anderen Europa« und von einer »Kultur wider den ›Fortschritt‹«. Daß dies keine negative Wertung einschließt, dürfte nach all dem bisher Gesagten deutlich sein. Mehr noch, Italien erscheint bei Hersche fast als ein anziehendes Gegenmodell zu einer Geschichtsbetrachtung, die sich einseitig der »Modernisierung« verschrieben hat. Und so ist das Buch auch ein Plädoyer für den Müßiggang und die Freude am Leben gegen einen rastlosen Leistungszwang, für die Familie und die lokalen Strukturen und Mentalitäten gegen einen alles regulierenden Staat und eine alles disziplinierende Kleruskirche. Auch wenn seit dem 19. Jahrhundert in Italien wie anderswo die Modernisierung Einzug gehalten hat, lohnt es sich einen wohlwollenden Blick auf die von dem Verfasser mit Sachkenntnis vorgeführte Gegenkultur des italienischen Barockzeitalters zu werfen. *Otto Weiß*

JOHANN LORENZ VON MOSHEIM: Die Macht der Lehre Jesu über die Macht des Todes. Annotiert und mit einem Nachwort sowie einem Beitrag über Mosheims Predigten, hg. v. JOHANN ANSELM STEIGER (Doctrina et pietas. Zwischen Reformation und Aufklärung. Texte und Untersuchungen. Abteilung II: Varia, Bd. 1). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998. 135 S. Geb. DM 68,–.

JOHANN LORENZ VON MOSHEIM: Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen, in akademischen Vorlesungen vorgetragen, neu hg. und eingel. v. DIRK FLEISCHER (Wissen und Kritik. Texte und Beiträge zur Methodologie des historischen und theologischen Denkens seit der Aufklärung, Bd. 14). Waltrop: Hartmut Spenner [2]1998. 41, 216 S., Kart. DM 38,–.

Übergangszeiten, zumal solche ohne herausragende und im allgemeinen Bewußtsein verwurzelte Gestalten, haben es auch in der Geschichtsschreibung zumeist nicht leicht. Dies gilt selbst dann, wenn die Erkenntnis ihrer Gelenkfunktion unabdingbar ist für die sachgerechte Bestimmung der voraufgehenden wie der nachfolgenden Epoche. Um so erfreulicher ist es, wenn sich die protestantische Theologiegeschichtsforschung seit einiger Zeit verstärkt der einflußreichen, in ihrer Wirkung aber oftmals unterschätzten Periode zwischen dem Ausgang der großen Lehrstreitigkeiten in der innerevangelischen Konfessionalisierungsphase und derjenigen rund um den Fragmentenstreit am Ende des 18. Jahrhunderts zuwendet. Standen am Anfang vor allem Untersuchungen, so erscheinen nun zunehmend auch Texteditionen und Nachdrucke, wie die hier anzuzeigenden. Letztere sind dem bestenfalls in der Geschichte der Kirchenhistoriographie bekannten, von seinem Werk her aber weit darüber hinaus bedeutenden lutherischen Theologen Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755) gewidmet; er wirkte ab 1723 in Helmstedt, danach seit 1747 in Göttingen, der wichtigsten Universitätsgründung der deutschen Aufklärung. So sehr sich die editorische Unternehmung in beiden Fällen grundsätzlich ähnelt, so unterschiedlich sind Inhalt und Gestalt ihrer Realisierung.

Johann Anselm Steiger, der Herausgeber von »Doctrina et pietas«, wählt – ganz dem Gesamtkonzept dieser Reihe entsprechend – eine eher am Rande des Mosheimschen Opus stehende Auslegung »über die Worte Pauli 2. Tim. I. 10« (so der Untertitel der Schrift: S. 11); es handelt sich »um eine Erbauungsschrift, die die meditatio mortis zum Gegenstand hat und aus einer Predigt an einem Altjahresabend entstanden sein könnte« (Nachwort, S. 62); sie weist Mosheim als eigenständigen, nicht lediglich zwischen den Zeiten stehenden Prediger und Gelehrten aus. Dabei publiziert Steiger den bislang ungedruckten Text »diplomatisch getreu« (S. 63) sowie versehen mit zwei textkritischen Apparaten, deren einer vom Verfasser selbst vollzogene Korrekturen, aber auch notwendige Eingriffe des Herausgebers verzeichnet; ein zweiter weist auf im Hintergrund stehende biblische u.a. Texte hin. Während man die Textauswahl uneingeschränkt loben muß, verhält es sich nicht ganz so mit der Durchführung dieser kritischen Edition: Ist zunächst grundsätzlich zu fragen, ob sich im Falle eines einzigen, vom Autor nachträglich geringfügig überarbeiteten Manuskripts, das nach Ausweis der als Abbildung beigegebenen Textproben (S. 121f.) zudem gut lesbar ist, eine kritische Textausgabe überhaupt lohnt, so gibt es, was die Apparate angeht, einige Ungereimtheiten: Wird etwa der von Mosheim selbst gegebene Hinweis auf »Matth. XXII. 23« (S. 31) in den Anmerkungen des Herausgebers näher erläutert, so bleibt die – heutigen Lesern wohl eher Schwierigkeiten bereitende – Zitierform »Es: LX. 2« (S. 28) unaufgelöst. Unspezifische Bestandteile des Mosheimschen Textes werden annotiert – etwa der allgemeine Verweis auf Gottes Vollkommenheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit mit je einem Bibelzitat pro göttlicher Eigenschaft (vgl. S. 41) –, eigentümliche Passagen bleiben unbeleuchtet, etwa das so keineswegs der Lutherbibel entnommene »Jn Ägypten ists finster, aber in Gosen ists helle«, das bei Mosheim selbst und zudem nochmals im Nachwort des Herausgebers auftaucht (S. 40 bzw. 73) und lediglich mit dem völlig unzureichenden Verweis auf Ex 14, 20 versehen wird. Ein offenkundiges Zitat, wie: »Herr, wie wohl hastu vor meine Swacheit gesorget? Und wie kräfftig hastu dem Tode die Macht genommen« (S. 51), kommt zwar hinsichtlich seiner eigentümlichen sprachlichen Form und seiner biblischen Anspielung in den Blick, wird jedoch nicht identifiziert. Im Falle Mosheimscher Hinweise auf jüdische oder pagane Lehren werden im Apparat, ohne daß hierfür Kriterien genannt würden, abwechselnd Stellen aus der antiken Literatur oder aus Mosheims kirchenhistorischem Werk notiert. Wie der in seiner Ausführlichkeit geradezu an die Epoche des edierten Werkes gemahnende Untertitel bereits zu erkennen gibt, enthält der Band – neben einem wichtigen Nachwort des Heraus-

gebers (S. 59–80) – auch einen äußerst lesenswerten Beitrag aus gleicher Feder zu »Johann Lorenz von Mosheims Predigten zwischen reformatorischer Theologie, imitatio-Christi-Frömmigkeit und Gesetzlichkeit« (S. 81–119). Mißlich daran ist lediglich, daß dieser Beitrag nicht eigentlich auf den zuvor abgedruckten Text Bezug nimmt und zudem, wenn auch in etwas kürzerer Form, an nicht gerade verborgener Stelle bereits zu lesen war, nämlich im neuesten Sekundärwerk zu Mosheim: Martin Mulsow u.a. (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755), Wiesbaden 1997, S. 297–327. Allerdings wäre der Band mit dem weniger als 50 Seiten umfassenden Text allein wohl etwas zu dünn geraten. Das abschließende Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 123ff.) enthält nur die im Apparat der Edition zitierten Werke, was zu dem eigenartigen Ergebnis führt, daß die Abteilung »Sekundärliteratur« fast nur äußerst unspezifische Lexikonartikel aufführt, während man sich hier die im Nachwort und im Anhang benutzte Forschungsliteratur zu Mosheim übersichtlich zusammengestellt gewünscht hätte.

Dirk Fleischer, der verdienstvollerweise bereits mehrere Werke Mosheims, so u.a. die »Pastoral-Theologie« von 1754 und den berühmten »Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte« von 1746 im Nachdruck zugänglich gemacht hat (Waltrop 1991 bzw. 1995), legt mit dem Reprint der Helmstedter Zweitauflage der »Kurzen Anweisung« von 1763 (bereits die Erstausgabe war 1756 postum erschienen) erneut ein akademisches Hauptwerk Mosheims vor; daß es sich hierbei bereits um eine zweite Auflage handelt – die erste war 1990 im selben Verlag, jedoch noch nicht in der erst 1992 eröffneten Reihe »Wissen und Kritik« erschienen –, zeigt deutlich den Bedarf an derartigen Publikationen. Mosheims enzyklopädische Einleitung in das Studium der Theologie geht auf mehrjährige Lehrerfahrung zurück und kann als typische Vertreterin dieser im 18. Jahrhundert bereits fest etablierten Gattung gelten, zumal die ihr zugrunde liegenden Vorlesungen diejenigen eines Angehörigen der ersten Generation von Professoren an der für die Entwicklung fachspezifischer Enzyklopädien so bedeutsamen Universität Göttingen waren. Dies gilt selbst dann, wenn die Einschätzung des Herausgebers, sie stelle »zweifelsohne einen Markstein in der Entwicklung der Theologie zu einer akademischen Fachwissenschaft dar« (Einleitung, S. 3), Anspruch wie Wirkung dieser Schrift wohl doch etwas überschätzt. Die kenntnisreiche Einleitung Fleischers (S. 3–41), die über eine Einführung in das im Anschluß abgedruckte Werk selbst deutlich hinausgeht und Mosheim nicht nur bio-bibliographisch, sondern namentlich auch in seiner Bedeutung für die Kirchengeschichtsschreibung präsentiert, sucht die »Kurze Anweisung« vor allem gegenüber August Hermann Franckes »Idea studiosi theologiae« (1712; noch einschlägiger wäre vielleicht der Vergleich mit dessen direktem Parallelwerk, der »Methodus studii theologici« von 1723 gewesen) sowie neben Johann Salomo Semlers »Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Fleiße in der ganzen Gottesgelehrsamkeit« (1757) zu profilieren. Das Verzeichnis der Sekundärliteratur (S. 37–41), das wohl noch an Übersichtlichkeit gewonnen hätte, wäre es nicht in einen allgemeinen und einen dem kirchenhistorischen Werk Mosheims gewidmeten Teil gegliedert worden, ist durch Eginhard P. Meijering, Die Geschichte der christlichen Theologie im Urteil J. L. von Mosheims, Amsterdam 1995, den ausführlichen Beitrag s. v. »Mosheim«, in BBKL 6, 1993, 196–204 sowie den o.g. Sammelband zu ergänzen.

Noch ein Wort zur äußeren Gestalt der hier vorgestellten Publikationen: Steigers Edition ist drucktechnisch wie buchbinderisch äußerst ansprechend aufgemacht und genügt allen bibliophilen Ansprüchen, eine Präsentation, die ihren Preis hat; der bedeutend schlichteren Form von Fleischers Reprint geht es offenkundig allein um eine möglichst günstige Leseausgabe eines meist nur in den Sonderlesesälen ausgewählter Bibliotheken zugänglichen Werkes.

Beiden Buchveröffentlichungen ist die Theologiegeschichtsforschung zu Dank verpflichtet wie sie auch von beiden Reihen, denen diese angehören, noch vieles zu erwarten hat. *Leonhard Hell*

Hans Ludwig Nehrlich: Erlebnisse eines frommen Handwerkers im späten 17. Jahrhundert, hg. v. Rainer Lächele (Hallesche Quellenpublikationen und Repertorien, Bd.1). Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle; Max 1997. 100 S. Kart. DM 62,–.

Die von Rainer Lächele edierte, mit einer ausführlichen Einleitung versehene Lebensgeschichte des unweit Arnstadts, in dem kleinen Dorf Sülzenbrücken wohnhaften Böttchers Hans Ludwig Nehrlich gehört zu den eindrucksvollsten Ego-Dokumenten gesellschaftlicher Unterschichten der frü-

hen Neuzeit, die wir besitzen. Nehrlich zählte wohl zum geistigen Umfeld der Haller Pietisten – was ihm eine permanente Überwachung durch das geistliche Konsistorium eintrug –, war wie andere dem frühen Pietismus bzw. Separatismus zuzurechnende Laien aus dem Kreis der Unterschichten außerordentlich belesen und ist, nicht zuletzt dank der im Archiv der Franckeschen Stiftungen zu Halle verwahrten (nicht edierten) Quellen als Person plastisch zu greifen. Inwieweit seine Person repräsentativ, der Einzelfall verallgemeinerbar ist, läßt der Herausgeber zu Recht offen.

Die Edition, erster Band der Halleschen Quellenpublikationen und Repertorien, besteht aus einer fundierten Einleitung, in der völlig zu Recht Forschungen auf dem Gebiet der Alphabetisierung – konkreter: des Lesens – angemahnt werden (S. 1–19), der mit Erläuterungen (Worterklärungen, Identifikationen vorkommender Orte, Personen, Ereignisse sowie von [Bibel/Lied-]Zitaten) versehenen Quellenedition (S. 21–94), einem chronologischen Überblick über das Leben des am 2. Februar 1653 geborenen und am 23. Juli 1722 verstorbenen Böttchers (S. 95), einem Verzeichnis der Quellen zu Nehrlich im Archiv der Franckeschen Stiftungen (S. 97) sowie einem Personenregister zu Einleitung und Textteil (S. 99f.). *Norbert Haag*

Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit, hg. v. Rüdiger Schnell (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext, Bd. 40). Tübingen: Max Niemeyer 1998. X, 317 S. Kart. DM 84,–.

Haben sich die Beziehungen zwischen Männern und Frauen in der Frühen Neuzeit verändert? Kann man im Vergleich zum Mittelalter tatsächlich von einem Wandel des Geschlechterverhältnisses sprechen, oder ist nicht doch verstärkt zu berücksichtigen, daß sowohl im Diskurs über die Geschlechterbeziehungen als auch in der gesellschaftlichen Realität mittelalterliche Traditionen weiter- oder gar neu auflebten? Die zahlreichen Untersuchungen zur Frauen- und Geschlechtergeschichte der Frühen Neuzeit, die in den letzten Jahren entstanden sind, kommen hier zu unterschiedlichen, teils widersprüchlichen Ergebnissen. Dieser »zwiespältige Befund« hat – so *Rüdiger Schnell* in seiner Einleitung zum vorliegenden Sammelband – vor allem methodische Gründe: Der Großteil der Forschungen zur frühneuzeitlichen Geschlechtergeschichte basiert auf schriftlichen Quellen, die jedoch häufig ohne die notwendige kritische Analyse ihrer höchst unterschiedlichen eigentlichen »Textfunktionen« miteinander in Zusammenhang gebracht werden. Texte werden miteinander verglichen, obwohl sie eigentlich nicht vergleichbar sind. Ziel des Basler Forschungsprojektes aus den Jahren 1992–1995, dessen Ergebnisse hier versammelt sind, war es, am Beispiel eines bestimmten Textkorpus, nämlich Eheschriften des 15. und 16. Jahrhunderts, zunächst die methodische Frage der Vergleichbarkeit von Texten zu klären. Unter Berücksichtigung dieser textwissenschaftlichen Voraussetzungen sollte dann untersucht werden, ob und in welcher Hinsicht von einem Wandel des Eheverständnisses und des Geschlechterverhältnisses in der Ehe im Gefolge von Humanismus und Reformation die Rede sein kann.

In seinem Einleitungsbeitrag gibt *Rüdiger Schnell* einen ausführlichen Überblick über die Forschungssituation und entwickelt daran anschließend sein Programm einer »neuen« Textanalyse. Bezogen auf den thematischen Zusammenhang des Projektes konzentriert sich diese auf die unterschiedlichen »Gebrauchsfunktionen« der Eheschriften, die sich aufgrund verschiedener »Textmerkmale« (Kommunikationssituation, Sprache/Stil, äußere Aufmachung, Darstellungsmodus) eruieren lassen, und daran anschließend auf die Frage, ob sich durch den Vergleich funktional gleicher Texte aus verschiedenen Epochen auf einen Wandel des Geschlechterdiskurses schließen läßt. Bei den weiteren Beiträgen des Sammelbandes handelt es sich um Studien, die an ausgewählten Eheschriften das textanalytische Instrumentarium exemplarisch auf Detailfragen anwenden. *Helmut Puff* unterzieht zwei annähernd »vergleichbare« Eheschriften – eine vorreformatorische und eine lutherische – dem textanalytischen Vergleich und kommt zu dem Schluß, daß sich der reformatorische Ehediskurs im Vergleich zum mittelalterlichen durch eine stärkere Rigidität auszeichnet. Für das Gelingen einer Ehe ist – so der lutherische Standpunkt – nur indirekt das Verhältnis zwischen Mann und Frau ausschlaggebend. Beide Partner werden vielmehr in die Verantwortung genommen, Gottes Auftrag in der Ehe zu erfüllen – ein Anspruch, der kaum einlösbar ist, so daß

ein »pessimistisch-disziplinierender Tonfall« (so etwa der Topos »Kreuz der Ehe«) kennzeichnend ist. Ein häufig zitiertes Beispiel für eine »freundliche« Tendenz in reformatorischen Eheschriften ist dagegen Heinrich Bullingers Traktat »Der Christlich Eestand« (1540), der vor allem durch die Betonung der gegenseitigen Rücksichtnahme der Eheleute aufeinander und die Vielzahl geschlechtsunspezifischer Verhaltensanweisungen auffällt. Daneben finden sich jedoch andere Passagen, die die Tradition der männlichen Vorherrschaft in der Ehe verstärken. *Monika Gsell* kommt beim Vergleich dieser Schrift mit einer weiteren ungedruckten Eheschrift Bullingers von 1527 zu dem Schluß, daß hier zwei Konzepte von Hierarchie und Gegenseitigkeit in der Ehe vertreten werden, die jedoch nicht im Widerspruch zueinander stehen, sondern sich gegenseitig ergänzen. *Rüdiger Schnell* untersucht in einem weiteren Beitrag die unterschiedliche Verwendung des »Rippe«-Topos (Erschaffung der Frau aus der Rippe Adams nach Gen 2,21f.) in Sentenzenkommentaren, theologischen Summen, Bibelkommentaren und Predigten des Spätmittelalters und kommt zu dem Ergebnis, daß je nach Funktion des Textes die Bibelstelle unterschiedlich interpretiert wird, insgesamt jedoch eine »positive socia-Rolle der Frau« als wünschenswert vorgestellt wird. Ausgehend von Michel Foucaults diskursanalytischem Ansatz setzt sich *Detlef Roth* mit den Topoi »An uxor ducenda« (»Ob ein Mann heiraten soll«) und »Beschwernisse der Ehe« in Texten von der Antike bis in die Frühe Neuzeit auseinander. Die z.T. widersprüchlichen Diskurse, in denen diese Topoi angewandt werden, verdeutlichen einmal mehr, wie abhängig der Aussagegehalt dieser Texte (und der darin verwendeten Topoi) vom jeweiligen kommunikativen Kontext ist. In zwei Beiträgen befaßt sich *Katrin Graf* mit Erasmus von Rotterdam, der in drei verschiedenen Texten zur Ehe (Brief, Dialog, moraltheologisches Traktat) sehr unterschiedliche Entwürfe des Geschlechterverhältnisses entwickelt – wiederum ein Beispiel für die Funktions- und Kontextbezogenheit der Texte. Im zweiten Beitrag Grafs steht die Rezeption des erasmischen Traktats »Coniugium« in deutschsprachigen Texten des 16. Jahrhunderts im Zentrum. Hier wie im folgenden von *Tobias Brandenberger, Katrin Graf* und *Johanna Thali* gemeinsam verfaßten Beitrag zu den Übersetzungen von Juan Luis Vives' lateinischen Eheschriften ins Französische, Italienische und Spanische wird deutlich, wie sehr die inhaltliche Akzentuierung in eine mehr »frauenfreundliche« oder in eine eher misogyne Richtung und die eklektische Rezeption bestimmter Inhalte von der jeweiligen Gebrauchssituation (Adressaten, kultureller Kontext) der Texte abhängen.

Das Postulat, nur Gleiches mit Gleichem zu vergleichen, ist, wie die Autoren des Bandes selbst bemerken, kaum einlösbar, zumal es schwierig ist, »Gleiches überhaupt zu bestimmen« (Schnell, S. 51). Puff hält die Vorstellung, zwei »gleiche« Texte vergleichen zu können, gar für »illusorisch« (S. 84). Zudem ist es, wie Schnell selbst feststellt, eine »Binsenweisheit«, daß Sinn und Reichweite einer Aussage vom jeweiligen Kontext abhängen (S. 119). Die Ergebnisse der Einzelstudien sind denn auch weniger spektakulär, als es die Einleitung mit ihrer dezidierten Kritik am bisherigen Forschungsstand erwarten läßt. Insgesamt macht der Band jedoch eindrücklich klar, daß akribische Quellenkritik und genaue Textanalyse die Grundvoraussetzungen sind, um dem Geschlechterverhältnis in der Frühen Neuzeit differenziert und ohne vorschnelle Verallgemeinerungen auf die Spur zu kommen.

Anne Conrad

MICHAEL MAURER: Kirche, Staat und Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 51). München: R. Oldenbourg 1999. VII, 150 S. Geb. DM 68,–; Kart. DM 29,80.

Die frühe Neuzeit gehört – zumindest im Lehrbetrieb – zweifelsohne nicht zu den »Rennern« der Kirchengeschichte. In der Gunst der Studierenden tut sie sich ziemlich schwer gegen Highlights wie Kirche im Nationalsozialismus, Reformation oder gar die Hl. Hildegard von Bingen. Auch in den Curricula des Religionsunterrichts sind Themen aus diesem Zeitraum weitgehend ausgeblendet, was angesichts der Tatsache, daß Kirchengeschichte hier ohnehin kaum vorkommt, nicht weiter zu verwundern braucht. Wie wenig Bedeutung man der Epoche von 1648 bis 1803 beimißt, belegten auch die völlig unzureichenden 90 Seiten, die ihr in der sonst durchaus verdienstvollen dreibändigen »ökumenischen Kirchengeschichte« eingeräumt werden, wenn auch der dortige Beitrag von Rudolf Reinhardt über die katholische Kirche (Bd. 3, S. 10–47) immer noch zum Besten gehört, was zu diesem Thema geschrieben wurde.

Was den beklagten Mangel an einer knappen, allgemeinverständlichen Einführung in das komplexe Themenfeld Kirche, Staat und Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert angeht, so ist diesem mit vorliegendem Werk trefflich aufgeholfen worden. Michael Maurer, Schüler von Ernst Walter Zeeden und Professor für Kulturgeschichte in Jena, legt einen gut lesbaren, ausgewogenen, stets auf der Höhe des Forschungsstandes sich befindenden knappen Abriß vor, der kaum Wünsche offenläßt. Er folgt dabei der bewährten Dreiteilung dieser Reihe: Der »Enzyklopädische Überblick« (S. 1–52) schildert die Entwicklung vom Augsburger Religionsfrieden (1555) bis zum Ende der Reichskirche (1803), wobei katholische und evangelische Kirche(n) jeweils gleichermaßen in den Blick kommen. Im Teil »Grundprobleme der Forschung« (S. 53–106) erhalten die Themenfelder der Kirche und Staat sowie Kirche und Gesellschaft eigene Abschnitte, in denen Problembegriffe wie etwa Josephinismus (S. 82–85) oder Sozialdisziplinierung (S. 91–94) sehr differenziert dargestellt werden. Für besonders gelungen halte ich die klare Abgrenzung der unterschiedlichen Disziplinen, die sich mit unserem Zeitraum historisch beschäftigen (S. 53–56). Ohne wissenschaftstheoretische Klimmzüge wird hier beispielsweise verdeutlicht, wie wenig heilsgeschichtliche Ansätze für die Kirchengeschichte taugen. Auch dem Konzept, Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Hl. Schrift aufzufassen, wird eine klare Absage erteilt. Die Bibliographie (S. 107–134) ist umfassend und regt zum Weiterstudium an.

Die »Enzyklopädie deutscher Geschichte« soll – so der Reihenherausgeber Lothar Gall im Vorwort (S. V) – »für die Benutzer – Fachhistoriker, Studenten, Geschichtslehrer, Vertreter benachbarter Disziplinen und interessierte Laien – ein Arbeitsinstrument sein, mit dessen Hilfe sie sich rasch und zuverlässig über den gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse und der Forschung [...] informieren können«. Dieser Anspruch ist durch den vorliegenden Band mustergültig eingelöst, der insbesondere Studierenden der Kirchengeschichte beider Konfessionen – nicht nur wegen des günstigen Preises der kartonierten Ausgabe – mit Nachdruck empfohlen werden kann.

Hubert Wolf

Volker Press: Adel im Alten Reich. Gesammelte Vorträge und Aufsätze, hg. v. Franz Brendle u. Anton Schindling (Frühneuzeit-Forschungen, Bd. 4). Tübingen: bibliotheca academica 1998. 460 S., 22 Abb. Geb. DM 98,–.

Wie kein anderer hat Volker Press (1939–1993) über zwei Jahrzehnte hinweg die Erforschung des Adels im römisch-deutschen Reich der frühen Neuzeit geprägt – namentlich in den Landschaften Oberdeutschlands. Als Mitte der 1970er Jahre seine ersten einschlägigen Arbeiten erschienen – etwa über Ulrich von Hutten, die Kraichgauer Ritterschaft oder die Grafen von Solms –, war die historische Zunft noch ganz auf Unterschichten und Randgruppen fixiert; wer es damals unternahm, sich der Geschichte des Adels zu widmen, durfte im Kollegenkreis nicht viel Verständnis erwarten. Als Press aber 1993 so plötzlich starb, stand die Adelsforschung in voller Blüte, und noch heute ist ein Ende dieser Blüte nicht abzusehen. Dieser »Paradigmenwechsel« ist nicht zuletzt das Verdienst von Volker Press selbst, der im Zuge des gemeinsam mit Peter Moraw unternommenen Vorhabens zur Erforschung der Sozial- und Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit der wissenschaftlichen Adelsforschung neue Wege gewiesen, sie in Verfolgung eines methodisch anspruchsvollen Konzepts vom Ruch einer sich selbst genügenden Genealogie befreit und sie in größere reichs- und landesgeschichtliche Zusammenhänge gestellt hat. Der inzwischen vorliegende Ertrag solchen Bemühens ist respektabel und um so eindrucksvoller, als er keineswegs allein dem unermüdlichen, selbst als vielgefragter Ordinarius noch regelmäßig im Archiv arbeitenden Forscher und ungewöhnlich produktiven Autor zu danken ist, sondern obendrein dem anregenden und auch dabei höchst fruchtbaren akademischen Lehrer.

Die anzuzeigende, von einem Schüler und dem befreundeten Lehrstuhlnachfolger herausgegebene Anthologie umfaßt insgesamt 16 Beiträge, darunter nicht weniger als fünf bislang unveröffentlichte Vortragstexte. Sie gründet in dem von Press selbst mehrfach geäußerten Wunsch, seine adligen Lebensbilder, vor allem die der adligen Rebellen, dereinst in einem Buch zusammenzuführen, geht am Ende aber doch weit darüber hinaus, indem für die Auswahl auch der Gesichtspunkt maßgeblich war, welche Themenfelder die leider nicht mehr zustande gekommene Monographie

zur Geschichte des Adels im Alten Reich mutmaßlich behandelt hätte. Infolgedessen finden Reichsfürsten, Reichsgrafen und Reichsritter gleichermaßen Berücksichtigung, allerdings im wesentlichen mit Blick auf Schwaben und Franken, wohingegen der Raum des heutigen Hessen sowie Bayern und die habsburgischen Erblande fast ganz ausgespart bleiben. – Im einzelnen sind hier folgende Arbeiten, die auch dem Autor persönlich wichtig waren, zusammengestellt (* bislang unveröffentlicht): Eberhard im Bart von Württemberg als Graf und Fürst des Reiches (1994, S. 41–69); Ulrich von Württemberg (1498–1550) (1984, S. 71–91); Fürst Joseph Wenzel von Liechtenstein (1696–1772). Ein Aristokrat zwischen Armee, Kaiserhof und Fürstenhaus (1990, S. 93–112); Reichsgrafenstand und Reich. Zur Sozial- und Verfassungsgeschichte des deutschen Hochadels in der Frühen Neuzeit (1989, S. 113–138); Das Haus Fürstenberg in der deutschen Geschichte (* S. 139–166); Das Haus Hohenlohe in der Frühen Neuzeit (* S. 167–188); Georg III. Truchseß von Waldburg – der »Bauernjörg« (* S. 189–204); Die Reichsritterschaft im Reich der Frühen Neuzeit (1976, S. 205–231); Die Ritterschaft am Neckar und Schwarzwald (* S. 233–263); Kurmainz und die Reichsritterschaft (* S. 265–279); Die Kraichgauer Reichsritterschaft in der Barockzeit. Der Feldmarschall Eberhard Friedrich Freiherr von Neipperg als Direktor der Kraichgauer Reichsritterschaft (1707–1725) (1993, S. 281–297); Ulrich von Hutten und seine Zeit (1988, S. 299–318); Franz von Sickingen – Wortführer des Adels, Vorkämpfer der Reformation und Freund Huttens (1988, S. 319–331); Götz von Berlichingen (ca. 1480 bis 1562). Vom »Raubritter« zum Reichsritter (1982, S. 333–356); Albrecht von Rosenberg – Reichsritter an der Schwelle der Zeiten (1985, S. 357–382); Wilhelm von Grumbach und die deutsche Adelskrise der 1560er Jahre (1977, S. 383–421). – Bedauern möchte man, daß die ansonsten vorzüglich gelungene Auswahl auf den Wiederabdruck des besonders frühen und gleichwohl wegweisenden Aufsatzes über ›Die Ritterschaft im Kraichgau zwischen Reich und Territorium 1500 bis 1623‹ (in: ZGO 122, 1974, 35–98) verzichtet hat.

In einem einleitenden Essay würdigen die Herausgeber Volker Press als ›Ständeforscher und Historiker des Adels im Alten Reich‹ und zeichnen seinen wissenschaftlichen Werdegang nach (S. 9–40). Dabei begnügen sie sich nicht mit den Stationen der Biographie (Teil I), sondern wollen, indem sie die Leistungen des Verstorbenen in sieben thematischen Kapiteln forschungsgeschichtlich bilanzieren (Teil II), auch noch Anregungen dazu geben, die Erforschung des Adels im Alten Reich auf der Grundlage von Press' methodischen Ansätzen und Fragestellungen fortzuführen. Möge dieses Anliegen beim akademischen Nachwuchs die nötige Resonanz finden! – Der nicht zuletzt aufgrund eines überdurchschnittlichen verlegerischen Engagements mustergültig ausgestattete Band wird durch ein mehr als dreißigseitiges Orts- und Personenregister erschlossen (bearb. von Gregor Maier). Auf eine Bibliographie aller Schriften von Volker Press konnte hier verzichtet werden, da eine solche bereits der ebenfalls postum edierten Aufsatzsammlung ›Das Alte Reich‹ (Berlin 1997) beigegeben ist. *Kurt Andermann*

Michael Embach/Joscelyn Godwin: Johann Friedrich Hugo von Dalberg (1760–1812). Schriftsteller – Musiker – Domherr (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd. 82). Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1998. 607 S., 1 Abb. u. 97 Notenbeispiele.

Johann *Friedrich* Hugo von Dalberg, geboren 1760 in Mainz (nicht 1752 in Herrnsheim bei Worms, wie vielerorts – z.B. NDB, LThK$^{2/3}$ – zu lesen), stand bisher weithin im Schatten seiner älteren Geschwister, allen voran natürlich demjenigen Carls von Dalberg (1744–1817), des letzten geistlichen Reichsfürsten und engen Vertrauten Friedrichs, aber auch im Schatten Wolfgang Heriberts (1750–1806), Intendant des Mannheimer Nationaltheaters und Förderer des jungen Schiller, und der ob ihrer aufgeklärten Hofhaltung in Schloß Blieskastel mit ihren berühmten Zeitgenossinnen Katharina der Großen und Maria Theresia verglichenen Maria Anna (Marianne, 1745–1804), regierende Reichsgräfin von der Leyen und Hohengeroldseck. Dennoch war auch Friedrich oder »Fritz«, wie er sich selbst nannte, eine bemerkenswerte und interessante Persönlichkeit, die eine eigene Biographie durchaus verdient hat. Da er als Schriftsteller, Musiker und Domherr auf mehreren Gebieten tätig war, ist es zu begrüßen, daß sich zwei Wissenschaftler aus unterschiedlichen Fachrichtungen zusammengefunden haben, nämlich Dr. Michael Embach, Direktor der Bibliothek

des Bischöflichen Priesterseminars Trier, und Professor Dr. Joscelyn Godwin, Musikwissenschaftler an der Colgate University (USA) und einer der führenden angelsächsischen Musiktheoretiker. Während Embach mit Dalbergs Wirken in den rheinischen Domkapiteln von Trier, Worms und Speyer sowie als Präsident der einflußreichen kurtrierischen Schulkommission (1785–1789) primär den kirchengeschichtlichen Bereich im Blick hatte, aber auch seine Bedeutung als Schriftsteller und Freund Herders sowie seine Abstammung und Biographie im allgemeinen, richtete Godwin sein Augenmerk selbstredend auf Dalbergs musikalisches und musiktheoretisches Schaffen, daneben jedoch auch auf das darüber hinausgehende Schrifttum des jüngsten Sohnes des Wormser Statthalters Franz Heinrich Freiherr von Dalberg und seiner Gemahlin Maria Sophia von Eltz-Kempenich. Die beiden Autoren führen das starke Zurücktreten Friedrichs hinter seine bekannteren Geschwister nicht nur auf einen gewissen »Absorptionseffekt« zurück, sondern noch auf drei weitere Gründe: Erstens entzieht die infolge großer Verluste an Archivmaterial diffizile Quellenlage manche Lebensphasen vollständig und andere weitgehend einer detaillierten Rekonstruktion, so daß auch nach vorliegender Biographie einige Lücken bestehen bleiben. Zweitens läßt der eklektizistische Charakter der Schriften Dalbergs, den man als Vertreter der Aufklärung, als Randfigur der Klassik und ebenso als Vorläufer der Romantik einstufen kann, die Interpreten nur schwer zu griffigen Ergebnissen gelangen. Und drittens schließlich ist die zunächst stark differierende Bewertung Dalbergs durch Mit- und Nachwelt von Bedeutung, die ihn aber letztlich rasch »vom bewunderten Polyhistor zum vielgeschmähten Universaldilettanten« (S. 15) herabsinken ließ.

Der stattliche Band gliedert sich in 15 Kapitel, wobei nach einer instruktiven Einführung und der Ausleuchtung des genealogischen Hintergrundes zunächst Dalbergs Biographie bis ins junge Erwachsenenalter skizziert wird. Bereits 1784, also mit 24 Jahren, war er in das Trierer Domkapitel aufgenommen worden; weitere Kanonikate in Worms (1787) und Speyer (1794) folgten. Diese mit reichlichen Einkünften verbundenen Kapitelssitze dienten ihm jedoch mit Ausnahme der befristeten Leitung der kurtrierischen Schulkommission (Kapitel 5) »weder als Sprungbrett in die Politik noch als Forum für eine kirchliche Karriere« (S. 84), sondern schufen ihm in erster Linie den gewünschten Freiraum, um seinen kulturellen und künstlerischen Neigungen zu frönen. Deren Frucht ist aus den Kapiteln 4, 7–8 und 10–15 zu ersehen, wo es um Dalbergs humanistisch-philanthropische Frühschriften, seine philosophische Ästhetik »Vom Erfinden und Bilden« aus dem Jahre 1791, seine aufgeklärte Politik um und nach 1789 (einschließlich des Engagements als Freimaurer und Illuminat), seine Experimente (1799 Versuche mit Glasstäben) und Schriften zur Musikästhetik, -theorie und Akustik, seine Forschungen auf dem Gebiet der Orientalistik und Religionswissenschaft (»Meteor-Cultus«) und schließlich um sein durch fast 100 Notenbeispiele bestens dokumentiertes Schaffen als Komponist von Instrumentalwerken (Klavier- und Kammermusik) und Vokalwerken (Melodramen, Kantaten und Lieder) geht. Darüber hinaus befassen sich zwei Kapitel (6 und 9) mit Dalbergs Kontakten zu zahlreichen Größen der deutschen Geistesgeschichte (z.B. Goethe, Schiller, Wieland, Görres), wobei insbesondere seine langjährige Freundschaft mit Johann Gottfried Herder geschildert wird.

Den Abschluß dieser Studie, in der man lediglich eine Gesamtwürdigung des übrigens auch sehr reisefreudigen Fritz Dalberg vermißt, bildet eine umfangreiche Bibliographie (S. 553–591) und ein sorgfältig erstelltes Personenregister, in dem allerdings aufeinanderfolgende Seiten nicht immer zusammengefaßt wurden. Insgesamt ist den beiden Verfassern eine wissenschaftlich exakte und dennoch gut lesbare Biographie gelungen, die nicht nur der vielschichtigen Persönlichkeit dieses »feinen aesthetischen Musensohns« (Abbé Georg Joseph Vogler) gerecht wird, sondern auch aufschlußreiche Einblicke in die Kirchen-, Musik- und Literaturgeschichte an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert gewährt. *Manfred Eder*

6. 19. und 20. Jahrhundert

GERHARD BESIER: Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 48). München: R. Oldenbourg 1998. XII, 149 S. Geb. DM 68,–; Kart. DM 29,80.

Einen knappen enzyklopädischen Abriß über die Neustrukturierung von Kirche(n), Staat und Gesellschaft nach dem massiven Einschnitt der Säkularisation für das 19. Jahrhundert zu schreiben,

gehört ohne Zweifel zu den schwierigsten Aufgaben der Kirchengeschichtsschreibung. Die Selbstfindungsprozesse dieser drei Größen sind kompliziert, die Entwicklung ihres gegenseitigen Verhältnisses genauso komplex und verschlungen.

Daß Gerhard Besier, ein ausgewiesener Kenner des 19. Jahrhunderts, sich auf dieses Wagnis einläßt, verdient Respekt. Das Ergebnis kann sich sehen lassen; in der gewohnten Dreiteilung der »Enzyklopädie« wird dem Leser ein geraffter chronologischer Überblick, eine Einführung in die Grundprobleme der Forschung und eine nützliche Bibliographie geboten. Als erste Einführung kann dieser Band sowohl Studierenden der Geschichte als auch der Theologie durchaus empfohlen werden. Einige Anmerkungen bzw. Anregungen seien dennoch gestattet:

1. Das Ganze wirkt etwas zu stark auf den Protestantismus zentriert. Österreich etwa kommt so gut wie nicht vor, obwohl es doch bis 1866 eindeutig zum Deutschen Bund gehörte. Das Verhältnis des Katholizismus zu Staat und Gesellschaft entwickelte sich nach der Säkularisation zwar formal unter denselben staatskirchenrechtlichen Rahmenbedingungen wie das des Protestantismus, die Katholiken verstanden darunter aber inhaltlich Beraubung der Kirchenfreiheit. Während der Kulturprotestantismus zur »Staatsideologie« in Deutschland wurde, zwang das Vordringen derartiger protestantisch-säkularer Staatlichkeit den Katholizismus zur Gettoisierung in ein gesellschaftlich abgegrenztes Teilsystem.
2. Vereine spielten für den Katholizismus nach 1848 sicher eine zentrale Rolle, es wird aber oft übersehen, daß es solche vor der Revolution, wenn auch anders akzentuiert, durchaus auch schon gab.
3. Württemberg – das muß im Rahmen dieser Zeitschrift besonders betont werden – kommt weder im Vormärz noch im Kulturkampf vor (S. 10 und 21–26). Dabei hätte sich anhand der Tatsache, daß es hier weder das Zentrum noch einen Kulturkampf gab, eine kritische Anfrage an die einheitliche Milieutheorie aufgedrängt. Auch »württembergische« Literatur wird nicht berücksichtigt.
4. Ob man nach den Arbeiten Rudolf Reinhardts und Abraham P. Kustermanns immer noch einfach von einer »Katholischen Tübinger Schule« (S. 9) sprechen kann und ob es beim Josephinismus wirklich darum ging, »die Kirche unter die Herrschaft des Staates zu bringen« (S. 7), ist zumindest fragwürdig.
5. Der historiographische Überblick über evangelische und katholische Kirchengeschichtsschreibung ist sehr gelungen und kann empfohlen werden. Aber die katholische Seite kommt wieder zu kurz: nur 7 gegenüber 20 Seiten. Allerdings wird man darüber streiten, ob dieses Thema wirklich zu den »Grundproblemen und Tendenzen der Forschung« im Bereich Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert gehört und ein Drittel des Umfangs dieser Sparte für sich beanspruchen kann. Wenn man sich diesem Thema zuwendet, sollte man es auch unter der Perspektive des Zeitbezugs der Kirchengeschichte tun. Was bringt Johann Adam Möhler zu seiner Organologie? Wie sieht der politische und soziale Kontext dieser kirchenhistorischen Konzeption aus? Warum kann etwa Franz Xaver Funk die wissenschaftliche Situation im Kaiserreich durchaus positiv sehen?

Hubert Wolf

Albert Portmann-Tinguely: Görres im Bild. Görres-Bilder, -Büsten, -Fenster, -Denkmäler: Versuch einer Bestandsaufnahme. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1999. 123 S., 54 Abb. Kart. DM 29,80.

Im Kontext des 150. Gedenkens an die Revolution von 1848/49 war immer wieder von Joseph Görres die Rede. Der rheinische Revolutionär und Publizist, der zum Katholizismus zurückgekehrte Spätromantiker, der streitbare Laie und Aufarbeiter der mystischen Traditionen der Geschichte – Görres hatte viele Seiten, unter denen man ihn einordnen kann. Die »Gedächtniskultur« (Harald Dickerhof, S. 7) in Bezug auf Görres erschöpft sich aber nicht nur in der Rezeption seiner Schriften und der institutionalisierten Präsenz in der nach ihm benannten Görres-Gesellschaft; sie zeigt sich auch in den Motiven, mit denen sein Porträt der Nachwelt überliefert ist. Albert Portmann-Tinguely hat 54 Bilder dokumentiert, inventarisiert und in einen nicht nur kunstgeschichtlichen Zusammenhang eingeordnet, eine Zusammenstellung, die den Blick auf Joseph Görres von 1815 bis zur Gegenwart zum Gegenstand hat.

Als Herausgeber des »Rheinischen Merkur« wird der 39jährige Görres 1815 das erste Mal porträtiert. Es folgen Genre-Bilder, die Görres im Kreis der Familie und in seinem Arbeitszimmer zeigen. Schon zu Lebzeiten war er für ein »Pantheon berühmter Zeitgenossen« (S. 22) vorgesehen. Zu den Künstlern, die sein Konterfei zeichneten, gehörten Wilhelm von Kaulbach, Eduard von Steinle und vor allem Joseph Settegast, dessen Ölgemälde von 1838 gewissermaßen zur kanonischen Vorlage aller späteren Görres-Bilder wurde: Frontal, vor dunklem Hintergrund, charakterisiert das Bild Görres als festen und bestimmten Mann.

Nach dem Tod geriet die Rezeption Joseph Görres' zunehmend in den Strudel politischer und kirchenpolitischer Instrumentalisierungen. Einem Denkmal, das vor seiner Taufkirche St. Kastor in Koblenz aufgestellt werden sollte, wurde 1850 die kirchliche Genehmigung versagt; Portmann-Tinguely vermutet als Grund eine »antipreußische Demonstration« (S. 36). Die zweite Generalversammlung des katholischen Vereins Deutschlands faßte 1849 den Beschluß, ein Görres-Fenster für den im Bau befindlichen Kölner Dom zu stiften. Görres und der hl. Josef vor Maria und darunter Karl der Große und Bonifatius: So präsentiert sich die ideengeschichtliche Konstellation des beginnenden Ultramontanismus mit der Akzentuierung der großdeutsch-nationalen Variante. Für den nach Unabhängigkeit von staatlichen Gängelungen strebenden deutschen Katholizismus wurde Görres mehrfach zur Symbolfigur: Im nach ihm benannten Vereinshaus des Koblenzer Katholischen Lesevereins wurde nicht nur 1876 die Görres-Gesellschaft gegründet, sondern auch 1890 die Gründung des Volksvereins beschlossen.

1913, anläßlich der Jahrhundertfeier der Leipziger Völkerschlacht, wurde der nationale Görres hervorgeholt: der Redakteur des »Rheinischen Merkur« und der Volksredner vor einem Freiheitsbaum. Populär vermarktet wurde er zu seinem 150jährigen Geburtstag: Das Bild des Nichtrauchers zierte die Binde einer nach ihm benannten »Qualitätszigarre« (S. 66)! Wie hoch seine schriftstellerischen Fähigkeiten eingeschätzt wurden, zeigt die Einordnung Görres' in einem Fenster der Deutschen Bücherei in Leipzig: Sein Bild steht in einer Reihe mit Bischof Ketteler, Thomas von Aquin und Albertus Magnus. Görres ist der große Rheinländer, der Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens seiner Heimatstadt Koblenz und standesgemäßer Umgang für Goethe und den Freiherrn vom Stein.

Doch die politische Vereinnahmung ging weiter. Nationalistisch sind die Töne beim 1928 errichteten Koblenzer Görres-Denkmal ebenso wie bei der Anbringung seiner Büste in der Walhalla bei Regensburg: Görres, »ein Kämpfer für Wahrheit, für Freiheit und Recht« (S. 79), der auch zeitgenössischen Politikern noch Vorbild sein kann, wie eine Replik des Settegast-Porträts Görres' im Arbeitszimmer Helmut Kohls beweist.

Ein faszinierendes Panorama einer Wirkungsgeschichte eröffnet sich mit dem vorliegenden Büchlein. Das Bildmaterial ist sehr gut dokumentiert und erschlossen. Durch einen etwas ausführlicheren Textteil wäre freilich das Kolorit der Rezeptionsgeschichte noch deutlicher zum Vorschein gekommen. *Joachim Schmiedl*

GOTTHARD KLEIN: Der Volksverein für das katholische Deutschland. Geschichte, Bedeutung, Untergang (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Bd. 75). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1996. 597 S. Geb. DM 98,–.

An neueren Publikationen zum größten und einflußstärksten katholischen Verein Deutschlands, der auf dem Höhepunkt seiner Geschichte 1914 über 800000 Mitglieder zählte, mangelt es gewiß nicht. Der hier anzuzeigende Band von Gotthard Klein aus der Schule von Heinz Hürten ist – obwohl bereits 1981 begonnen – die jüngste Studie zum »Volksverein für das katholische Deutschland«. Nach den Arbeiten u.a. von H. Heitzer (1979), G. Schoelen (1974 und 1982), F.J. Koch (1985) sowie D.H. Müller (1996) steht Klein daher vor einem gewissen Erklärungsbedarf: Was rechtfertigt eine neuerliche Auseinandersetzung mit dem Thema? Welche inhaltlichen Schwerpunkte setzt der Verfasser, welchen methodischen Zugriff wählt er?

Was Klein geschrieben hat, ist im großen und ganzen eine Niedergangsgeschichte. Auf dem Hintergrund des Vorwurfs, der Volksverein habe seinen Bedeutungsschwund auf weite Strecken selbst verschuldet, ist es das erklärte Ziel des Verfassers, die tatsächlichen Ursachen für den Zerfall des Volksvereins aufzudecken. Doch bindet er sich hierbei die Hände, indem er sich (bewußt) auf

institutionsgeschichtliche Aspekte beschränkt (S. 22) – eine Vorentscheidung, die in den Ergebnissen logischerweise voll zum Tragen kommt. Ob der Hinweis auf mangelnde Quellen zur Sozialstruktur des Volksvereins (beim Ansatz an der Verbandsspitze nicht anders zu erwarten) den Verzicht auf sozialgeschichtliche Fragestellungen rechtfertigt, ob das Fehlen von »Vorarbeiten und Detailstudien zur Krise des Verbandskatholizismus in der Weimarer Republik« ein hinreichender Grund dafür ist, gesamtgesellschaftliche Veränderungen und innerkirchlichen Strukturwandel außer acht zu lassen, wenn nach den Todesursachen eines kirchlichen Verbandes gesucht wird, muß jedoch ernsthaft gefragt werden.

Unbefriedigend fallen auch die Bemerkungen des Verfassers über die von ihm angewandte Methode aus. Neben der Leopold von Ranke zitierenden Feststellung, daß aus Absicht und Stoff die Form entstehe, informiert der Verfasser eigentlich nur über die seiner Arbeit zugrundegelegten editorischen Grundsätze. Dem Archivar mag dies zwar zugebilligt werden (Klein ist Leiter des Diözesanarchivs Berlin), mit Methodik hat dies jedoch wenig zu tun.

Den unscharfen Vorbemerkungen am Anfang des Bandes entspricht ein wenig bißfester Schluß am Ende. Im wesentlichen konstatiert Klein folgende Faktoren, die für den Untergang des Volksvereins von Bedeutung waren: 1. Ein kontinuierlicher Schrumpfungsprozeß des politischen Katholizismus, mitverursacht durch die unpopuläre Regierungsverantwortung des Zentrums und das Aufweichen der weltanschaulichen Konturen im politischen Alltag. 2. Die wachsende Einschränkung des eigentlichen Aktionsfelds des Volksvereins (Bildungsarbeit) durch das Erstarken »konkurrierender katholischer Spezialorganisationen« (Frauenbund, Schulorganisation, Caritasverband u.a.). 3. Inhaltliche Fehlentscheidungen, wie die Abkehr von der bisherigen sozialpolitischen Aktion hin zur sozialethischen Neuorientierung und der »Pflege der Volksgemeinschaftsarbeit«. 4. Strukturelle Fehlentscheidungen, namentlich der Wechsel des Adressatenkreises (anstelle der finanzkräftigen Wirtschafts- und Parteifunktionäre nun ehrenamtlich tätige »mittlere und kleinere Führer«). 5. Der finanzielle Zusammenbruch des Volksvereinsverlags.

Zur Rettung des Volksvereins wurden intensive Anstrengungen unternommen. Man setzte insbesondere auf die Unterstützung durch den deutschen Episkopat und die anderen katholischen Verbände. Ersteres führte zwar aus pragmatischen Erwägungen zur »Verkirchlichung« des Volksvereins, d.h. zur stärkeren Ausrichtung an der Katholischen Aktion. Doch wollte der Episkopat im Gegenzug nicht die volle (auch finanzielle) Verantwortung übernehmen. Die anderen katholischen Organisationen, denen nach der Reform von 1928 ein Drittel aller Sitze im Gesamtvorstand eingeräumt wurde, hatten ihrerseits wenig Interesse an einer Stärkung des konkurrierenden Volksvereins. Trotz Erneuerung und Neuausrichtung hatte er so keine Überlebenschancen. Der von den Nationalsozialisten – trotz »Richtungswechsel« des Volksvereins – erzeugte Druck fällt im Gesamt der Untergangsgeschichte kaum mehr ins Gewicht.

Interessieren dürfte an dieser Stelle die Bedeutung des Volksvereins in der Diözese Rottenburg. Diese war eher gering im Vergleich zu den »klassischen Kernlanden« katholischer Vereine, dem rheinisch-westfälischen Gebiet. 1912/13 waren etwa 5 % aller Rottenburger Diözesanen im Volksverein organisiert, 1927 nur noch 3,18 % (25541 Mitglieder). Im Gesamtvorstand vertreten war der gebürtige Schramberger und Zentrumspolitiker Josef André (1879–1950). Bischof Sproll verweigerte sich 1928 finanziellen Forderungen unter Hinweis auf das überdurchschnittliche finanzielle Engagement seiner Diözesanen: Die Mitgliedsbeiträge aus Rottenburg seien »immer zum größten Prozentsatz eingegangen, während gerade die norddeutschen und rheinisch-westfälischen Diözesen schwer versagten. Was jene sündigten, sollen wir büßen. [...] Auch fließt so viel Geld von Süden nach Norden und so wenig macht den umgekehrten Weg. Die norddeutschen Geistlichen stellen sich (von der Diaspora abgesehen), besser als die süddeutschen, was unsere Geistlichen immer wieder geltend machen« (S. 187). Dennoch war man bereit, 1931 zur Sanierung des Volksvereinsverlages eine hohe Summe aufzubringen (S. 209).

Die Studie von Klein, basierend auf Material aus zahlreichen Archiven und einer breiten Literatur, bietet eine Fülle von Details. Streckenweise liest sie sich wie eine Wirtschaftsgeschichte. Doch wird es dem Leser nicht leicht gemacht, bei all den Überlegungen, Plänen und Stimmen den roten Faden im Auge zu behalten. Hier macht sich das Fehlen zusammenfassender Teile bemerkbar. Gerade angesichts der »Dichte« der Untersuchung hätte man sich am Schluß einige knappe systematische Reflexionen gewünscht. Etwa über die tatsächliche konzeptionelle Neuorganisation des Volksvereins, die inneren Zusammenhänge zwischen seinem endgültigen Untergang und dem

Entstehen katholischer Akademien und anderer Bildungseinrichtungen etc. Die in der Einleitung angekündigte Institutionen- und Organisationsgeschichte bleibt weithin ungeklärt. Auch hier hätte ein entsprechendes, systematisch gehaltenes Kapitel (vielleicht neben der Beigabe von Schemata) geholfen, die Strukturen und besonders deren Veränderungen deutlich zu machen.

Bei – zumal umfangreichen – Anhängen ist immer die Frage, was bzw. wieviel sie letztlich an zusätzlichen Informationen bringen. Diese Frage muß auch im vorliegenden Fall (bei 75 Seiten »Appendix«: Tabellen und Dokumente) gestellt werden. Der Mitgliederentwicklung des Volksvereins (leider nicht in graphischer Aufbereitung) hätte man neben dem Vergleich mit der SPD (als dem weltanschaulichen Gegner) auch den mit der Zentrumspartei bzw. der BVP gewünscht; vor allem im Hinblick auf das durchaus ambivalente Verhältnis beider Organisationen. Weshalb 1928 i.d.R. als zeitliches Ende des Zahlenmaterials gewählt wurde, bleibt unklar. Hingegen fällt auf, daß die im Anhang gebotenen Dokumente erst 1928 beginnen (die meisten stammen von 1933: Kollision mit dem Nationalsozialismus). Unverständlich ist, weshalb Hervorhebungen im Original nicht auch im Druck als solche wiedergegeben wurden. Klein wählte statt dessen den umständlichen und platzraubenden Weg, jede Hervorhebung in einer separaten Fußnote zu notieren. So erfährt man nun auf 44 Seiten in über 200 Fußnoten stereotyp, daß etwas »hervorgehoben« oder »unterstrichen« sein soll. *Dominik Burkard*

WINFRID HALDER: Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848–1914. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entstehung der modernen Industriegesellschaft (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Bd. 64). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1995. XXIX, 409 S. Kart. DM 78,–.

Die Vorstellung, daß die katholische Kirche im *Vereinskatholizismus* oder *Verbandskatholizismus* »eine Realität als soziales Gebilde« (Clemens Bauer) besitze, ist in einer Zeit der gesellschaftlichen Individualisierung verlorengegangen. Gleichzeitig muß festgestellt werden, daß selbst für die Zeiten, in denen die weitgefächerten Vereinsorganisationen und das Vereinsleben die wesentliche Erscheinungsform des Katholizismus darstellten – die zweite Hälfte des 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts –, auch die Historiker bisher keine systematischen Arbeiten für den deutschen Vereinskatholizismus vorgelegt haben. Das Vereinsleben des Katholizismus – eine vielzitierte, aber kaum bekannte Erscheinung.

Halder möchte mit seiner Arbeit sowohl in zeitlichen Schichten als auch nach Sparten Licht ins Dunkel bringen und gleichzeitig nachspüren, ob die Vereinsorganisationen in Baden und Württemberg auf gesellschaftliche Entwicklungen reagierten. Den Untersuchungszeitraum spannt Halder von 1848, dem Beginn katholischer Vereinsorganisationen im Zuge der Märzfreiheiten bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs. Diesen Zeitraum teilt er in eine erste Phase bis zum Ende des Kulturkampfs, in der die Vereinsgründer gegen die »Staatsomnipotenz« (S. 181) gekämpft hätten, und eine zweite, die mit den Sozialistengesetzen auch für die katholische Vereinsbewegung eine neue Zielrichtung eingeläutet hätte: der Kampf gegen die antikirchliche und antichristliche Arbeiterbewegung.

Den Beginn von organisierter Vereinsbewegung setzt Halder im Südwesten mit dem Jahr 1848 an. Wie Pilze entstanden in den Folgejahren z.B. Vinzenz-, Borromäus-, Bonifatius-, Franz-Xaverius-, Kindheit-Jesu- und katholische Kunstvereine – vielfach um zwischen Siechtum und Auflösung dahinzukümmern. Der Versuch von Laien, den kirchenpolitischen Piusverein für das katholische Deutschland auf den Südwesten zu übertragen, war schon 1849 erlahmt. »Für die katholische Vereinsbewegung in Baden und Württemberg während der Revolution von 1848/49 bleibt festzuhalten, daß es nicht gelungen ist, größere Teile des Kirchenvolkes dauerhaft zu organisieren.« (S. 43) Vielmehr überstanden die Frühphase nur die Missions- und Sammelvereine, die kein eigenes Vereinsleben entwickelten (S. 393). Halder stellt sich bei der Bewertung der Wirkung dieser Vereine dezidiert gegen gängige katholische Lehrmeinungen. Folgt man Halder, kann diese Vereinsstruktur zumindest im deutschen Südwesten nicht – wie bisher vielfach behauptet – die Grundlage für den Erfolg des politischen Katholizismus darstellen.

Den traditionellen Vereinen stellt Halder die Organisation der Gesellenvereine Adolph Kolpings ausführlich entgegen (z.B. S. 61–66). Besonders werden die *Leitbildfunktion* der Organisation,

die geistliche Leitung und die förmlichen Diözesanverbände herausgehoben (S. 71f.); eine Initiative, die freilich im Erzbistum Freiburg mehr Anklang fand als im benachbarten Rottenburg.

Mit dem Beginn der Auswirkungen der Industrialisierung und der einhergehenden Binnenwanderung von Arbeitern aus katholischen Gebieten in die Städte war ein Rückgang der religiösen Praxis zu beobachten. Das Ziel, diese »Seelen zu retten«, konnte nur durch Organisationsformen gelingen, in denen die Bindung an die Kirche gefördert wurde. Hier boten sich berufsständische Vereine an, die sich am Kolpingverein orientierten. Ihre Ausbreitung wurde wiederum vom örtlichen Geistlichen getragen, der als »Präses« entscheidende Instanz des Vereins war: »Für ›Laieninitiative‹ blieb wenig Raum« (S. 396).

Erst 1890, als mit dem »Volksverein für das katholische Deutschland« gleichsam ein Koordinierungsinstrument des katholischen Deutschlands versucht wird, kann Halder für den deutschen Südwesten den Zeitpunkt für die Entstehung des »Verbandskatholizismus« ansetzen. Denn selbst die als Gegenorganisation gegen die Sozialdemokratie gedachten katholischen Arbeitervereine hatten sich hier kaum entwickelt. Von 168 kath. Arbeitervereinen im Deutschen Reich im Jahr 1889 bestanden je einer (!) im Bistum Rottenburg und Freiburg (S. 242).

Als zentrale Diskussion im katholischen Vereinswesen nach der Jahrhundertwende stellt Halder den Kampf um die christlichen Gewerkschaften heraus, die mit den berufsständischen katholischen Vereinen in Konkurrenz standen. Der Freiburger Erzbischof Nörber griff die Idee der christlichen Gewerkschaft erst massiv an, bevor er sich noch im November 1900 überzeugen ließ, während der Rottenburger Bischof von Keppler erst 1913 unzweideutig Stellung bezog (S. 314–316).

Die Unterschiede zwischen den Entwicklungen in der Diözese Rottenburg und der Freiburger Erzdiözese werden bei der rein chronologischen Konzeption Halders immer wieder in den einzelnen Kapiteln angesprochen, allein ein schlüssiges Bild der Politik der Bistumsleitungen gegenüber den Vereinen entsteht nicht. Die Überlegung, bei jedem Zeitabschnitt Baden und Württemberg (unter Ausschluß des zum Erzbistum Freiburg zählenden Hohenzollern!) zusammen darstellen zu wollen, vernachlässigt die unterschiedlichen allgemeinpolitischen (z.B. Vereinsgesetze) und kirchenpolitischen (z.B. Schulpolitik) Voraussetzungen für die Vereinsentstehung und Vereinsarbeit. Hier wäre eine stärkere Strukturierung unter Zurücknahme des durchgehenden ›Erzählstils‹ von Vorteil gewesen.

Auch die analytischen Ergebnisse – z.B. über die Bedeutung der Geistlichen für das Vereinsleben – muß man sich an vielen Stellen zusammensuchen. Fruchtbare Diskussionen hätten sich ergeben, wenn in exemplarischen Mikrountersuchungen das Leben der Gemeinden und die Funktion der Geistlichen für die Vereine vor Ort genauer erörtert worden wäre. Warum setzten die Vereinsorganisatoren auf die Geistlichen? Vielfach drängt sich der Eindruck auf, daß Halder die Papierform der Vereinsabsichten und die Jahresberichte als aussagekräftige Quellen zu hoch einschätzt. Gerade die als Ziel formulierte Frage nach dem politischen Katholizismus und dem Vereinswesen (S. 5) hätte noch einen intensiveren Blick auf die alltägliche Wirksamkeit – oder Unwirksamkeit – der Vereine vor Ort erfordert. »Alltagsgeschichten«, die sich in persönlichen Unterlagen oder in Visitationsberichten wiederfinden, fehlen weitgehend. Wahlergebnisse katholischer Kandidaten und Parteien im Vergleich zum Organisationsgrad der Vereine hätten diskutiert werden können. Selbst wenn man sich auf die Organisationsgeschichte beschränkt, verschleiert der chronologische Ansatz einen intensiveren Blick auf die katholischen Führungseliten, die sich immer wieder in neuen Konstellationen letztlich um die gleichen Grundziele kümmerten. Hilfreich wäre ein tabellarischer oder statistischer Überblick über die Vereinsentwicklung gewesen. Da zudem ein Sach- oder Vereinsregister fehlt, muß man bei der Suche nach Gründung und Geschichte eines Vereins stets den gesamten Text durchstreifen.

Verdienstvoll bleibt die Zusammenschau der Vereine, die es Halder ermöglicht, einige liebgewordene Legenden über die katholische Vereinsbewegung im Zusammenhang mit der Entwicklung des politischen Katholizismus und zum Thema »Laieninitiative« für den Südwesten zu korrigieren. *Clemens Rehm*

CLAUDIA HIEPEL: Arbeiterkatholizismus an der Ruhr. August Brust und der Gewerkverein christlicher Bergarbeiter (Konfession und Gesellschaft, Bd. 18). Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 288 S. Kart. DM 58,–.

In der Geschichtsschreibung zum katholischen Milieu des 19. und 20. Jahrhunderts dominierte in den vergangenen Jahren der struktur- und lokalgeschichtliche Zugriff. Trotz der nie geleugneten, ja häufig sogar ausdrücklich zu einem Teil des methodischen Zugangs erhobenen Bedeutung der personalen Träger des Milieus trat deren Behandlung in der Literatur selten deutlich in den Vordergrund. Die vorliegende Arbeit von Claudia Hiepel geht genau den umgekehrten Weg. Im Mittelpunkt ihrer Untersuchung – einer 1998 an der Universität-GH Essen bei Wilfried Loth fertiggestellten Dissertation – steht mit August Brust, dem Gründer des ersten Gewerkvereins christlicher Bergarbeiter, eine Person. Um seine Lebensgeschichte herum präsentiert die Autorin eine Sozialgeschichte der katholischen Bergarbeiter der Jahrhundertwende im Ruhrgebiet und läßt die Leser teilhaben an den Anfängen der gewerkschaftlichen Organisation dieser damals stark expandierenden Berufsschicht.

August Brust (1862–1924) begann mit noch nicht 16 Jahren seine Tätigkeit als Bergmann unter Tage auf einer Zeche in der Nähe von Essen-Werden. Wie viele andere wechselte er mehrfach die Zeche und ließ sich schließlich in Altenessen nieder. Politisches Interesse wurde bei Brust durch die erfolgreiche erste Wahl eines Arbeitervertreters in den Reichstag geweckt: 1878 setzte sich in Essen der Metalldreher Gerhard Stötzel gegen den Großindustriellen Alfred Krupp durch. Die Organisierung der Arbeiterschaft wurde zum Lebensinhalt des jungen August Brust. Zunächst standen dafür die katholischen Vereine zur Verfügung, die in den 1880er Jahren »einer verstärkten Klerikalisierung und Konfessionalisierung« (S. 44) unterzogen wurden.

Nach der »paternalistischen Ära« (S. 45) der 1880er Jahre wurde der Bergarbeiterstreik von 1889 zu einem weiteren Schlüsselerlebnis für Brust. Er schloß sich dem »Verband zur Wahrung und Förderung der bergmännischen Interessen in Rheinland und Westfalen« an, trat aber nach der Reichstagswahl 1890 dem neuen Bergarbeiter-Verein »Glückauf« bei, der zwar auf »konfessionell paritätische Zusammensetzung des Vorstandes« (S. 59) achtete, doch eindeutig katholisch-ultramontan geprägt war. Wegen der Dominanz der Knappenvereine konnten sich beide gewerkschaftlichen Initiativen jedoch nicht durchsetzen.

Ab 1890 ging die sozialpolitische Diskussion im deutschen Katholizismus um die Frage, ob es besser sei, Fachabteilungen in den konfessionellen Arbeitervereinen zu errichten oder auf die Gründung interkonfessioneller Gewerkschaften zuzugehen. Brust und andere wandten sich vehement gegen eine »Kindesmagdpolitik« (S. 76), die Arbeiterfragen ohne Beteiligung der Arbeiter zu lösen suchte. So kam es am 26. August 1894 zum Beschluss und am 28. Oktober 1894 zur Durchführung der Gründung des »Gewerkvereins christlicher Bergarbeiter für den Oberbergamtsbezirk Dortmund«. August Brust wurde zum Vorsitzenden gewählt.

Die folgenden Jahre sahen eine rasche Ausweitung des neuen Vereins. 1895 zählte er im Ruhrgebiet bereits 5 257 Mitglieder. 1898 waren es 25 887 und 1901 bereits 33 746 (S. 262f.). Brust teilte sich die Agitationsarbeit mit dem Borbecker Vikar Heinrich Brauns, dem späteren Arbeitsminister in der Weimarer Republik. Wichtige inhaltliche Fragen der ersten Jahre – von Brust im Organ des Gewerkvereins, dem »Bergknappen«, behandelt – waren die nach der Erhöhung der Löhne, der Verbesserung der Arbeitsbedingungen und hygienischen Verhältnisse und der finanziellen Unterstützung der Arbeiter. Ab 1897 setzte eine »Entlokalisierung und programmatische Profilierung« (S. 126) ein. Die ersten Streiks wurden durchgefochten. Mit »Ordnung, Autorität und Disziplin« (S. 147f.) leitete Brust seinen Verband durch diese Jahre. Er konnte seine Position stärken und den Einfluß ehrenamtlicher Honoratioren zurückdrängen.

Detailliert schildert Claudia Hiepel die Stellung des Gewerkvereins im Dachverband christlicher Gewerkschaften Deutschlands: »Der Gewerkverein christlicher Bergarbeiter war aber nicht nur die erste christliche Gewerkschaft und prägend für alle weiteren Gewerkschaftsgründungen. Als größte Einzelgewerkschaft innerhalb des Gesamtverbandes bildete er auch künftig das Rückgrat der christlichen Gewerkschaftsbewegung.« (S. 260) Das war wesentlich das Verdienst von August Brust, der zwar immer öfter durch seinen rauhen Ton Widersprüche weckte, für die Arbeiter aber nach wie vor eine wichtige Identifikationsfigur war.

Seit 1904 saß August Brust im Preußischen Abgeordnetenhaus. Trotz des Dreiklassenwahlrechts konnte er sich als Zentrumskandidat im Wahlkreis Borken-Recklinghausen durchsetzen. Er war der erste Bergmann in diesem Parlament. Bis zu seinem Tod gehörte er dem Landtag an, womit er einer der wenigen Parlamentarier war, die ihr Mandat auch noch über die Kaiserzeit hinaus verteidigen konnten. Seine Kandidatur ebnete den Weg für eine Reihe weiterer Arbeitervertreter. So trieb Brust auch »den programmatischen und strukturellen Wandel des Zentrums voran zu einer modernen Mitglieder- und Volkspartei, die beanspruchte, die Interessen aller ›Stände‹ zu vertreten« (S. 260f.).

Mit der vorliegenden Arbeit bestätigt sich ein weiteres Mal die Tatsache, daß Rheinland und Westfalen zu den am besten erforschten regionalen Schwerpunkten der kirchlichen Zeitgeschichte gehören. Die Art und Weise des Zugriffs auf das vorhandene Material sowie die Differenziertheit der Betrachtungsweise sind mittlerweile durch verschiedene Untersuchungen bewährt. Sozial-, Mentalitäts-, Struktur-, Organisations- und Personengeschichte haben ein facettenreiches Bild des Milieukatholizismus entstehen lassen. Nach wie vor jedoch bleibt es ein Desiderat, diese methodische Vielfalt auf andere Gegenden Deutschlands, vor allem auf den süddeutschen Raum, anzuwenden. *Joachim Schmiedl*

Claudia Lepp: Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 3). Gütersloh: Chr. Kaiser, Güterloher Verlagshaus 1998. 476 S. Geb. DM 198,–.

Wer immer sich mit Kulturkampffragen auseinandersetzt, stößt auf den – auf dem Ersten deutschen Protestantentag im Herbst 1865 in Eisenach gegründeten – deutschen Protestantenverein und auf seine Mitglieder, wie etwa Johann Caspar Bluntschli, den Mitbegründer und langjährigen Präsidenten des Vereins. Bis heute fehlte jedoch eine sachkundige Arbeit zu diesem Thema. Die Verfasserin hat eine solche vorgelegt. Sie verdient wegen der Klarheit der Darstellung und der Einbeziehung gesellschaftshistorischer Gesichtspunkte hohes Lob. Auch für den Katholizismushistoriker, der sich der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und insbesondere dem Kulturkampf zuwendet, dürfte das Werk unentbehrlich sein, auch deswegen, weil es über die Information zum nationalistisch gefärbten Antikatholizismus des Vereins hinaus Hintergrundinformationen liefert, die den antikatholischen Kampf im Rahmen eines umfassenderen Programmes verständlich machen.

Die Autorin schildert zunächst die Gründung des Vereins, an dessen Zustandekommen vor allem badische und preußische liberale Protestanten, in erster Linie Theologieprofessoren, beteiligt waren. Sie stellt dann die Programmatik des Vereins, die organisatorischen Strukturen, die sozialen Trägergruppen, Aktionsformen und Handlungsmuster vor. Als grundlegendes Programm des Vereins erscheint das Bemühen um eine Annäherung der Kirche an die Moderne, die ihrerseits eine »protestantisch-ethische Imprägnierung« erhalten soll. Dieses Programm konkretisiert sich, wenn man den Blick auf seine Träger richtet. Es handelte sich vorwiegend um Vertreter des liberalen Bildungsbürgertums, die ihre politische Heimat in den verschiedenen liberalen Parteien besaßen. Ihr Kampf galt zunächst der hierarchisch strukturierten, von der preußischen Regierung geförderten, konservativen protestantischen Orthodoxie. Ihr Ziel war eine bürgerlich-liberale Neuordnung der Kirche als einer deutschen »Gemeindekirche«. Indem sie einem über den engen Kirchenbereich hinausreichenden »Kulturprotestantismus« das Wort sprachen, der teilweise in Richtung einer Zivilreligion ging, suchten sie ein weiteres Ziel zu erreichen, nämlich jene modernen liberalen Protestanten anzusprechen, die außerhalb des protestantischen Milieus standen. Tatsächlich jedoch führten die Aktivitäten des Vereins, der stets ein Honoratiorenverein von kaum mehr als 25000 Mitgliedern blieb, zu einer Polarisierung im deutschen Protestantismus. Eine neue Phase schien allerdings mit der Reichsgründung anzubrechen. Die Formel von der Versöhnung zwischen Kirche und moderner Kultur, die auf einer harmonischen Beziehung zwischen der Kirche und dem modernen Staat aufruhte, schien im neuen deutschen Nationalstaat Wirklichkeit zu werden. Deutschtum und Protestantismus wurden in engste Beziehung zueinander gebracht. Die protestantische Kirche wurde als die ethische Orientierungsinstanz für Gesellschaft und deutsche Kultur propagiert, zum andern wurde die deutsche Kultur als adäquate Form des Protestantismus be-

trachtet. Die Zielvorstellung einer deutschen protestantischen Nationalkirche schien der Verwirklichung nahe. Folgerichtig wurde Luther als Gründer eines Christentums der Deutschen gefeiert und zum Ahnvater einer Synthese von nationalem und christlichem Bewußtsein stilisiert. Die immer schon vorhandene antikatholische Stoßrichtung erreichte mit der Gründung des als protestantisch empfundenen kleindeutschen Reiches ihren Höhepunkt und mündete in den Kulturkampf ein. Der Anspruch, zugleich modernisierend wie national zu sein, zeigte sich nun vor allem im Kampf des Vereins gegen die römischen Katholiken. Wie die vatikanischen Dogmen zu beweisen schienen, erwiesen sich diese als das genaue Gegenbild der Ziele des Vereins, nämlich als antimodern und antinational. Allerdings gelang es dem Verein, dessen Mitgliederzahl nach 1870 kurzfristig auf 30000 anstieg, auf die Dauer nicht, seine Ideen durchzusetzen. Die Realpolitik Bismarcks, sein Einlenken im Kulturkampf, aber auch die Stärkung der protestantischen Orthodoxie brachte seit den 1880er Jahren den Verein in die Krise. Dieser seinerseits trug durch seine einseitige Betonung der »modern-freiheitlichen Elemente« wie auch durch die Fortsetzung des Kulturkampfes auch nach dessen politischer Beilegung dazu bei, daß, entgegen seinen integrativen Absichten, die Gräben in der Gesellschaft zwischen den verschiedenen Milieus im Kaiserreich vertieft wurden. Das Ende des Protestantenvereins dürfte dann allerdings – was in dem vorliegenden Werk nur noch am Rande erwähnt wird – durch die Gründung des »Evangelischen Bundes«, eines Massenvereins mit über 350000 Mitgliedern, eingeleitet worden sein. *Otto Weiß*

Angela Berlis: Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890) (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, Bd. 6). Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 1998. 742 S. Kart.

Vorliegendes Werk erfüllt eine Reihe von Desideraten. Dies gilt sowohl für die spezielle Thematik (Frauen im Prozeß der Kirchwerdung im Altkatholizismus) wie auch für das im Untertitel genannte umfassendere Thema, die Anfangsphase des Altkatholizismus, die ausführlich behandelt wird. Ja, die Autorin hat im Grunde zwei, wenn nicht drei Werke in *einem* Buch vorgelegt. Da ist zunächst das über 200 Seiten starke erste Kapitel »Anliegen und Entwicklung des Altkatholizismus 1870–1873«, das man auch für sich allein lesen kann. Ihm folgt das zweite Kapitel, das sich allgemein mit der Rolle der Frauen in der Anfangsphase des Altkatholizismus befaßt (etwa 140 Seiten). Dem schließt sich ein drittes über 200 Seiten starkes Kapitel an, das sich der Aktivität und der Lebensgeschichte altkatholischer Frauen in Bonn zuwendet. Die Klammer, welche die drei »Werke« verbindet, ist zum einen das gemeinsame Thema »Altkatholizismus«, zum andern – was sehr zu begrüßen ist – die gesellschaftsgeschichtliche Orientierung.

Zunächst einige Anmerkungen zum ersten Kapitel, das eine Lücke in der bisherigen Forschung schließt. Denn hier werden Positionen zurechtgerückt, die schon lange fragwürdig erschienen, wie etwa der Topos vom Altkatholizismus als der Kirche der Professoren. Bestätigt allerdings wird die These, daß zumindest die altkatholische Kirche am Rhein im Kern eine Kirche des Bürgertums darstellte (was sie von den Christkatholiken in der Schweiz unterscheidet, wo ganze Dörfer mit ihren Pfarrern beim »alten Glauben« geblieben sind). Ausführlich werden auch die Schritte geschildert, die schließlich zu (der anfangs nicht gewollten, erzwungenen) Kirchwerdung führten. Nicht uninteressant, doch bis zu einem gewissen Grad zu korrigieren sind die Feststellungen, die die Autorin zum Thema Ultramontanisierung und Milieubildung im deutschen Katholizismus macht. Berlis kommt im Anschluß an neuere Studien aus sozialhistorischer Sicht zu dem Ergebnis, daß die Altkatholiken sich durchaus als Katholiken empfanden, nur daß sie innerhalb des Katholizismus jene Gruppe darstellten, die sich vom Milieu nicht vereinnahmen ließ. Hierzu ist festzustellen, selbstverständlich waren (und sind!) auch die Altkatholiken Katholiken. Nur stellten diejenigen, die später Mitglieder der altkatholischen »Kirchen« wurden, bei weitem nicht die einzigen »Dissidenten« vom katholischen Milieu dar, das es außerdem als geschlossenes Milieu höchstens im Rheinland und in Westfalen gab, aber nicht im ehemals vorderösterreichischen Süden und in Österreich, wo im Pluralismus der Katholizismen neben dem ultramontanen, jesuitischen *mainstream* noch immer der jansenistisch-josefinische Reformkatholizismus lebendig war. In diesem Zusammenhang wäre stärker auf die aus Österreich (!) stammende Güntherschule einzugehen gewesen, die sozusagen an den Wurzeln des Altkatholizismus steht und der ein Großteil der deut-

schen katholischen Professorenschaft im Vor- und Nachmärz angehörte oder nahestand, angefangen von Joseph Görres, der – wie B. Wacker gezeigt hat – ein entschiedener Gegner der Dogmen war, die später beim Ersten Vatikanum definiert wurden. Die Frage, die sich stellt, ist eine andere: Warum haben so viele kritische deutsche Katholiken nicht die letzte Konsequenz gezogen, haben sich auch nach außen hin vom Ultramontanismus losgesagt und sind altkatholisch geworden (oder haben die von der Seelsorge erzwungene Trennung und altkatholische Gemeindebildung und Kirchwerdung nicht mitvollzogen)? Die Antwort wird nicht eindeutig ausfallen. Auf einige Fälle, die die ganze Komplexität der Frage andeuten, kommt die Autorin zu sprechen, etwa auf den Fall Hefele. Dabei sind die bekannten Fälle nur die Spitze des Eisbergs. Doch, einmal abgesehen von dem kontrovers diskutierten Fall Döllinger, dürfte die Haltung des weit über 80jährigen Freundes Günthers und Knoodts Johann Emanuel Veith in Wien paradigmatisch gewesen sein: Den Dogmen von 1870 stand er skeptisch gegenüber, die Geschicke der Altkatholiken verfolgte er mit kritischer Sympathie; was er nicht mitvollzog, war die altkatholische Kirchwerdung. Man mag eine solche Haltung als Halbherzigkeit verurteilen, aber hinter ihr stand die Überzeugung, daß auch nach 1870 innerhalb der römischen Kirche allem Integralismus zum Trotz ein Pluralismus möglich sei, sowie die Überzeugung, daß der Reformer bedeutungslos wird, wenn er sich hinausdrängen läßt. Die altkatholische Kirche, besonders die altkatholische Theologie, hat später durch Jahrzehnte wenig getan, diese Überzeugung zu widerlegen. Daß die Altkatholiken jetzt die Ordination der Frauen durchgesetzt haben, ist jedoch als positives Signal auch für die übrigen Katholiken zu werten.

Recht interessant, ja modellhaft für noch ausstehende Untersuchungen im römisch-katholischen Raum erweist sich das zweite Kapitel, das ausgehend von der heutigen historischen Frauenforschung der Rolle der Frauen in der Anfangsphase der altkatholischen Kirche nachgeht, wobei auch die Rolle der Frau in der römischen Kirche vor der Trennung zur Sprache kommt. Wichtig die Überlegungen zur »bürgerlichen Geschlechtertheorie«. Beachtenswert dabei der Hinweis auf die Abweichungen von dem üblichen Muster. Sie dürften m.E. weit größer gewesen sein, auch wenn der Einfluß der Frauen auf die Öffentlichkeit eher indirekt war. So richtig es grundsätzlich ist, daß die Frau ganz dem Haus, den Kindern, der Familie, der Kirche und Religion zugeordnet war, so galt dies für ihre Rolle als Gattin und Mutter. Es gab aber auch die Frau als bestimmenden Mittelpunkt der Gesellschaft. Hier sei auf die Salons der Madame de Staël, der Dorothea Schlegel, der Karoline Pichler hingewiesen und darauf, daß es im Leben eines Mannes im 19. Jahrhundert neben der Gattin, die eine Riesenschar von Kindern versorgte, daneben einflußreiche Gesprächspartnerinnen gab, wie dies das Beispiel Theodor Mommsens zeigt. Tatsächlich zeigt freilich gerade die Gründungsgeschichte der Altkatholiken, daß die Norm die Ausgrenzung der Frauen aus der öffentlichen Diskussion – etwa bei den ersten Altkatholikenkongressen – darstellte. Erst 1920 erhielten die Frauen innerhalb der altkatholischen Kirche das Recht, bei der Wahl der Gemeindevorsteher und Pfarrer mitzuwirken. Daß, jenseits der rechtlichen Bestimmungen, in der altkatholischen Kirche der Einfluß der Frauen in der Gemeinde, wie ihre Rolle als »Trägerinnen von Beziehungsmacht« nicht gering anzuschlagen war, hat die Autorin u.a. an Hand mehrerer konkreter Beispiele (Dortmund, Kempten) deutlich gemacht. Hier ging sicher die altkatholische Kirche der römischen voraus, in der die »Frauenfrage« erst um 1900 akut wurde (vgl. Gnauck-Kühne, die bezeichnenderweise aus dem Protestantismus kam). Daß dabei auch die Zugehörigkeit zum Bürgertum sowie das höhere Bildungsniveau altkatholischer Frauen eine Rolle spielten, sollte jedoch nicht übersehen werden (wie die Parallelen im Kathol. Lehrerinnenverein zeigen). Nicht spezifisch altkatholisch war die den Frauen von den altkatholischen Geistlichen vorgeführte »Negativfolie«, der »Topos« der »ultramontanen, klerusabhängigen Frau«, wobei vor allem der Einfluß des Beichtvaters betont wurde. Bekanntlich wurde dieser Topos auch vom Protestantenverein und vom Evangelischen Bund gepflegt und spielte eine große Rolle im Kulturkampf. Daß die Abschaffung der »Ohrenbeichte« bei den Altkatholiken damit zu tun hatte, leuchtet jedoch ein.

Das dritte Kapitel unterscheidet sich von den beiden ersten in Methode und Inhalt. Es gehört weithin dem Bereich der Mikrohistorie an. Zwei konkrete Modellfälle in Bonn – das »Kreuzeskränzchen« und die »Rittersche Schule« – werden vorgeführt, wo altkatholische Frauen (unverheiratete Lehrerinnen!) im Rahmen dessen, was ihnen möglich war, eine aktive Rolle in Kirche und Gesellschaft übernahmen. Die Autorin weist dabei besonders auf die ekklesiologische Funktion dieser auch theologisch überdurchschnittlich gebildeten Frauen hin, die zum Teil nicht

nur in einem ausführlichen Biogramm vorgestellt, sondern auch in ihrer inneren religiösen Entwicklung geschildert werden. Wertvoll erscheinen die Hinweise auf den Gedankenaustausch führender Altkatholiken (Knoodt, Reinkens) mit diesen Frauen, auch dies wohl eine Eigenheit der Güntherschule (man vergleiche die Rolle von Frauen beim hochbetagten Johann Emanuel Veith!). Auch wer sich nicht speziell für frauengeschichtliche Themen interessiert, sollte nicht versäumen, einen Blick auf die Familiennamen der vorgestellten Frauen zu werfen, zum einen, weil sie bestätigen, daß bekannte rheinische Bürgerfamilien im Altkatholizismus ihre Heimat fanden, zum andern, weil man unerwartete Entdeckungen machen kann. Der Rezensent hat eine solche gemacht. Er ist auf Wilhelmine Ritter jun., die erste Frau von Walter Goetz, gestoßen und hat eine Antwort auf die Frage erhalten, warum sich dieser liberale protestantische Historiker seit etwa 1900 so sehr für den Altkatholizismus und später für den Reformkatholizismus interessierte. *Otto Weiß*

GÜNTER MÜCKLER: »Wie ein treuer Spiegel«. Die Geschichte der Cotta'schen Allgemeinen Zeitung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998. 233 S. Geb. DM 49,80.

Die Allgemeine Zeitung ist dem Kirchenhistoriker vor allem als Organ der »liberalen« Katholiken bekannt, die hier immer wieder ein Forum gegen die »Ultramontanen« fanden. Erinnert sei nur an Ignaz Döllingers Quirinus-Briefe, in denen er gegen die drohende Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Vatikanum I polemisierte, und an die berühmten Spectator-Briefe aus der Feder des Freiburger Kirchenhistorikers Franz Xaver Kraus. Auch für den Rottenburger Bischof und ehemaligen Tübinger Kirchenhistoriker Carl Joseph von Hefele erwies sich die AZ als äußerst interessante Quelle, wie eine Hefele-Preis-Arbeit vor einigen Jahren eindrücklich unter Beweis stellte. Aber all diese »Highlights« beziehen sich auf die Spätphase des Blattes seit den 1870er Jahren, auf die Mückler nicht eingeht. Insofern ist der Untertitel, der von *der* Geschichte der AZ spricht, eine Nummer zu großspurig gewählt. Die Zeitung erschien von 1798 bis 1908, verfolgt wird ihre Geschichte *nur* von der Gründung bis 1859, wo für den Autor der Rubikon der Programmtrias »Vollständigkeit, Unparteilichkeit und Wahrheit« (S. 4) überschritten wurde. Insofern eine durchaus gut gewählte Zäsur.

»Schlagt ihn tot, den Hund. Er ist ein Rezensent«, könnte der Autor jetzt – Goethe als langjährigen Mitarbeiter der AZ zitierend – ob dieses Einwandes ausrufen. Aber er braucht außer dem Hinweis auf die zu große Verpackung keine weitere Kritik einzustecken. Vielleicht geht diese ja auch an den Verlag: Warum schreibt man außen nicht genau drauf, was innen drin ist? Denn das, was im treuen Spiegel drin ist, verdient das Prädikat: exzellent. Historisch sauber recherchiert und hervorragend geschrieben. Günter Mückler versteht sein Handwerk; für den Leser ein Genuß – unterhaltend und informativ zugleich. Eine Schreibe über einen historischen Stoff, wie sie sonst nur Angelsachsen zu eigen sein soll. Die Fundgrube AZ erwacht in seiner Darstellung zu neuem Leben. Man erfährt, daß Karl Marx und Erzherzogin Sophie das Blatt lasen; erlebt Schiller, Goethe und Heine als Mitarbeiter; wird mitten hineingeführt in Zensur und Selbstzensur zwischen Karlsbad und Revolution; kann den Aufstieg des Blattes unter Johann Friedrich Cotta und seinem Sohn und Nachfolger miterleben... Kulturgeschichte pur. Die Wende deutet sich in den Jahren 1848 bis 1859 an: »Da wurde belehrt und indoktriniert, da schwenkte man die Parteifahne und vertauschte die Rolle des Chronisten mit der des politischen Aktivisten« (S. 219) – so Mücklers Resümee. Der treue Spiegel zerbarst in tausend Scherben.

Zeitungen sind zwar für den Tag geschrieben, aber »die einzig richtige Geschichte eines Landes« ist »nur in seinen Zeitungen zu finden« (Thomas Macaulay). Mücklers ausgezeichnetes Buch belegt – zumindest kulturgeschichtlich – diese Ansicht. Nichts ist so alt wie die Zeitung von gestern, die Scheiben von Mücklers treuem Spiegel werden jedoch auch in Jahrzehnten noch nicht blind geworden sein. *Hubert Wolf*

Uwe Scharfenecker: Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Bd. 81). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998. 794 S. Geb. DM 162,–.

Von 1830 bis 1859 bestand – als spätes Ergebnis des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 – eine katholisch-theologische Fakultät in Gießen. Obwohl so bedeutende Theologen wie Kuhn und Staudenmaier an der Fakultät lehrten, ist diese Tatsache nur wenig bekannt. Zudem stand der, der sich bisher für die Fakultät interessierte, vor dem Problem, daß dieselbe und ihre Bedeutung für die katholische Theologie in der Literatur äußerst kontrovers diskutiert wurden, wobei sich allerdings auch zeigt, daß die verschiedene Beurteilung nicht in der Sache, sondern in der Zugehörigkeit zu dieser oder jener innerkatholischen Partei ihren Grund hatte. Wer eher »integral« und »ultramontan« eingestellt war oder dem tridentinischen Priesterseminar das Wort sprach, lehnte das fragwürdige Gewächs in der protestantischen Umwelt ab und freute sich über seine kurze Lebensdauer. Wer sich hingegen grundsätzlich für eine aufgeschlossene, moderne Theologie an einer staatlichen Fakultät aussprach, empfand das Gießener Modell als vorbildhaft. So war es an der Zeit, daß endlich eine gründliche, sachbezogene Untersuchung sich dem Thema zuwandte. Der Verfasser hat dies getan und hat das Meisterwerk zustande gebracht, die Ergebnisse seiner an den Quellen orientierten mühsamen Kärrnerarbeit in einer spannenden Darstellung zur Sprache zu bringen. Dies gilt für die ausführliche Schilderung der Ereignisse (Teil I) wie für die kurze Analyse des Lehrangebots und des studentischen Lebens (Teil II) wie schließlich für eine vorzügliche Prosopographie, im wesentlichen die Vorstellung der 14 Professoren der Fakultät und ihrer während der Gießener Tätigkeit veröffentlichten Werke (Teil III).

Die mit der Gießener Fakultät verbundenen Ereignisse, die über den engen Fakultätsbereich hinaus geschildert werden, verdienen vor allem Interesse, weil sie paradigmatisch erscheinen für innerkirchliche Entwicklungen in Deutschland zwischen dem Ende des alten Reiches und der mit der Verkündigung der Dogmen von 1870 verbundenen völligen Engführung. Vom Anfang bis zum Ende der Fakultät werden beide Hauptströmungen in der deutschen katholischen Kirche deutlich erkennbar, eine moderne, aufgeschlossene Richtung, die Theologie als Wissenschaft zu betreiben sucht, und eine integralistische, romtreue Richtung, für welche die Bravheit der zukünftigen Geistlichen und ihre Erziehung zur Kirchlichkeit höchstes Ziel ist. Suchte die eine Richtung ihre wissenschaftlichen modernisierenden Zielvorstellungen im Schutze der von der staatlichen Fakultät gewährten Freiheit zu verwirklichen, so war die andere bemüht, diese Freiheit zugunsten absoluter kirchlicher Gebundenheit zu behindern, ja möglichst aufzuheben. Hinsichtlich der Theologenausbildung hieß dies, aus »Theologiestudenten« sollten »Priesterzöglinge« werden, ein Ziel, das die integralen Kräfte, vor allem in Mainz (Räß, Lennig, Heinrich, Moufang), unterstützt von der römischen Zentrale, durch die Staatsfakultät bedroht sahen. So lief denn die Auseinandersetzung, innerhalb derer zunächst auch die Integralisten versuchten, Vertreter ihrer Richtung (als ein solcher galt Staudenmaier) nach Gießen zu bringen, schließlich darauf hinaus, das offene Gießener Modell in der Theologenausbildung durch die Ausbildung an einem tridentinischen Priesterseminar abzulösen, ein Ziel, das gefördert durch die Stärkung des ultramontanen Katholizismus seit 1848 näherrückte und schließlich von Bischof Ketteler verwirklicht wurde, der maßgeblich am Untergang der Gießener Fakultät mitwirkte. Es kann nicht Aufgabe des Rezensenten sein, auf alle Einzelheiten dieses Prozesses einzugehen und etwa das Ringen um Professorenberufungen oder die vom Verfasser ausgeleuchteten Hintergründe einer vorzeitigen Pensionierung (»Fall Riffel«) im einzelnen nachzuzeichnen. Was jedoch – als nicht selbstverständlich – unbedingt erwähnt werden muß, ist die von Scharfenencker aufgezeigte Rolle, welche die jeweiligen Mainzer Bischöfe spielten. Sie ist vor allem deswegen interessant, weil deutlich wird, daß auch in Mainz (wie in Augsburg oder Dresden) im Vormärz keineswegs alle Bischöfe auf der Seite des Ultramontanismus standen. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang in der Anfangsphase der Fakultät insbesondere Bischof Josef Vitus Burg. Zu erwähnen sind aber auch die von Rom geförderten und vom ultramontanen Mainzer Kreis und dem Limburger Bischof Blum gesteuerten üblen Machenschaften, die verhinderten, daß der vielleicht bedeutendste Gelehrte der Fakultät, Leopold Schmid, ein aufgeschlossener, der deutschen Wissenschaft verpflichteter, irenischer Geist von betont antiultramontaner Gesinnung, die Bestätigung für seine Wahl zum Bischof erhielt. An seine Stelle trat schließlich Ketteler, der einseitig das Mainzer Seminar förderte. Indirekt war mit seinem Regierungsantritt

bereits der Untergang der Fakultät in Gießen eingeläutet worden. Die Fakultät begann dahinzusterben, um schließlich 1859 mit der Pensionierung des letzten Theologieprofessors, Anton Lutterbeck, zu enden. Auch wenn der Verfasser mit Recht vor allzu groben Rastern in der Wertung all dieser Vorgänge warnt und auch die Beweggründe der Ultramontanen würdigt, ein bitterer Nachgeschmack bleibt, wenn man erfährt, wie zielbewußt, vor allem nach 1848, ultramontane Kreise in Deutschland alles taten, einem so vielversprechenden Ansatz zur Öffnung der Theologie und einer Neukonzeption in der Priestererziehung ein Ende zu bereiten. Wiederbelebungsversuche der Fakultät bis in unser Jahrhundert herein blieben leider erfolglos.

Wenden wir uns nun dem zweiten kurzen Abschnitt des Buches zu, das mit »Strukturen« überschrieben ist und den Studienbetrieb, die Beziehungen der Fakultät zum Mainzer Seminar und den Alltag der Studenten schildert, und greifen die studentische Alltagsgeschichte heraus. Dabei zeigt sich: Tatsächlich scheint nicht allen Theologen die ihnen gewährte Freiheit bekommen zu sein. So dürfte der Wirtshausbesuch mancher Studenten mit dazu beigetragen haben, daß Ketteler gegen die Fakultät Stellung bezog. Allerdings erscheinen aufs Ganze gesehen in den Urteilen der Zeitgenossen die Theologen im Vergleich mit anderen Studenten dann doch als gesitteter, jedoch versteht man insgesamt ein wenig die Reaktion der streng kirchlich gesinnten Kreise, denen es vor allem um Bewahrung und nicht um Bewährung ging.

Besonders wertvoll erscheint der dritte Teil mit den ausführlichen Biographien des »Vaters der Fakultät« Justin Timotheus Balthasar von Linde und der Professoren, die mit Ausnahme von Kuhn und Staudenmaier über den Kreis der Spezialisten hinaus heute kaum mehr bekannt sein dürften, obwohl manche derselben in ihrer Zeit und auch später wegen ihrer hohen Wissenschaftlichkeit bei katholischen Reformern hochgeschätzt wurden. So wurde in der Zeit des »Modernismus« Leopold Schmid als der Hermann Schell seiner Zeit gefeiert. Die Biographien der Professoren machen aber auch deutlich, daß Gießen keineswegs ein Nest von katholischen Häretikern darstellte. Zum einen hatten auch Vertreter des Ultramontanismus wie Jakob Reuß und Kaspar Riffel in Gießen Eingang gefunden, zum andern zeigt sich, daß als »liberal« eingestufte Männer wie Schmid und Lutterbeck alles andere als weltanschaulich liberal waren und in ihren Vorlesungen nie den Grundkonsens mit der kirchlichen Lehre aufgaben. Aber in der Zeit nach 1848, als selbst ein Baader, Günther und Rosmini, ja ein Görres, bei der tonangebenden kirchlichen Richtung als »liberal« suspekt wurden, hatten sich die Gewichte derart verschoben, daß der Schwerpunkt nicht mehr in der Mitte lag, sondern am äußersten konservativen Rand, von dem aus auch schon die Mitte als ultralinks erschien. Dies wird von vorliegender Untersuchung bestätigt, die im übrigen gerade wegen ihrer ruhigen, durchaus unvoreingenommenen Darstellung überzeugt. – Bleibt noch zu erwähnen, daß auch die nahezu 400 Studenten der Fakultät, zu denen u.a. Christoph Moufang und der spätere Fuldaer Bischof Weyland gehörten, ausführliche Biogramme erhalten, deren Lektüre nicht uninteressant erscheint. *Otto Weiß*

Claus Arnold: Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Bd. 86). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1999. 522 S. Geb. DM 108,–.

Vorliegende Arbeit verdient volles Lob. Der Verfasser hat eine solide, ausgewogene, weithin aus den Quellen gearbeitete Biographie des Freiburger christlichen Archäologen und Kunsthistorikers Joseph Sauer vorgelegt, die zahlreiche bisher unbekannte Gesichtspunkte beibringt. Vor dem Leser ersteht das Lebensbild eines typischen Vertreters der deutschen katholischen Universitätskultur, dem es trotz seiner frühen Kontakte zum internationalen »Modernismus« nicht um ideologische Festlegungen, sondern zuerst um die »positive Arbeit« des »Gelehrten« ging. Darüber hinaus vermittelt das Buch ein Stück allgemeiner deutscher katholischer Universitätsgeschichte in einer Zeit, die gekennzeichnet war durch große theologische und politische Umbrüche, wobei die Stellungnahme Sauers bzw. sein (teilweiser) Rückzug aus der Öffentlichkeit in die Wissenschaft, durchaus paradigmatisch erscheint, ob es sich nun um die Modernismuskrise oder um die Stellung katholischer Universitätsprofessoren zum Dritten Reich handelt. Das kann durchaus positiv gesehen werden, auch und gerade während der Herrschaft des Nationalsozialismus. Denn nur so war die Präsenz katholischer Theologie und katholischer Professoren an den Universitäten bei größtmög-

licher Wahrung der kirchlichen Identität noch möglich. Das alles kann man in dem Buch nachlesen und man wird dem Autor weithin rechtgeben müssen.

Stellen wir den wesentlichen Inhalt des Werkes kurz vor. Da ist zunächst die Jugend und frühe Prägung Sauers, bei der bereits »katholischer Fortschritt durch Bildung« als prägende Kraft aufscheint. Es folgt die Begegnung mit Franz Xaver Kraus, die für Sauers ganzes Leben bestimmend sein sollte. Kraus ist der große Meister, dem er treu bleiben wird, den er aber auch mit niemanden zu teilen gewillt ist, schon gar nicht mit so unseriösen Gesellen wie Ernst Hauviller, aber auch Otto Rudolphi und all den armseligen Gestalten um die Zeitschrift »Das 20. Jahrhundert« und die Münchener »Krausgesellschaft«. Wenn schon Reform, dann eine solide Reform in der Nähe zu bedeutenden Universitätslehrern wie Schell, Ehrhard und Martin Spahn. Dazu kommt die für Sauer typische Verbindung zu nichtdeutschen Reformern – Loisy, Bremond, Tyrrell, von Hügel –, auch das ein Erbe der internationalen Beziehungen seines Meisters. Es scheint aber auch eine »andere Dimension der Modernismuskrise« auf, die sich nicht an dem idealtypischen Gegensatzpaar Modernismus-Integralismus festmachen läßt: Dabei geht es vor allem um Wissenschaft, und zwar um »katholische Wissenschaft« im Rahmen der deutschen Universität und der deutschen Kultur. Was nachkommt im Leben und Wirken Sauers, scheint vor allem Entfaltung dieser »anderen Dimension« zu sein, sei es im Ersten Weltkrieg, in der Weimarer Republik, in der schwierigen Zeit des Nationalsozialismus oder während des Neuanfangs nach 1945. Zu all dem erfährt man vieles Neue, wobei ins Auge fällt, daß nach dem Zweiten Weltkrieg der sonst weithin unpolitische Sauer im Sinne einer überkonfessionellen Neuorientierung der CDU in Baden (doch auch dies im Gefolge von Franz Xaver Kraus!) aktiv wird. Was am Schluß der Lektüre bleibt, ist der Eindruck von einem Mann, der zeitlebens unermüdlich wissenschaftlich arbeitete und der gerne Gelehrter und Professor war.

Bei dieser Feststellung sollte man jedoch nicht stehen bleiben. Dem Rezensenten jedenfalls hat das pointierte und überspitzte, aber doch im Kern treffsichere Urteil George Tyrrells zu denken gegeben. Bereits 1906 schrieb Tyrrell nach seiner persönlichen Begegnung mit Sauer: »Sauer ist ein dicker, weichlicher Deutscher, ziemlich belastet durch die Vielzahl seiner Bücher und Interessen, die Zahl seiner redseligen Freunde und die Heftigkeit seines Antijesuitismus. Ich erwartete ein Torpedoboot und fand einen Walfisch, der stöhnt und sich wälzt, allerdings ohne großen Effekt. Gestern führte er mich zum Grabe von Kraus – seinem Gott.« Zur Karikatur verzerrt, offenbart sich in diesen Sätzen nicht nur Herr Professor Sauer, sondern die katholische Variante des deutschen Professors überhaupt, zu einer Zeit, als außerhalb des Katholizismus bereits der Niedergang der deutschen »Mandarine« fortgeschritten war, die katholische universitäre Subkultur sich jedoch noch immer mühte, mit der übrigen deutschen Wissenschaftskultur Schritt zu halten oder sie zu überbieten. Für Sauer war in diesem Bemühen ein Mann das große Vorbild, das ihn durch sein ganzes Leben begleitete und zu dem er – was beachtenswert ist – in guten und in schlechten Zeiten unbeirrbar stand: eben Franz Xaver Kraus, auch er das Urbild eines »deutschen Professors«, ausgestattet mit aller nur erdenkbaren professoralen Arroganz, ein Mann, der stets einem elitären liberal-konservativen (und zugleich frommen) Katholizismus huldigte, dem Hofluft Bedürfnis war und der nicht gewillt war, von seiner hohen Warte in die Niederungen des politischen Tageskampfes herabzusteigen – es sei denn in anonymen geistreichen Artikeln. Das Bedürfnis, nicht allzu sehr anzuecken, war neben der Ablehnung populistischer politischer Agitation (Theodor Wakker) und den gemeinsamen spezifischen wissenschaftlichen Interessen sicher auch ein Teil des Erbes, das Sauer von Kraus übernahm, wobei Sauer seinen Meister noch überbot.

In diesem Zusammenhang sei dem Rezensenten erlaubt, an dem sonst vorzüglichen Buch eine Kritik anzubringen, oder genauer, eine Anfrage zu stellen. Sie bezieht sich nicht auf die exakten Recherchen und den Inhalt des Buches, das im übrigen auch in einem gut lesbaren Stil geschrieben ist, sie bezieht sich auf die verwendete Begrifflichkeit, vor allem auf den zentralen Begriff der »Kultur«, insbesondere im Titel »Katholizismus als Kulturmacht«, der auf eine Äußerung Sauers zurückgeht, in der dieser sich als Sachwalter von Franz Xaver Kraus und dessen Engagement für die »Kulturmacht des Katholizismus« begreift. Es scheint jedoch, daß der von Arnold verwendete Kulturbegriff nicht eindeutig ist. Im zusammenfassenden Überblick, wo »kulturgeschichtlich« neben »gesellschaftsgeschichtlich« steht, dürfte der heutige gesellschaftsgeschichtliche Kulturbegriff im Gefolge von Karl Lamprecht und der Annales-Schule zum mindesten mitschwingen – Kultur verstanden als die aus dem Zusammenspiel der wirtschaftlichen, sozialen, politischen, herrschaftli-

chen, mentalen und religiösen Strukturen resultierende Gesamtgestalt einer Gruppe, hier die katholische deutsche Universitätskultur (vgl. Kulturgeschichte heute, hg. v. W. Hardtwig u. U. Wehler, Göttingen 1996) –, sonst jedoch begegnet fast immer der klassische Kulturbegriff, wie er in den Quellen aufscheint und wie er sich an dem analog zu dem Wort »Kulturprotestantismus« gebildeten Wort »Kulturkatholizismus« festmachen läßt. Gemeint ist die sogenannte »höhere« Kultur, ohne die Volkskultur. »Kulturgeschichte«, wie der Autor sie versteht, wäre dann vor allem die Geschichte dieser »höheren Kultur« bzw. deren Instrumentalisierung durch bestimmte gesellschaftliche Gruppen. Vor allem im Titel »Katholizismus als Kulturmacht« wird dieses Verständnis deutlich. Die Frage ist allerdings, ob dieser Titel, auch wenn in ihm Intentionen eines Sauer oder Kraus angesprochen sind, eine Entsprechung im Leben und Wirken des Professors Sauer findet und daher nicht zu stark und irreführend ist. Der »positive Arbeiter«, deutsche Gelehrte und verspätete katholische Mandarin Sauer war – bei aller Achtung vor seinen wissenschaftlichen Leistungen – nicht gerade eine »Kulturmacht« und gehörte, jedenfalls während der Weimarer Zeit, auch nicht zu den Propagandisten einer »kulturellen Überlegenheit« der Katholiken und jenes Siegeskatholizismus, der sich damals (und nach dem Zweiten Weltkrieg!) lautstark gebärdete (vgl. Franz Zach, Modernes oder katholisches Kulturideal, Wien ^{3}1923), vielmehr war Sauer im Grunde ein Musterexemplar des katholischen – sicher von sich überzeugten und sich mit Stolz der katholischen und auch der nationalen deutschen »Kultur« zugehörig fühlenden – Universitätsgelehrten, dabei weithin unpolitisch, auch wenn er in manchen Situationen, jedoch meist vorsichtig, überraschend Farbe bekannte (hier ist besonders seine Stellung zu Heidegger hervorzuheben, aber auch seine Bemühungen nach 1945). Dem Rezensenten jedenfalls würde der Titel »Ein katholischer Gelehrter« (oder »ein Vertreter der katholischen Universitätskultur«) entsprechender erscheinen. – Angemerkt sei schließlich, daß ähnlich wie der Kulturbegriff auch der Modernismusbegriff nicht immer in einem eindeutigen Verständnis gebraucht wird. Zum mindesten ist nicht deutlich, ob im Einzelfall ein allgemeiner Modernismusbegriff verwendet wird, der mit »Modernisierung« im heutigen Sinne zu tun hat, oder ob der Modernismusbegriff der Enzyklika »Pascendi« gemeint ist. Doch all dies ist nicht so sehr als Kritik als vielmehr als Anregung zur Diskussion zu verstehen.

Otto Weiß

Günter J. Ziebertz: Berthold Altaner (1885–1964). Leben und Werk eines schlesischen Kirchenhistorikers (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 29). Köln u.a.: Böhlau 1997. XIII, 446 S. Geb. DM 88,–.

Geschichte ist immer auch die Geschichte der Überlieferung. Diese scheinbare Banalität gilt auch für die anzuzeigende Bochumer kirchenhistorische Dissertation. Günter J. Ziebertz sah sich im Falle des Breslauer bzw. Würzburger Kirchenhistorikers Altaner, der vor allem als Bearbeiter und Fortführer der einbändigen »Patrologie« einer breiteren Öffentlichkeit bekannt ist, mit einer besonders prekären Quellenlage konfrontiert: Bei der Ausweisung aus Breslau durch den SD im Jahr 1945 mußte Altaner seine persönlichen Unterlagen zum großen Teil zurücklassen, der Würzburger Nachlaß ist nach seinem Tode offenbar verschollen, obwohl Altaner in seinem Testament großen Wert auf die Aufbewahrung seiner Lebenserinnerungen gelegt hatte. Ziebertz hat sich davon nicht entmutigen lassen und auf der Seite der Empfängerüberlieferung – insbesondere mit den Briefen Altaners an Johannes Spörl, aber auch an Josef Gewiess, Adolf Kolping und Oskar Schroeder – hochinteressante Quellen aufgetan. Ob noch weitere Schreiben Altaners bei ihren Adressaten erhalten geblieben sind, wird die Zukunft zeigen. Etwas stutzig – auch im Hinblick auf den Verbleib des Nachlasses – macht die Tatsache, daß Ziebertz sich öfters auf einen ausführlichen Lebenslauf Altaners in Privatbesitz bezieht, der ihm nur in einer Abschrift des Besitzers zur Verfügung stand und den er nicht veröffentlichen durfte. Ansonsten hat er der heiklen Quellenlage dadurch Rechnung getragen, daß er seine Darstellung auf 150 Seiten beschränkt und auf 230 Seiten die Dokumentation fast aller herangezogenen archivalischen Quellen (inklusive der teils stereotypen behördlichen Schreiben) folgen läßt. Ein Verzeichnis der Lehrveranstaltungen Altaners sowie eine akribische Bibliographie seiner Werke beschließen den Band.

Auch wenn man sich im Ganzen eine eingehendere Interpretation und Situierung sowie eine elegantere Darstellung der Vita Altaners gewünscht hätte, so liest sich die Arbeit Ziebertz' doch

mit Gewinn. Aus einer katholizismus- und theologiegeschichtlichen Perspektive seien kurz die folgenden Punkte hervorgehoben: Altaner stammte aus einem gutsituierten oberschlesischen Elternhaus; zwei seiner Brüder schlugen wie er eine bildungsbürgerliche Laufbahn ein. Schon als Primaner las er das »Hochland«. Dies hinderte nicht, daß die Familie auch in engem Kontakt mit den volkstümlich-frommen Franziskanern vom Annaberg stand. Während seines Studiums in Breslau ab 1906 wurde Altaner vor allem von den Kirchenhistorikern Sdralek und Nürnberger geprägt, das heißt im Zeichen des historisch-kritischen Neuaufschwungs der katholischen deutschen Kirchengeschichtswissenschaft der vorletzten Jahrhundertwende. Die antimodernistischen Maßnahmen Pius' X. lösten bei ihm (ähnlich wie bei Franz Joseph Dölger und anderen jungen Kirchenhistorikern) eine schwerwiegende Krise aus; er ließ sich dennoch 1910 von Georg Kardinal Kopp zum Priester weihen. Zielstrebig verfolgte Altaner nun eine akademische Karriere und wandte zunächst das Instrumentarium der Legendenkritik (nach dem Vorbild von Delahaye und Günther) auf Gestalten des frühen Dominikanerordens an – ein relativ ungefährliches Feld für diese latent »modernistische« Methode. Nachdem er 1929 endlich ein Ordinariat in Breslau antreten konnte und bald darauf die Bearbeitung der »Patrologie« übernommen hatte, verlagerten sich seine Forschungsschwerpunkte auf die Alte Kirche. Altaner hauchte der unter dem Bearbeiter Joseph Wittig etwas erbaulich gewordenen Patrologie wieder mehr kritischen Geist ein und machte sie insbesondere durch seine penible bibliographische Arbeit zum Standardhilfsmittel der Gelehrtenwelt. Politisch zeigte sich Altaner, für den für die Zeit vor 1914/18 eine selbstverständlich nationale Haltung anzunehmen ist, »linker« als der Durchschnitt der deutschen katholischen Theologieprofessoren: Ähnlich wie Johannes Hessen (zu ihm die Studie von Christoph Weber) gehörte er zum »Friedensbund deutscher Katholiken«. Die nationalsozialistischen Machthaber entfernten ihn gleich 1933 von seiner Professur. Auch in der Folgezeit machte Altaner keine Kompromisse mit dem Geist der neuen Zeit. Innerkirchlich suchte Altaner als Dekan der Breslauer Fakultät 1931/32 etwaigen negativen Folgen der Konstitution »Deus scientiarum Dominus« für die deutschen Universitätsfakultäten entgegenzutreten (hier wären für den Kontext die Arbeiten von Mussinghoff und Plück zu berücksichtigen gewesen). Vor allem tat er sich aber – wie Ziebertz im eingehendsten Abschnitt darlegt – nach dem Neubeginn in Würzburg mit seinen bekannten Artikeln in der Theologischen Revue als einsamer historisch-kritischer Gegner der Assumptio-Definition hervor und konnte dabei ein internationales Echo erzielen. Universitätspolitisch blickte Altaner in dieser Zeit nicht nur mißtrauisch auf in seinen Augen belastete und doch allzu selbstbewußte theologische Kollegen wie Friedrich Stegmüller (S. 272 dürfte allerdings nicht »Eberhard«, sondern der Papen-Freund *Emil* Ritter gemeint sein), sondern auch auf den sich erneut regenden vermeintlichen universitären »Liberalismus«, der der katholischen Wissenschaft wieder das Leben schwer machen wollte. Sein Lieblingswort von der »Microcephalie« anderer konnte Altaner hier oft in Anwendung bringen. *Claus Arnold*

Rolf-Ulrich Kunze: Theodor Heckel 1894–1967. Eine politische Biographie (Konfession und Gesellschaft, Bd. 13). Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. 240 S. Kart. DM 49,–.

Im Februar 1934, also mitten im innerprotestantischen »Kirchenkampf« zwischen Deutschen Christen und Bekennender Kirche, ernannte »Reichsbischof« Ludwig Müller aufgrund seiner Führervollmacht Theodor Heckel zum Leiter des neugegründeten Kirchlichen Außenamts der Deutschen Evangelischen Kirche (mit dem Titel »Bischof«), die sich im Zeichen des »nationalen Aufbruchs« zusammengefunden hatte. Dieses Faktum rückte Heckel in die unmittelbare Nähe der Deutschen Christen bzw. des Nationalsozialismus und hat zu einer entsprechenden Beurteilung seiner Person geführt. Heckels Biograph Kunze möchte in seiner Würzburger historischen Dissertation nun ein differenzierteres Bild zeichnen. Er sucht die Ernennung von 1934 dadurch zu relativieren, daß er zum einen die Kontinuität zu Heckels Tätigkeit im Kirchenbundesamt in Berlin herausstellt, wo dieser schon 1928–33 für die deutsche evangelische Auslandsdiaspora zuständig gewesen war. Heckel »blieb« also quasi auf seinem Posten. In geistiger bzw. mentalitätsmäßiger Hinsicht zeigt Kunze überzeugend, wie Heckel seinen »volkstumstheoretischen« Ansatz, der ihm die Kooperation mit den Deutschen Christen ermöglichte, schon lange vor 1933 gewonnen hatte. Schließlich wird auch auf Heckels »Duldung« bzw. teilweise »Deckung« des Widerstandes seines

Mitarbeiters Eugen Gerstenmaier (des späteren Bundestagspräsidenten) im Jahr 1944 hingewiesen. Ob damit letztlich viel an der Beurteilung Heckels geändert ist, erscheint zweifelhaft. Auch Kunze legt dar, wie Heckel im Außenamt für einen »antiwestlichen deutschen Weltprotestantismus« und gegen eine »internationalistische« Ökumene wirkte. Auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum in Fanø 1934 trat er gegen die gleichzeitige Einladung der Bekennenden Kirche auf, suchte aber angesichts der anglikanischen und skandinavisch-lutherischen Kritik die Lage im deutschen Protestantismus schönzureden, bzw. ließ eigene Reserven durchscheinen, um so wieder auf eine »sachliche« Ebene zu kommen. Dafür wurde er von Reichsbischof Müller umgehend öffentlich durch die Entsendung eines Sondervertreters desavouiert. Heckel blieb dennoch in seinem Amt und wirkte für das protestantische Deutsche Volkstum im Ausland. Auch das Jahr 1938 brachte keine Wandlung seiner Haltung. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, wenn Heckel 1940 »die Geschichte der Kirche in England von der deutschen Reformation auf der Grundlage eines Gegensatzes von politischem Opportunismus dort und reformatorischer Wahrhaftigkeit hier« abgrenzte (S. 167). Zweifel scheinen ihm erst 1942 gekommen zu sein, als Hitlers Armeen in die Defensive gerieten. Er war damit, wie auch Kunze betont, eine Stütze des Reichsbischofs und des Regimes.

Aufschlußreicher als die »Differenzierung« des Heckel-Bildes erscheint hingegen Kunzes einfühlsame Rekonstruktion der Identitätsbildung Heckels in Kaiserreich, Erstem Weltkrieg und Weimarer Zeit. Mit beachtlichem theoretischen Aufwand wird hier die Prägung eines bayerischen Lutheraners nachverfolgt, dessen antiliberale Haltung sowohl aus völkischen Einflüssen als auch aus der Begegnung mit der Dialektischen Theologie resultierte (noch 1955 bricht er bei einer Akademietagung in Tutzing eine antiindividualistische Lanze gegen »Relativismus« und »Pluralismus«). Kunze bringt hier seine Hauptquelle, die unveröffentlichten Lebenserinnerungen Heckels, zum Sprechen. Daß er auch für seine restliche Darstellung oft genug nur auf diese Quelle geworfen ist, wurde schon von anderer Seite kritisiert.

Zwei kleine kritische Schlußanmerkungen zu dieser interessanten Arbeit, die man zumal als katholischer Leser mit Gewinn zur Kenntnis nimmt: Auch bzw. gerade in einer »politischen« Biographie wäre es vielleicht möglich gewesen zu skizzieren, was Heckel denn in seiner Dissertation über Richard Rothe, den Kulturprotestanten par excellence, eigentlich zu sagen hatte. Dann ist es unschön und störend, wenn ein inhaltlich dichter Text im ganzen letzten Drittel der Arbeit von vierstelligen Fußnotenziffern optisch durchlöchert wird. *Claus Arnold*

Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildungen und Methoden, hg. v. Anselm Doering-Manteuffel u. Kurt Nowak (Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte, Bd. 8). Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 288 S. Kart. DM 79,–.

Die These, die die Engländerin Margaret Lavinia Anderson 1991 aufgestellt hat, wonach die neuere religiöse Geschichte Deutschlands so bedeutend sei, daß man sie nicht den Kirchenhistorikern überlassen dürfe, wäre sicher von der Mehrzahl der katholischen Kirchenhistoriker, hätten sie sie damals zur Kenntnis genommen, als Provokation empfunden worden. Völlig unvorstellbar aber ist es, daß eine Allgemeinhistorikerin oder ein Allgemeinhistoriker vor hundert Jahren auf die Idee gekommen wäre, eine solche These überhaupt aufzustellen. Damals standen religiöse und erst recht kirchlich-konfessionelle Themen außerhalb ihres Blickfeldes der Geschichtsforschung. Religiöse Faktoren spielten in der europäischen Geschichtswissenschaft seit der Aufklärung keine Rolle mehr. Aber auch die Kirchenhistoriker wären nicht bereit gewesen – und sie sind es z. T. heute noch nicht –, ihre dogmatischen oder heilsgeschichtlichen Vorgaben, die die Kirchengeschichte zu einer theologischen Disziplin machten, aufzugeben. Als konfessionsbezogene Wissenschaft diente die katholische Kirchengeschichte letztlich der Legitimation der Amtskirche. Der heilsgeschichtlich-theologische Ansatz blieb jenen Forschern und Forscherinnen verschlossen, die nicht bereit waren, theologische Positionen einzunehmen und sich einer »Sonderhermeneutik« aufzuschließen. Um so mehr ist man überrascht, wenn man in dem vorliegenden Band, geradezu als »cantus firmus«, Sätze liest, die einen völligen Wandel in dem Verhältnis von Allgemeingeschichte und Kirchengeschichte dokumentieren. Die meisten Beiträge sind ein Plädoyer für eine Erweiterung der allgemeinen Zeitgeschichte durch die kirchliche Zeitgeschichte. Das reduktioni-

stische Geschichtsbild der allgemeinen Zeitgeschichte sei ohne das Spektrum der kirchlichen Zeitgeschichte heute nicht mehr verantwortbar. Die Nutzung des Instrumentariums der modernen Geschichtswissenschaft nivelliere nicht die Eigenart von Kirche, Konfession und Religion, sondern bringe sie besser zum Vorschein. Geschichtswissenschaftliches Arbeiten entwickle eine neue Sensibilität für die Kirchen- und Konfessionsgeschichte. Die Allgemeinhistoriker unter den Autoren des Sammelbandes entdecken »die kirchlich-konfessionelle und religiöse Dimension unserer Wirklichkeit« und fordern dazu auf, ihre Eigenart und ihr Selbstverständnis genau wahrzunehmen. Mit Blick auf Frankreich kann festgestellt werden, daß die Laisierung der Gesellschaft – durch die Trennungsgesetzgebung 1905 – nicht zu einer Marginalisierung kirchenhistorischer und religiöser Themen führte. Die Kombination von historischer Religionssoziologie und Seelsorgepraxis diente der Kirche zur Selbstaufklärung bei ihrer pastoralen Arbeit. Die Allgemeinhistoriker votieren für eine breite Anwendung sozialgeschichtlicher, soziologischer und mentalitätsgeschichtlicher Methoden auch zur Rekonstruktion von Glaubensinhalten und Glaubenslehre. Der Amerikaner *David Diephouse* fordert, daß die Geschichte der Spiritualität nicht von der Allgemeingeschichte getrennt werden dürfe. Er spricht von einer »linguistischen Wende« in der Geschichtswissenschaft, um anzudeuten, daß der Methoden-Pluralismus durch andere Disziplinen erweitert werden müsse. Durch derartige Versicherungen werden die Berührungsängste der Kirchenhistoriker gegenstandlos. Sie nämlich befürchteten und befürchten, daß unter dem ›profanen‹ Zugriff der Geschichtsschreibung Kirche, Konfession und Religion das ihnen eigentümliche Leben vertrieben werde oder daß der historische Identitätsraum der Kirchen und Konfessionen durch die Allgewalt allzu griffiger Theorien der Gesellschafts-, Frömmigkeits- und Milieugeschichte eingeengt werden könnte oder daß die Sozial- und Mentalitätsgeschichte die Themen Kirche, Konfession und Religion in ein bloßes Kulturgut verwandle oder daß das theologische Proprium ganz verloren gehe.

Der vorliegende Sammelband ist geradezu ein Kompendium der neu etablierten Disziplin kirchlicher Zeitgeschichte, eine Zustandsbeschreibung der Disziplin und eine Zusammenstellung der unterschiedlichen Perspektiven in der Absicht, den Urteils- und Methodenhorizont zu erweitern. Dabei werden Kontroversen, die es immer noch gibt und immer geben wird, nicht verschwiegen, wie zum Beispiel die herausfordernden Thesen in dem Beitrag des Tübinger Zeithistorikers *Anselm Doering-Manteuffel*, die von seinem Gegenüber, dem Heidelberger Kirchenhistoriker *Gerhard Besier*, der sich durch seine Publikationen als kirchlicher Zeithistoriker ausgewiesen hat, angenommen und kontrovers beantwortet wurden. Letztlich verbirgt sich dahinter der alte Streit um die theologische Dimension der Kirchengeschichte, die eine andere Sicht erzeugt, als wenn man empirische Forschungen mit einem erweiterten Methodenspektrum betreibt. Nur so kann man die anfangs formulierten Erfahrungen im Erkenntnisprozeß machen. Die Veränderungen im kirchengeschichtlichen Denken und die geschichtliche Entfaltung dieses Prozesses beschreibt *Werner K. Blessing*, der durch seine Publikationen beigetragen hat, die neue Disziplin zu etablieren. Wenn er die Kriterien der Geschichtswissenschaft an die Kirchengeschichte anlegt, ist er sich durchaus bewußt, daß man den Gegenstand kirchengeschichtlichen Forschens von anderen historischen Sujets unterscheiden müsse.

Die Offenheit der Geschichte, die von gläubigen Menschen auch existentiell erfahren wird, bedarf eines sensiblen Wahrnehmungsvermögens und läßt letztlich sich weder historisch noch theologisch fassen. Fragen, die die Integration des »historiographische Teilmilieus« Kirche in die Geschichtswissenschaft aufwirft, werden von *Kurt Nowak* angegangen. *Martin Greschat* wendet die sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Ansätze an einem konkreten Fall, an der Barmer Bekenntnissynode von 1934, an. Ein Plädoyer eines katholischen Kirchenhistorikers für eine vertiefte Reflexion der Methoden und deren sinnvolle Anwendung ist der Beitrag von *Andreas Holzem*. Er bescheinigt der Geschichtswissenschaft die »neue Sensibilität«, fordert aber die Kirchengeschichte auf, »heilsgeschichtliche Modelle« aufzugeben. *Jochen-Christoph Kaiser* untersucht im Bereich der evangelischen Kirchen die Interessen einer Wissenschaftspolitik, die sich bei der Gründung und Förderung der »Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit« aufzeigen lassen. *Ute Gause* macht auf die feministische Perspektive der Kirchengeschichte aufmerksam und fordert eine »geschlechtssensibilistische Hermeneutik«. Der Einblick in die Forschungsbemühungen Frankreichs durch *Jean Marie Mayeur*, Amerikas durch *Hugh McLeod* und *David J. Drephous* macht deutlich, wie der internationale Austausch deutsche Forschung voranbringen könnte. Die Beiträge von *Karl Gabriel* und *Wolfgang Schroeder* befassen sich mit dem

Stand der gegenwärtigen Katholizismusforschung. Die Interpretation der fünfziger Jahre als »Sattelzeit« der kirchlichen Moderne ist faszinierend, sie wird aber durch den Beitrag Wolfgang Schroeders ein wenig der Unschuld beraubt. Die Erosion des katholischen Milieus und die Veränderungen innerhalb des katholischen Milieus sind Phänomene, die an dessen Rändern immer passieren, die aber selten wahrgenommen oder fast immer verdrängt werden.

Der Niedergang des deutschen Katholizismus und die Auflösung des katholischen Milieus als ein Phänomen von Dauer sind weder politikwissenschaftlich, noch zeitgeschichtlich, noch soziologisch analysiert oder aufgearbeitet worden. So blieb zum Beispiel für den sozialen Katholizismus nur die Feststellung von Oswald Nell-Breuning im Jahre 1971, daß er »eines sanften Todes entschlafen sei« (zit. Schroeder, S. 264). Nach den Ursachen dieses Absterbens wird man weiter forschen müssen. *Joachim Köhler*

Thomas Fandel: Konfession und Nationalsozialismus. Evangelische und katholische Pfarrer in der Pfalz 1930–1939 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Bd. 76). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997. 669 S. Geb. DM 98,–.

Vor mehr als zwanzig Jahren hat der Tübinger Kirchenhistoriker Klaus Scholder an die Erforschung kirchlicher Zeitgeschichte die Forderung gestellt, den Blick auf beide Großkirchen gleichzeitig zu lenken, wenn es darum ginge, das Verhältnis der Kirchen zum Nationalsozialismus zu thematisieren. Durch den vergleichenden Zugriff erhielte man bei der Einordnung kirchlicher Verhältnisse im »Dritten Reich« Orientierungshilfen und man werde erkennen, daß das Handeln von Kirchenleitungen, Pfarrern und Gemeindemitgliedern zum Teil als Reaktion auf das Handeln der jeweils anderen Konfession erklärbar sei. Nur spärlich wurde diese Anregung aufgegriffen. Offensichtlich bedurfte es auch anderer Methoden, um das Anliegen Scholders, der nicht nur die Kirchenleitungen auf der obersten Ebene ins Visier nahm, sondern auch die Pfarrer und die Gemeinden. Hier zahlt es sich aus, daß vor allem die Allgemeinhistoriker Kirchen, Konfessionen und religiöse Gruppierungen als lohnendes Forschungsobjekt erkannt haben und auf diesem Feld, angeregt durch die Religionssoziologen, die neuen sozial-, mentalitäts- und alltagsgeschichtlichen Methoden erproben und nicht nur im Bereich der Zeitgeschichte eine Zusammenarbeit von Allgemeingeschichte und Kirchengeschichte postulieren. Auch wenn es in den Auseinandersetzungen um den theoretischen Zugriff noch manche Kontroverse gibt und Kirchenhistoriker nicht ohne weiteres bereit sind, ihren theologischen oder – im katholischen Bereich – ihren heilsgeschichtlichen Ansatz aufzugeben, so hat sich doch inzwischen eine neue (Teil-)Disziplin der kirchlichen Zeitgeschichte etabliert.

Gelegentlich wird im katholischen Lager behauptet, daß im Hinblick auf die Geschichte der Kirche(n) in der Zeit des Nationalsozialismus die Forschungen abgeschlossen seien. Dennoch zeigt es sich, daß durch die Anwendung neuer pluralistischer Methoden auf die Ebenen unterhalb der Kirchenleitungen und Kirchenhierarchien im Vergleich zu bisherigen Forschungsergebnissen beider Konfessionen völlig neue Forschungsmöglichkeiten erschlossen werden können.

Die territorialgeschichtliche Untersuchung von Thomas Fandel, der angeregt von seinem Lehrer Wolfgang Schieder, die Konzentration auf eine Konfession aufzugeben, evangelische und katholische Pfarrer und Gemeinden in den Blick genommen hat, könnte man als eine Pilot-Arbeit bezeichnen, die allerdings auf den Spuren von Thomas Breuer folgt, der in seiner Dissertation 1992 über den Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditioneller Lebenswelt im Erzbistum Bamberg den ersten Schritt in diese Richtung getan hatte, in dem er konsequent die zeitgeschichtliche Forschung mit der kirchengeschichtlichen verknüpft und bewußt die sozialgeschichtlichen Methoden bei der Erforschung kirchengeschichtlicher Themen einbezogen hat. Die Quellenbasis, auf der Fandel seine empirischen Forschungen vornimmt, ist enorm breit, weil sie von vornherein den Grundbestand staatlicher und beider kirchlicher Archive vor Ort berücksichtigen muß, aber auch die in Frage kommenden Zentralarchive, Nachlässe und Befragung von Zeitzeugen immer zweispurig angegangen werden mußten. Aus zeitlicher Perspektive bezieht Fandel die Endphase der Weimarer Republik mit ein, weil sie als Inkubationszeit nationalsozialistischen Denkens anzusehen ist und weil aus katholischer Sicht der Kampf gegen den politischen Katholizismus bereits innerkirchlich im Gange ist. Die Kriegsjahre werden nicht mehr mit einbe-

zogen, weil sich durch die Kriegseinwirkungen das Umfeld von Pfarrer und Gemeinden, zumal im Grenzgebiet, total verändert und auch die Fragestellung nach dem Verhältnis der Kirchen zum totalitären Regime einen anderen Charakter bekommt. Die Pfalz als gemischtkonfessionelles Gebiet bietet eine ideale Voraussetzung für vergleichende Studien. Die Rückführung des Saargebietes in das »Reich« nach einem dramatischen Abstimmungskampf erweist sich als Katalysator, um die Grundfragen der Arbeit empirisch zu erhärten. Sozialgeschichtliche und komperative Methoden sind trotz mancher Unkenrufe aus dem kirchengeschichtlichen Lager geeignet, gläubige und kirchliche Existenz nicht zu nivellieren oder gar auszuschalten, sondern sie kritisch ins Bewußtsein zu bringen. Natürlich werden unter Anwendung komperativer Methoden die Unterschiede der Konfessionen nicht aufgehoben, aber es wird deutlich, daß die Einbindung in die Institution konfessionsspezifisch christliches Leben behindert. Zunächst aber wird im Hinblick auf das Nebeneinander der Konfessionen als Ergebnis festgestellt, daß die Abgrenzung sich im alltäglichen Leben spürbar auswirkt und zu politischen Zwecken instrumentalisiert werden konnte, so z. B. haben die Nationalsozialisten 1933 den traditionell latenten Antikatholizismus der Pfälzer Protestanten in der Auseinandersetzung um die Konfessionsschule für ihre Zwecke eingesetzt.

Als Ergebnis seiner Untersuchung kann Fandel festhalten, daß das Verhältnis der katholischen und evangelischen Pfarrer und Gemeinden zum Nationalsozialismus sich höchst unterschiedlich gestaltet hat, weil die Ausgangslage recht unterschiedlich war: Das Politik- und Kirchenverständnis beider Kirchen hatte in der Zeit nach 1918 sehr unterschiedliche Ausprägungen erfahren. Das theologische Verständnis von der Rolle der Kirche in der Gesellschaft und die politische Nähe zum Nationalsozialismus, aber auch die Gruppierungen innerhalb der Pfälzer Landeskirche waren die Voraussetzungen dafür, daß das Konfliktpotential zwischen evangelischer Kirche und Nationalsozialismus geringer war als in der katholischen Kirche. Dagegen behauptet Fandel: »Die katholische Form des Christentums machte den Gläubigen generell die Anpassung an den modernen Staat schwerer als die evangelische – unabhängig davon, um welche Staatsform es sich handelte« (S. 600). Da die protestantischen Pfarrer keinen Zweifel an der nationalsozialistischen Obrigkeit aufkommen ließen, war die Pfälzer Landeskirche »eher ein stabilisierender Faktor der NS-Herrschaft als ein ›objektiver Störfaktor‹, der [...] eine hemmende Wirkung auf die Entwicklung eines totalitären Systems ausübte« (S. 600). Offene Kritik am nationalsozialistischen System setzte unter den protestantischen Geistlichen erst ein, »als der Nationalsozialismus für sich den Platz in der Gesellschaft beanspruchte, den bisher das Christentum eingenommen hatte« (S. 600). Ein Bewußtsein von einer gemeinsamen Herausforderung der Kirchen durch den Nationalsozialismus hat es nur ansatzweise gegeben. Akte der Solidarität waren selten. »Man beschränkte sich auf die Wahrung der eigenen Interessen« (S. 601). Die zaghaften Kontakte im Hinblick auf gemeinsames Vorgehen gegenüber den nationalsozialistischen Machthabern wurden dem Autor von Zeitzeugen bestätigt. Überrascht ist man ein wenig über den Ertrag einer Studie, die moderne Ansätze historischer Forschung wie die komparatistische Methode zur Einordnung und Orientierung zu Hilfe nimmt, ansonsten aber im institutionengeschichtlichen Rahmen bleibt und Theorien zur Erforschung totalitärer Systeme benützt, die gerade das autoritäre System »Kirche« stützen. So wird eigentlich nur wiederholt und präzisiert, was in den Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte gang und gebe ist: »Katholisches Glaubens- und Kirchenverständnis und nationalsozialistischer Totalitätsanspruch ließen sich nicht vereinbaren« (S. 595). In dem »noch weitgehend christlich geprägten Denken der Menschen in der Pfalz« kam es zu Widerstand der Geistlichen, »die vor allem in kleineren Gemeinden mit starker sozialer Kontrolle großen Rückhalt in der Bevölkerung fanden« (S. 596). Hier, so stellt Fandel fest, »führte der Angriff des Nationalsozialismus auf die Autorität der katholischen Kirche zu einer erheblichen Steigerung des Prestiges des Klerus [...]. Die Haltung der katholischen Geistlichen setzte dem nationalsozialistischen Totalitätsstreben auf diese Weise Grenzen in organisatorischer, vor allem aber in weltanschaulicher Hinsicht« (S. 596). Natürlich werden die Defizite nicht verschwiegen, die eine offiziell kirchliche Sicht impliziert, aber es ist die Sicht der Institution, die erst im Angesicht der Katastrophen merkt, daß es ein Gewissen eines einzelnen Christen und einer einzelnen Christin, auch eines einzelnen Pfarrers und Kaplans gibt, das für die Menschenrechte verantwortlich sein sollte. Eine Sicht von »unten« hätte auf die Gewissensnot der Menschen aufmerksam machen und Konzepte der Seelsorge, die darauf keine Rücksicht nehmen, in Frage stellen müssen. Statt dessen lesen wir die bekannte Tatsache: »Wie in anderen Fällen stützte das Speyerer Ordinariat den politisch motivierten Kampf einzelner

Pfarrer gegen das nationalsozialistische Regime nicht. Man ließ einen Geistlichen fallen, der sich nach der Interpretation der Kirchenleitung durch eigene politische Unvorsichtigkeit, vor der man immer gewarnt hatte, selbst in eine prekäre Lage gebracht hatte. Dem Ordinariat ging es darum, die Gesamtdiözese vor möglichen Unannehmlichkeiten zu bewahren« (S. 258). Wann wird eine Fragestellung, die ein Historiker getroffen hat, zum zwingenden Schuldbekenntnis der Hirten? Vielleicht müßten Historiker für den einzelnen Menschen und nicht für die Institution optieren.

Joachim Köhler

Moshe Zimmermann: Die deutschen Juden 1914–1945 (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 43). München: R. Oldenbourg 1997. 170 S. Geb. DM 68,–; Kart. DM 29,80.

Kaum ein Thema birgt soviel Sprengstoff wie dieses, wie nicht zuletzt die heftigen Diskussionen um eine Historisierung des Holocaust oder die Kontroverse um Daniel Goldhagens Thesen über »Hitlers Willing Executioners« eindrücklich vor Augen geführt haben. Nicht zuletzt der Wunsch von Ignatz Bubis, der sich stets als Deutscher jüdischen Glaubens verstanden hatte, nach seinem Tod im Sommer 1999 in Israel und nicht in Deutschland beigesetzt zu werden, hat das Thema der deutschen Juden noch einmal fokussiert. Die Herausgeber der »Enzyklopädie Deutscher Geschichte« haben deshalb gut daran getan, mit dem vorliegenden Band einen jüdischen Historiker, Moshe Zimmermann, der an der hebräischen Universität von Jerusalem deutsche Geschichte lehrt, zu betrauen.

Dieser ist, um es vorweg zu sagen, beiden Fallen, »entweder unempathisch oder aber apologetisch zu wirken«, vor denen er im Vorwort warnt (S. XI), entgangen. Sein Buch ist sachlich und informativ und verdient wirklich den Titel einer Enzyklopädie. Auch die Konzeption, die sich hinter dem Buchtitel »Die deutschen Juden 1914–1945« verbirgt, vermag zu überzeugen. Es geht eben nicht um »Juden in Deutschland«, zu denen erst die nationalsozialistische Gesetzgebung die deutschen Juden gemacht hat. Besonders wichtig ist, daß sich Zimmermann nicht auf die zwölf Jahre des Dritten Reiches beschränkt, sondern dreißig Jahre vom Beginn des Ersten bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs in den Blick nimmt und die für manchen überraschende These von »30 Jahren Untergang« aufstellt, die er minutiös belegt: »Auch ohne Hitler [...] hätte die jüdische Bevölkerung [...] zunehmend an Gewicht, Bedeutung und Eigenart verloren« (S. 1). Dieser »Untergang« vollzog sich, wie Zimmermann im enzyklopädischen Überblick (S. 1–78) zeigt, in drei Etappen, vom Trauma des I. Weltkriegs über den demographischen Rückgang und die wirtschaftliche Dauerkrise der deutschen Juden während der Weimarer Republik bis zur Shoah im Dritten Reich, die nach Verdrängung aus dem öffentlichen Leben und Vertreibung aus Deutschland zur »Endlösung der Judenfrage« werden sollte. In einem zweiten Durchgang kommen die »Grundprobleme und Tendenzen der Forschung« (S. 79–140) in 17 Unterpunkten noch einmal differenziert zur Sprache. Sie reichen von der schwierigen Definition des »deutschen Judentums« über die jüdische Frau als Forschungsthema bis zur Frage nach der möglichen Kollaboration von Juden mit dem Nationalsozialismus.

Zimmermanns Buch zeichnet sich durch einen sachlichen Ton und Verzicht auf Polemik aus. Er schenkt es sich auch, auf modische Forschungstrends aufzuspringen, die Katholiken in einer besonderen Nähe zum Antisemitismus sehen. Ihnen stellt Zimmermann den Satz entgegen, »daß Protestanten eher als Katholiken dazu neigten, radikale Ideen oder wenigstens einen gemäßigten konservativen Antisemitismus anzunehmen« (S. 43). Eine solide Bibliographie schließt das gelungene enzyklopädische Werk ab. Es kann allen, die sachliche Informationen über die deutschen Juden 1914–1945 suchen, zur Lektüre empfohlen werden. Ob sich allerdings Zimmermanns These von dreißig Jahren Untergang im Kontext jüdischer Forschung wird durchsetzen können, bleibt abzuwarten.

Hubert Wolf

MARCEL ALBERT: Die katholische Kirche Frankreichs in der Vierten und Fünften Republik (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 52. Supplementheft). Rom u.a.: Herder 1999. 245 S. Geb. DM 82,–.

Lexikonartikel sind für ihren Verfasser eine zweischneidige Sache. Zum einen faßt ein Autor, der sich in seinem Thema gut auskennt, seine Forschungen meist auf sehr knappen Raum zusammen, andererseits erwirbt er bei der Bearbeitung soviel neues Wissen, das nicht eingearbeitet und auch nicht zur Verfügung gestellt werden kann. Albert hat aus dieser »Not« eine Tugend gemacht. Ein Blick in die dritte Auflage des »Lexikon für Theologie und Kirche« verrät, daß er seit dem ersten Band des wie seine Vorgängerauflagen unentbehrlich gewordenen Lexikons nahezu alle Frankreich-Artikel verfaßt hat. Er hat seine dort hinter Abkürzungen, Querverweisen und knappsten Literaturangaben versteckten Kenntnisse dem Leser nun in einer ansprechenden und klar strukturierten Studie zur Kirchengeschichte in Frankreich vom Ende des Zweiten Weltkrieges bis in die 1990er Jahre vorgelegt. Auch wenn der Buchtitel auf die politischen Größen der französischen Geschichte verweist, so hat Albert sein Buch doch an dem kirchlichen Großereignis »Zweites Vatikanisches Konzil« ausgerichtet, das zweifelsohne auch bei unserem westlichen Nachbarn eine entscheidende Rolle spielte, wie auch umgekehrt französische Theologen das Konzil beeinflußten.

Aus der »laizistischen« Republik von 1905 ist in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Staat geworden, der der Kirche mit wohlwollender Neutralität, wenn auch »mit einem Zug gelegentlichen Mißtrauens« (S. 216) gegenübersteht. Gleichzeitig verlieren die Bischöfe, die häufig von einem Bistum auf das nächste versetzt werden, an Autorität, die Rolle der Laien nimmt zu und den schleichenden Bedeutungsverlust der Kirche in der französischen Gesellschaft kann nichts aufhalten. Albert versteht es, die kirchenpolitisch brisanten Fragen umsichtig und ohne Polarisierung darzulegen. Einerseits hört er manches Mal dort auf, wo ein neugieriger Leser mehr wissen möchte (so z.B. in dem Kapitel »Arbeiterpriester«, wo man gerne mehr über die Reaktionen auf das Verbot Johannes' XXIII. erfahren hätte), aber andererseits werden hier die Diskussionen in der französischen Kirche, Gesellschaft und Politik zu heiklen Fragen wie Abtreibung, Homosexualität oder Lefebvres Bewegung erfreulich klar vorgestellt.

Das Buch bietet wertvolle Erstinformationen und erschließt zugleich einem deutschen Leser die Fülle der umfänglichen französischsprachigen Literatur eines halben Jahrhunderts französischer Kirchengeschichte, die sonst so leicht kaum zugänglich ist. *Michael F. Feldkamp*

7. Orden, Klöster und Stifte

Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen, hg. v. PETER DINZELBACHER u. JAMES LESTER HOGG (Kröners Taschenbuchausgabe, Bd. 450). Stuttgart: Alfred Kröner 1997. 420 S. Geb. DM 42,–.

»Kulturleistungen direkt mit den verschiedenen Orden in Beziehung zu setzen, für jeden großen Orden gewissermaßen handbuchartig Bilanz zu ziehen« (S. X) und »einem breiteren Publikum« (S. XI) zu Informationen zu verhelfen, ist das Ziel des anzuzeigenden Werkes, wie es im Vorwort des Verlags umrissen wird. »Kultur« soll »dabei im weitesten Sinne« verstanden werden, »soziale Tätigkeit und Bildungswesen, regelmäßige Tageseinteilung und Arbeitsethos« einschließen (S. IX). Verschiedene Orden und das östliche Mönchtum werden in Einzelartikeln vorgestellt, die neben einleitenden Angaben zur Geschichte, Spiritualität und Verfassung die Bereiche Literatur, Architektur und bildende Kunst, Musik, Theologie und Geisteswissenschaften, Naturwissenschaften, Bildungswesen und z. T. auch Wirtschaft und Sozialwesen vorstellen. Ein Glossar, ein Verzeichnis der Orden und der Abkürzungen ihrer Namen sowie ein Personen- und Ortsregister schließen das Werk ab. In einem ersten einleitenden Artikel stellt *Peter Dinzelbacher*, auf den die Konzeption des Bandes zurückgeht, Mönchtum und Kultur im Mittelalter vor (S. 1–18). Als kulturstiftende Wirkung der Orden nennt er u.a. den Einfluß auf die »Wirtschaftsentwicklung«, die »Ausbildung einiger Komponenten der europäischen Mentalität«, die »positive Einschätzung der Arbeit« sowie die »Hochschätzung der geistigen Arbeit« (S. 16–18). Grundlage seiner Ausführungen bildet vor allem die Entwicklung des benediktinischen Mönchtums; einen Hinweis auf die herausragende

Stellung der Augustinus-Regel für die Ausbildung des Ordenslebens vermißt man, was nicht verwundert, ist dem Autor Augustinus doch so fremd, daß er ihm die Ineinssetzung von Reich Gottes und irdischer Kirche unterstellt (S. 2). *James Lester Hogg* verfolgt das Thema in die Neuzeit (S. 19–36). Er bietet einen konzisen Überblick der Ordensgeschichte (auch der kleineren Orden), wobei Kulturgeschichtliches nur am Rande vorkommt. Zwei Corrigenda sind zu vermerken: Die lombardischen Annunziaten bestanden bis zum Beginn des 20., nicht des 17. Jahrhunderts (S. 29), im 19. Jahrhundert wurden wesentlich mehr als 70 Kongregationen gegründet (S. 35). *Hubert Schopf* stellt die Augustiner-Chorherren vor (S. 37–54) und bietet eine gute Übersicht über die Ordensgeschichte, die bei den kulturellen Leistungen bisweilen in bloßes name-dropping übergeht – eine Gefahr der gewählten Methode. »Reformer des österreichischen Schulwesens unter Maria Theresia« war nicht Propst Franziskus Töpsl von Polling (S. 53), sondern Abt Ignaz Felbiger von Sagan. Gediegen und in der Konzentration auf das Wesentliche überzeugend ist der Artikel von *Willigis Eckermann OSA* über die Augustiner-Eremiten (S. 55–66). Herausragende Theologen der Scholastik (Aegidius Romanus) werden ebenso genannt wie Luis de León mit seinem bedeutenden Einfluß auf die spanische Literatur und Gregor Mendel, der »Begründer der modernen Vererbungslehre« (S. 64). Wesentlich umfangreicher ist die Schilderung der kulturellen Tätigkeit der Benediktiner durch *Ulrich Faust OSB* (S. 67–116). Wie in der Einleitung werden auch hier die Gesamtkultur prägende Faktoren vorgestellt: die Verdienste um Schriftlichkeit, Geschichtsschreibung, Überlieferung der lateinischen Literatur und Medizin. Ob man der Regula Benedicti im 9. Jahrhundert »Alleingeltung im Abendland« (S. 67) zubilligen kann? Die Kanoniker mit ihren Regeln sollten nicht vergessen werden. König Totila starb 552, nicht 522 (S. 68). Die Ausführungen zur Theologie brechen mit Anselm ab; die Salzburger Barockscholastik und auch Theologen unseres Jahrhunderts (z. B. Ildefons Schuster, Anselm Stolz, Odo Casel) hätten durchaus Erwähnung verdient. Bei den Ausführungen zur Architektur (S. 99–108) vermißt man Hinweise auf den Beuroner Stil. *Meinolf Lohrum OP* stellt die Dominikaner vor (S. 117–142). In seinem überzeugenden Überblick findet sich auch Klärendes zu Inquisition und Hexenhammer. Die Leyes Nuevas als Folge der Interventionen Las Casas' entstanden 1542, nicht 1452 (S. 123). Unter den bedeutenden Neuthomisten (S. 130) fehlt Réginald Garrigou-Lagrange, unter den politisch engagierten Dominikanern (S. 133) Franziskus Stratmann mit seinem Engagement für den Weltfrieden. *Leonhard Lehmann OFMCap* handelt von Franziskanern und Klarissen (S. 143–192) und bietet eine Fülle von Material. Antonius von Padua war vor seinem Übertritt zu den Franziskanern allerdings Augustiner-Chorherr und nicht -Eremit (S. 161f.). Im Gegensatz zu anderen Artikeln erfährt man Interessantes zur Ikonographie der Ordensgründer, hier Franziskus und Klara. Unter den Historikern des Ordens fehlt ein Hinweis auf den als Editor herausragenden Ignatius Jeiler und Heribert Holzapfel, den von seinem Ordensbruder Leonhard Lemmens (er wird S. 183 genannt) inkriminierten Verfasser des »Handbuchs zur Geschichte des Franziskanerordens« (1909). Auch die Namen jüngerer Forscher, die Bedeutendes zur Lösung der franziskanischen Frage leisteten (Kajetan Eßer, Sophronius Clasen u.a.) sucht man vergebens. Dankbar liest man den Abschnitt »Soziale Tätigkeit«, der das ungeheure Engagement der Regulierten Tertiaren und vor allem Tertiarinnen im karitativen Bereich thematisiert (S. 185f.). Hier wären auch bei anderen Orden (Augustiner, Dominikaner) Hinweise berechtigt gewesen. *Jürgen Sarnowsky* stellt in seinem Artikel über die Hospitalorden (S. 193–203) die Antoniter, den Heilig-Geist-Orden und die von Johannes von Gott gegründeten Barmherzigen Brüder vor. Die herausragende Bedeutung der Jesuiten für das Schulwesen, die Sprach- und Sozialwissenschaften, die Theatergeschichte und der »Jesuitenstaat« in Südamerika finden eine angemessene Würdigung durch *Andreas Falkner SJ* (S. 204–241). Die »Verquickung mit den Potentaten« (S. 208) erscheint als eine der Voraussetzungen der Aufhebung 1773. Während die unbestreitbaren Verdienste des Ordens in der Mission (Ritenstreit) hervorgehoben werden, finden sich nur kryptische Hinweise auf die Bedeutung der Jesuiten für die Gegenreformation. Die Gefahr, heute »Modernes« zu betonen und dem Selbstbild der Gegenwart nicht Entsprechendes zu verschweigen, ist unübersehbar. Bei den Theologen vermißt man Joseph Kleutgen; auch fehlen Hinweise auf bedeutende »Exjesuiten« wie Johann Michael Sailer und George Tyrrell, die den Dialog mit der Gesellschaft und Kultur ihrer Zeit pflegten. *Gerda von Brockhusen OCD* übernahm den Abschnitt über die Karmeliten (S. 242–274). Einen Sonderfall in der Kulturgeschichte der Orden bildet die herausragende Stellung der Heiligen Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz in der Literaturgeschichte; sie prägten wesentlich das »siglo d'oro«. Ihre Werke

bilden die Grundlage der im Orden gepflegten »mystischen Theologie«; in der Scholastik erreichten die Karmeliten nie dieselbe Bedeutung wie Angehörige der anderen Bettelorden. *James Lester Hogg* verschweigt nicht, daß den Kartäusern (S. 275–296) kein eigenständiger Beitrag zur theologischen Literatur gelang, kann aber den bedeutenden Einfluß auf den Humanismus betonen (Dionysius der Kartäuser). Die im Orden gepflegte Beschauung als Hesychasmus (S. 286) zu bezeichnen, erscheint verfehlt. Dieser gehört zum Orthodoxen Mönchtum, das *Wolfgang Heller* vorstellt (S. 297–312). Allerdings kann das verwickelte Problem des Hesychasmus (besonders in der Auseinandersetzung von Gregorios Palamas und Barlaam um das Taborlicht) auf dem engen Raum kaum recht gewürdigt werden. Deutlich wird die Konzentration auf Liturgie, Mystik und Askese und der damit verbundene Verzicht auf kulturelle Leistungen jenseits des binnenkirchlichen Bereichs. *Ludger Horstkötter OPraem* schildert prägnant das Wirken der Prämonstratenser (S. 313–328). Ergänzend zur Liste bedeutender Wissenschaftler und Literaten (wie der Marchtaler Chorherr Sebastian Sailer) liest man gerne den Hinweis auf die Verdienste »ungezählter Prämonstratenser«, die »sich als Dorfpfarrer der allgemeinen Volksbildung« annahmen (S. 325). *Jürgen Sarnowsky* behandelt unter den Geistlichen Ritterorden (S. 329–348) die Templer, Johanniter und den Deutschen Orden. Eigenständige Leistungen sind vor allem im Bereich der Architektur zu nennen (Ordensburgen, z.B. Marienburg, Valletta auf Malta). Zu wenig betont werden die entscheidenden Impulse der Johanniter für die Krankenpflege, der bis heute auch im Deutschen Orden (Schwestern, Hilfswerk) große Bedeutung zukommt. Bei der Nennung der gegenwärtig existierenden Zweige des Deutschen Ordens (S. 333) fehlt ein Hinweis auf die Familiaren. *Peter Dinzelbacher* und *Hermann Josef Roth OCist* teilen sich die Darstellung der Zisterzienser (S. 349–379). Die herausragende Rolle Bernhard von Clairvaux' für die zisterziensische Spiritualität und Literatur ist unübersehbar, die typische Architektur der Klosteranlagen und die wirtschaftliche Progressivität des Ordens im Mittelalter weisen sich als bedeutsame Kulturleistungen aus; eine frühklassizistische Kirchenausstattung findet sich aber nicht in Eberbach (S. 369), sondern in Ebrach. Im abschließenden Glossar (S. 391–396) bleiben die Erklärungen zu »Dritter Orden«, »Prior«, »Priorat« und »Vigil« unbefriedigend. Hat das Werk sein Ziel erreicht? Bei allen Unterschieden in der Dichte der Information, hier spiegelt sich der jeweilige Forschungsstand, und in der Festlegung der Auswahlkriterien wird uns ein im ganzen überzeugender Blick auf die Kulturleistungen der christlichen Orden geboten. Den Herausgebern gelang es, Fachleute für die Einzelartikel zu gewinnen, die in der Materie zu Hause sind. Hinweise auf kulturelle Leistungen von Frauenklöstern fehlen allerdings weitgehend; »Klosterarbeiten« (nur bei den Prämonstratenserinnen genannt) und Klosterapotheken finden als Ausdruck klösterlicher Kultur auch heute wieder Interesse. Schmerzlich vermißt man ein Kapitel über die Kongregationen des 19. Jahrhunderts und ihre Verdienste um die Fortentwicklung der Kranken- und Armenpflege (ambulant und in Spitälern). Trotz dieses Mankos und mancher Flüchtigkeitsfehler verfügen wir nun über ein Handbuch der Kulturgeschichte, das deutlich macht, in welchem Umfang es den Orden gelang, Kirche und Welt zu prägen. *Uwe Scharfenecker*

HUBERTUS SEIBERT: Abterhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit. Formen der Nachfolgeregelung in lothringischen und schwäbischen Klöstern der Salierzeit (1024–1125) (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd. 78). Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1995. 555 S. Kart.

Die vorliegende Dissertation des Verfassers wurde im Sommersemester 1990 vom Fachbereich Geschichtswissenschaft der Universität Mainz angenommen. Bei der grundlegenden Überarbeitung zur Drucklegung wurden die zwischen 1990 und Anfang 1994 erschienenen Werke teilweise eingearbeitet. Im ersten Teil seiner Arbeit geht der Verfasser der »Normierung der Abtsnachfolge in den rechtlichen und liturgischen Quellen des 4. bis 12. Jahrhunderts« (S. 25ff.) nach. Er wertet dazu die Königs-, Privat- und Papsturkunden aus und stellt aus den Papsturkunden auch die päpstlichen Wahlprivilegien für Lothringen und Schwaben zusammen. Der Verfasser behandelt auch die Abtsnachfolge im Kirchenrecht nach den Konzilsbeschlüssen bis 1125 und in den Kanonessammlungen bis zu Gratian. Darüber hinaus befaßt er sich mit der Abtsnachfolge in den monastischen und liturgischen Texten des 6. bis 12. Jahrhunderts, wobei er in einem Exkurs die Abtsnachfolge in den Consuetudines der regulierten Chorherren und Prämonstratenser aufarbeitet. Der zweite Teil

der Arbeit »Die Praxis der Abtsnachfolge in den schwäbischen und lothringischen Klöstern (1024–1125)« (S. 221ff.) wendet sich im ersten Kapitel den Voraussetzungen und Bedingungen der Wahl des Abtes zu. Dabei wird die Vakanz der Abtswürde, Absetzung und Resignation des Abtes sowie die Qualifikation, Befähigung und Herkunft des zu Wählenden eingehend betrachtet. Das zweite Kapitel stellt das Wahlverfahren und die monastischen Wähler in den Mittelpunkt. Die verschiedenen Formen der Wahlen (Designationswahl, einmütige Wahl, kanonische Wahl, Inspirationswahl, Minderheitswahl der sanior pars) werden durch eine Darstellung der monastischen Wähler und die Leitung, Ort und Zeitpunkt der Wahlen behandelt. Das dritte Kapitel widmet sich der Bestellung und Einsetzung des Abtes durch den König. Neben der Bestätigung der klösterlichen Wahl findet sich auch die königliche Nominatio des Kandidaten. Die Investitur des Abtes wird durch die Betrachtung der königlichen Einsetzung der Äbte der Reichenau und St. Gallens ergänzt. Die Abtsbestellung konnte aber auch durch den Bischof erfolgen, wie der Verfasser in einem ausführlichen Kapitel darstellt. Dabei kam es zur Präsentationswahl des Konvents, die Nomination durch den Bischof und ihre Auswahlkriterien, wobei sich Einflußnahme und Mitwirkungsmöglichkeiten Außenstehender auf die bischöfliche Nomination in einer Reihe von Fällen nachweisen lassen. Die eigenkirchenherrliche und kirchenrechtlich-liturgische Einweisung des Abtes durch den Bischof wird ebenso wie die Investitur und Weihe des Abtes durch den Bischof untersucht. Die bischöfliche Einsetzung der Äbte von St. Laurentius, S. Hubert und S. Trond werden abschließend vorgestellt. In besonderen Kapiteln geht der Verfasser auch den Fragen der Abtseinsetzung unter alleiniger oder maßgeblicher Beteiligung des Adels, der liturgischen Einsetzung durch den Papst, der Selbstinvestitur, der Inthronisation und Anerkennung des neuen Abtes, der Libertas und Abtserhebung sowie der Abtserhebung als Indikator der Verrechtlichung nach. Der Verfasser legt seine Ergebnisse (S. 431ff.) abschließend vor und kann nachweisen, daß die Abtserhebung in dem von ihm untersuchten Jahrhundert weiter verrechtlicht wurde. Die Klöster in Lothringen und Schwaben waren im frühen 12. Jahrhundert bemüht, ihren als Hindernis empfundenen Rückstand in der Erkenntnis und Anwendung des Rechtes aufzuholen. Auf diese Weise konnten sich die Klöster gegenüber den neuen Anforderungen durch das sich weiter entwickelnde kanonische Recht behaupten. Im Anhang stellt der Verfasser die Abtsprivilegien der Klöster in der Ottonenzeit zusammen und ebenso die klösterliche und standesgemäße Herkunft der Äbte und Äbtissinnen. Es ist dem Verfasser trotz der teilweise sehr schlechten Quellenlage bei vielen Klöstern des Bearbeitungszeitraumes gelungen, durch die weiträumige Untersuchung zu grundsätzlichen Aussagen zu gelangen, die für die Erforschung der Nachfolgeregelungen in den Klöstern der Salierzeit von großer Bedeutung sind und in Zukunft in anderen Räumen des Reiches überprüft werden sollten. Der Verfasser hat damit der landes- und kirchengeschichtlichen Forschung neue Impulse gegeben, die in der künftigen Forschung zum Tragen kommen dürften. *Immo Eberl*

»Chronik des Barfüsser Karmelitenkloster (!) zu Heidelberg. Ein Beytrag zur Pfälzischen Kirchengeschichte«. Die deutsche Fassung des Originaltextes von P. Gregor Hertwig, hg. und kommentiert v. Markus A. Maesel. Ubstadt-Weiher: Verlag Regionalkultur 1998. 382 S., 23 Abb. Geb. DM 48,–.

Das Gedenkjahr an Kurfürst Carl Theodor (1724–1799, reg. seit 1742) 1999 hat das Interesse an der kurpfälzischen Geschichte des 18. Jahrhunderts neu geweckt; davon hat auch die Erforschung der Konfessionsgeschichte dieses Territoriums, die ja mit einer »verspäteten Gegenreformation« ab 1685 und dem Nebeneinander der drei im Westfälischen Frieden zugelassenen Bekenntnisse, der Katholiken, Reformierten und Lutheraner, durchaus eigenständige Züge aufweist, profitiert. Gleich zwei wichtige Beiträge hat Markus A. Maesel hierzu geleistet: Neben seiner 1997 im Druck erschienenen Dissertation »Der Kurpfälzische Reformierte Kirchenrat im 18. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der zentralen Konflikte in der zweiten Jahrhunderthälfte« erschließt die vorliegende Arbeit eine wichtige Quelle zum Klosterwesen in der teilweise rekatholisierten Kurpfalz. Der als Historiker und Ethnologe ausgewiesene Autor war bei den Arbeiten an seiner Dissertation in der Universitätsbibliothek Heidelberg zufällig auf das handschriftliche Manuskript des Karmelitenpaters Gregor Hertwig (1740–1815) gestoßen (Signatur: Heid. Hs. 1199) und machte sich die Intention des Verfassers, der die Geschichte seines 1701 gegründeten, 1803 in der

Säkularisation untergegangenen Klosters für die Nachwelt erhalten wissen wollte, sogleich zu Eigen. Die Übernahme eines Zitats aus der Chronik (»So zerstörte die alles verheerende Aufklärung eine hundertjährige Arbeit...«) in Buchtitel und Umschlag-Layout rückt den antiaufklärerisch-konservativen Standpunkt des Verfassers der Chronik in den Vordergrund. Durch die Säkularisation sah er auch das eigene Lebenswerk zerstört.

Der eigentlichen Edition hat Maesel einen umfangreichen »Prolog« (S. 11–40) vorangestellt, der solide Hintergrundinformationen zur Chronik selbst, zum Profil des Ordens der Unbeschuhten Karmeliten und zur konfessions- und stadtgeschichtlichen Einordnung der Heidelberger Ordensniederlassung liefert. Eingehende »Methodische Vorbemerkungen« (S. 41f., anschließend Schriftproben bis S. 47) machen die – im Zweifelsfall sehr »buchstabengetreuen« – Editionskriterien des Verfassers transparent und nachvollziehbar.

Die im Mittelpunkt der Veröffentlichung stehende Edition der Karmelitenchronik (S. 49–328) ist in zehn – zum Jahrhundertende an Umfang stark zunehmende – Kapitel zu den einzelnen »Dezennien« untergliedert, denen der Chronist eine Vorrede und eine Einleitung mit einem geschichtlichen Überblick über die Zeit seit Friedrich dem Siegreichen (1425–1476) vorausschickt.

Die Arbeitsweise des Editors ist von wissenschaftlicher Akribie gekennzeichnet. Dies betrifft die sehr sorgfältige Transkription ebenso wie die umfassende und gründliche Kommentierung der in der Chronik enthaltenen Orts- und Personennamen sowie Fakten in Anmerkungen auf derselben Seite, die auch die Korrektur von – allerdings selten auftretenden – Irrtümern des Chronisten einschließt (z.B. S. 51 Anm. 5). Gleichwohl ist die Lektüre der Chronik nicht ermüdend, zumal ihr Verfasser über einen weiten Bildungshorizont verfügte und die kurpfälzische Territorial- und Dynastiegeschichte sowie die allgemeine Reichsgeschichte immer wieder einbezog. Überhaupt erlangte das Kloster eine besondere Bedeutung für das wittelsbachische Herrscherhaus. Elisabeth Augusta (1721–1794), die Gemahlin Carl Theodors, war wie ihre Eltern und Geschwister dem Kloster eng verbunden und bestimmte es ebenso wie diese zu ihrer Grablege.

Andererseits liegt der Wert und die Singularität der edierten Chronik in den »Nachrichten aus fast allen Bereichen Heidelberger Lebens im 18. Jahrhundert« (S. 18), die sie darbietet. Sie ist eine wichtige Quelle zur Kunst- und Baugeschichte – was der Herausgeber durch treffend ausgewählte Abbildungen unterstreicht –, zur Volkskunde, zur Alltags-, Universitäts-, Kirchen-, Stadt-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte Heidelbergs gleichermaßen. Darüber hinaus wird an manchen Stellen auch ländliche Kirchengeschichte – etwa von Freinsheim und den linksrheinischen Kollekturbezirken des Klosters – dokumentiert. Eindrucksvoll wird die kirchen- und geistesgeschichtliche Zäsur der Aufklärung in der zweiten Jahrhunderthälfte und die von ihr nach der – von Einseitigkeit nicht freien, aber durch die geschichtliche Entwicklung weitgehend bestätigten – Meinung des Chronisten ausgehende Gefahr für das Kloster- und Kirchenwesen aufgezeigt. Insgesamt entsteht ein lebendiges, facettenreiches, in Vielem exemplarisches Bild einer geistlichen Institution des 18. Jahrhunderts. Zur Abrundung der in der Chronik enthaltenen Nachrichten zieht der Autor alle ihm erreichbaren, manchmal an entlegenen Stellen aufgespürten literarischen und archivalischen Quellen heran. Gleichwohl sind viele Ereignisse der Klostergeschichte – nicht zuletzt aufgrund von Aktenvernichtungen im Zuge der Säkularisation – in der Chronik singulär überliefert, was ihre wissenschaftliche Bedeutung noch zusätzlich unterstreicht.

Der Edition fügt der Autor noch einen »Epilog« (S. 329–336) über das Schicksal des ehemaligen Klosters nach Säkularisation und Versteigerung der Klostergebäude an. Während die Kirche schon 1809 abgerissen wurde, blieben beträchtliche Teile der Konventsgebäude bis heute erhalten und wurden dank ihrer hervorragenden Lage in der Heidelberger Altstadt zeitweise von bedeutenden Persönlichkeiten wie Alfred Mombert, Marie Baum, Ricarda Huch und Gustav Radbruch bewohnt. Von der 100-jährigen Geschichte der Unbeschuhten Karmeliten aber blieb im Bewußtsein der Heidelberger Bevölkerung, so das bedauernde Fazit des Verfassers in Anlehnung an einen Zentralbegriff der karmelitischen Mystik, »nada« (= nichts) übrig.

Ebenso wie der umfangreiche Anmerkungsapparat zeugt das Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 341–369) von den akribischen Archiv- und Bibliothekstudien des Autors auch an entlegenen Orten, die durch ein einjähriges Stipendium der Stadt-Heidelberg-Stiftung unterstützt wurden. Zur Finanzierung der durch ein Personenregister (S. 370–382) erschlossenen Arbeit maßgeblich beigetragen haben auch S. K. D. Herzog Franz von Bayern, das Provinzialat des Teresianischen Karmels in München, der Heidelberger Marienverein, die Erzdiözese Freiburg, die Diözese Speyer

und die Heidelberger Versorgungs- und Verkehrsbetriebe GmbH (letztere freilich offenbar um den Preis einer reichlich deplazierten Werbung für die Heidelberger Bergbahn auf der Einband-Rückseite!).

Mit der mustergültigen Edition einer wichtigen, bis dahin nur wenig benutzten Quelle hat der Autor der konfessionsgeschichtlichen Frühneuzeitforschung wie auch der Erforschung der Heidelberger Stadtgeschichte einen großen Dienst erwiesen. Eine Institution, die einst für Heidelberg und die Kurpfalz bedeutsam war und von der – als einzigem von einst sieben Klöstern in Heidelberg – noch umfangreichere Gebäudeteile erhalten sind, wurde der Vergessenheit entrissen. Wer um die Schwierigkeiten, die Drucklegung von Neuerscheinungen zu finanzieren, weiß, wird es besonders würdigen, daß es dem Autor gelungen ist, in sehr kurzer Zeit zwei wichtige, die historische Forschung bereichernde Arbeiten in ansprechender Aufmachung zur Veröffentlichung zu bringen. *Paul Warmbrunn*

Bürger, Bettelmönche und Bischöfe in Halberstadt, hg. v. Dieter Berg (Saxonia Franciscana, Bd. 9). Werl: Dietrich Coelde 1997. 376 S. Kart. DM 74,80.

Das vorliegende Sammelwerk versteht sich laut Vorwort des Herausgebers »nicht als abschließende Darstellung zur Geschichte der Franziskaner in Halberstadt, sondern als dokumentarische Ausgangsbasis für künftige, weiterführende Forschungen« (S. IX). Einer solch beschränkten Aufgabe wird der Beitrag *Raphaela Averkorns* »Die Bischöfe von Halberstadt in ihrem kirchlichen und politischen Wirken und in ihrer Beziehung zur Stadt von den Anfängen bis zur Reformation« (S. 1–79) sicherlich gerecht. Die Autorin handelt biographisch-chronologisch alle Episkopate vom Frühmittelalter bis zur Frühneuzeit ab und widmet sich additiv-summarisch den Domkapitularen, deren Bildungsweg und Werdegang, um sich selektiv-sektoral dem gesellschaftlichen Zusammenleben von Klerikern und Einwohnern sowie Kirchenfesten und Armensorge zuzuwenden. Obwohl auf 79 Druckseiten 55 Überschriften und 482 Fußnoten gesetzt sind, sucht man einen analytischen oder aber synthetischen Abschnitt vergebens. Vielmehr gleicht die Gliederung selbst jenen hochmittelalterlichen Bischofskatalogen, die ausgewertet wurden. *Silke Logemanns* »Grundzüge der Geschichte der Stadt Halberstadt vom 13. bis 16. Jahrhundert« (S. 81–138) genügen modernen wissenschaftlichen Ansprüchen. Methodisch sinnvoll aufgebaut, verfolgt sie die Ausbildung von Ratsverfassung und städtischen Verwaltungsorganen, das Verhältnis der Bürgerschaft zu bischöflichem Stadtherrn und Klerus, die äußere Bündnispolitik, Wirtschafts- und Sozialstrukturen sowie Unruhen unter der Bevölkerung im späten Mittelalter. Nach dieserart Reflexion stadthistorischer Rahmenbedingungen scheint der Abriß von *Angela Koch* »Mendikanten in Halberstadt. Ein Beitrag zur Gründung, Etablierung und Auflösung von Bettelsordenskonventen im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Halberstadt« (S. 139–211) bestens vorbereitet. Doch die Verfasserin bleibt auf halber Strecke zwischen einem Handbuch regularer Institutionen und einer thematisch-komparativen Untersuchung stehen. Gleichwohl bietet der Aufsatz ein brauchbares Raster mit reichhaltigen Informationen (Bezeichnung, Patrozinium, Lage, Gründung, Gebäude, Besitz, Konvent, Aufgaben, Betreuung, Aufhebung). Begrifflich darf man der weitgefaßten Definition von »mendikantischen Gemeinschaften«, zu denen schlichtweg alle Niederlassungen von (Semi-)Religiösen in der Diözese gerechnet werden, durchaus widersprechen. Zweifellos gehören Dominikaner (St. Katharina), Serviten (St. Maria) und Augustiner-Eremiten hierher; doch ordnet die Bearbeiterin klausurierte Dominikanerinnen (St. Nikolaus) und halbmonastisch lebende fromme Frauen (Schwarze und Blaue Beginen, Pfortenhaus) hinzu, ganz abgesehen von Willigen Armen bzw. Cellitinnen (St. Ursula, St. Anna) oder kanonikerstiftsähnlichen Einrichtungen (Brüder vom gemeinsamen Leben, evtl. Hieronymianer). Gab es demnach überhaupt nicht-mendikantische Religiosität in Halberstadt? Der Ort im Harzvorland beherbergt eine der frühesten Ansiedlungen der Sächsischen Minderbrüderprovinz, die zudem als einzige Reformation und Bauernkrieg überdauert hat und als älteste auf deutschem Boden noch heute fortbesteht. *Ingo Ulpts* Artikel »Die Geschichte des Franziskanerkonvents in Halberstadt vom 13. bis zum 16. Jahrhundert« (S. 213–244) mangelt es nicht an der oben vermißten integrativen Darstellung. Dank prosopographischer Erschließung der Mitglieder gelingt es, die (oft überschätzte) lokale Besonderheit sowohl in die minoritische Gesamtgeschichte als auch in die allgemeinhistorische Entwicklung einzubinden, ohne Quellennähe

aufzugeben (Anhang mit Urkundeneditionen und Personalverzeichnis in Kurzübersicht S. 245–252). Eher kirchenrechtliche Gesichtspunkte betrachtet *Hans-Ulrich Kordwittenborgs* Kapitel »Das seelsorgerische Wirken der Halberstädter Franziskaner von der Gründung ihres Klosters bis zum 18. Jahrhundert« (S. 253–291). Päpstliche Exemtion, Privilegien für Predigt, Beichte und Bestattung sowie Ablaßverleihungen verschafften den außerpfarrlichen Seelsorgern in Konkurrenz zur Pfarrgeistlichkeit eine besondere Rolle, die sich in Gebetsverbrüderungen, Altar- und Meßstiftungen sowie Termineien zeigte. Nach der evangelischen Neuordnung übernahmen Barfüßer allmählich die Parochialrechte von St. Andreas. In den »Studien zur Gründungsgeschichte sowie zur Bau- und Kunstgeschichte des Franziskanerklosters in Halberstadt« (S. 293–303) beschreibt *Valentin Arnrich* unter Berücksichtigung entlegenen Materials die architektonische Ausstattung und die Kultgegenstände dieser katholischen Kirche (Gräber, Epitaphien, Siegel, Glocken, Orgeln). Wegen der Erwägung zu vieler Detailfragen bleiben die ausführlicheren Partien des Bandes problematisch. Aufgrund der Anlage »sind inhaltliche Überschneidungen und mitunter auch Wiederholungen [...] unvermeidlich«. Gerade die Unwuchten in der formalen Stringenz lassen jedoch die disparaten Einzelteile kaum ineinandergreifen. In diesem Sinne gibt das Ganze »viel mehr als nur eine ›einfache Konventsgeschichte‹« (S. VIII): nämlich eine schwierige. Sachkritik schmälert nicht das Verdienst eines konservatorischen Unternehmens; der Nachholbedarf war offensichtlich.

Andreas Rüther

MARTIN GABATHULER: Die Kanoniker am Grossmünster und Fraumünster in Zürich. Eine Prosopographie von den Anfängen bis 1316 (Europäische Hochschulschriften. Reihe III, Bd. 774). Bern u.a.: Peter Lang 1998. 395 S. Kart. sFr. 79,–; DM 99,–.

Diese an der Universität Zürich entstandene Dissertation will eine nach der 1986 unter dem Titel »Rom und Zürich. Ordentliche Kollatur und päpstliche Provisionen an Frau- und Großmünster 1316–1523« erschienenen Dissertation von Andreas Meyer verbliebene Lücke füllen, indem sie nunmehr auch die aus der Zeit von der Gründung beider Zürcher Institute bis 1316 bekannten Kleriker vorstellt, ihre Funktion und Pfründen sowie ihren Stand und ihre soziale Herkunft untersucht. Der Verfasser möchte damit über die im Rahmen der »Helvetia Sacra« oder auch des deutschen Schwesterunternehmens, der »Germania Sacra«, erarbeiteten Personallisten hinausgehen und die gesamte »örtlich und zeitlich nicht eingegrenzte Lebensspanne eines Klerikers« (S. 20) erfassen.

Allerdings stellen sich hierbei – wie nicht anders zu erwarten – besondere Probleme. So ist die Quellenlage für die Zeit bis zum 12. Jahrhundert äußerst schmal – im 11. Jahrhundert ist sie praktisch gleich null –, erst im 13. Jahrhundert verbessert sie sich deutlich, und vielfach sind gleichnamige Personen nur mit großem Aufwand und vielen Vermutungen einigermaßen ein- und zuzuordnen. Auch die Beziehung zu den beiden Zürcher Kirchen kann vielfach nicht genau bestimmt werden. Diese Situation verbessert sich nur unwesentlich dadurch, daß der Verfasser eine Reihe von Anniversarien und Nekrologen neu und kritisch – auch unter Heranziehung der Handschriften – auswertet.

Die eigentlichen Klerikerbiographien, die insgesamt 357 Nummern umfassen, sind jeweils gegliedert nach Werdegang, gegebenenfalls Tätigkeit, Besitz, Benefizien, Itinerar und schließlich Quellennachweise. Sie werden geordnet nach datierbaren Chorherren – immerhin 212 Nummern, ungefähr datierbaren Chorherren (36 Nummern) und undatierbaren Chorherren (11 Nummern) einerseits, Geistliche, die nur mit ihrem Weihegrad genannt werden und deren Beziehung zu Zürich mehr oder weniger unsicher ist, andererseits – immerhin fast 100 Nummern. Die anschließenden Auswertungen beziehen sich sowohl auf die verschiedenen Funktionen an den beiden Stiften als auch auf die ständische Zusammensetzung der Konvente und die Beziehung der einzelnen Personen zur Züricher Oberschicht und Ratszugehörigkeit. Deutlich wird etwa, daß ritteradelige Kleriker sich vor allem beim Fraumünster, bürgerliche dagegen mehrheitlich beim Großmünster finden, wenn auch eingeräumt wird, daß diese Ergebnisse »lediglich Trends widerspiegeln«(S. 346).

Insgesamt ist immerhin ein brauchbares Hilfsmittel entstanden, das für die frühe Kirchen- und Sozialgeschichte von Zürich künftig – zweifellos mit Gewinn – herangezogen werden sollte.

Bernhard Theil

INGRID EHLERS-KISSELER: Die Anfänge der Prämonstratenser im Erzbistum Köln (Rheinisches Archiv, Bd. 137). Köln u.a.: Böhlau 1997. XVI, 660 S. Kart. DM 118,–.

Die Forschungen über die Prämonstratenserchorherren und -chorfrauen in Deutschland sind in den letzten Jahren punktuell vorangetrieben worden. Die vorliegende Arbeit, eine unter der Anleitung von Prof. Dr. Rudolf Schieffer im WS 1995/96 vorgelegte Dissertation, unternimmt den ehrgeizigen Versuch, sowohl die institutionellen als auch die ordensspezifischen Ergebnisse der Forschung zusammenzufassen und in einem abgegrenzten Bereich, dem Sprengel des Erzbistums Köln, zu überprüfen und weiterzuführen. Die bisherigen Einzeluntersuchungen hatten weitgehend die Struktur des Ordens und seine Organisationsformen oder die Prägung des geistlichen Lebens in den Stiften durch die Visitation durch die Vateräbte, die Visitatoren der Zirkarie oder des Gesamtordens aus den Augen verloren. Wer stützte die Stifte, welche Stellung nahmen der Ordinarius, der Adel und die umliegenden Städte ein?

Die Verfasserin geht systematisch vor. Welche Chorherren- oder Chorfrauenstifte gehörten überhaupt dem Prämonstratenserorden an? Da die Prämonstratenser nur eine Gruppe innerhalb der Reformkanoniker des 12. Jahrhunderts waren, werden Kriterien für die Zuordnung zu den Prämonstratensern entwickelt. Drei Stifte, Stoppenberg, Steinfeld (1121) und Dünnwald (1118), wurden vor der Annahme prämonstratensischer Gewohnheiten unter anderer Observanz gegründet. Nach 1130 wurden dann die ersten Prämonstratenserstifte eingerichtet. Bis 1150 gab es vier Prämonstratenserchorherrenstifte und acht Chorfrauenstifte. Damit war der Höhepunkt der Gründungen schon erreicht, bis 1250 kamen nur ein Chorherrenstift und elf Chorfrauenstifte hinzu. In diesem Zeitraum gingen drei Männer- und drei Frauenstifte wieder ein oder wechselten die Observanz. Quellennah wird die Entwicklung der einzelnen Stifte auf 115 Druckseiten analysiert. Eine Karte im Anhang stellt die Lage im Erzbistum Köln dar, eine Tabelle die Filiationsverhältnisse bzw. Paternitätsrechte bis 1350.

Da die Gründungen von Prämonstratenserchorfrauenstiften in der Überzahl waren, wird der Stellung der Chorfrauen und der Frauenstifte breiter Raum eingeräumt. Eingehend wird die Problematik der frühen »Doppelstifte« behandelt. Für die Zuordnung ist entscheidend, ob die Chorfrauen, die in ein Männerstift eintraten, dort eine gleichberechtigte oder nur dienende Funktion ausübten. Wenn sie ein eigenes Stift bildeten, lebten dort Chorfrauen (*sorores cantantes*) neben weiblichen Konversen, selbstverständlich auch Chorherren für die Seelsorge und Konversen für weltliche Geschäfte. Keines der behandelten Chorherrenstifte oder Chorfrauenstifte war ein »Doppelstift«. Die Untersuchungen der Verfasserin, die in dem Kapitel »Die Stifte im Ordensverband« zusammengefaßt sind, sind zentrale Teile der Arbeit und eignen sich für einen überregionalen Vergleich.

Die Ergebnisse der Kapitel »Die Beziehungen zum Diözesan« und »Die Stifter und Förderer« sind stärker auf die Region bezogen. Die Erzbischöfe von Köln ließen sich die Neugründungen zumeist übertragen oder nahmen sie zumindest in ihren Schutz, um Aufsichtsrechte über die Stifte zu erlangen, die teilweise über die der Vateräbte hinausgingen. Die Erzbischöfe betrachteten die Prämonstratenserstifte als Eigenkirchen mit allen mit diesem Institut verbundenen Konsequenzen. Vielen Stiften übertrugen die Erzbischöfe Pfarrechte und lösten sie aus der Pfarrorganisation. Die päpstlichen Schutzurkunden weisen neben dem päpstlichen einen bischöflichen Vorbehalt auf.

Auch wenn sich die Erzbischöfe die Stifte übereignen ließen, Kirchengut schenkten sie in den wenigsten Fällen. Die Gründungsanstöße kamen von Adeligen, die auch das Stiftungsgut bereit stellten. Diese Personengruppe stand in engen Verbindungen zum Kölner Metropoliten, sei es über den Lehnsverband, sei es als Mitglied des Priorenkollegs. Da der Prämonstratenserorden in der Frage der Vogteirechte entgegenkam und diese bei den Gründerfamilien beließ, wurden mehrere Stifte als Grablegen in die Familienpolitik einbezogen.

Im Anhang hat die Verfasserin Listen der Vorsteher, Amtsträger und Konventualen der sechs Prämonstratenserchorherrenstifte (S. 495–518) und der Vorsteher, Amtsträger und Konventualinnen der 19 Prämonstratenserinnenstifte (S. 519–564) sowie der Visitatoren der westfälischen Zirkarie zusammengestellt. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis und ein ausführliches Register schließen den Band ab. Die Verfasserin hat eine materialreiche Arbeit vorgelegt, die quellennah und unter Einbeziehung der vorliegenden Forschungsergebnisse die Beweggründe für die

Errichtung, die innere Ordnung und die Beeinflussung der Stifte durch Generalkapitel, Erzbischof, römische Kurie, König und regionalen Adel aufzeigt. *Wilfried Schöntag*

WERNER FECHTER: Deutsche Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts der Bibliothek des ehemaligen Augustinerchorfrauenstifts Inzigkofen (Arbeiten zur Landeskunde Hohenzollerns, Bd. 15). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1997. Kart. 220 S. DM 32,–.

Fechters Studie gliedert sich in drei Teile: Der Geschichte des Augustinerchorfrauenstiftes mit einer ausführlich kommentierten Schwesternliste (S. 1–42) folgt der Katalog der nachweisbaren Handschriften (S. 43–172), den der Verfasser unter den Aspekten Eigenproduktion bzw. Import und literarische Beziehungen (S. 173–188) auswertet. Im Anhang beschreibt Fechter acht ihm bekannte Inkunabeln aus Inzigkofer Besitz. Handschriften-, Personen- und Ortsregister machen den durch seine Detailgenauigkeit überzeugenden Band zu einem nützlichen Hilfsmittel.

Inzigkofen wurde 1354 als Klause gegründet, deren Schwestern zunächst die Franziskanerterziarinnenregel annahmen, und 1394 in ein Augustinerchorfrauenstift umgewandelt. 1434 wandten sich die Chorfrauen zum Zweck der Reform mit der Bitte um Statuten an das zur Raudnitzer Reform gehörige Chorherrenstift Langenzenn, das sie auf die Lebensform des seit 1422 reformierten Augustinerinnenstiftes Pillenreuth bei Nürnberg verwies. Die Pillenreuther Statuten wurden mit Rat des Propstes von Langenzenn den Inzigkofer Bedürfnissen angepaßt. Die Seelsorge übten jetzt Chorherren von Langenzenn und seit 1466 (verbunden mit erneuten Reformmaßnahmen) von Indersdorf aus, das ebenfalls zur Raudnitzer Reformgruppe zählte. Ein Teil der Chorfrauen gehörte dem Adel an. Die meisten entstammten den patrizischen Geschlechtern der umliegenden Städte.

Im Hauptteil seines Werkes beschreibt Fechter 60 von ihm in europäischen Bibliotheken ermittelte deutsche literarische Handschriften des Stifts Inzigkofen, geordnet nach ihrer Entstehungszeit (1400–1604). Der formalen Charakteristik der Bände folgen Inhaltsangaben mit ausführlichen Incipits und Explicits, Schreiber(innen)notizen und Angaben zu Autoren, Schreiber(inne)n, Vorbesitzern, Donatoren, Entstehungszeit und -ort sowie Parallelüberlieferungen wichtiger Texte. Der Katalog ist, wie Fechter selbst betont, nicht systematisch, sondern von den Forschungsinteressen des Autors geprägt. Die bei Abschluß des Manuskripts vor fast zehn Jahren vorliegende Literatur wird einer kritischen Sichtung unterzogen. Unberücksichtigt bleiben, abgesehen von den Inkunabeln, die gedruckten Bücher der Inzigkofener Bibliothek. Allein nach Beuron gelangten 280 Bände, darunter 60 Drucke des 16. Jahrhunderts.

Die Schreib- und Sammeltätigkeit der Inzigkofer Chorfrauen intensivierte sich mit dem Anschluß an den Raudnitzer Reformkreis deutlich. Vorlagen zum Abschreiben erhielten die Nonnen vor allem aus Pillenreuth, das seinerseits Texte der Dominikanerinnenklöster Engelthal und St. Katharina in Nürnberg in seine Bibliothek übernommen hatte, vielleicht auch aus Langenzenn und Indersdorf. Betreffende Kontakte sind aber auch mit den Dominikanerinnen des Katharinenklosters in St. Gallen oder dem Zisterzienserinnenkloster Heggbach bei Biberach nachzuweisen. Es zeigt sich erneut, daß Frömmigkeitsliteratur ordensübergreifend zwischen den reformierten Konventen ausgetauscht wurde. Die spezifischen Schwerpunkte der einzelnen Orden innerhalb dieser Entwicklung bleiben freilich noch herauszuarbeiten. Fechter stellt diese Aufgabe ausdrücklich zurück, weil vorliegende Untersuchungen zu vergleichbaren Klosterbibliotheken seinem Anspruch nicht genügen. Wichtig ist dem Autor der Unterschied zwischen von den Chorfrauen selbst, im Auftrag des Stifts oder zum Zweck der Schenkung an Inzigkofen geschriebenen Handschriften und Handschriften, die ganz ohne Bezug zu Inzigkofen geschrieben wurden. Es wird so versucht, zufällige Überlieferung vom eigentlichen Literatur- und Frömmigkeitsprogramm der Chorfrauen abzugrenzen. Hinsichtlich der Abschriften von Texten Meister Eckhardts, Taulers oder Bonaventuras, die den Ruhm der Inzigkofer Bibliothek nicht zuletzt begründeten, über deren Entstehung aber keine Angaben vorliegen, geht jedoch auch Fechter davon aus, daß es sich bei der Beschaffung dieser Texte um eine »einzige Aktion« handelte, »deren Ziel es war, noch fehlende wesentliche deutsche Mystikertexte in der Originalsprache und lateinische in der Übersetzung dem Konvent zu vermitteln«. *Bernhard Neidiger*

KASPAR ELM: Umbilicus Mundi. Beiträge zur Geschichte Jerusalems, der Kreuzzüge, des Kapitels vom Hl. Grab in Jerusalem und der Ritterorden (Instrumenta Canonissarum Regularium Sancti Sepulcri, Bd. 7). Brügge: Sint-Trudo-Abdij (Male, B 8310 Sint-Kruis [Brügge]) 1998. 566 S. Kart.

Kaspar Elm ist zweifellos der bedeutendste Kenner des aus dem Kapitel der Grabeskirche von Jerusalem hervorgegangenen Ordens der regulierten Chorherren vom Hl. Grab, der damit verbundenen Frauengemeinschaften und des oft damit verwechselten Ritterordens vom Hl. Grab. Um so schmerzlicher ist es, daß seine Freiburger Habilitationsschrift von 1967 ›Der Ordo SS. Sepulcri Dominici Hierosolimitani. Untersuchungen zur Geschichte und zum Selbstverständnis des Kapitels vom Hlg. Grab‹ bislang nur in maschinenschriftlicher Fassung vorliegt. Seitdem hat Elm dieses wichtige Thema, das die Universalität der mittelalterlichen lateinischen Welt in nuce vorführt, nicht losgelassen, wovon zahllose Studien zu Einzelfragen wie knappe Überblicksdarstellungen zeugen.

In Belgien blühen neben Spanien noch heute Klöster der Chorfrauen vom Hl. Grab, die ihre Tradition bis in die Zeit der Kreuzzüge zurückführen können. Seit 1997 erscheinen hier die ›Instrumenta Canonissarum Regularium Sancti Sepulcri‹, die sich mit der Geschichte der um die Verehrung des Hl. Grabes entstandenen Ordensgemeinschaften befassen und die in der kurzen Erscheinungszeit bereits auf acht Bände angewachsen sind. Nicht als Monographie, sondern um den Zugang zu an verstreuten Orten – Zeitschriften, Festschriften, Quelleneditionen, Kongreßakten – erschienenen Aufsätzen zu erleichtern, hat sich Elm zum Wiederabdruck in einem Sammelwerk in dieser Reihe entschlossen. Als Zeugnis für die vor allem von ihm vorangetriebene Forschung ist dieser Schritt außerordentlich begrüßenswert. Man kann sich nun leicht über einzelne Aspekte aus dem Umfeld der Hl. Grab-Verehrung orientieren.

Der Band reicht von Jerusalem als dem Ort des Grabes Christi und der Stätte seiner Verehrung bis zu den in ganz Alteuropa verstreuten Niederlassungen unterschiedlicher Hl. Grab-Gemeinschaften. Nach dem Verlust des Hl. Landes hatte das Jerusalemer Kapitel seinen Hauptsitz in Perugia. Auch den Kenner wird die Darstellung der Propstei des Ordens vom Hl. Grab im württembergischen Denkendorf überraschen. Elm weitet den Blick der älteren landesgeschichtlichen Forschung über die Geschichte eines Einzelhauses in die abendländische Kreuzzugsbewegung. Dabei räumt er mit einer Fülle schiefer Darstellungen und historischer Vorurteile auf. Einzelne Beiträge sind entsprechend der universalen Thematik in italienischer, französischer, spanischer und niederländischer Sprache verfaßt. Immer beherrscht Elm die Sekundärliteratur und greift oft auf die Quellen zurück. Mit Beiträgen zum Templerprozeß und zur Spiritualität der geistlichen Ritterorden greift er über die Themenstellung im engeren Sinne hinaus. Besonders für letztere, in der Forschung noch zu wenig beachtete Fragestellung, bietet er einen wertvollen Überblick und den Ansatz für weitere Untersuchungen.

Wie bei derartigen Sammelwerken üblich, erfolgt der Nachweis der ursprünglichen Druckorte am Ende des Bandes. Dankbar ist man auch für die Bibliographie der weiteren Beiträge von Elm, die sich mit der behandelten Thematik befassen. Ein Register, das die unterschiedlichen Aufsätze zusammenfassen würde, fehlt leider. Der vorliegende Sammelband, der einen wertvollen Forschungsüberblick bietet, kann zwar keinen Ersatz für die noch ungedruckte Habilitationsschrift bieten, doch ist einem Hinweis des Verfassers zu entnehmen, daß auf deren Drucklegung zu hoffen ist. *Dieter J. Weiß*

Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni, hg. v. KASPAR ELM u. COSIMO DAMIANO FONSECA (Atti del Colloquio Internazionale tenuto presso la Pontificia Università del Laterano 10–12 aprile 1996; Hierosolimitana: Acta et Monumenta a cura della Commissio Scientifica pro Historia Ordinis). Città del Vaticano 1998. 521 S. Kart. Zu beziehen durch: Gran Magistero dell'Ordine Equestre del Santo Sepolcro di Gerusaleme, I-00120 Città del Vaticano. Lira 60000.

Der vorliegende Sammelband dokumentiert die Ergebnisse eines 1996 an der Lateranuniversität unter dem Patronat des Großmeisters des Ritterordens vom Hl. Grabe gehaltenen Kongresses über den Hl. Grab-Orden. Er beschränkt sich nicht auf die Geschichte des Ritterordens vom Hl. Grab, sondern bezieht alle geistlichen Gemeinschaften, die unter diesem Titel begegnen, insbesondere die

Kanoniker vom Hl. Grab, mit ein. So entsteht ein wertvoller Überblick der Hl. Grab-Institutionen, der bislang ein Desiderat der Forschung bildete. Entsprechend dem internationalen Charakter sind die Texte in italienischer, englischer, französischer oder deutscher Sprache gehalten, eine italienisch- und englisch-, leider nicht deutschsprachige Zusammenfassung erleichtert die Benutzung.

Der Mitherausgeber *Kaspar Elm* informiert in der Einleitung über die in die Zeit der Kreuzzüge zurückreichenden historischen Wurzeln des Ritterordens und die Vielfalt der Hl. Grab-Gemeinschaften, denen die zentrale Bedeutung von Grab und Auferstehung Jesu Christi gemeinsam ist. *Franco Cardini* untersucht die Rolle der »Militia Christi« bei den Kreuzzügen. Die Bedeutung der Ritterschaft und das Rittertum als Lebensform im Wandel der Zeiten behandelt *Jean Flori*, der liturgische Texte als Quelle heranzieht. Eine Definition der Ritterorden erarbeitet *Anthony Luttrell*. *Andreas Ranft* vergleicht die im Spätmittelalter vorkommenden, meist höfischen Ritterorden und die Rittergesellschaften mit den religiösen Ritterorden. Die Verehrung des Hl. Grabes von Konstantin bis Justinian stellt *Carmelo Capizzi* in seinem quellennahen Beitrag dar. *Angelika Neuwirth* betont die Bedeutung Jerusalems für den Islam. Mit der Verwendung des Hl. Grab-Motivs in der Kunst befaßt sich *Victor H. Elbern*. *Giorgio Fedalto* gibt einen Überblick der Geschichte des lateinischen Patriarchats von Jerusalem von 1099 bis 1187. Das wenig beachtete Kapitel der regulierten Chorherren vom Hl. Grab in Jerusalem, über das er eine Monographie in den Schriften der MGH ankündigt, stellt *Kaspar Elm* vor. Nach dem Verlust des Hl. Landes hatte es seinen Hauptsitz in Perugia. Mit der Geschichte und Spiritualität der Regularkanonikerinnen vom Hl. Grab befaßt sich *Imelda Brenninkmeijer*. Die Jerusalempilger und ihre Betreuung seit 1303 durch die Franziskaner behandelt *Mario Sensi*, der seinen Aufsatz um die Edition zentraler Quellen ergänzt. Eine Typologie der Pilgerfahrten erarbeitet *Jan van Herwaarden*. *Ignazio Mancini* behandelt die Franziskanerkustodie im Hl. Land und die Erteilung des Ritterschlags an vornehme Pilger. Einen Gesamtüberblick über die Geschichte des Ritterordens vom Hl. Grab bis ins 19. Jahrhundert versucht *Comte de Gennes*, mit der Entwicklung seit der apostolischen Konstitution von 1868 befaßt sich *Louis Carlen*.

Während die bisher referierten Aufsätze unter dem Titel »Relazioni« zusammengefaßt sind, wird ein zweiter Teil unter »Communicazioni« vorgestellt. Diese Trennung ist nicht ganz einsichtig, zumal sich unter den »Communicazioni« gewichtige und quellennahe Beiträge befinden. *Johannes Pahlitzsch* behandelt das Verhältnis zwischen dem letzten griechischen Patriarchen von Jerusalem Symeon II. und der neu gebildeten lateinischen Hierarchie. Die Funktion König Balduins I. von Jerusalem als »Dominici Sepulcri vexillifer« untersucht *Giuseppe Ligato*. *Nikolas Jaspert* deckt in seinem grundlegenden Beitrag die Verbindungslinien zwischen dem Orden vom Hl. Grab und den Ritterorden auf der Iberischen Halbinsel auf. Er betont, wie sehr Spanien und Portugal auf Grund einer reichen archivalischen Überlieferung ein wichtiges Gebiet für ordensvergleichende Studien und Fragestellungen darstellen. *Massimo Ruspantini* stellt das Hl. Grab von Acquapendente bei Viterbo vor. *Francesco Tommasi* weist auf die in Perugia überlieferten Dokumente des Hl. Grab-Kapitels hin. Die Erlasse des Hl. Stuhles für den Ritterorden vom Hl. Grab von 1847 bis 1996 trägt *Sebastiano Paciolla* zusammen. Diskussionsbeiträge weiterer Tagungsteilnehmer sind in einem eigenen Abschnitt dokumentiert. Den Band beschließt die Zusammenfassung von *Cosimo Damiano Fonseca*.

Die Aufsatzsammlung faßt den Stand der Forschung über die verschiedenen geistlichen Institute, die sich im Namen auf das Hl. Grab beziehen, zusammen und bietet damit einen wertvollen Überblick. Der Band, den getrennte Personen- und Ortsregister erschließen, bildet ein wichtiges Arbeitsinstrument für die weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit Ritterorden und Klerikergemeinschaften. *Dieter J. Weiß*

Helvetia Sacra, Abt. VIII, Bd. 2: Die Kongregationen in der Schweiz. 19. und 20. Jahrhundert, redigiert v. Patrick Braun. Basel: Schwabe & Co 1998. 776 S. Geb. DM 228,–.

Auch der vorliegende letzte Band der Abteilung VIII der »Helvetia Sacra«, der sich mit den religiösen Männer- und Frauenkongregationen befaßt, die zwischen 1800 und 1874 ihr Wirken in der Schweiz aufgenommen haben, zeichnet sich durch wissenschaftliche Exaktheit und klare Über-

sichtlichkeit wie durch seine ausgezeichneten Quellen- und Literaturhinweise aus. Er stellt somit ein unentbehrliches Handbuch dar, das in keiner Bibliothek fehlen sollte. Vorgestellt werden 26 Frauenkongregationen und vier Männerkongregationen. Einleitend werden jeweils vorgestellt das Mutterhaus, der Name, der Patron und das Gründungsjahr. Es folgt ein Abschnitt über die Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz. Der Abschnitt endet jeweils mit einer Statistik der derzeit lebenden Mitglieder. Besonders wertvoll für die Forschung erscheinen die Abschnitte, die sich mit den Archiven und der wichtigsten Bibliographie (Quellen und Literatur) befassen. Das Ganze wird abgerundet durch eine Vorstellung der Obern (Generalobern, Provinzobern, Rektoren) und der Niederlassungen in der Schweiz während des Untersuchungszeitraums. Den in der Sprache der Autoren auf Deutsch, Französisch oder Italienisch publizierten Darstellungen der einzelnen Gemeinschaften geht eine Einführung voraus, die über den derzeitigen Forschungsstand, die ordensrechtliche Entwicklung und die Bedeutung der Kongregationen im Kontext der Schweiz unterrichtet. Den Abschluß des Bandes bildet ein Verzeichnis der Niederlassungen nicht nur der dargestellten Kongregationen, sondern auch sämtlicher sonstiger religiöser Gemeinschaften und Säkularinstitute, die sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts bis heute in der Schweiz angesiedelt haben. Ein vorzügliches Personen-, Sach- und Ortsregister (erstellt von Veronika Leimgruber-Guth) erleichtert das wissenschaftliche Arbeiten mit dem Werk. *Otto Weiß*

8. Orts- und Landesgeschichte

Das Haus Württemberg. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Sönke Lorenz, Dieter Mertens u. Volker Press. Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. 508 S., 240 Abb. Geb. DM 89,–.

Das Haus Württemberg, für die Geschichte des deutschen Südwestens von zentraler Bedeutung, zieht mit seinem facettenreichen Erscheinungsbild, wie es sich bis in die Gegenwart bietet, die Blicke von vielen Seiten auf sich. Bedarf an leicht zugänglichen Informationen haben so nicht nur die württembergische Landesgeschichte, sondern auch andere Wissenschaften. Nicht zu vergessen sei hier die durchaus legitime private Neugier eines breiteren Publikums, das mehr über das Leben dieser Dynastie von europäischem Rang wissen möchte.

Das vorliegende biographische Lexikon, eines der ersten dieser Art, kommt als leicht zu handhabendes Buch und mit seinem übersichtlichen und reich bebilderten Aufbau diesem Informationsbedarf auf optimale Weise nach. Es breitet die wichtigsten Daten und die Grundzüge der Biographien aller bekannten Glieder – wohlgemerkt auch aller weiblichen – des Hauses Württemberg vor dem Leser aus. Den Herausgebern, selbst durch wegweisende Publikationen ausgewiesenen Kennern der württembergischen Geschichte, ist es gelungen, zusammen mit einem zahlreiche Landeshistoriker umfassenden Mitarbeiterstab eine auf neuen Forschungen beruhende Darstellung zu erarbeiten.

Das Buch ist in sieben Hauptteile gegliedert. Sechs von ihnen umfassen jeweils einen bestimmten Zeitraum, der durch die darin wirkenden Regenten definiert wird. Unterabschnitte behandeln die sich bildenden Seitenlinien. Der siebte Hauptteil ist Herzog Albrecht und seiner Familie gewidmet. Diese Linie stammt von der katholischen Nebenlinie Herzog Alexanders (I.) ab und spielt insofern eine Sonderrolle, als sie nie einen Regenten stellte. Nach dem Tode des letzten Königs von Württemberg, Wilhelm II. im Jahre 1921, lebt das Haus Württemberg nur noch in dieser Linie unter ihrem Chef, Herzog Carl, fort.

Die Hauptteile und die Unterabschnitte bestehen jeweils aus einem einleitenden Text sowie den Einzelbiographien. Die unterschiedliche wissenschaftliche Problematik der behandelten Zeitabschnitte wird beispielhaft daran erkennbar, daß bezüglich der Zeit vom 11. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, die auf insgesamt 12 Seiten behandelt wird, der einleitende Text acht Seiten beansprucht, während nur vier Seiten mit Daten über die 17 bekannten Personen aufwarten können. Hingegen erforderte die Seitenlinie der Herzöge von Urach, die 55 Personen auf 18 Textseiten umfaßt, nur fünf Seiten Einleitung. Dies mag darauf hinweisen, auf welch differenzierte Weise das Lexikon den wissenschaftlichen Anforderungen gerecht wird. Zu den historischen Problemfeldern der Frühzeit der Grafen von Württemberg und von Grüningen-Landau haben *Dieter Mertens* und *Sönke Lorenz* ihre eigenen grundlegenden Forschungen zusammengefaßt.

Der Band schließt mit mehreren Verzeichnissen bzw. Registern. Darunter sind nicht nur die Regententabelle und das Personenregister, sondern auch ein Autorenverzeichnis und ein nach den einzelnen Beiträgen gegliedertes Quellen- und Literaturverzeichnis. Die oft erstmals publizierten Darstellungen werden durch den detaillierten Bild- und Fotonachweis erschlossen.

Gerhard Kittelberger

KARL HEINZ BURMEISTER: Die Grafen von Montfort. Geschichte, Recht, Kultur. Festgabe zum 60. Geburtstag, hg. v. ALOIS NIEDERSTÄTTER (Forschungen zur Geschichte Vorarlbergs, Bd. 2). Konstanz: Universitätsverlag 1996. 351 S., Abb. Geb. DM 68,–.

Wenn Südwestdeutschland bisweilen um den vergleichsweise guten Stand seiner adelsgeschichtlichen Forschung beneidet wird – allenfalls in Franken könnte man ihn noch besser nennen –, so darf das selbstverständlich nicht darüber hinwegtäuschen, daß diesbezüglich auch hierzulande noch mancherlei Wünsche offen sind. Viele der bis heute »maßgeblichen« Darstellungen zur Geschichte bedeutender südwestdeutscher Dynastengeschlechter datieren aus dem 19. oder frühen 20. Jahrhundert, beispielsweise die über die Grafen von Eberstein (Krieg von Hochfelden) aus dem Jahr 1836, über die Erbach (Simon) von 1858 (ND 1983), die Waldburg (Vochezer) von 1888 oder die Hohenlohe (Weller) von 1903/12 – und reprographische Nachdrucke geben da und dort zu erkennen, daß mit einer Neubearbeitung des jeweiligen Themas in absehbarer Zeit kaum zu rechnen ist. Auch für die schwäbischen Pfalzgrafen von Tübingen, die mit ihren zahlreichen Abkömmlingen – darunter den Grafen von Montfort und von Werdenberg – in nahezu allen Teilen Südwestdeutschlands vertreten waren, hat man abgesehen von einem jüngeren, allerdings recht schmalen Aufsatzband (1981) auf ein Werk von 1853 zurückzugreifen (Ludwig Schmid), desgleichen für die Montforter und Werdenberger, deren spätmittelalterlich-frühneuzeitliches Wirken den weiteren Bodenseeraum bis in unsere Tage geprägt hat, auf eine Darstellung von 1845 (Johann Nepomuk von Vanotti; ND 1988). Immerhin wurde in der Reihe ›Kunst am See‹ 1982 ein reich illustrierter Band vorgelegt, in dem die kulturelle und künstlerische Hinterlassenschaft der Grafen von Montfort überblicksweise gewürdigt wird.

Als ausgesprochener Glücksfall darf es aber gelten, daß den Montfortern und ihrer Geschichte über viele Jahre hinweg das besondere Interesse des Bregenzer Archivdirektors Karl Heinz Burmeister gegolten hat, ein Interesse, das in vielen verstreut und teilweise entlegen publizierten Aufsätzen, dazu in mehreren bislang ungedruckten Vorträgen einen reichen Niederschlag gefunden hat. Indem die wichtigsten dieser Arbeiten anläßlich des 60. Geburtstags ihres Autors in einem Band zusammengetragen wurden, ist ein stattliches Buch entstanden, das sehr zu Recht den nicht eben bescheidenen Titel ›Die Grafen von Montfort‹ trägt. Zwar vermag diese Anthologie, deren 26 ausschließlich dem Mittelalter gewidmete Beiträge (aus den Jahren 1981 bis 1996; davon vier bislang unveröffentlicht) eine moderne, aus einem Guß entstandene Darstellung natürlich nicht ganz zu ersetzen, aber sie eröffnet doch, wie der Untertitel verheißt, eine sehr weite politik-, herrschafts-, rechts-, sozial- und kulturgeschichtliche Perspektive – sowohl auf der Basis eigener Quellenstudien wie der Rezeption einschlägiger Forschungen. Die vier einleitenden Aufsätze stellen die Montforter in den Kontext der deutschen bzw. der Reichsgeschichte sowie der Landschaften am Alpenrhein, je zwei Beiträge gelten sodann der gräflichen »Städtepolitik«, (Feldkirch und Wangen), der Kultur- (Turniere und Reisen) und der Sozialgeschichte (Frauen und illegitime Sprößlinge), und schließlich runden 16 biographische Studien unterschiedlichen Umfangs (13.–16. Jh.) das vorzüglich gelungene, auch Fragen der modernen Adelsforschung berücksichtigende Ensemble ab. Der Orientierung in der komplizierten Genealogie des Gesamthauses Montfort (bis zu dessen Erlöschen im Jahre 1787) dienen sechs Stammtafeln (S. 307–312); die gezielte Benutzung des Werkes wird durch ein Register der Orts- und Personennamen gewährleistet (S. 337–351); und die wichtigste Spezialliteratur zum Thema ist in einem eigenen Verzeichnis zusammengetragen (S. 313–317). Dankbar ist man nicht zuletzt für die beigegebene Bibliographie von Karl Heinz Burmeisters Veröffentlichungen aus den Jahren 1986 bis 1996 (S. 318–336), die ein früher publiziertes Schriftenverzeichnis fortschreibt. – Landeshistoriker und Adelsforscher dürfen sich über ein sehr nützliches und anregendes Kompendium freuen, an dem auch der Freund schöner Bücher seine Freude haben könnte (sogar das Lesezeichen in Gestalt eines gewebten Bändchens wurde

nicht vergessen), wenn nicht die Bogen elf bis sechzehn auf einem von den vorherigen und den nachfolgenden verschiedenen Papier gedruckt wären. *Kurt Andermann*

Staufische Stadtgründungen am Oberrhein, hg. v. EUGEN REINHARD u. PETER RÜCKERT (Oberrheinische Studien, Bd. 15). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1998. 284 S., 40 Abb. Geb. DM 64,–.

Der Band vereinigt neun Vorträge der Tagung über staufische Städtegründungen am Oberrhein, veranstaltet von der Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am 26. und 27. Oktober 1996 in Durlach. Vertreter unterschiedlicher Disziplinen (Stadtgeschichtsforschung, geschichtliche und geographische Landeskunde, Stadtarchäologie, Denkmalpflege, Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte) untersuchen die staufischen Städtegründungen in ihrer Entstehung, ihrem Wachstum und ihrer kulturlandschaftsprägenden Ausstrahlung. Die Reihe der Beiträge eröffnet *Eugen Reinhard*, Der Wandel der oberrheinischen Kulturlandschaft durch die staufischen Städtegründungen (S. 11–51). Die große Zahl der in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts am Oberrhein gegründeten staufischen Siedlungen übten »einen zuvor nie gekannten Einfluß auf das [...] Kulturlandschaftsbild« aus (S. 12). Eine Typisierung der Städte ist dabei nicht erkennbar. Die Stadt des Hochmittelalters war ein »funktional geprägter Siedlungskörper« einer auf großes Bevölkerungswachstum ausgerichteten Gesellschaft (S. 12). Die daraus resultierenden Siedlungsausweitungen hatten, verbunden mit zentralörtlichen Aufgaben der Stadt in Herrschaft und militärischer Sicherung, Handwerk, Markt und Verkehr, erheblichen Einfluß auf das Umland, was anhand zahlreicher Beispiele aus Südwestdeutschland und dem Elsaß näher erläutert wird. *Hansmartin Schwarzmeier*, Die neue Ordnung im staufischen Hause (S. 53–72), untersucht Erbfolgeregelungen innerhalb der Staufer-Dynastie, vornehmlich am Beispiel Konrads von Schwaben (um 1172–1196) und der Rolle Durlachs als möglicher, neuer staufischer Bastion zur Erfassung altsalischer Gebiete. Ausgangspunkt war die Überlegung, ob Friedrich I. durch falsche Entscheidungen bei seiner Nachfolgeregelung gescheitert sei (so Teile der jüngeren Forschung) oder seine Nachfolge mit Klugheit geplant habe, aber von einer Kette unvorhersehbarer Ereignisse überrascht worden sei, welche Meinung der Verfasser vertritt. Der Beitrag von *Hans-Jürgen Nitz*, Ettlingen – Eppingen – Durlach – Sinsheim. Planungs- und Vermessungsprinzipien staufischer Stadtgründungen im Oberrheingebiet unter Heinrich VI. Ihre Rekonstruktion mit metrologischen Methoden (S. 73–109), beschäftigt sich mit der Überlegung, daß die Gründung einer Stadt »auf der grünen Wiese« ein Planungskonzept voraussetzt (bezüglich Grundriß der Siedlung und Straßennetz). Eine möglichst exakte Erfassung des ursprünglichen Gründungskerns erlaubt die Erkennung des darin liegenden Maß-Systems. Hat man dies einmal erkannt, kann man diesen Kern noch weiter genau rekonstruieren – der Rezensent erlaubt sich an dieser Stelle den Hinweis auf die Gefahr eines Zirkelschlusses – und darauf aufbauend bei annähernd zeitgleich entstandenen Städten möglicherweise gewisse Typisierungen ermitteln. *Dietrich Lutz*, Archäologische Befunde zur Stadtentwicklung von Durlach im Vergleich zu Bruchsal, Ettlingen und Pforzheim (S. 111–148), zieht zum archäologisch bisher nur wenig erforschten Durlach die genannten drei anderen und besser grabungsmäßig erfaßten Städte hinzu, um die »Beobachtungen in Durlach [zu] bereichern und ihrer Deutung eine breitere Basis« zu geben (S. 111). Ergebnis dieses Verfahrens ist die Feststellung einer Reihe von Gemeinsamkeiten, z.B., daß bis auf Pforzheim alle Orte auf Siedlungen bei Wasserläufen in die Rheinebene basieren; daß sie mit Ausnahme von Durlach auf merowingische Kleinsiedlungen zurückgehen und in allen Fällen ursprünglich unregelmäßig angeordnete Holzbauten aufwiesen. Unter eher politischer Sichtweise untersucht *Rüdiger Stenzel* das Thema: Verschiedene Wurzeln staufischer Städte: Ettlingen und Durlach, ein Vergleich (S. 149–164), wobei die strategische Bedeutung Ettlingens für Durlach und Pforzheim hervorgehoben wird und im Falle Ettlingens der Kaiser nur altüberlieferte Reichsrechte wahrnehmen konnte. Die Ursache für die Gründung Durlachs auf einer Rodung und nicht in Anlehnung an die Siedlung Grötzingen beruht auf Besitzrechten Kloster Weißenburgs an letzterer, während der tatsächlich gewählte Standort auf königlichem Allod stand. *Olivia Hochstrasser*, Zur Frühgeschichte der Stadt Durlach (S. 165–183), belegt anhand genauer Quellenuntersuchungen, daß, entgegen der älteren Forschung, vor 1196 eine frühere Siedlung gleichen Namens nicht nachweisbar ist. Die markanten Ereignisse der Stadtgeschichte werden bis ins 15. Jahrhun-

dert beschrieben. *Meinrad Schaab*, Die Anfänge Heidelbergs. Alte Zeugnisse und neue Befunde im Rahmen der stauferzeitlichen Stadtgenese in Südwestdeutschland (S. 185–212), weist auf die Datierungsschwierigkeiten der Burg bzw. Burgen über Heidelberg hin und verbindet seine bereits früher veröffentlichten Erkenntnisse (in: ZGO 108,1958, 238–276) über Heidelbergs Anfänge mit den Ergebnissen der jüngsten Großgrabung von 1987/88. Bestätigt wurde dabei u.a., daß der Burgweiler von der Stadt Heidelberg abgelöst wurde, wenngleich der Zeitpunkt noch immer unsicher bleibt. Über die Entwicklung Heidelbergs liefern archäologische und schriftliche Quellen unterschiedliche Informationen, die sich durch die Vorstellung von einem längeren Entwicklungsprozeß relativieren ließen (S. 202). Jedenfalls muß Heidelberg für die Staufer eine wichtige Rolle gespielt haben, denn die Größe des Stadtkerns liegt über denjenigen vieler anderer Staufergründungen. Im Beitrag von *Bernhard Metz*, Hagenau als staufische Stadtgründung (S. 213–234), wird sachverständig die schwierige Überlieferungs- und Forschungssituation bezüglich Hagenaus dargelegt und hinter manches scheinbar sichere Faktum ein berechtigtes Fragezeichen gesetzt, angefangen bei der Gründung und Frühzeit der Stadt, bis hin zu ihrer Rechtsqualität im 13. Jahrhundert. *Sönke Lorenz*, Staufische Stadtgründungen in Südwestdeutschland. Aktuelle Aspekte, Tendenzen und Perspektiven in der Stadtgeschichtsforschung (S. 235–272), analysiert in seinem Beitrag grundsätzliche Phänomene der Stadtgeschichte, insbesondere die wirtschaftliche und rechtliche Sonderstellung der Bürger in Abgrenzung zu ihrer grundherrschaftlichen Umgebung und wie die Staufer dem gegenüberstanden, und resümiert die wichtigste Literatur zum Thema. Betrachtet man die Beiträge im Zusammenhang, bestätigt sich die politische Programmatik staufischer Städtegründungen. In manchen Fällen freilich sind die Ergebnisse divergierend, z.B. wenn Stenzel feststellt (S. 164), »daß staufische Städtegründungen keinem einheitlichen genetischen Konzept folgen« und damit ein Ergebnis von Nitz relativiert. Wie bereits in der Einleitung durch die Herausgeber (S. 9) angekündigt, findet sich gelegentlich ein Nebeneinander statt des Miteinanders und somit werden verschiedene Lösungsvorschläge vermittelt, was angesichts unterschiedlicher Methodik der einzelnen Disziplinen nicht überrascht. Ein Register beschließt den Band, der vom Karten- und Fotomaterial anschaulich ausgestattet ist. *Detlev Zimpel*

Lutz Reichardt: Ortsnamenbuch des Ostalbkreises. 2 Bde. (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B, Bd. 139/140). Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. VII, 419 sowie 402 S. Geb. DM 136,–.

Ob denn *Bösenlustnau* der Ort sei, wo böse Leute allerlei schlimme Sachen gemacht hätten; ob auf der *Jammermühle* die Menschen immer traurig sein müßten; ob *Grünstädt* so heiße, weil es dort so schön grün sei; ob die *Königsroter Mühle* wirklich einem König gehört habe – mit solchen und einem ganzen Sack weiterer Fragen wurde der Rezensent von seiner kleinen Nichte, einer Schülerin der dritten Grundschulklasse (aus Wört), bestürmt, nachdem sie kapiert hatte, daß Personen- und Ortsnamen eine tiefere Bedeutung haben. Zu raten und zu entdecken, was hinter den einzelnen Bezeichnungen von Höfen, Weilern und Teilgemeinden steckt, ist wirklich spannend. Und das »Ortsnamenbuch des Ostalbkreises« ist dabei ein Hilfsmittel erster Ordnung. Jenseits seiner wissenschaftlichen Bedeutung sei es deshalb mit Nachdruck auch und gerade Schul-, Gemeinde- und Stadtbüchereien empfohlen. Manche Unterrichtsstunde in Heimat- und Sachkunde, aber auch in Deutsch (mit einer Sensibilisierung der Schüler für Sprachgeschichte) oder Geschichte (namentlich Siedlungsgeschichte) läßt sich damit trefflich vorbereiten.

Ich konnte damit die mir gestellten Fragen bestens beantworten: *Bösenlustnau* ist die Siedlung auf der angenehmen Seite (Südhang) der Talaue der Rotach, wo sich zahlreiche Besenbinder angesiedelt hatten (Bd. I, S. 89f.). Der Name *Jammermühle* geht tatsächlich auf eine Reihe von Unglücksfällen im dortigen Mühlweiher zurück (Bd. I, S. 331f.). *Grünstädt* geht auf die Krinne (Rinne) zurück, die das Wasser der Rotach zur dortigen Mühle leitete (Bd. I, S. 230f.). Bei *Königsrot* steckt Kinderot, eine Rodungssiedlung junger Leute dahinter, und leider kein gekröntes Haupt (Bd. I, S. 368f.). Und hinter *Wört* selbst steht Werder – also die Halbinsel, auf der heute noch das Wasserschlößchen steht –, zumeist im Zusammenhang einer Fußballmannschaft bekannt (Bd. II, S. 307ff.).

Reichardt behandelt insgesamt 1159 Ortsnamen des Ostalbkreises. Zu jedem Ort werden drei Informationen geboten: 1. die exakte geographische bzw. topographische Lage nebst Klassifizierung der Siedlung; 2. eine aus ungedruckten Quellen und Literatur erhobene chronologische Liste der Ortsnamenformen von ihrer ersten Erwähnung über alle möglichen Varianten bis zur Gegenwart (Zusammenstellung der historischen Namenbelege); 3. eine sprachgeschichtliche Herleitung des Ortsnamens (evtl. mit Varianten). Dazu kommen z.T. spezielle Literaturangaben zum einzelnen Namen. Reichardt geht es um eine Bestandsaufnahme aus Sicht des Sprachwissenschaftlers, nicht um eine explizite Siedlungsgeschichte, wie er in seiner auswertenden Typologie (Bd. II, S. 335–350) betont. Er unterscheidet ursprüngliche *Siedlungs*namen (48,1 %) von ursprünglichen *Stellen*namen wie Flur- oder Gewässernamen (44,3 %) und ursprünglichen *Siedler*namen (7,6 %). Interessant sind die Liste der Erstbelege der Ortsnamen und die Hinweise zu ihrer Bildung. Insgesamt: Ein hilfreiches Nachschlagewerk von durchaus praktischem Nutzen (nicht nur für Sprachwissenschaftler). *Hubert Wolf*

David Warren Sabean: Kinship in Neckarhausen 1700–1870 (Cambridge Studies in Social und Cultural Anthropology). Cambridge: University Press 1998. XXXVIII, 628 S. Kart.

Acht Jahre nach dem ersten, um die Wechselbeziehungen zwischen Besitz, Produktionsbedingungen und Familie zentrierten Band legt der amerikanische Historiker David Warren Sabean den zweiten Band seiner monumentalen Studie zu Neckarhausen, einem kleinen Dorf unweit der württembergischen Universitätsstadt Tübingen vor. In ihm steht der Transformationsprozeß des frühneuzeitlichen zum modernen Verwandtschaftssystem zur Diskussion.

Zu den zentralen Ergebnissen der Studie zählt die Erkenntnis des Verfassers, daß die Genese einer ländlichen Klassengesellschaft in Neckarhausen und die wachsende Bedeutung horizontal strukturierter Verwandtschaftsbeziehungen im Dorf als konvergierende Prozesse zu betrachten sind: Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts habe die dörfliche Oberschicht Neckarhausens versucht, ihre politische und ökonomische Führungsposition im Dorf über exklusiver werdende und konsequent ausgebaute Verwandtschaftssysteme abzusichern. Infolgedessen nahm die Zahl der Eheschließungen zwischen unterschiedlich vermögenden Partnern, die zu Beginn des 18. Jahrhunderts noch gut dokumentiert sind, drastisch ab. Der soziale Status der künftigen Ehepartner glich sich an, »Außenseiter« hatten kaum eine Chance, die sich neu konstituierende Logik der Eheschließung aufzubrechen. Deren generatives Prinzip war die Kontrolle des Grundstücksmarktes, der unter den Bedingungen gesellschaftlichen Wandels seit Beginn des 19. Jahrhunderts in eine Schlüsselstellung für die Verteilung der Positionen und der Ressourcen innerhalb der ländlichen Gemeinschaft einrückte: Familien, die über materielles wie soziales Kapital verfügten, suchten sich des auf den Grundstücksmarkt gelangenden Bodens zu bemächtigen, veräußerten ihn jedoch ausschließlich innerhalb des eigenen Familienverbandes. Vergeblich suchten die Benachteiligten, die neue Praxis im Diskurs um die Vetterleswirtschaft zu inkriminieren.

Methodisches Instrumentarium, um den Transformationsprozeß zu erfassen, ist die Analyse der Bedeutung von Verwandtschaft anhand der Indikatoren Wahl der Heiratspartner, dem Stellenwert von fiktiver (ritueller) Verwandtschaft, Klientelbeziehungen, Namensgebung u.a. innerhalb von Kohorten, künstlich gebildeter Querschnitte durch die Bevölkerung Neckarhausens im Abstand von 40 Jahren (Kohorte I: 1700–1709; Kohorte II: 1740–1749; Kohorte III: 1780–1789; Kohorte IV: 1820–1829, Kohorte V: 1860–1869).

So überzeugend der durch zahlreiche Beispiele veranschaulichte Transformationsprozeß der ländlichen Gesellschaft Neckarhausens inhaltlich wie methodisch ist, das Schlußkapitel der Arbeit, in dem Sabean die Kernthese der Reziprozität von Verwandtschaft und Gesellschaft, von Endogamie und Klassenbildungsprozeß, auf das (vor)moderne Europa zu übertragen und zu verallgemeinern sucht, zeigt, daß in vielen Bereichen noch Grundlagenforschung nötig ist. Insbesondere gilt dies für die steigende Bedeutung von Blutsverwandtschaft, die Sabean auch im Deutschland des 19. Jahrhunderts nachzuweisen sucht. Die hier erarbeiteten Ergebnisse – etwa der Niederschlag der sich entwickelnden Gruppenidentität in der Genealogie (Ahnentafeln, Stammbäume, Familienbücher) oder Vereinen, die Bedeutung der Frauen für die Pflege der elaborierter werdenden Verwandtschaftssysteme usw. – sind bestechend, vermögen aber nicht den Eindruck des Exempla-

rischen oder Vorläufigen zu verwischen. Zu groß ist die Abhängigkeit des Autors von der verfügbaren Literatur, vor allem Familiengeschichten und erbbiologische Untersuchungen aus den 20er und 30er Jahren. Da zudem nur Mittel- und Oberschichten in den Blick kommen, bleiben viele Fragen offen.

Für sein genuines Forschungsfeld aber, den Wandel des Sozialsystems Verwandtschaft im Kontext der entstehenden Klassengesellschaft, hat Sabean eine überzeugende Studie vorgelegt – eine Studie, die zwar dem Leser einiges abverlangt, die aber schon jetzt ein Standardwerk zur Geschichte von Familie und Verwandtschaft in der Neuzeit darstellt. *Norbert Haag*

Andreas Zekorn: Zwischen Habsburg und Hohenzollern. Verfassungs- und Sozialgeschichte der Stadt Sigmaringen im 17. und 18. Jahrhundert. (Arbeiten zur Landeskunde Hohenzollerns, Bd. 16). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1996. XXXII, 659 S. Kart. DM 88,–.

Eine städtische Verfassungs- und Sozialgeschichte und zugleich eine perspektivenreiche Fallstudie zur südwestdeutschen Territorial- und Herrschaftsgeschichte bietet die bereits 1989 entstandene Tübinger Dissertation von Andreas Zekorn zur hohenzollerischen Residenzstadt Sigmaringen, die nunmehr von der Kommission für geschichtliche Landeskunde Baden-Württembergs als 16. und gleichzeitig letzter Band in der traditionsreichen Reihe der »Arbeiten zur Landeskunde Hohenzollerns« herausgegeben wurde. Es sind absolut bescheidene Dimensionen und Verhältnisse, die in der Frühen Neuzeit das Ackerbürgerstädtchen Sigmaringen kennzeichnen: Die Einwohnerzahl liegt auch im ausgehenden 18. Jahrhundert noch deutlich unter tausend, die Bedeutung von Markt und Handwerk bleibt auf die Selbstversorgung und die engere Nachbarschaft beschränkt, das städtische Spital kommt über ein Kümmerdasein nie hinaus. Eine gewisse ökonomische Dynamik geht allein vom Hof der hohenzollerischen Stadtherren aus, zu dem sich Stadthandwerk und Bürgerschaft insgesamt denn auch in einer starken wirtschaftlichen Abhängigkeit befinden.

In markantem Unterschied zur hohenzollerischen Schwesterstadt Hechingen, wo ökonomische und politische Abhängigkeit vom Stadtherrn korrespondieren und sich in einer weitgehenden Abstinenz der städtischen Bürgerschaft in den jahrhundertelangen Untertanenkonflikten in der Grafschaft Zollern auswirken, zeichnet sich Sigmaringen gleichwohl durch ein auffallend agiles politisches Leben, ein hohes bürgerliches Selbstbewußtsein sowie eine regelrechte Tradition des Widerstandes gegen die gräfliche und später fürstliche Herrschaft aus. Hintergrund und letztlich Voraussetzung für diese durchaus bemerkenswerte Entwicklung in einer Duodez-Residenzstadt im 17. und 18. Jahrhundert ist die politisch und verfassungsrechtlich hochkomplizierte Stellung Sigmaringens zwischen zwei konkurrierenden Herrschaftsträgern: der hohenzollerischen Ortsherrschaft einerseits und der österreichischen Lehens- und Landesherrschaft andererseits.

Die Wurzeln dieses spannungsreichen Dreiecksverhältnisses zwischen Hohenzollern, Habsburg und der Stadt reichen in das Spätmittelalter zurück, als Österreich seinen bereits im ausgehenden 13. Jahrhundert erworbenen Sigmaringer Besitz an Württemberg verpfändet und dieses wiederum Stadt und Herrschaft an die Grafen von Werdenberg 1399 zunächst als Pfand und 1459 als Eigentum weitergibt. Vermutlich zur Absicherung ihres als unsicher empfundenen Eigentumsrechts gegen Österreich tragen die Werdenberger 1459 die Grafschaft Sigmaringen dem König zu Lehen auf und vereinbaren 1482 mit dem Erzhaus in einem Vertrag, daß die Grafschaft beim Erlöschen des werdenbergischen Mannesstamms an Habsburg fällt und dieses im Gegenzug auf eine vorherige Wiedereinlösung der gleichfalls verpfändeten Nachbargrafschaft Veringen verzichtet. Als die Werdenberger in der männlichen Linie 1534 dann tatsächlich aussterben und die beiden Grafschaften Sigmaringen und Veringen von König Ferdinand I. in seiner Eigenschaft als Erzherzog von Österreich an Graf Karl von Zollern gegen Bezahlung von 42000 Gulden und unter Vorbehalt der fürstlichen Obrigkeit und der »landreysen« Habsburgs verliehen werden, ist eine letztlich bis zum Ende des Alten Reiches nicht auflösbare, gänzlich unklare Rechtssituation entstanden: Während die Zollern die Grafschaft Sigmaringen als Reichslehen mit allen obrigkeitlichen Rechten reklamieren, sieht sich Österreich seinerseits als eigentlich zuständige Landesherrschaft, die den Sigmaringer Besitz als sog. Afterlehen und unter Vorbehalt von Landeshoheit und Collectation an die Zollern weitervergeben hat.

In einem zweihundertjährigen Machtkampf mit Hohenzollern kann Österreich seinen Anspruch auf die Lehens- und Landeshoheit in der Grafschaft Sigmaringen weitestgehend durchsetzen. Die Fürsten von Hohenzollern-Sigmaringen sind am Ende des Alten Reiches der Mediatisierung durch das mächtige Erzhaus nahezu erlegen und können lediglich in den wenigen Allodialgebieten ihres räumlich zersplitterten Herrschaftskonglomerates – in der Herrschaft Haigerloch sowie fünf sog. Immediatorten der Grafschaft Sigmaringen – die Territorialhoheit behaupten. Österreich hat diesen Erfolg vor allem drei Faktoren zu verdanken: Zum einen eröffnet jede Neubelehnung am Regierungsbeginn eines Grafen bzw. Fürsten die Chance zu einer Ausweitung der landesherrlichen Ansprüche des Erzhauses. Zum zweiten verfügt Habsburg in Gestalt des Felonieprozesses vor dem Innsbrucker Lehenshof über ein beständiges Droh- und Druckmittel gegen den hohenzollerischen Vasallen. Zum dritten schließlich gewinnt das Erzhaus und konkret die oberösterreichische Regierung in Innsbruck durch die periodischen Untertanenkonflikte in der Grafschaft und das sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts durchsetzende Appellationsrecht der sigmaringischen Untertanen gegen ihren Stadtherrn in Innsbruck nahezu ideale Interventions- und Eingriffsmöglichkeiten in die inneren Angelegenheiten der Grafschaft und zur Demonstration des landesherrlichen Anspruchs.

Zu den Nutznießern dieser Entwicklung gehören neben Österreich eindeutig die Stadt Sigmaringen und in geringerem Maße auch die bäuerlichen Mediatdörfer der Grafschaft. Ausgehend von dem von Österreich vermittelten Innsbrucker Vertrag von 1619 kann die Stadt Sigmaringen eine vergleichsweise weitreichende kommunale Autonomie gegenüber dem Stadtherrn mit ausgedehnten Mitwirkungs- und Kontrollmöglichkeiten der Bürgerschaft erstreiten: Der bereits seit der werdenbergischen Zeit in freier Bürgerwahl bestimmte Stadtschultheiß ist fortan im Konfliktfall mit dem Stadtherrn vom Eid an diesen entbunden, die Bürgerschaft besitzt ein Anrecht auf autonome Gemeindeversammlungen und das Klagerecht bei der österreichischen Landesherrschaft. Das Erzhaus ist fortan der Garant der vertraglich fixierten Stadtverfassung, mit dessen — durchaus eigennützigem – Schutz und Rückendeckung die gegen tatsächliche oder auch nur vermeintliche Beeinträchtigungen durch den zollerischen Stadtherrn klagenden Sigmaringer fortan und bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts mit großer Gewißheit rechnen dürfen. Zekorn betont zu Recht, daß dank der höchst wirkungsvoll agierenden österreichischen Schlichtungs- und Austragungsinstanz die sigmaringischen Untertanenkonflikte nahezu durchgehend in rechtlichen und gewaltfreien Bahnen verbleiben und sich damit markant von den tumulthaften Bauernunruhen in der alloden Grafschaft Zollern abheben, wo eine durchsetzungsfähige Vermittlungsinstanz fehlt.

Ein besonderer Rang kommt in den Auseinandersetzungen um die Landeshoheit in der Grafschaft Sigmaringen der sog. Kollektationsdifferenz zu, d.h. dem Streit zwischen Österreich und den vom Schwäbischen Kreis unterstützten Hohenzollern um die Besteuerung der Untertanen des Territoriums. Für Habsburg ist die Steuer- und Militärhoheit in der Grafschaft ein wichtiger Bestandteil der beanspruchten Landesherrschaft, von der sich das Erzhaus auch durch ein Urteil des Reichskammergerichts von 1588, das die Besteuerung dem Reich zuerkannt hatte, nicht abdrängen läßt. Mit dem habsburgischen Kollektationsanspruch eng verbunden sind die Repräsentation der Sigmaringer Mediatuntertanen auf den schwäbisch-österreichischen Landtagen in Ehingen im 16. und 17. Jahrhundert sowie die Entstehung einer sigmaringischen Landschaft, deren Kernfunktion die von Habsburg gewährleistete, bis ins 18. Jahrhundert hinein vom Fürsten unabhängige Steuerverwaltung ist. Auch nachdem Österreich im ausgehenden 17. Jahrhundert den Steuerertrag dem Schwäbischen Kreis eingeräumt hat, besteht es weiterhin auf seinem landesherrlichen Kollektationsrecht und sieht lediglich dessen Ausübung an Reich und Kreis überlassen. Die höchst vorteilhaften Auswirkungen dieser Rechtsposition bestehen für die Sigmaringer Mediatuntertanen im Ausschluß der zollerischen Ortsherrschaft vom Steuerwesen, vor allem aber in einem von Österreich festgelegten weit unterdurchschnittlichen Matrikularanschlag und damit einer – allerdings zu Lasten der alloden Immediatorte gehenden – überaus geringen Steuerbelastung. Erst als im Laufe des 18. Jahrhunderts Österreich seine Landesherrschaft gegen Zollern hinreichend abgesichert und durchgesetzt hat, verliert das Steuerwesen seine Bedeutung zur Demonstration des habsburgischen Hoheitsanspruchs, und willigt das Erzhaus in die Übernahme der Steuerverwaltung durch den Fürsten und eine gerechtere Verteilung der Steuerlasten zwischen Mediat- und Immediatuntertanen ein.

Von Bedeutung erscheint schließlich noch die von Zekorn konstatierte politische Führungsposition der Stadt Sigmaringen im Untertanenwiderstand sowie innerhalb der Landschaft. Versammlungen der landschaftlichen Ausschüsse finden in aller Regel auf dem städtischen Rathaus statt, ihr Führungspersonal rekrutiert die Landschaft aus den städtischen Amtsträgern und führend sind die Stadtbeamten und namentlich der Stadtschultheiß auch bei den Deputationen nach Innsbruck und den diversen Vergleichsverhandlungen mit dem Stadtherrn. Diese dominierende Rolle der Stadt in den Untertanenkonflikten besteht über das Ende des Alten Reiches hinaus bis in die Revolution von 1848/49 und unterscheidet sich auffallend von der Situation in Hohenzollern-Hechingen, wo die einer weitreichenden herrschaftlichen Kontrolle unterworfene Residenzstadt im Alten Reich wie im 19. Jahrhundert in den schier endlosen Bauernrevolten weitgehend passiv bleibt. Ein direkter, nicht zuletzt auch mentalitätsgeschichtlich angelegter Vergleich der so auffallend differierenden Widerstandstraditionen in den beiden hohenzollerischen Fürstentümern erschiene für die weitere Forschung von beträchtlichem Reiz.

Über alle für die vergleichende Protestforschung interessanten Einzelbefunde hinaus gebührt Zekorn und seiner fundierten, quellennahen Studie das Verdienst, den Blick für die prägende österreichische Vergangenheit Sigmaringens und großer Teile Hohenzollerns wieder geöffnet zu haben, die lange Zeit hinter dem Interesse für das preußische Intermezzo von 1849 bis 1945 allzu sehr in Vergessenheit geraten war. *Edwin Ernst Weber*

Peter Schaller: Die Industrialisierung der Stadt Ulm zwischen 1828/34 und 1875. Eine wirtschafts- und sozialgeschichtliche Studie über die »Zweite Stadt« in Württemberg (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Bd. 27). Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 392 S., 18 Graphiken, 47 Tabellen, 1 Karte. DM 56,–.

Die Dissertation von Peter Schaller über die Industrialisierung der Stadt Ulm betritt nicht gerade wissenschaftliches Neuland. Die Notwendigkeit, den Industrialisierungsvorgang auf regionaler oder gar lokaler Basis zu untersuchen, ist schon länger bekannt und die entsprechenden Forderungen sind inzwischen auch vielfach eingelöst. Um eine Pionierstudie kann es sich deshalb nicht handeln, aber es ist schließlich das berechtigte Interesse jeder größeren Kommune, ihre Geschichte aufzuarbeiten und zu präsentieren. Das ist hier überzeugend geschehen. Eine Leitfrage der Untersuchung ist die Überprüfung der These, der Ausbau Ulms zur Bundesfestung sei der Grund für die relative Rückständigkeit der Stadt im Industrialisierungsprozeß gewesen. Schaller zeigt, daß diese Frage nicht so einfach bejaht werden kann. Der Ausbau zur Festung gab selbst Wachstumsimpulse, die zeitweise wachsende Bedeutung der Donauschiffahrt und der Eisenbahnanschluß ließen den Ulmer Handel steigen; der bayerisch-württembergische Handelsvertrag von 1828 befreite Ulm zudem von seiner Randlage, in die es durch die Zuteilung an Württemberg 1810 geraten war. Doch setzten diese Impulse keinen dauerhaften Wachstumsprozeß in Gang. So bleiben letztlich doch die Bundesfestung und die durch sie verursachten Behinderungen der Stadtentwicklung der Hauptgrund für die zögerliche Entwicklung. Die als mögliche weitere Ursache angeführte These einer Energiearmut kann im Vergleich mit anderen Städten nicht überzeugen. Kapitalmangel als weitere Ursache wird ausdrücklich widerlegt. Es erweist sich erneut, daß in der Frühphase verwandt- und bekanntschaftliche Beziehungen bei der Aufbringung des Kapitals eine wesentliche Rolle spielten. Der Gewinn der Untersuchung liegt vor allem in der detaillierten Schilderung der Ulmer Wirtschaft bis zur Gründerkrise, die in Ulm schon 1875 mit dem Zusammenbruch des Spar- und Kreditvereins einsetzte. Die Sozialgeschichte wird nicht ganz so ausführlich dargestellt, denn hier kann stärker auf Vorarbeiten zurückgegriffen werden.

Vom Ansatz her ist dies eine lokale Untersuchung, die allgemeine Vorgänge auf die ausgewählte Kommune überträgt. Die vielen Vergleiche mit anderen Städten und dem Ulmer Umland verschaffen jedoch auch allgemeine Einblicke und machen den Band auch für die Geschichte der Industrialisierung wertvoll. Sehr hilfreich und über Ulm hinaus aufschlußreich ist der Anhang mit den umfangreichen Tabellen, weil auch hier immer wieder Vergleichsdaten miteinbezogen werden.
Hans-Otto Binder

GERALD MAIER: Zwischen Kanzel und Webstuhl. Johann Georg Freihofer (1806–1877). Leben und Wirken eines württembergischen Pfarrers im Spannungsfeld von Staat, Kirche und Gesellschaft (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 20). Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag 1997. XVII, 450 S., 10 Abb. Geb. DM 128,–.

Mit dem Band 20 erscheinen die Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde bei einem neuen Verlag und in neuer Aufmachung. Das Institut für geschichtliche Landeskunde an der Universität Tübingen mit seinem rührigen Direktor Sönke Lorenz hat zu diesem Neuanfang auch ein neues Herausgebergremium gebildet. Mit einem Thema aus dem in der Vorgängerreihe eher unterrepräsentierten 19. Jahrhundert für den ersten Band in dieser neuen Form wird die Absicht unterstrichen, die ganze südwestdeutsche Landeskunde zu vertreten. Die Reihe will auch sonst Grenzen überschreiten und andere als Tübinger Arbeiten aufnehmen.

Gerald Maier hat in seiner Dissertation das Leben des württembergischen Pfarrers Johann Georg Freihofer (1806–1877) ausführlich untersucht und gewürdigt. Obwohl Freihofer selbst publizierte, zur Geniepromotion des ev. Stifts von 1825 gehörte und in vielfacher Weise gewirkt und Spuren hinterlassen hat, ist seine Person in der württembergischen Kirchengeschichte weitgehend unbekannt geblieben. Daß Maier auf Freihofer hingewiesen und sein Wirken dargestellt hat, ist an sich schon verdienstvoll. Er will zusätzlich die Untersuchung einbinden in die übergreifende Frage, ob es eine Verbindung von Seelsorge und sozialem Engagement gegeben hat. Da der Protestantismus gegenüber der Sozialen Frage gemeinhin als blind gilt, dürfte diese Fragestellung auf großes Interesse stoßen. Freihofer kam im Unterschied zur Mehrheit der württembergischen Pfarrer und auch der seiner eigenen Stiftspromotion aus dem Handwerkermilieu. Von daher bestanden also bei ihm gewisse Vorkenntnisse über und Einblicke in die gewerblichen Verhältnisse in Württemberg, die den meisten anderen evangelischen Pfarrern verschlossen waren.

Freihofer wurde 1832 Pfarrer in Neuhengstett, 1840 in Kayh und schließlich 1851 Dekan in Nagold und hat sich in allen drei Gemeinden theologisch, pädagogisch und sozialpolitisch engagiert. Der Ausgangspunkt seines Engagements war die drückende Armut der Bevölkerung im Vormärz, die er durch praktische Maßnahmen und nicht allein durch Ermahnungen zum sittlichen Lebenswandel mildern wollte. In der Waldensergemeinde Neuhengstett bemühte er sich vor allem um die Einführung der Strumpfwirkerei. Allerdings war diesem Gewerbezweig kein dauernder Erfolg beschieden. Außerdem bemühte er sich um Verbesserungen in der Landwirtschaft und die Vermittlung von gewerblichen Fähigkeiten. Damit entsprach seine Tätigkeit weitgehend dem Programm der württembergischen Zentralstelle für Wohltätigkeit. Er erhielt folglich auch deren Unterstützung sowie die des Königs und der Armenkommission. Auch in Kayh und Nagold setzte er dieses Engagement für gewerbliche Innovationen fort, förderte die Landwirtschaft, gründete Industrieschulen und Kindergärten. Trotz der wachsenden amtlichen Aufgaben betätigte er sich nun auch schreibender Weise auf dem pädagogischen Felde, das das Gründungsmitglied des württembergischen Volksschullehrervereins immer stärker beschäftigte.

Die Arbeit zeichnet das ganze Spektrum dieser Tätigkeit nach, zu der auch kirchenpolitische Aufgaben und theologische Diskussionen hinzutraten. Der Anhänger der Tübinger Schule kooperierte in seiner praktischen Arbeit jedoch immer stärker mit den Pietisten seiner Gemeinden.

Insgesamt entsteht das Bild eines eifrigen und sozial engagierten Geistlichen. Die Antwort auf die eingangs gestellte Leitfrage nach dem Ursprung dieses Engagements aus der Seelsorge bleibt jedoch eher blaß. Die Stärke der Arbeit liegt dann auch in der ausführlichen Einbettung in das historische Umfeld. So gibt es umfangreiche Kapitel zu den allgemeinen politischen Verhältnissen in Württemberg, zur evangelischen Landeskirche und Pfarrerschaft, sowie zur Sozialfürsorge und Wirtschaftsförderung. Da es noch keine zufriedenstellende Monographie über die Zentralleitung für Wohltätigkeit und ihren Einfluß auf die Gewerbeförderung in Württemberg gibt, füllt Maiers Arbeit hier eine Lücke.

Nahezu alles, was die Zentralleitung empfohlen hat, versuchte Freihofer durchzusetzen. Man könnte beinahe sagen, daß sich der Bericht über Freihofers Tätigkeit liest wie eine praktische Ausführung zu der von Sekretär Schmidlin empfohlenen Tätigkeiten, dessen Schriften nur zum Teil verwendet werden. So erfährt der Leser viel über den gesamten Komplex von Gewerbeförderung, Schulbildung und Sozialpolitik, der den spezifisch württembergischen Weg in die Moderne

ausmachte. Der auch in der Form ansehnliche Band steht für einen gelungenen Neuanfang der Reihe. *Hans-Otto Binder*

Eberhard L. Betz: Der Freipirschler. Historische Erzählung. Hechingen: Glückler 1999. 306 S. DM 24,50

Wilhelm Maute: Vergessene Ereignisse aus fünf Jahrhunderten zugetragen in der Stadt Ebingen. Tübingen: Silberburg 1999. 139 S., 13 Abb. DM 29,80.

»Das nenn ich würdig, fürwahr, sich im Alter beschäftigen« – diesem Diktum Heinrich von Kleists folgen hier zwei ältere Herren, und beide haben sich historische Themen aus dem Raum des heutigen Albstadt herausgesucht.

Eberhard L. Betz, emeritierter Professor der Medizin an der Universität Tübingen, hat sich einer lokalen Besonderheit von Onstmettingen angenommen, dem nördlichsten Stadtteil Albstadts und vormals württembergischen Außenposten an der Grenze zum Hohenzollerischen. In einem größeren Waldgebiet der Grenze entlang war das Jagdrecht (aus Onstmettinger Sicht: die »Freie Pirsch«) zwischen den Onstmettinger Bürgern und den Hohenzollern umstritten. Das führte dazu, daß die Onstmettinger Jäger von den Hohenzollern als Wilderer verfolgt und gegebenenfalls auch bestraft wurden. Die »Freie Pirsch« ist nicht nur ein beliebtes Thema der Onstmettinger Heimatforscher, sondern außerdem Gegenstand eines in Onstmettingen überaus beliebten Theaterstücks. In diesen Zusammenhang stellt sich der Verfasser, der in seinem Roman das bewegte Leben des Onstmettingers Claudius Keinath (1711–1777) nacherzählt, wobei sich Betz an die Quellen hält, sofern solche vorhanden sind. Die nicht dokumentierten Intervalle sind Fiktion.

Unter extrem ärmlichen Verhältnissen aufgewachsen und pietistisch erzogen, schießt der 29jährige Claudius Keinath bei der »Freien Pirsch« einen hohenzollerischen Forstknecht an. Der Forstknecht stirbt alsbald an den Folgen dieser Verwundung; Keinath wird dadurch zum Mörder. Aus Furcht vor einer Bestrafung flieht er ins Badische, wird aber dort von hohenzollerischen Häschern aufgespürt, gefangen genommen, nach Hechingen ins Gefängnis gebracht und zum Tode verurteilt. Kurz vor seiner Hinrichtung gelingt ihm die Flucht. Diesmal bleibt er aber nicht in der Nähe, sondern wandert aus nach Nordamerika, wo er es durch unermüdlichen Fleiß zu Reichtum und Ansehen bringt. Mit seinem Tod während des amerikanischen Unabhängigkeitskriegs endet die Erzählung. Bis zur Flucht aus dem Hechinger Gefängnis (dies sind ungefähr die ersten zwei Drittel der Erzählung) kommt dergestalt eine äußerst spannende Geschichte zustande, so spannend eben, wie sie nur das Leben selbst schreibt. Nach Erzählgegenstand, Erzählweise und sprachlichem Duktus stellt sich Betz in die Tradition des klassischen Heimatromans, wie er uns von Autoren wie Ludwig Anzengruber, Peter Rosegger, Hermann Löns oder Ludwig Ganghofer bekannt ist.

Das letzte Drittel der Erzählung spielt in Amerika, ist reine Fiktion und entbehrt jeder Spannung. Manche Passagen wirken wie aus Schulbüchern abgeschrieben (so etwa, wenn die religiösen Besonderheiten der Kalvinisten und der Mennoniten beschrieben werden oder wenn die Vorgeschichte des amerikanischen Unabhängigkeitskriegs geschildert wird); die Stellen über die Sklaverei in Nordamerika wiederum erinnern fatal an Harriet Beecher-Stowe's »Uncle Tom's Cabin«. So unterschiedlich die beiden Teile des Romans auch sind, eines haben sie gemeinsam: eine unverkennbare Ausrichtung auf pietistische Grundwerte. Die pietistische Weltsicht der Hauptfigur ist nämlich auch diejenige des Autors: Fleiß, Sparsamkeit, Bescheidenheit, Bedürfnislosigkeit, Frömmigkeit und Ehrlichkeit sind die Tugenden, mit denen man am besten durchs Leben kommt. Dies läßt die Erzählung zum kongenialen Albstadt-Heimatroman werden, der besonders bei den Älteren unter den Alteingesessenen gut aufgenommen werden wird.

Wilhelm Maute, Geschäftsmann im Ruhestand und selbst aus altem Ebinger Geschlecht stammend, erfüllte sich mit der hier vorliegenden Veröffentlichung einen Jugendtraum: ein Buch zu schreiben. Er hat sich sechs (zumeist bekannte) Ereignisse aus der Ebinger Stadtgeschichte herausgesucht, die er seltsamerweise so anordnet, daß das zeitlich jüngste zuerst, das älteste am Schluß erscheint. Im Einzelnen geht es um einen Straßenkampf im Jahr 1931, bei dem Rotfront gegen SA steht, dann um einen Sturm der schlecht versorgten Bevölkerung auf das Rathaus (1923), um die Erschießung eines Kaffeeschmugglers im Jahr 1831, um ein Reitergefecht zwischen Österreichern

und Franzosen außerhalb und innerhalb der Stadtmauern (1796), um einen Ebinger Bürger namens Gore Blicklin, den der Zollerngraf Jos Niklas II. 1536 ermordete, und schließlich um zwei Belagerungen der Stadt, einmal 1519 durch den Grafen Eitel Friedrich von Zollern, dann 1643 durch die Franzosen. Äußerst angenehm hebt sich Maute von dem Gros der Heimatforscher dadurch ab, daß er ausnehmend flüssig und spannend schreibt – ein professioneller Kriegsberichterstatter oder ein Krimiautor hätten es kaum besser machen können. Dabei hält er sich fast stets akribisch an die Quellen; dort, wo diese schweigen, läßt er sich (fast immer überzeugend) von seiner Kombinationsgabe leiten. Es unterlaufen ihm hierbei nur wenige Patzer: So zieht er beispielsweise bei der Belagerung von 1519 nicht ins Kalkül, daß sich zur fraglichen Zeit eine Obere und eine Untere Vorstadt mit insgesamt 21 Hofstätten außerhalb der Stadtmauern befanden. Des Weiteren erscheint die Begründung reichlich windig, mit welcher der Verfasser den 1536 ermordeten Gore Blicklin zum Landwirt werden läßt (S. 93: »Hätte er ein Handwerk betrieben, wäre es aber sicher irgendwo offenkundig geworden.«). Haarsträubend vollends der Kommentar zu einer Zeichnung aus dem frühen 19. Jahrhundert (S. 127: »Die Martinskirche, wie sie höchstwahrscheinlich 1519 ausgesehen hat.«). Genannte Martinskirche hatte im Laufe dieser rund 300 Jahre nach und nach neue Außenmauern, einen neuen Turm und eine neue Sakristei erhalten, und zwar jeweils mit anderem Aussehen! Unrichtig auch an den militärgeschichtlichen Ausführungen S. 137, die »vorgelagerten spitzwinkligen Erdschanzen« seien in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eingeführt worden – teilweise geschah dies bereits vor dem 30jährigen Krieg! Da aber Maute ohnehin »keine wissenschaftliche Arbeit« schreiben wollte (S. 8), seien solche Schnitzer verziehen. Nicht aber die bräunliche Tendenz des ersten von ihm geschilderten Ereignisses (S. 9–26). Da läßt der Verfasser einen Ebinger Bürger darüber räsonieren, ob es nun eher mit den Braunen oder mit den Roten möglich sei, in Deutschland Ordnung zu schaffen. Dieser Bürger kommt – laut Maute – zu dem Schluß »dann doch lieber mit den Braunen.« (S. 21) Einen solchen Schluß lassen die einschlägigen Wahlergebnisse freilich keineswegs zu: Bei den Wahlen am 14.9.1930 steht es nämlich in Ebingen 1602 (KPD) zu 732 (NSDAP) – und es ist kein Grund namhaft zu machen, weshalb sich die Stimmung bis zum 17.1.1931 (also vier Monate später) radikal geändert haben sollte!

All dessen ungeachtet hält der Verfasser den arrivierten Profi-Historikern mit ihrer überwiegend gähnend langweiligen Schreibe einen Spiegel vor: So spannend wie hier dargestellt kann Geschichte sein, wenn man nur spannend zu schreiben weiß! *Peter Thaddäus Lang*

Gosheim – 700 Jahre Ersterwähnung 1295–1995. Beiträge zu seiner Geologie, Geschichte, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur, hg. v. Leo Weber u. Hans Fortenbacher. Horb a. N.: Geiger 1995.

Das hier zu besprechende »Heimatbuch« hebt sich erfreulich ab von Büchern, die aus ähnlichen Anlässen (Ortsjubiläum und ähnliches) immer wieder entstehen. Es hebt sich ab von anderen, weil es über aktuelle Informationen hinaus (Schulgeschichte, Vereinsleben, Schwesternverein, Kirchenchor usw.) Wurzeln offenlegt, aus denen ein Dorf wie Gosheim lebte und lebt.

Das herausragende Profil dieses Buches hat wohl zwei Gründe: Er lag vor allem bei Professor Leo Weber SDB, Professor für Kirchengeschichte und kirchliche Kunstgeschichte in Benediktbeuern, selbst in Gosheim beheimatet und verwurzelt.

Zum andern ist das Buch gelungen, weil aus dem Kreis noch lebender Gosheimer, vor allem auch aus seinem eigenen Familienkreis, wie aus dem Verwandtenkreis Leute gewonnen werden konnten, die Beachtliches zusammentragen konnten. »Laien« haben differenzierte Recherchen angestellt für die Beiträge im ersten Teil, überschrieben »Weltlicher Bereich«.

Leo Weber selbst liefert fünf Beiträge zum Buch, darunter auch einen gediegenen Deutungsversuch des Ortsnamens. Dabei läßt er die bisher öfter gehörten volkstümlichen Erklärungen, die von einem angeblichen Sippenältesten namens Gozzo ausgehen, zurück. Weber baut auf das althochdeutsche Goz auf, was dann wiederum für Gosheim besagen würde »Wohnstatt, Wohnplatz, Siedlung, dort wo es gerne regnet, auch gießt, auf Grund heftiger und rauher Winde, zuweilen peitscht; wo das Gelände stark abfällt, wo mehrere ergiebige Quellen auftreten, namentlich eine besonders wichtige mit dazu gehörendem Feuchtgebiet »bissigem Boden« Beera! Kürzer gefaßt: »Wohnplatz, Ort nach dem Gelände abfallenden – abbrüchigen und zugleich wasserführenden Gegend«.

Aus Webers Feder stammen die beiden Beiträge zum Leben und der Position Pfarrer Paul Schillings im Dritten Reich, wie man ihn aus mündlichen Berichten als prägende Gestalt Gosheims erfahren hat.

Die Beiträge von *Dietl* »Gosheim, ein bekannter Fundplatz von Jura-Fossilien«, *Nübling* »Zur Vorgeschichte Gosheims«, und *Schuster* »Bevölkerung und Wirtschaft im 17. und 18. Jahrhundert« vermitteln dem historisch Interessierten neue Einsichten.

Die Beiträge von *Bernhard Weber* »Die politische Entwicklung in Gosheim von der Mitte des 19. Jahrhunderts an«, von *Richard Hermle* »Die Wirtschafts-, Berufs- und Sozialstruktur Gosheims und ihr Wandel in den letzten 150 Jahren«, von *Leo Nann* »Einzelbeispiele aus dem Handwerk für den wirtschaftlichen, technischen und gesellschaftlichen Wandel in Gosheim«, von *Wilhelm Hermle* »Das Gesundheitswesen in Gosheim« und von *Franz Weber* »Die bauliche Entwicklung Gosheims seit der Mitte des 19. Jahrhunderts« helfen die Gegenwart und Zukunft dieses Ortes leichter zu verstehen.

Auffallend ist bei diesen Beiträgen vor allem, daß nicht nur vorausgehende Darstellungen einfach zitiert werden, sondern selbst recherchiert wurde. Noch auffälliger ist, daß bei der Beschreibung der politischen Verhältnisse, die bis in die Gegenwart herein reichen, von jeder diffamierenden Verurteilung abgesehen wird, was sicher dem Frieden und der Kooperation in einem solchen Gemeinwesen sehr dienlich ist. Außer den vier Beiträgen von Leo Weber im zweiten Teil »Kirchlicher Bereich« ist über das Gewohnte einer sonst üblichen Festschrift hinaus nicht viel zu finden.

Andererseits verdient es hohe Beachtung, daß ein Dorf wie Gosheim einem gestandenen Professor für Kirchengeschichte den Freiraum gibt, zum Dorfjubiläum (700 Jahre Ersterwähnung) ein solches Dorfkompendium auf den Tisch zu legen. Die inspirierende, korrigierende und vertiefende Hand des Herausgebers Leo Weber ist deutlich spürbar. Respekt dem ganzen Vorhaben! Andernorts sollte man sich daran orientieren. Andernfalls sollte man sich nicht wundern, wenn Festschriften schlicht und einfach im dörflichen Bereich hängen bleiben und dann auch keine Rezension im Rottenburger Jahrbuch rechtfertigen. *Anton Bauer*

9. Kunstgeschichte

Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, hg. v. Franz Kohlschein u. Peter Wünsche (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd. 82). Münster: Aschendorff 1998. 394 S. Kart.

Wenn man die zwischen Mitte des 19. Jahrhunderts und heute erschienene Literatur durchsieht, die sich mit der Erforschung der älteren Liturgie des deutschen Sprachgebiets beschäftigt, hat der Südwesten in jüngerer Zeit zwar aufgeholt, doch bleiben zahlreiche Themenbereiche noch immer schwach besetzt (vgl. Literaturberichte: B. Kranemann, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 37, 1995; zuvor H. Reifenberg, in: ebd. 22, 1980). So sind umfassende liturgiehistorische Arbeiten über das ehedem umfangreichste deutsche Bistum Konstanz selten. Das betrifft die frühere Kathedrale, aber auch die zahlreichen Stiftskirchen, die (abgesehen vom schweizerischen Gebiet) heute zum großen Teil in den Nachfolgebistümern Rottenburg-Stuttgart und Freiburg liegen (vgl. A. Wendehorst – St. Benz: Verzeichnis der Säkularkanonikerstifte der Reichskirche, Neustadt a.d. Aisch ^{2}1997) und viele bedeutsame Klöster.

Daß derartige (erwünschte) Publikationen nicht nur über gottesdienstliche Fragen Aufschlüsse liefern, zeigt der Blick in den vorliegenden, gerade für besagte Defizite anregenden Sammelband. Beim ersten Beitrag von *F. Kohlschein* kommt dabei sogleich eine wesentliche Quellengattung für entsprechende Untersuchungen in den Blick: der Liber Ordinarius (L.O.) – ein auch mit mancherlei anderen Titeln bezeichnetes Werk. Er nimmt entwicklungsgeschichtlich einen Mittelplatz zwischen dem früheren Typ »Ordo-Ordines« und dem späteren »Caeremoniale« ein. Hauptaufgabe eines L.O. war die Beschreibung von Ablauf nebst Eigentümlichkeiten des Gottesdienstes und dabei speziell des »lokalen Kolorits« eines Stiftes o.ä. Während darin zum Wesen der Liturgie (1) sporadische Bemerkungen gemacht werden, bietet der nächste Hauptblock vielfältiges Material. Er behandelt nämlich die maßgeblichen Träger (2) der Feier, also den jeweiligen »Vorsteher«

(Bischof, Propst u.ä.), die übrigen »Akteure« (Kanoniker; Assistenz) sowie die mitverantwortlichen Beteiligten (Kantor; Sänger; Musiker; Ordnungsdienst) und die »Gemeinde«.

Ein weiterer wichtiger Bestandteil des L.O. schildert die Form (3) der verschiedenartigen Gottesdienste: Stundengebet, Messe, Sakramentliche Feiern, Benediktionen, Prozessionen und Szenische Liturgie. Dabei werden entsprechende Texte vermerkt, aber auch »nichtverbale Elemente« (Körperhaltungen Weihrauch usw.). Als charakteristisch kann der Zeitrahmen gelten (4), in den das gesamte Material eingebettet ist: das Kirchenjahr. Der Faktor »Raum« (5) betrifft die Aktionsorte (Chor, Altäre usw.), Prozessionswege, aber auch Ausstattung des Gotteshauses, dessen Geräte und Gewänder bzw. sonstige Textilien samt dem Farbenkanon.

Welche Vielfalt von Aspekten dabei zu Tage tritt, zeigen die Detailuntersuchungen. So beschäftigen sich *P. Wünsche* und *R. Baumgärtel-Fleischmann* mit der Topographie des Bamberger Domes (»Kathedrale als Heilige Stadt« sowie: »Umgestaltungen und feste Ausstattung«). Sodann beleuchten sechs Autoren entsprechende Themen im Norden, Osten und Westen mit unterschiedlichen Schwerpunkten: *F. Ronig* (Trierer Dom: Kunstwerke), *B. Kranemann* (Kathedrale von Münster), *A. Odenthal/G. Stracke* (Köln, St. Aposteln: Stationssystem), *J. Bärsch* (Stiftskirche Essen: Prozessionen), *H. Sobeczko* (Breslauer Kathedrale) und *F. Machilek* (Prag, St. Veitsdom). Angeschlossen wurde zunächst ein grundsätzlicher Aufsatz über »Kirchenraum als Liturgie« von *A. Gerhards*. Als letztes ist das von *C. Koch* zusammengestellte, wertvolle Arbeitsinstrument zu nennen: die umfangreiche, gut gegliederte »Auswahlbibliographie zur Liturgie und Bildenden Kunst/Architektur im Mittelalter« (S. 243–387; mit eigenem Namens- und Ortsregister). Ein genereller Index (Personen; Orte; Sachen) zu den Hauptbeiträgen beendet den Band; nicht vergessen seien die instruktiven Pläne und Abbildungen.

Die nähere Betrachtung bestätigt also, daß der L.O. eine reiche Fundgrube für Gottesdienst und Kirchengebäude nebst »Inventar« samt Umfeld ist, aber ebenfalls Zeuge für mancherlei symbolisch-allegorische Konzepte. Es wäre zu wünschen, daß auch die interdisziplinäre Forschung im Südwesten daran Geschmack findet. Jedenfalls lohnt es sich, entsprechende Libri Ordinarii aufzuspüren und Editionen nebst Kommentare zu erstellen (vgl. zu Zürich die Edition von Heide Leuppi, Besprechung in RJKG 17, 1998, 341f.). *Hermann Reifenberg*

Norbert Nussbaum: Deutsche Kirchenbaukunst der Gotik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 2. überarbeitete Auflage 1994. 456 S., 246 Abb. Geb. DM 68,–.

Ein Buch über die deutsche Gotik in der zweiten überarbeiteten Auflage. Man nimmt es mit Interesse in die Hand, obwohl schon der Titel stutzig macht. Der Verfasser ist sich dessen offensichtlich auch bewußt. Denn »deutsch« im Zusammenhang mit einer Kunstepoche wie der Gotik verdient schon ein Fragezeichen. Aber auch der Begriff »Gotik« ist so eindeutig nicht. Sympathisch, daß der Autor des Buches sich dieser Begrenzung bewußt ist, wenn sie auch in der Folge der einzelnen Kapitel als Stolperstein auftauchen muß. Solche »Stolpersteine« sind vor allem im zweiten Kapitel zu entdecken , wo die Frage des »Stilbeginns« behandelt wird; aber auch in dem Kapitel über die Architektur der Parlerzeit.

Überraschend, daß der Autor in dem Kapitel, in dem er die ersten gotischen Bauten beschreibt, der Klosterneuburger Pfalzkapelle einen solch breiten Raum öffnet. Noch einmal: die relativ breite Schilderung des Prager Veitsdoms, die umfassende Benennung der Zeugnisse der gotischen Kirchenarchitektur in Österreich macht die Fragwürdigkeit des Begriffes »deutsch« deutlich, auch wenn man immer wieder Goethe im Zusammenhang mit dem Straßburger Münster als Zeugen bemüht. Ein umfangreiches Glossar und eine gediegen erarbeitete Zeittafel ergänzen das Ganze.

Ein weiteres Buch über die Gotik, sicher nicht das letzte. Aber – das macht den Wert des Buches aus – es läßt keine Spur aus, auf der die sogenannte deutsche Gotik zu verstehen ist, und keine Spur, die diese deutsche Gotik weiterführt.

Die Bilder sind durchweg schwarzweiß. Zum Teil wird auf ältere Bilder zurückgegriffen. Der Rezensent hält dies nicht für gravierend. Schöne Bildbände zur Gotik gibt es ja in großer Zahl. Und hier handelt es sich mehr um ein Textbuch mit fast rundherum akzeptablen Analysen und Wertungen. *Anton Bauer*

Pictura quasi fictura. Die Rolle des Bildes in der Erforschung von Alltag und Sachkultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse; Forschungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Diskussionen und Materialien, Nr. 1). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1996. 208 S., 48 Abb. Kart. DM 48,–.

Der kleine, rund zweihundert Seiten umfassende Sammelband ›Pictura quasi fictura‹ bildet den Auftakt einer neuen, bewußt schlank gehaltenen Reihe, die der Herausgeber, das Kremser ›Institut für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit‹, ergänzend neben seine bisherigen Veröffentlichungen stellt. Anders als die ›Veröffentlichungen‹ verstehen sich die ›Forschungen‹, so Karl Brunner in seinem Begleitwort (S. 7), als »Werkstattberichte«, die dem Institut erlauben sollen, »rascher und flexibler den Stand der interdisziplinären Diskussion vorzulegen.«

Leitthema des ersten Bandes – wie das titelgebende Zitat aus Isidors von Sevilla († 636) ›Etymologien XX, 2‹ andeutet – ist zumal in den ersten drei Beiträgen, der seit längerem heftig umstrittene Wirklichkeitsbezug der spätmittelalterlichen Bilderwelt (Was Isidor von Sevilla mit seinem »quasi fictura« genau meinte, wird indessen nirgends erörtert). In seiner Einleitung ›Sachkultur und Bilder des späten Mittelalters‹ (S. 9–13) schließt sich *Gerhard Jaritz* Johannes Balbus' (13. Jahrhundert) Votum an: »et est ymago ficta non veritas«. Den Künstlern ginge es nicht darum, »authentische Portraits« anzufertigen. Ihr Anliegen sei es, »Typisches«, dem Betrachter bereits Bekanntes und Vertrautes darzustellen, das es ihm erleichtere, die Bildintention zu erkennen und wahrnehmungsökonomisch einzuordnen. Seit Erwin Panofsky streiten sich die Gemüter über die Bedeutung der »Realia«, die der flämischen Tafelmalerei des frühen 15. Jahrhunderts ihr spezifisches Gepräge verleihen. Anders als seine Vorgänger, die mit Panofsky und gegen die »Realismusadepten« für den Symbolcharakter der dargestellten Objekte plädieren, stützt sich *Keith Moxey* (Reading the »Reality Effect«, S. 15–21) nicht auf mittelalterliche Theologen, sondern auf Roland Barthes' bahnbrechenden Aufsatz ›L'effet du réel‹ (1968). Die Frage, ob sich Barthes' am »realistischen Roman« des 19. Jahrhunderts (u.a. Flaubert) entwickeltes Analyse-Instrumentarium auf die flämische Tafelmalerei des 15. Jahrhunderts übertragen läßt, bedarf wohl weiterer Klärung. Moxey bilanziert knapp: »The illusionist strategies of late medieval artists represent the deployment of a visual rhetoric intended to make the Christian story both relevant and accessible to the majority of Christian believers.« Anders als Jaritz und Moxey greift *Garcia Palma Martínez-Burgos* (Verhaltens- und Reaktionsmodelle und der Inhalt von Bildern, S. 23–47) auf das bildtheoretische (kirchliche) Schrifttum aus dem nachtridentinischen Spanien zurück. Zur Debatte stehen (anscheinend) ausschließlich die Funktionen religiöser Bilder: ihr Modell- bzw. Vorbildcharakter (›Das Bild schafft Verhaltensmuster‹, S. 24–27) und der Bezug zwischen Bildinhalt und Bildbetrachter, der Prozeß der emotionalen Identifikation (›das Bild als Reaktionsmodell‹, S. 27–31), eine Identifikation, die bis hin zur völligen Imitation reichen kann. Zielt der ›Modellcharakter‹ auf die Intentionalität der Bilder, so geht es beim ›Bild als Reaktionsmodell‹ um ihre wirklichkeitskreierenden Kräfte. Ob der Weg vom Bild zur »Tat« wirklich so geradlinig-behavioristisch verläuft, bleibt fraglich. Ferner, wäre nicht zu bedenken, daß zuweilen auch Praktiken Form und Inhalt religiöser Bilder prägen können?

Einen themenzentrierten bzw. motivgeschichtlichen Weg, sich der Bedeutungsvielfalt und dem Wirklichkeitsbezug spätmittelalterlicher Bildwerke anzunähern, wählen *Wolfgang Schmid* (Warum schenkte Albrecht Dürer dem Nürnberger Rat die ›Vier Apostel‹, S. 129–174), *Jean-Claude Schmitt* (Réalité matérielle et réalité symbolique. À propos du soulier du Christ, S. 73–85), *Norbert Schnitzler* (»Faules Holz – Toter Stein«. Thesen zum Bilderkult des Mittelalters aus ikonoklastischer Perspektive, S. 175–190) und *Klaus Schreiner* (»Deine Brüste sind süßer als Wein«. Ikonographie, religiöse Bedeutung und soziale Funktion eines Mariensymbols, S. 87–127). Um näher auf ihre Beiträge einzugehen, fehlt hier jedoch der nötige Raum. *Nils Arvid Bringéus* (Die Wirklichkeit der Bilder. Schwedische Beispiele aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit, S. 49–72) führt den Leser in Geschichte und aktuelle Forschungsdebatten der schwedischen Volkskunde ein. *Elisabeth Vavra* schließt den Band mit einem Plädoyer für eine computergestützte Auswertung spätmittelalterlicher Bildzeugnisse (Kunstwerke als Massenquelle. Möglichkeiten und Grenzen einer EDV-unterstützten Auswertung, S. 191–205). Im Mittelpunkt ihres Interesses steht die Kleiderfarbe. Neugier erwecken aber vor allem ihre leider nur sehr knappen Bemerkungen zur Größe der Stifterfiguren (S. 193). Nach 1460 neigen außer dem Klerus sämtliche Stiftergruppen dazu (Graphik 5),

sich in Eins-zu-Eins-Proportionen darstellen zu lassen (das Phänomen ist aus der flämischen Tafelmalerei des beginnenden 15. Jahrhunderts bekannt). Spiegeln sich in der Stiftergröße Individualisierungstendenzen wider? Oder hat sich der Bezug zwischen Dies- und Jenseits am Ausgang des Mittelalters derart radikal verändert, daß sich Stifter und Heilige fortan ebenbürtig gegenübertreten dürfen? Der Befund gibt zu denken. *Gabriela Signori*

JULIA LIEBRICH: Die Verkündigung an Maria. Die Ikonographie der italienischen Darstellungen von den Anfängen bis 1500. Köln u.a.: Böhlau 1997. 209 S., 26 Abb. Kart. DM 88,–.

KRISTIN VINCKE: Die Heimsuchung. Marienikonographie in der italienischen Kunst bis 1600 (Dissertationen zur Kunstgeschichte, Bd. 38). Köln u.a.: Böhlau 1999. 117 S., 36 s/w– und 7 Farbabb. Kart. DM 68,–.

Zu Beginn ihrer Studie, die am Kunstgeschichtlichen Institut der Universität Frankfurt entstand, legt Julia Liebrich die schriftlichen Quellen der Verkündigung dar. Neben den Evangelien – vor allem der Perikope des Lukas, der als einziger eine ausführliche Beschreibung des Treffens von Gabriel und Maria gibt – sind dies apokryphe Schriften wie das Protoevangelium des Jakobus oder das Pseudo-Matthäus-Evangelium. Auch die Kirchenväter sowie die Theologen des Mittelalters haben sich intensiv mit der Annuntiatio beschäftigt, der in der »Legenda Aurea« und den »Meditationes Vitae Christi« im 13. Jahrhundert eine breitenwirksame volkstümliche Lesart zuteil wurde. (Die Schriftquellen sind im Anhang abgedruckt.)

Im zweiten Kapitel behandelt die Autorin die ikonographischen Elemente. So wird z.B. erläutert, was es mit der Glaskaraffe, die häufig auf Bildern der Verkündigung im 15. Jahrhundert zu sehen ist, auf sich hat oder welche Bedeutung die mitunter ebenfalls vorkommende Holzschachtel besitzt. Selbstverständlich werden auch Flora und Fauna der Annuntiatio-Darstellungen unter Heranziehung der patristischen Literatur erörtert; ebenso wie die architektonischen Bestandteile der Bilder. Sogar die Landschaftselemente, die das Geschehen begleiten, werden auf ihren Sinngehalt hin hinterfragt.

Anhand einer Reihe von ›Fallbeispielen‹, die von ganz frühen Werken wie dem Deckenbild in der Priscilla-Katakombe in Rom bis zu Domenico Ghirlandaios Florentiner Fresken in Santa Maria Novella und Pinturrichios Wandgemälden in Santa Maria Maggiore in Spello am Ende des Quattrocento bzw. am Beginn des Cinquecento reichen, wird schließlich die Relevanz des im Vorhergehenden ausgebreiteten Wissens für die Auslegung der konkreten Objekte demonstriert.

Die überaus gründliche Studie ging, wie im Vorwort mitgeteilt wird, aus den Arbeiten für ein Übersichtswerk hervor. Das Buch hat dementsprechend auch, was im besten Sinne gemeint ist, vornehmlich den Charakter eines Nachschlagewerks. Für das Studium der Verkündigungsbilder des Mittelalters und der Renaissance ist diese gewissenhafte Kompilation und Erläuterung sowohl der Quellentexte als auch der Forschungsliteratur unverzichtbar.

Ein weiteres Resultat des am Frankfurter Institut von Wolfram Prinz geleiteten Forschungsprojekts über »Das Leben Christi und das Marienleben in Darstellungen der italienischen Kunst« ist die Dissertation von Kristin Vincke über das Thema der »Heimsuchung«, also der Begegnung zwischen Maria und Elisabeth, der ebenfalls schwangeren Mutter des Johannes' des Täufers. Der Aufbau der Arbeit entspricht weitgehend jener von Julia Liebrich über die Verkündigungsbilder – anscheinend hatte man sich auf einen bestimmten Kanon verständigt. Am Beginn wird der theologische Hintergrund im Rekurs auf die Quellen geklärt, dann schließt sich ein ikonographischer Überblick an, in dem das Auftreten der Szene (vornehmlich in Zyklen zum Marienleben) sowie die Bedeutung der dargestellten Aktion behandelt wird: die Umarmung der beiden Frauen, der Kuß, die Berührung der Leiber, Verneigung und Kniefall Elisabeths, die die göttliche Herkunft des Knaben im Mutterleib der Maria erkennt, die Kleidung der Frauen etc. Sodann werden ausgewählte Bildbeispiele besprochen: aus der Frühzeit z.B. ein Sarkophag aus Ravenna oder das Werdener Kästchen, das heute in London (Victoria and Albert-Museum) aufbewahrt wird. Die Herausbildung des Haupttypus ist in der Ölampulle von Monza und der Maximians-Kathedra in Ravenna zu beobachten; ihm folgt auch die Plastik etwa im Oeuvre eines Nicola Pisano. Weiterhin geht die Autorin auf Giottos Bildprägung des Sujets ein und auf die Adaption durch seine Schüler. Im 15. Jahrhundert findet sich die »Heimsuchung« z.B. in der vor allem aufgrund ihres Land-

schaftsprospekts bemerkenswerten Predellentafel der Pala di Cortona von Fra Angelico, die eine der ganz frühen topographisch identifizierbaren Ansichten in der Geschichte der Malerei enthält: Im Hintergrund der Szene ist der Lago Trasimeno zu sehen. Auch Domenico Ghirlandaio (wiederum Santa Maria Novella in Florenz) und Pinturrichio (in den Borgia-Appartamenti des Vatikan) haben die Begegnung von Maria und Elisabeth dargestellt.

In einem Kapitel über die Spätzeit werden Jacopo Pontormos Fassungen des Themas, das Fresko im Vorhof von SS. Annunziata in Florenz sowie die berühmte Altartafel der Pieve di Carmignano, die auch den Einband der Studie ziert, erörtert. Auch auf die heute im Prado befindliche Tafel aus dem Raffael-Umkreis wird in diesem Zusammenhang eingegangen. Ein Ausblick auf Werke von Salviati, Tintoretto und Luca Giordano schließt die Reihe ab.

Da das Thema der Heimsuchung sehr viel seltener dargestellt wurde als die Annuntiatio, ist der Umfang der Arbeit von Kristin Vincke zwar notwendigerweise geringer als jener der Studie von Julia Liebrich über die Verkündigungsbilder; auch in diesem Fall handelt es sich jedoch um einen wertvollen Beitrag zur Marienikonographie in der italienischen Kunst, vornehmlich der Renaissance. *Peter Krüger*

Carlo Pietrangeli: Die Gemälde des Vatikan. Mit Beiträgen von Guido Cornini, Anna Maria De Strobel u. Maria Serlupi Crescenzi. München: Hirmer 1996. 583 S., 558 Abb. Geb. DM 268,–.

Wer hinter dem Titel »Die Gemälde des Vatikan« der deutschsprachigen Ausgabe von »I dipinti del Vaticano«, Udine 1996, einen Bestandskatalog der vatikanischen Gemäldesammlungen vermutet hatte, ist enttäuscht worden: Das opulente Werk bildet zwar die meisten ausgestellten Gemälde der Pinacoteca ab, aber es gibt anscheinend nur die frühen Tafelbilder aus anderen Räumen der Palazzi Vaticani vollständig wieder; die vielen sakralen Werke des 19. und 20. Jahrhunderts (letztere in der Collezione d'arte religiosa moderna) bleiben weiterhin ›Terra incognita‹, obwohl eine Publikation gerade dieser Bestände für die Geschichte der neueren christlichen Bildkunst und Ikonographie von wissenschaftlichem Gewinn wäre. Traditionelle ästhetische Kriterien, wohl auch merkantile und touristische Rücksichten, dürften erneut für eine Publikation der ›bedeutenden‹ Kunstwerke gesorgt haben, auch wenn der Einführungsbeitrag des verstorbenen Generaldirektors, Carlo Pietrangeli, über die Entstehungsgeschichte der Gemäldesammlungen ein eher nüchternes historisches Interesse verrät.

Folgende Schwerpunkte sind erkennbar: Das durchgängig farbig illustrierte Werk gibt, nach Epochen gegliedert, einen knappen, nicht immer konzisen Überblick über die Entwicklung der italienischen Malerei vom 12. bis zum 18. Jahrhundert, die vor allem an römischen, aber nicht nur an vatikanischen Beispielen vorgetragen wird. Damit verwoben ist eine Geschichte der Päpste und deren Rolle als Bauherren und Auftraggeber für die Ausstattung des Vatikan. In sechs chronologische Abschnitte über die Tafel- und Leinwandbilder der Pinacoteca sind vier Kapitel über die ortsfeste Malerei des Vatikankomplexes einbezogen, deren gute, teilweise brillante großformatige Abbildungen zweifellos ebenso informativ sind wie schön zu betrachten. Abgesehen von den an anderer Stelle ausführlicher publizierten und interpretierten Fresken der Sixtinischen Kapelle und der Stanzen sind auch solche Wandgemälde zu finden, die dem Besucher vor Ort nur schwer oder überhaupt nicht zugänglich sind. Hierin liegt das Hauptverdienst des Bandes. Grundrisse der betreffenden Räume mit Kennzeichnung der abgebildeten Wände und Details hätten den Informationswert allerdings noch erhöht.

Die Einführungstexte sind populärwissenschaftlich angelegt; auf einen Anmerkungsapparat, der in aller Kürze auf die vielschichtigen Interpretationsmöglichkeiten der großen Freskenzyklen und den Forschungsstand zu einzelnen Gemälden hätte verweisen können, wurde verzichtet. Der Bezug der Texte auf die abgebildeten Objekte bleibt sehr locker, weil keine Abbildungsverweise angebracht wurden. Wohl aus diesem Grund sind die Bildlegenden zu kleinen Katalogtexten erweitert. Diese enthalten stets die technischen Angaben, häufig das Jahr der Erwerbung, gelegentlich Argumente zur Zuschreibung und Hinweise auf den ehemaligen Kontext, selten ikonographische Erklärungen und nie Literaturangaben. Letzteres Manko hat wahrscheinlich manchen der Irrtümer provoziert, der den Übersetzern unterlaufen ist: Wenn die Bildlegende zu Abb. 59 auf George

Kaftals »Iconography of the Saints in Tuscan Painting« verwiesen hätte, wäre die sel. Eustochium (Bibliotheca Sanctorum XXIII, Rom 1965, Sp. 305f.) auf dem schon dort abgebildeten Tafelbild des *Meisters der Madonna Strauss* kaum zu einem *Hl. Eustachius* mutiert. Waltete hier ein sprachlicher Irrtum (zu weiteren vgl. die Rez. von Sabine Poeschel in: Journal für Kunstgeschichte 2, 1998, H. 1, S. 52–55), so ist z.B. die Beschriftung des *Hl. Franziskus Xaverius* (im Register unter der italienischen Namensform *Saverio, Francesco*) wissenschaftlich problematisch, denn weder die kontroverse Diskussion über die Zuschreibung des Bildes an A. van Dyck, seine Werkstatt oder einen viel späteren Anonymus noch die Mutmaßungen über seinen ursprünglichen Bestimmungsort fanden einen Niederschlag im Text.

Die Kürze der Bildbeschriftungen war keineswegs, wie man meinen könnte, von Zwängen des Layouts diktiert, denn die großzügige Verteilung von Bild und Text hätte auf den meisten Seiten Platz für eine längere Kolumne gelassen; die Knappheit war offenbar Prinzip. Bedauerlich wirkt sich dieses vor allem bei ikonographisch so interessanten Bildern wie der *Madonna del Parto* mit Tugenden (Abb. 53) aus: Eine Kurzbeschreibung des Bildinhalts wäre ein Minimum des Wünschenswerten; der Text beschränkt sich jedoch auf Angaben zur Datierung (ohne irgendeine Argumentation) und zur Provenienz des Bildes. Letztere dürften für einen Laien erheblich weniger interessant sein als das Verständnis des Bildes selbst.

Als dankenswert ist anzumerken, daß die Bibliographie der deutschen Ausgabe offensichtlich überarbeitet wurde, denn hier sind wichtige Literaturangaben zu finden, die in der italienischen Fassung fehlen. Dafür wurde in der deutschen Ausgabe auf das Register von Bildthemen verzichtet, das die italienische Fassung benutzbarer macht; die Themen sind zwar unter den alphabetisch verzeichneten Künstlernamen notiert, aber nur in solchen Fällen problemlos auffindbar, wo Zuschreibungen unstrittig sind.

Für seine großartigen Illustrationen verdient der Band Bewunderung; er vermittelt erste Informationen zur Entwicklung der italienischen Malerei, und er ist nützlich als Einblick in die bildliche Ausstattung des Vatikans. Der Wunsch nach einer wissenschaftlichen Darbietung der vatikanischen Gemäldesammlungen bleibt hingegen weiterhin offen. *Sibylle Appuhn-Radtke*

John T. Spike: Fra Angelico. München: Hirmer 1997. 280 S., 83 Farbtafeln, 155 s/w–Abb. Geb. DM 168,–.

Mit seinem voluminösen, wie bei den Publikationen des Hirmer Verlags üblich mit vortrefflichem Bildmaterial ausgestatteten Band legt John Spike ein neues Werkverzeichnis zu einem Maler vor, in dem man zu Unrecht vielfach einen »retardataire«, einen Nachzügler hinter den progressiven Tendenzen in der florentinischen Renaissancemalerei des Quattrocento vermutet: den später seliggesprochenen Dominikaner ›Beato‹ Fra Angelico. Schon Vasari hebt in seinen »Viten« die tiefe Gläubigkeit des Malers hervor, die auch aus seinen Werken spreche; über die künstlerische Herkunft des Frate schweigt er sich allerdings aus. Immerhin erkannte Vasari, daß Fra Angelico Masaccios und Masolinos Fresken in der Brancacci-Kapelle in S. M. del Carmine eingehend studiert hatte. Tatsächlich kann der um die Jahrhundertwende geborene und 1455 gestorbene Künstler als einer der fähigsten ›Erben‹ der neuen Errungenschaften Masaccios vor allem auf dem Gebiet der Darstellung des Lichts angesehen werden (ein Punkt, auf den Spike nicht eingeht), auch wenn er den mitunter recht derben Realismus seines Zeitgenossen nicht übernahm. Was die lieblichen Physiognomien seiner Figuren sowie die Gestaltung der Gewänder betrifft, so scheint sich der Frate eher an Masolino orientiert zu haben.

Über die Ausbildung von Fra Angelico, der bürgerlich Guido di Piero hieß und bei seinem Eintritt in den Dominikanerorden den Namen Fra Giovanni annahm, können nur Vermutungen angestellt werden. Es mag sein, daß er ein Mitglied der florierenden Werkstatt von Lorenzo Monaco war, der wie er selbst das Priesteramt mit dem Malerberuf verbunden hatte, jedoch finden sich weder die kalligraphisch-ornamentale Linienführung noch die metallischen Farben des älteren Meisters, der im sogenannten internationalen Stil der Gotik arbeitete, in den frühen Werken von Fra Angelico wieder. Im 17. Jahrhundert bezeichnete Filippo Baldinucci den damals weitgehend unbekannten Maler Gherardo Starnina als den Lehrer des Frate; durch die spätere Bekanntschaft mit der Person und dem Oeuvre von Masolino habe sich der junge Künstler weitergebildet. Star-

nina starb bereits 1413, doch seine eher konservativen Madonnentafeln, die früher einem »Maestro del Bambino Vispo« zugeschrieben worden waren, stehen durchaus mit den ersten Anfängen des ›Beato‹ in einer recht engen Verbindung. Ein indirekter Beleg für die Beziehung zwischen den beiden Malern ist auch der Gelehrtenstreit um die Autorschaft der »Thebais«, einer in den Uffizien aufbewahrten Tafel mit der Darstellung verschiedener Szenen aus Eremitenviten in einer beeindruckenden Landschaft.

Eines der Anliegen von John Spike besteht darin, eine Reihe von Gemälden des Frate früher zu datieren, als dies bisher in der Forschung der Fall war. Seine Argumente überzeugen jedoch nicht immer. So dürfte etwa der Annalena-Altar, den der Frate für die Medici-Kapelle im Querschiff von San Lorenzo schuf, nach wie vor eher in die Zeit nach der Rückkehr von Cosimo de'Medici aus der Verbannung nach Padua zu datieren sein, also auf um 1434/35 und nicht auf ca. 1430, wie der Autor meint. Bei dem Altarbild handelt es sich um eine »tabula quadrata et sine civoriis« (eine rechteckige Tafel ohne die damals gebräuchliche gotische Ziergiebelrahmung), wie sie das Kapellenprogramm für San Lorenzo von 1434 ausdrücklich für die Retabel vorschreibt. Daß nun, wie Spike annimmt, der Annalena-Altar, mit dem der Typus der Sacra-Conversazione-Darstellungen (der Madonna umgeben von Heiligen) begründet wurde, erst den Anlaß zu dieser Vorschrift geliefert hätte, leuchtet nicht ein. Vielmehr trägt das Kapellenprogramm von San Lorenzo deutlich die ›Handschrift‹ des Architekten der Kirche – ein (architektonischer) Renaissancerahmen, wie ihn Brunelleschi bevorzugte, also die Einfassung des Retabels durch Säulen bzw. Pilaster und einen geraden Architrav – war aber nur bei einer »tabula quadrata« ohne die Einfassung und Überhöhung durch Bogenstellungen und Fialen möglich.

In seinem einführenden Kapitel über Leben und Werk Fra Angelicos widmet John Spike der Ausstattung des Klosters San Marco, das die Dominikaner auf die Veranlassung von Cosimo de'Medici hin von den Sylvestrinern übernehmen konnten, ein besonderes Augenmerk. Er kann aufzeigen, daß bei der perspektivischen Konstruktion der Pala di San Marco ein Gradnetz verwendet wurde, wie es Leone Battista Alberti in seinen »Drei Büchern über die Malerei« (1435/36) beschrieben hatte. Dieses erleichtert die proportionale Verkleinerung der Figuren in Abhängigkeit von ihrer Entfernung vom vorderen Bildrand.

Gleichermaßen bemerkenswert ist die Neudeutung der Freskenausstattung der Mönchszellen, die der Autor vorlegt. Mit Recht wird der Charakter der Fresken als »Meditationsbilder« betont; Spike erkennt darin eine »nicht-diskursive, platonische Methodik« (S. 64). Das Programm führt er auf die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita (einem vermeintlichen Schüler des Paulus) zurück, der die Kleriker – ebenso wie die Engel in seinem bekannteren Traktat »De coelestia hierarchia«– in drei Gruppen einteilte. Jeder der Gruppen solle die göttliche Offenbarung in verschiedener Weise, den jeweiligen Verstandesmöglichkeiten gemäß, nahegebracht werden (De ecclesiastica hierarchia 5, 501 b und 10, 273 c). Dieser hierarchischen Auffassung folgt der Bilderschmuck der Kammern. Für die Katechumenen, die Novizen des Dominikanerkonvents, wurde eine relativ einfache Szene, nämlich die Anbetung des Gekreuzigten durch den Hl. Dominikus ausgewählt (Zellen im südlichen Dormitorium). Pseudo-Dionysius teilt seine Hierarchie in die Stufen der Reinigung, der Erleuchtung und der Vervollkommnung auf (De eccl. hier. 5, 504 c). Entsprechend dienen die Wandgemälde in den Novizenzellen der Purifikation.

In der Doppelzelle, die am Schnittpunkt zwischen dem südlichen und dem östlichen Dormitorium liegt, und die vermutlich der Prior bewohnte, wird das Reinigungsthema durch die »Darstellung im Tempel« (Purifikation Marias – Mariä Lichtmeß) akzentuiert; das andere Fresko hingegen zeigt eine »Sacra Conversazione«, die Madonna mit den Heiligen Augustinus und Thomas von Aquin. Damit wird auf die Lektüre der Schriften des Kirchenvaters und des großen Scholastikers angespielt, die zur Erleuchtung führen soll.

Der Aquinate ist im Fresko mit dem »Christus im Grabe« in einer der Zellen des östlichen Dormitoriums mit Feder und Codex in der Hand dargestellt – man nahm an, daß er die Liturgie für das Corpus Domini-Fest verfaßt hatte.

Gegen die Auslegung des Freskenprogramms in Anlehnung an Pseudo-Dionysius scheint nun aber zu sprechen, daß die Zellen an der inneren, zum Kreuzgang gelegenen Seite des östlichen Dormitoriums Kreuzigungsszenen aufweisen: wie jene des südlichen (Novizen-)Flügels. Diese thematische Übereinstimmung erklärt Spike damit, daß hier die jüngeren Mönche, die noch nicht zum Priester geweiht worden waren, untergebracht waren. Die Zellen 1–9 an der Außenseite des

östlichen Flügels im Obergeschoß des Konvents enthalten hingegen Szenen zur Passion Christi (wie etwa das Fresko mit dem »Christus im Grabe«); ein Fresko stellt die Taufe dar. Die Bewohner der Kammern waren geweihte Priester, die neben der zweiten bereits die dritte Stufe der Einsicht in die christlichen Mysterien erlangt hatten: die der Vervollkommnung.

In dem triadischen Aufstiegsmodell von Pseudo-Dionysius haben die jeweiligen Stufen selbst eine dreigeteilte Struktur. Dieses Verfahren läßt sich auch in den Zellen 1–9 nachweisen. Auffällig ist zunächst einmal, daß die Reihenfolge der Kammern nicht mit der Chronologie der dargestellten Szenen übereinstimmt. So sind in Zelle 1–3 das »Noli me tangere« (die Begegnung von Maria Magdalena mit dem auferstandenen Christus, den sie für einen Gärtner hält), die »Beweinung« und die »Verkündigung« dargestellt. Auf die Auferstehung ›folgt‹ demnach die Passion und danach die Inkarnation. Spike hat nun festgestellt, daß diese Aspekte auch in den anschließenden ›Triaden‹ wiederkehren, wenn auch in anderer Reihenfolge. Eine Ausnahme bildet das letzte Fresko (in Kammer 9): durch die »Krönung Mariä« wird hier die Vereinigung mit Gott als das Ziel des von Pseudo-Dionysius beschriebenen Aufstiegs thematisiert.

Nicht in dieses Bildprogramm sind die Fresken im nördlichen Dormitorium einzugliedern. Vermutlich war dieser Teil des Gebäudes, der auch die Bibliothek und die Doppelzelle des Klostermäzens Cosimo de'Medici beherbergte, nicht Teil der Clausura; in ihm befanden sich wohl die Zellen der Laienbrüder des Konvents, der Conversi. Die Fresken zeigen hier biblische Historien, ohne die Hinzufügung von Dominikanern wie etwa des Hl. Thomas von Aquin. So bleibt der narrative bzw. ›historische‹ Charakter der Szenen gewahrt. In ihnen finden sich eine Vielzahl von Antikenzitaten, was wohl mit der ›Nachbarschaft‹ zur Bibliothek zusammenhängt, in die die Büchersammlung von Niccolò Niccoli eingegliedert worden war.

Wer das Programm für die Freskenausstattung des Florentiner Klosters entwarf, ist nicht bekannt. Womöglich war der später heiliggesprochene Fra Antonino Pierozzi dafür verantwortlich. Allerdings finden sich in dessen Schriften keine Anhaltspunkte für diese Vermutung – im Gegenteil: in den in den fünfziger Jahren des Quattrocento verfaßten »Chronicae« geißelt St. Antoninus die Ausschmückung der Mönchszellen mit Malereien.

John Spike zieht daher den Gedanken in Erwägung, daß der Programmentwerfer ein Humanist aus dem Umkreis von Cosimo de'Medici gewesen sein könnte, der ja finanziell in maßgeblicher Weise an der Neugestaltung des Dominikanerkonvents und seiner Ausstattung beteiligt gewesen war. Hier käme neben Ambrogio Traversari, der ein Kenner der patristischen Literatur war, und Gianozzo Manetti, der Fra Angelico bei der korrekten Schreibweise des Hebräischen in den Kreuzestituli beraten haben dürfte, insbesondere Tommaso Parentucelli in Betracht. Für den später zum Papst (Nikolaus V.) gewählten Humanisten führte der Maler von 1445–47 und, nach seiner Rückkehr aus Orvieto, von 1448–49 in Rom eine Reihe von Arbeiten aus.

An seinen fundierten Überblick über die künstlerische Tätigkeit von Fra Angelico, der auch die geistesgeschichtlichen und die politischen Ereignisse der Zeit einbezieht, schließt John Spike eine detaillierte Besprechung einzelner Werke an. Ein Katalog komplettiert die ambitionierte Studie, die auf Jahre hinaus ihren Stellenwert in der Forschung behaupten wird. *Peter Krüger*

Antonio Paolucci: Die Bronzetüren des Baptisteriums in Florenz. München: Hirmer 1997. 171 S., 294 Abb. Geb. DM 98,–.

Im Jahre 1329 beschloß in Florenz die Arte dei Mercanti di Calimala, die Zunft der Tuchhändler, die drei Holztüren des Baptisteriums sukzessive durch reliefverzierte und vergoldete Bronzetüren zu ersetzen. Sie entstanden in einem Zeitraum von rund 120 Jahren. Den Auftrag für die erste Baptisteriumstür, der heutigen Südtür, erhielt Andrea Pisano, der in 28 Bildfeldern das Leben Johannes des Täufers als Vorläufer Christi verherrlichte. Mit dieser ersten Baptisteriumstür wurden neue Maßstäbe gesetzt, in stilistischer wie in technischer Hinsicht. Zwei Generationen später wurde ein Wettbewerb um die zweite Tür ausgelobt, der sich an diesen Leistungen messen lassen mußte. Dieser Wettbewerb des Jahres 1401 wird oft als die eigentliche Geburtsstunde der Renaissanceskulptur bezeichnet, der Vergleich der beiden Probereliefs von Filippo Brunelleschi und Lorenzo Ghiberti fehlt in keiner Darstellung zur italienischen Renaissance. Beauftragt wurde Ghiberti, der nach Maßgabe der ersten Bronzetür in wiederum 28 Vierpaßfeldern Leben und Passion

Christi zeigt. 1424 wurde diese zweite Bronzetür an der Ostseite des Baptisteriums eingesetzt, gegenüber dem Hauptportal des Domes. Dort blieb sie bis zum Jahre 1452, dann wurde sie auf die Nordseite versetzt und die dritte Bronzetür, die ›Paradiestür‹ Ghibertis rückte auf diesen Ehrenplatz, ›aufgrund ihrer Schönheit‹, wie es in einem Beschluß der Calimala heißt. Ghiberti ›sprengte‹ hier den vorgegebenen Vierpaßrahmen und schuf ein völlig neuartiges Gliederungssystem. Zehn große Bildfenster zeigen Szenen des Alten Testamentes, übergeordnetes Thema ist die Heilsverspechung und die prophetische Präfiguration Christi. Der Name ›Paradiestür‹ geht nach Vasari auf ein Lob Michelangelos zurück: »Sie sind so schön, daß sie wohl an den Pforten des Paradieses stehen könnten.«

Diese drei Bronzetüren des Florentiner Baptisteriums bilden ein einzigartiges Ensemble, entsprechend oft wurden sie abgebildet und beschrieben. »Doch nie zuvor hat diese Werkgruppe eine derart konsequente und objektive, die komplexe Identität der einzelnen Kunstwerke offenbarende Dokumentation erfahren wie in der vorliegenden Publikation«, verspricht der Klappentext des hier anzuzeigenden Buches. Der Aufbau dieser Bilddokumentation überzeugt: Den einleitenden Texten des Florentiner Kunsthistorikers Antonio Paolucci folgen jeweils eine Gesamtaufnahme der Tür, eine Schemazeichnung des ikonographischen Programms und schließlich die einzelnen Reliefs, jedes erhält eine eigene Bildseite. Hinzu kommen Details der Tür- und Portalrahmung und auch die Skulpturengruppen über den Portalen. Allen Tafeln sind kleine Schemazeichnungen beigegeben, die den genauen Standort anzeigen.

Eine klar gegliederte lückenlose photographische Dokumentation also, und doch will sich beim Rezensenten keine reine Freude einstellen. Denn auf den über 130 großformatigen Bildtafeln wird der aktuelle und damit oft betrübliche Zustand der Reliefs abgebildet. Durch die anhaltende Luftverschmutzung sind die Reliefs unter einer dicken Schmutzschicht verborgen und völlig entstellt. Dies macht ein Vergleich mit den Bildtafeln der vier restaurierten Reliefs der Paradiestür (Abb. 219–223, 231–233), die sich heute im Museo dell'Opera del Duomo befinden, überdeutlich. Hier sind die feinen Abstufungen im Relief und die Modellierung der einzelnen Figuren in herausragenden Reproduktionen deutlich erkennbar. Um es deutlich zu sagen: Für den Kunsthistoriker wie Kunstliebhaber sind die Reproduktionen der nicht restaurierten Reliefs von zweifelhaftem Wert. Bis zum Abschluß der Restaurierungsarbeiten wird man daher weiterhin auf die alten Alinari- und Laureati-Photos in den Publikationen von Gert Kreytenberg (Andrea Pisano und die toskanische Skulptur des 14. Jahrhunderts, München 1984) und Richard Krautheimer (Ghiberti's Bronze Doors, Princeton 1971) zurückgreifen. Augenscheinlich war das Erscheinungsdatum, unabhängig vom Zeitplan der Restaurierung, dem verlegerischen Wunsch geschuldet, dem von Paolucci in der Reihe ›Mirabilia Italiae‹ herausgegebenen opulenten zweibändigen Werk über das Florentiner Baptisterium (Battistero di S. Giovanni a Firenze. Modena: Panini, und München: Hirmer, 1994; 1054 Farbabb., Text ital. und engl., 790,– DM) rasch eine Teilpublikation über die Bronzetüren folgen zu lassen. Der Verfasser trägt diesem Umstand aber insofern Rechnung, als er auf stilanalytische Ausführungen weitgehend verzichtet und den Schwerpunkt seiner Darlegungen auf die Ikonographie der einzelnen Szenen legt, die er leicht verständlich erläutert. Der vorliegende Bildatlas wird all jene Leser erfreuen, die eine sachkundige und anschauliche Einführung in eines der Hauptwerke der europäischen Kunstgeschichte suchen und eine umfassende photographische Dokumentation der Bronzetüren in ihrem baulichen Kontext. *Leonhard Helten*

Richard Strobel/Markus Weis: Romanik in Altbayern. Würzburg: Echter 1994. 420 S., 112 s/w-Bildseiten in Kupfertiefdruck, 8 Farbtafeln, 40 Karten, Grundrisse und Zeichnungen. Geb. DM 78,–.

Wo – bitte schön – liegt nun Altbayern? Diese Frage dürfte sich für Eingeweihte erübrigen. Aber für andere Benutzer dieses ausgezeichneten Werkes ist es nicht ganz leicht zu definieren. Denn er sucht vergeblich nach Orten und Projekten, die eben unter diesen Oberbegriff nicht fallen. Aber von dieser Frage soll im zweiten, letzten Abschnitt dieser Rezension die Rede sein.

Richard Strobel und Markus Weis haben ein sehr gründliches und gediegenes Opus abgeliefert, was wichtige Vorarbeiten der beiden Verfasser voraussetzt, die beide in der Staatlichen Denkmalpflege von Bayern bzw. Baden-Württemberg tätig sind.

Strobel hat die Einführung (S. 9–33), die Beschreibung der romanischen Denkmäler in der Stadt Regensburg (S. 47–160) sowie den Abschnitt über Freising (S. 163–325) bearbeitet. Er schildert in seinem Teil die landeskundlichen Voraussetzungen, beschreibt vorromanische Bauten und klärt die Begriffe Basilika, Hallenkirchen, Chor, Querhaus, Westempore, Vorhalle, Krypta und Turm, Portal und Stützen, sowie Kreuzgang und Kapitelsaal. Weis liefert seinen Anteil zum Thema Material und Konstruktion, Restaurierungs- und Forschungsgeschichte und kann dabei auf bereits veröffentlichte Vorarbeiten – zum Teil aus eigener Feder – zurückgreifen.

Von Strobel werden dann die einzelnen Projekte beschrieben: Kirchen der Stadt Regensburg: St. Emmeram, Obermünster, Niedermünster, Erhardskapelle, Allerheiligenkapelle, Schottenkirche, Hauskapellen in der Nachfolge von St. Jakob, Profanbauten, die Katharinen-Spitalkapelle, die ehemalige Dompfarrkirche St. Ulrich, die ehemalige Benediktinerklosterkirche St. Georg in Prüfening, die ehemalige Benediktinerklosterkirche St. Bartholomäus (Karthaus-Prüll) und die Burgkapelle in Donaustauf, außerdem die ehemalige Benediktinerklosterkirche St. Maria in Waldersbach und die ehemalige Zisterzienserklosterkirche St. Nikolaus in Biburg. Weis beschreibt die übrigen Objekte der romanischen Kunst in den Diözesen Regensburg und Passau, Eichstätt, Augsburg, Freising und den einstmals zum Bistum Salzburg gehörenden Orten. Dabei widmet er sich besonders den Kirchen und Klöstern in Passau, dem Eichstätter Dom, dem Dom in Augsburg, der Pfarrkirche St. Michael in Altenstadt und dem Dom in Freising.

Aber dann bleibt noch die Frage: Wo ist – bitte schön – Altbayern. Die Systematik der bisherigen Veröffentlichungen von Zodiaque geht traditionell von historischen Landschaften aus wie Berry oder Anjou, Lombardei oder Touraine. Deshalb ist der Liebhaber dieser Zodiaque-Reihe, die in Deutschland vom Echter-Verlag betreut wird, etwas konsterniert, wenn ihm – wie dem Rezensenten – der Begriff Altbayern so nicht gelegen ist. Die Antwort auf die Frage was mit Altbayern gemeint sei, was also in diesem Buch gesucht werden darf und was nicht, gibt Strobel in der Einführung (S. 9ff.). Er gibt, hilfreich für den Leser, zu, daß es sich hier eher um eine willkürliche Begrenzung handle. Die »Grenzen« sind zunächst von modern politischem, dann kirchengeschichtlichem, zuletzt erst von kunstgeographischem Gesichtspunkt aus von Gewicht. Flächenmäßig sind es fast zwei Drittel des heutigen Bundeslandes (Freistaat) Bayern mit den Regierungsbezirken Schwaben, Ober- und Niederbayern, Oberpfalz und einem kleineren Teil von Mittelfranken. Dies entspricht im großen und ganzen dem Gebiet der heutigen fünf Bistümer Augsburg, München-Freising, Passau, Regensburg und Eichstätt. Mit ganz anderen Grenzen hat es der für unseren Zeitabschnitt viel wichtigere Geschichtsraumbegriff »Altbaiern« zu tun. Es fehlen also Bayerisch-Schwaben und die fränkischen Landesteile Bayerns. Im Osten werden Teile des heutigen Österreich, Salzburg und Tirol, dazugezählt. Wegen der Systematik der Reihe aber ist wiederum Salzburg ausgenommen. Im Westen und Norden wird die heutige Staatsgrenze methodisch eingesetzt. Deshalb fallen ehemalige Orte innerhalb des Bistums Augsburg – wie vor allem die württembergischen Städte Ellwangen und Schwäbisch Gmünd – aus. Die Abgrenzung gegenüber Franken empfindet der Verfasser auch als problematisch. Die Grenze nach Böhmen hin ist eindeutig durch den Bayerischen und Böhmischen Wald gezogen.

Wer dieses Buch gründlich liest, ist überrascht und beeindruckt von der fachkundigen Erläuterung der genannten Objekte. Das herausragende Werk ist als zweiter Band der Reihe für das deutsche Sprachgebiet von deutschen Autoren bearbeitet worden. Weitere Bände (z.B. Elsaß) sind Übersetzungen aus dem Französischen. Was wünschenswert wäre – aber nicht im Konzept liegt – wäre die Einbeziehung der Bauplastik, also vor allem der Kapitelle und Tympana. Wer bei einer Reise nicht einen ganzen Koffer Bücher mitschleppen möchte, wäre z.B. sicher froh, wenn er die sicher sachkundigen Erschließungen der Reliefs an der Schottenkirche in Regensburg oder der rätselhaften Reliefs der »alten Kapelle« vorfinden würde. Das sind Wünsche, die bei einer Neuauflage vielleicht Berücksichtigung finden könnten. Eine Zeittabelle wäre sehr hilfreich und nicht schwer zu erstellen.

Der Bildteil (Kupfertiefdruck) wird zwar im Buch selbst und in der Präsentierung besonders herausgehoben. Trotzdem sind nicht alle Bildblätter befriedigend, vor allem wenn sie ablesbar sein sollten. Beispiel: die starken Verschattungen der Abbildungen der Bestiensäule der Freisinger Krypta (Bildtafel 99) oder die nicht klaren Konturen bei der Abbildung des Westportals aus St. Zeno in Bad Reichenhall; sehr gut gelungen scheinen andererseits Innenraum-Aufnahmen wie z.B. die Krypta von St. Zeno (S. 109).

Wer sich auf die Spur der beschriebenen altbayerischen Romanik begeben möchte, findet sicher die schematische Übersichtskarte (S. 42f.) hilfreich. Wer mehr als üblich vergleichen möchte, wird sicher für die Vielfalt der Vollständigkeit der dargebotenen Grundrisse dankbar sein. Diese Bemerkungen rangieren für den Rezensenten nicht unter der Rubrik »zu kritisierende Mängel« sondern unter der Rubrik »hilfreiche Ergänzungen«.

Insgesamt ist das Werk ein Lichtblick für den, der bereit ist, sich den Details zu öffnen. Wer kurze Information in der Art eines Campingführers erwartet, wird zurecht enttäuscht. Ihm wird nicht empfohlen, dieses Buch zu erwerben. Gründlicheren Liebhabern der Romanik in Altbayern aber wird das gediegene, empfehlenswerte Werk sicher eine willkommene Hilfe sein. *Anton Bauer*

Karl Halbauer: predigstül. Die spätgotischen Kanzeln im württembergischen Neckargebiet bis zur Einführung der Reformation (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B, Bd. 132). Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. XXII, 468 S., 285 s/w-Abb. Geb. DM 98,–.

Der umfangreichste Teil dieser kunstgeschichtlichen Arbeit besteht im Katalog (S. 83–365) mit den Einzeluntersuchungen zu den im württembergischen Neckargebiet erhalten gebliebenen 47 spätgotischen Kanzeln. Die Beschreibung der Objekte folgt einem festen Schema: Standort, Material, Zustand sowie Forschungslage (Stil, Datierung, Künstler). Je nach Erhaltungszustand, Bedeutsamkeit und Einfluß sind die Ausführungen in diesem Inventar unterschiedlich lang. Die für den Untersuchungsraum wichtigen Kanzeln der Stiftskirchen Herrenberg, Stuttgart, Tübingen und Urach sind entsprechend ausführlich. Dem Katalog vorgeschaltet ist eine analytische Betrachtung (S. 3–80), in der in genauer Detailbeschreibung die verschiedenen Einzelteile und Typen spätgotischer Kanzeln behandelt und Hinweise zu Aufstellungsort, Bauarten, Zeichen und Inschriften sowie den Herstellern der Kanzeln gegeben werden. Diese typisierende kunsthistorische Beschreibung ist in die allgemeine Entwicklung des spätmittelalterlichen Kanzelbaus (bes. in Mitteleuropa) eingebunden. Des Verfassers hervorragende Sach- und Detailkenntnis auf diesem Gebiet ist herauszustreichen. 51 Schaubilder und im Anhang 285 schwarz/weiße Foto-Abbildungen dienen der Dokumentation und Illustration. In der gedrängten Einleitung (S. XI–XVIII) gibt der Verfasser Rechenschaft über den Forschungsgegenstand und dessen Begrenzung auf das »württembergische Neckargebiet«, mit dem in historio-geographischer Hinsicht die alte Grafschaft Württemberg (seit 1495 Herzogtum) gemeint ist. Dem Band sind im Anhang (S. 369–468) verschiedene Verzeichnisse beigegeben. Die Verzeichnisse vier (behandelte Kanzeln) und fünf (Orts- und Denkmalverzeichnis ohne Kanzeln) sind für den Benutzer besonders wichtig.

Der Verfasser schreibt am Ende des analytischen Teils: »So wie die Untersuchung zahllosen kleinen Spuren folgt, so werden auch unzählige kleine Resultate gewonnen, die man am besten in den betreffenden Kapiteln nachlesen kann« (S. 80). Gemeint sind entsprechende Hinweise im Katalogteil. Vgl. z. B. auf S. 353 Anm. 3 der kritische Hinweis auf den Baumeister der Kirche Wildberg/Effringen; S. 228–239 der Exkurs zu Anton Pilgram, dem Meister der Kanzel von St. Stephan/Wien, der angeblich auch im Württembergischen gearbeitet haben soll.

Insgesamt ist würdigend hervorzuheben: Der Verfasser hat auf der Grundlage immenser Einzelkenntnisse ein ausgezeichnetes kunsthistorisches Sachbuch zu den erhalten gebliebenen Kanzeln im Altwürttembergischen erarbeitet. Nach Form und Inhalt gibt es daran (außer zu Urach) nichts von Wichtigkeit auszusetzen.

Die Publikation geht auf eine 1990 abgeschlossene Dissertation zurück. Bis zu diesem Zeitpunkt erschienene Literatur zur Sache ist bibliographisch erfaßt und berücksichtigt. Bei der seither erschienenen Literatur zu den behandelten Orten könnte man auf Lücken hinweisen. Unverständlich ist, daß die hervorragende Ikonographie der Kanzel in der Uracher Stiftskirche von M. Ingerhoff-Danhauser in dem von Friedrich Schmid herausgegebenen Sammelband »Die St. Amanduskirche in Bad Urach« 1990, S. 101–109 keine Berücksichtigung fand (nicht einmal kritische Erwähnung); die diesbezüglichen Ausführungen sind genauer und überzeugender als die des Verfassers (S. 307–321). – Korrigierbare Kleinigkeiten: Die romanische Kirche in Mittelheim (Rhein-Gau) als Augustinerkirche zu bezeichnen, ist ungenau (S. 58f.); im 12./14. Jh. bestand ein Kanonissenstift an der Kirche; bei der zit. Kanzelinschrift (S. 58) Is. 58,1 nehme ich einen Druck- oder

Transkriptionsfehler an (statt *stelera* richtig *scelera).* Warum bei der Friedhofskirche von Ditzingen (Speyerer Kirche) kein Hinweis auf ihre Pfarrkirchenfunktion, die nach der Reformation auf die »Konstanzer Kirche« des Ortes überging? (S. 124) Brüssel (S. 193) hat keine Kathedrale (gemeint ist St. Goudula); ein pontifikalisches Meßgewand (so S. 309) gibt es nicht; gemeint ist an der Stelle ein Pluviale. Kanzelbezogene Ortsnamen sind mit näheren topographischen Angaben im vierten bzw. fünften Verzeichnis noch einmal angeführt; im laufenden Text uneinheitlich mit oder ohne solche Angaben; z. B. S. 12 Erstnennung von Eggenburg und Kuttenberg; S. 28 dann wieder und mit Angabe (Niederösterreich bzw. Böhmen); im 5. Ortsverzeichnis zu Kuttenberg auch der tschechische Name. Bei den vielen Kirchen des mitteleuropäischen Raumes in den Anmerkungen werden die Ortsnamen meist ohne nähere topographische Angaben angeführt. – Nicht in die Untersuchung einbezogen ist die Frage nach den Auftraggebern für die Errichtung von Kanzeln. Taten sich darin die Prälaten als Patronatsherren der inkorporierten Pfarrkirchen hervor? Einige der beschriebenen Kanzeln stehen (bzw. standen) in solchen »Klosterpfarren«. Doch diese den Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichtler interessierende Frage, die zur Geschichte der Organisation des Predigtwesens in Altwürttemberg gehört, war nicht Gegenstand der vorliegenden kunsthistorisch ausgerichteten Arbeit. *Isnard W. Frank*

Fritz Markmiller/Wilkin Spitta: Dorfkirchen in Niederbayern. Regensburg: Friedrich Pustet 1996. 104 S., 90 Abb. Geb. DM 39,80.

Der kenntnisreiche, wohl in Bayern beheimatete Autor gliedert das vorliegende Buch in einzelne Kapitel. Sie sind den Kirchtürmen, dem Kirchen- und Kapellenbau, spätgotischen Schnitzaltären, dem Schmuck der Kirchen mit Akanthusdekoration, der Wand- und Deckenmalerei und den vielfältigen Wallfahrtsorten gewidmet.

Türme sind in Niederbayern erst seit dem 13. Jahrhundert vorhanden. Rechteckige Grundrisse wechseln in den oberen Geschossen in achteckige Formen. Im 17. Jahrhundert werden die Turmabschlüsse oft – unter dem Einfluß italienischer Bauleute – zu Kuppeln oder Hauben umgestaltet. Das Land wurde seit dem 9. Jahrhundert durch die Kirche geprägt. Baumaterial war Natur-, aber auch Backstein, dessen Verwendung wohl oberitalienischen Einflüssen zu verdanken ist. Italienische Baumeister (Viscardi, Zuccalli) förderten im 17. Jahrhundert den Wandpfeilerbau. Die heimische Baumeisterfamilie Hirschstetter schuf Saalkirchen mit abgerundeten Ecken und Tonnen- oder Spiegelgewölben. Der Typ der Dreikonchenanlage wurde wohl durch Egid Quirin Asam und Wolfgang Dientzenhofer vermittelt. Die barocken Akanthusaltäre verdanken ihre Entstehung böhmischen Anregungen. Ausmalungen von Kirchen sind seit dem 14. Jahrhundert erhalten, doch liegt der Höhepunkt natürlich in der Barockzeit. Bedeutende Maler wanderten aus dem Allgäu oder aus Ellwangen ein. Sie wurden seßhaft, da sie manchmal Witwen verstorbener Kollegen ehelichten. Wallfahrten, die auch als Kreuzgänge bezeichnet werden, galten meistens Maria, manchmal auch der Heiligen Dreifaltigkeit und populären Heiligen. Die älteste Wallfahrt soll 1104 zum Bogenberg erfolgt sein. Im Kapitel über die spätgotischen Schnitzaltäre, die im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts entstanden sind, finden sich lange, allgemeine Ausführungen über weihnachtliche Themen, ihre Quellen und ihre Gestaltungen.

Der Leser des Buches wird als potentieller Besucher niederbayrischer Dorfkirchen angesprochen. Mir scheint jedoch, daß Kenner dieses Landes mit der Veröffentlichung besser klarkommen als Fremde. Es muß im Ortsverzeichnis nachgeschlagen werden, um entsprechende Kirchenbeschreibungen im Text aufzufinden. Dieser und die guten farbigen Abbildungen haben selten Bezug zueinander. Im hinteren Vorsatz ist eine Karte Niederbayerns beigegeben, die dem Kunst- und Kirchenfreund das Auffinden genannter Orte erleichtert. Literaturhinweise sind vorhanden.

Sieglind Kolbe

Der vergrabene Engel. Die Chorschranken der Hildesheimer Michaelskirche. Funde und Befunde, hg. v. MICHAEL BRANDT. Katalog zur Ausstellung des Dom- und Diözesanmuseums Hildesheim 1995. Mainz: Philipp von Zabern 1995. 173 S., 107 Abb. Geb. DM 115,–.

Der Titel weckt Interesse, obwohl er sich bald – wie der deckungsgleiche Titel der Ausstellung 1995 – als etwas reißerisch entpuppt. Es geht um die Rekonstruktion der Chorschranken der Michaelskirche in Hildesheim. Der Hintergrund, auf dem der Entwurf einer Rekonstruktion diskutiert wird, ist zunächst 1. die Entwicklung des Westchores von St. Michael im Zusammenhang mit der Heiligsprechung Bernwards (S. 13ff.), 2. die Überlegungen zur geistlichen Konzeption der Michaelskirche vom 11. bis zum 13. Jahrhundert (S. 33ff.).

Im zweiten Teil finden sich Beobachtungen zu den Chorschranken von St. Michael im Blickfeld der kunsthistorischen Forschung (S. 57ff.). Es folgen: Die Umschreibung der Ornamentik der nördlichen Chorschranke (S. 107ff.), der Inschriften auf der nördlichen Chorschranke (S. 123ff.) und des Ostergrabes in St. Michael (S. 127ff.) sowie Anmerkungen zum technologischen Befund (S. 167ff.).

Beigegeben ist außerdem ein Katalog der nachgewiesenen Fragmente (S. 135ff.). Unter der Überschrift »Der Weg von der benediktinischen Klosterkirche zur lutherischen Gemeindekirche« sind die erhaltenen Quellen zur Baugeschichte von St. Michael im 16. und 17. Jahrhundert ausführlich analysiert (S. 45). Die farbigen Bildtafeln lassen, was die Qualität betrifft, keine Wünsche offen. Wohl der interessanteste Teil der Untersuchungen ist der Abschnitt, der von Cord Alphei »Entwicklung von der benediktinischen Klosterkirche zur lutherischen Gemeindekirche« überschrieben ist. Passender schiene mir freilich eine Überschrift »Entscheidende Eingriffe in Bausubstanz und Vernachlässigung überlieferter Bauelemente«. Es bleibt dabei der vorher schon vermutete Eindruck, daß bei der Umgestaltung vor allem Rivalitäten zwischen Benediktinerkonvent auf der einen Seite und dem Hildesheimer Magistrat bzw. der lutherischen Gemeinde auf der anderen Seite eine gravierend »destruktive« Rolle gespielt haben. Alphei berichtet z.B., daß der Magistrat wohl im Zusammenhang mit dem von der städtischen Obrigkeit veranlaßten und kontrollierten Abtransport der Vermögenswerte aus der Ausstattung der großen Kirche auch ein Loch in die Decke der Krypta stemmen ließ. Die Eingriffe in der Mitte des 17. Jahrhunderts beschränkten sich auf »Gefahrenabwehr durch Abriß«. Dies bleibt im Zusammenhang mit den Veränderungen des 17. Jahrhunderts eine bittere Bilanz, die zudem einen – wenn schon – noch reißerischen Titel provoziert, nämlich »Das Loch in der Kryptadecke« oder so.

Insgesamt eine respektable Veröffentlichung, die wieder einmal bestätigt: Wenn man an einem bestimmten Punkt zu graben beginnt, erfährt man immer mehr über das Ganze, als wenn man an der Oberfläche vieles oder gar alles beschreiben möchte. Trotzdem bleibt das Bedenken, ob die zusammengetragenen Ergebnisse nicht auch weniger repräsentativ hätten dargestellt werden können. Wer wird schon ohne weiteres für ein solches Buch DM 115,– auf den Tisch legen.

Anton Bauer

10. Umschau

Bereits vor zehn Jahren konnten in dieser Zeitschrift die ersten beiden Bände des »Ihme« vorgestellt werden (RJKG 9, 1990, S. 251f.). Er ist inzwischen zu einem oft benutzten Standardwerk für personengeschichtliche Recherchen im deutschen Südwesten geworden. Der Ergänzungsband *Südwestdeutsche Persönlichkeiten. Ein Wegweiser zu Biographien und bibliographischen Sammelwerken. Bd. 3: Ergänzungen und Nachträge, bearb. v. Heinrich Ihme (Veröffentlichung der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg). Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. 350 S. Geb. DM 58,–* erschließt jetzt 36 – in den ersten beiden Bänden 28 – biographische und bibliographische Sammelwerke und Reihen (ein Verzeichnis der ausgewerteten Bibliographien und Nachschlagewerke findet sich S. VIIf.). Kriterien für die Aufnahme einer Persönlichkeit in den »Ihme« sind: 1. Geburt oder Tätigkeit in Baden-Württemberg oder einem seiner Vorgängerterritorien; 2. Die Person muß bereits verstorben sein; 3. In den ausgewerteten biographischen und bibliographischen Werken muß etwas über sie geschrieben worden sein.

In 13 Jahren – seit 1984 – ist viel biographisches Material angefallen, zahlreiche Personen sind inzwischen verstorben und konnten neu aufgenommen werden, so daß »Ergänzungen und Nachträge« dringend geboten waren. Allein die »Landesbibliographie« stellte in ihren Bänden 5–14 zahlreiche biographische Literatur bereit. Gleiches gilt für das Munzinger Archiv oder die Bände 16–18 der »Neuen Deutschen Biographie«. All diese Informationen zu rund 9000 Personen findet man alphabetisch immer nach Geschlechternamen geordnet im »Ihme«, der so wirklich zum Schlüssel der genannten Bio- bzw. Bibliographien wird, was eine immense Zeitersparnis bedeutet und wofür der Bearbeiter erneut hohes Lob verdient. Warum dieser aber August Hagens »Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus« (4 Bände), wie bereits vor 10 Jahren angemahnt, nicht berücksichtigt, bleibt dem Rezensenten ein Rätsel. Denn diese sind für südwestdeutsche Persönlichkeiten allemal einschlägiger als etwa die »Zeitgeschichte in Lebensbildern« in ihrer überregionalen Ausrichtung.

Eine Anregung zum Schluß: Vielleicht könnte man den »Ihme« insgesamt ins Internet stellen und seine Nachweise gleich mit den entsprechenden Bibliographien »verlinken«. Dann würde biographisches Arbeiten im deutschen Südwesten wahrhaft komfortabel. Jedoch: Die Taube auf dem Dach erhoffend, ist der Rezensent für den Spatz in der Hand dankbar.

Das Verhältnis von Historikern und Archivaren ist in der Praxis nicht immer frei von Spannungen. Und dennoch sind beide aufeinander angewiesen. Ohne die Arbeit des Aktensicherns, Restaurierens, Inventarisierens, ohne Übersichten und Repertorien könnten historische Untersuchungen kaum geschrieben werden. Die oft entsagungsvolle Dienstleistung der Archivare ist eine wesentliche Voraussetzung für gelungene Geschichtsschreibung. Dankbar nimmt der Historiker daher die im Folgenden anzuzeigenden Hilfsmittel zur Benützung ganz unterschiedlicher Archive bzw. einzelner Bestände entgegen.

Von den *Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart Inventar des Bestandes C 3 (Veröffentlichungen der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, Bd. 46/3), b. v. Alexander Brunotte u. Raimund J. Weber (Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 638 S. Geb. DM 97,60)* erschien bereits der dritte Band. Die Prozeßakten sind alphabetisch nach Klägern geordnet, so daß hier 675 Fälle des Buchstabens H dokumentiert sind. Zwei Schwerpunkte bilden das Haus Hohenlohe mit rund 150 und die Reichsstadt Schwäbisch Hall mit über 100 Klagefällen. Was bei der Vorstellung der ersten beiden Bände des Inventars (A–D: 1993 und E-G: 1995) in dieser Zeitschrift bereits festgestellt wurde (16, 1997, 210) kann hier nur wiederholt werden: ein ausgezeichnetes Inventar, dem man zahlreiche Benutzer wünscht.

Neben solch differenzierten regestähnlichen Repertorien kommt Gesamtübersichten über größere Fondi zumindest für eine erste rasche Orientierung größte Bedeutung zu. Die *Übersicht über die Bestände des Hauptstaatsarchivs Stuttgart. Altwürttembergisches Archiv (A-Bestände)* liegt jetzt in der Reihe *Veröffentlichungen der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg* als *Bd. 32, bearbeitet von Hans-Martin Maurer, Stephan Molitor und Peter Rückert* in einer zweiten erweiterten Auflage vor *(Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 254 S. Geb. DM 62,40)*. Die erste Auflage war 1975 erschienen und seit längerem vergriffen, die archivarische Erschließung der altwürttembergischen Bestände hatte überdies große Fortschritte gemacht. Sie umfassen 58000 Urkunden und 4800 Regalmeter Archivalien und sind gegliedert in Auslesebestände über Landesverwaltung, Kabinett und Hofbehörden; über Auswärtiges (Kaiser, Reich, geistliche und weltliche Fürsten etc.); weltliche und kirchliche Zentralbehörden sowie topographische Auslesebestände und Bezirksbehörden; Kloster- und Stiftsverwaltung und Pflegen der Universität Tübingen. Schon die erste Übersicht zeigt, daß hier auch gerade für kirchenhistorische Fragestellungen genügend Ansatzpunkte gegeben sein dürften, egal ob man an den Geistlichen Rat oder die Beziehung zum Fürstbischof von Konstanz denkt.

Gleichsam eine Weitwinkelaufnahme stellt der *Archivführer Paris 19. und 20. Jahrhundert. Zentrale Bestände zu Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Archiven und Bibliotheken (Instrumenta,*

Bd. 2). Sigmaringen: Thorbecke 1997. Geb. 207 S. DM 38,– von *Andreas Wilkens* dar. In dem vom Deutschen Historischen Institut herausgegebenen Band wird ein gründlicher Überblick über die Pariser Archivlandschaft gegeben, der von den großen Archiven (wie Archives nationales) über die staatlichen Organe, Ministerien und Zentralbehörden sowie die Bibliotheken bis zu den Archiven der Wirtschaft, der Parteien und Gewerkschaften, um nur die wichtigsten zu nennen, reicht. Zu jedem der 100 Archive werden neben einer Kurzübersicht der Bestände Anschrift, Öffnungszeiten, Telefonnummer und Benutzungsmodalitäten aufgelistet, was sehr hilfreich ist. Wenn vorhanden, werden die wichtigsten Repertorien und Hilfsmittel genannt: ein alles in allem äußerst gelungener Archivführer, wie man ihn sich auch für andere große Archivstädte durchaus wünscht.

Es gehört zu den erfreulichsten Aufgaben, unter dieser Rubrik Jahr für Jahr das Erscheinen eines inzwischen bewährten Hilfsmittels anzeigen zu können. Es handelt sich um die *Landesbibliographie von Baden-Württemberg, Bd. 15: Die Literatur des Jahres 1994, bearbeitet von Wolfgang Crom und Ludger Syré. Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. XVIII, 853 S. Geb. DM 130,–*. Der vorliegende Band verzeichnet alle im Jahr 1994 erschienene, für Baden-Württemberg relevante Literatur mit Nachträgen ab 1986 – bzw. intendiert dies zumindest. Dabei folgt er der lange bewährten Einteilung: 1. Allgemeine Literatur (in unserem Kontext besonders interessant Punkt 7: Religion und Weltanschauung, S. 113–119); 2. Orte und Regionen; 3. Personen (jeweils in alphabetischer Reihenfolge). Die 9613 Titel sind durch ein Verfasser- bzw. Titelregister sowie ein Sachregister hervorragend erschlossen. Die elektronische Datenverarbeitung leistet hier wirklich beste Dienste, freilich schützt auch sie nicht vor kleineren Versehen. So wird zum Beispiel im Personenteil unter Karl Rahner (1904–1984) eine 1994 erschienene Rezension zu einer ebenfalls 1994 publizierten Edition genannt (Nr. 8902), nicht aber diese selbst. Aber dieses Manko kann unter der Rubrik Nachträge in einem der nächsten Bände der Landesbibliographie leicht behoben werden.

Der neueste Band der Landesbibliographie enthält die Literatur des Jahres 1995: *Landesbibliographie von Baden-Württemberg Bd. 16. Die Literatur des Jahres 1995 mit Nachträgen ab 1986, bearbeitet von Wolfgang Crom und Ludger Syré. Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 878 S. Geb. DM 130,–*. Die bewährte Einteilung in allgemeine Literatur (geordnet in 9 Sachgebiete), Orte und Personen wurde beibehalten, 9755 Titel sind verzeichnet und durch ausgezeichnete Register erschlossen – ein Hilfsmittel, auf das man nicht verzichten kann. *Hubert Wolf*

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AHP	Archivum historiae pontificiae
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
AMKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
APK	Archiv für Patoralkonferenzen
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BDLG	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DH	H. Denzinger, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. P. Hünermann, Freiburg i.Br. [37]1991.
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
DtVb	Deutsches Volksblatt
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
GermBen	Germania Benedictina
GS	Germania Sacra
GuG	Geschichte und Gesellschaft
HJ	Historisches Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte
HPBl	Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland
HS	Helvetia Sacra
HZ	Historische Zeitschrift
KLK	Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung
KW	Kirchliches Wochenblatt aus der Diöcese Rottenburg
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MHP	Miscellanea historiae pontificiae
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
ML	Marienlexikon, hg. v. R. Bäumer und L. Scheffczyk
MThS.H	Münchener theologische Studien. Historische Abteilung
NDB	Neue Deutsche Biographie
RE	Realenzyklopädie für protestantische Kirche und Theologie
REC	Regesta Episcoporum Constantiensium
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ	Römische Quartalschrift
SHCSR	Spicilegium Historicum Congregationis SS.mi Redemptoris
StdZ	Stimmen der Zeit
StL	Staatslexikon
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
TübBll	Tübinger Blätter

UuO	Ulm und Oberschwaben
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
VuF	Vorträge und Forschungen
WA	Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (»Weimarer Ausgabe«)
WdF	Wege der Forschung
WF	Westfälische Forschungen
WGQ	Württembergische Geschichtsquellen
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	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte G Germanistische Abteilung K Kanonistische Abteilung R Romanistische 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.

SOMMERVOGEL
Carlos SOMMERVOGEL, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. 9 Bde, Brüssel/Paris [2]1890–1900.

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
StadtA	Stadtarchiv
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

Dr. Claus Arnold, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Katholische Theologie, Hausener Weg 120, 60489 Frankfurt am Main
Dr. Dominik Burkard, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Katholische Theologie, Hausener Weg 120, 60489 Frankfurt am Main
Professor Dr. Wilhelm Damberg, Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Universitätsstraße 150, 44780 Bochum
Dr. Stefan J. Dietrich, Eckstraße 2, 89231 Neu-Ulm
Professor DDr. Helmut Feld, Heuweg 13, 72116 Mössingen
Professor Dr. Karl Hausberger, Universität Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte, 93040 Regensburg
Professor Dr. Konstantin Maier, Katholische Universität Eichstätt, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte, Ostenstraße 26–28, 85072 Eichstätt
Professor Dr. Bernhard Schneider, Theologische Fakultät Trier, Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte, Universitätsring 16, 54296 Trier
Dr. Otto Weiss, Wolfersberggasse 10 C/1, A – 1140 Wien
Professor Dr. Hubert Wolf, Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Katholische Theologie, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Hausener Weg 120, 60489 Frankfurt am Main
Dr. Wolfgang Zimmermann, Landesarchivdirektion Baden-Württemberg, Abt. Landesforschung und Landesbeschreibung, Eugenstraße 7, 70182 Stuttgart

Mitarbeiter am Rezensionsteil

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, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt, Fachbereich Katholische Theologie, Hausener Weg 120, 60489 Frankfurt am Main
Prälat Anton Bauer, Konrad-Adenauer-Straße 48, 73529 Schwäbisch Gmünd
Dr. Hans-Otto Binder, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Historisches Seminar, Abt. für neuere Geschichte, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
Dr. Dominik Burkard, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt, Fachbereich Katholische Theologie, Hausener Weg 120, 60489 Frankfurt am Main
Dr. Anne Conrad, Universität Hamburg, Historisches Seminar, Van-Melle-Park 6, 20146 Hamburg
Professor Dr. Immo Eberl, Stadtarchiv Ellwangen, Spitalstraße 4, 73479 Ellwangen (Jagst)
Privatdozent Dr. Manfred Eder, Universität Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, 93040 Regensburg
Dr. Michael Egerding, Elsa-Brandström-Straße 36, 72672 Reutlingen
Professor DDr. Helmut Feld, Heuweg 13, 72116 Mössingen
Dr. Michael F. Feldkamp, Kapellenweg 1, 53179 Bonn
Christoph Florian M.A., Hegnacher Straße 45, 70736 Fellbach
Professor Dr. Isnard W. Frank OP, Dominikanerkonvent, Postgasse 4, A – 1010 Wien
Professor Dr. Manfred Gerwing, Habichtweg 60, 48683 Ahaus
Dr. Norbert Haag, St. Claude-Straße 99, 72108 Rottenburg am Neckar
Privatdozent Dr. Leonhard Hell, Avenue Ernest Cambier 143, B – 1030 Brüssel
Dr. Leonhard Helten, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Kunstgeschichte, 06099 Halle (Saale)
Professor Dr. Klaus Herbers, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte, Kochstraße 4, 91054 Erlangen
Dr. Sabine von Heusinger, Universität Konstanz, Fachbereich Geschichte, 78457 Konstanz

Dr. Gerhard Kittelberger, Heimgartenstraße 3, 72131 Ofterdingen
Professor Dr. Joachim Köhler, Hartmeyerstraße 50, 72076 Tübingen
Sieglind Kolbe, Birkenweg 2, 75323 Bad Wildbad
Dr. Robert Kretzschmar, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70173 Stuttgart
Dr. Peter Krüger, Libanonstraße 18a, 70184 Stuttgart
Dr. Peter Thaddäus Lang, Stadtarchiv, Postfach 5, 72422 Albstadt
Lic. theol. Roger Liggenstorfer, Gaissbergstraße 50, CH – 8280 Kreuzlingen
Dr. Franz Maier, Landesarchiv Speyer, Postfach 1608, 67236 Speyer
Christoph Müller M.A., Ludwigstraße 22, 79104 Freiburg im Breisgau
Dr. Joseph Ndi Okalla, Gangolfstraße 12, 53111 Bonn
Dr. Bernhard Neidiger, Stadtarchiv Stuttgart, Silberburgstraße 191, 70178 Stuttgart
Dr. Clemens Rehm, Generallandesarchiv Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 2, 76133 Karlsruhe
Professor Dr. Hermann Reifenberg, In der Plies 6, 55120 Mainz
Dr. Peter Rückert, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70173 Stuttgart
Dr. Andreas Rüther, Justus-Liebig-Universität Gießen, Historisches Institut, Otto-Behaghel-Straße 10 C, 35394 Gießen
Pfarrer Dr. Uwe Scharfenecker, Pfarrgasse 6, 74172 Neckarsulm
Professor Dr. Joachim Schmiedl, Berg Sion 1, 56179 Vallendar
Professor Dr. Bernhard Schneider, Theologische Fakultät Trier, Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte, Universitätsring 16, 54296 Trier
Professor Dr. Wilfried Schöntag, Landesarchivdirektion Baden-Württemberg, Eugenstraße 7, 70182 Stuttgart
Privatdozentin Dr. Gabriela Signori, Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie, Postfach 100131, 33501 Bielefeld
Dr. Bernhard Theil, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70173 Stuttgart
Dr. Paul Warmbrunn, Landesarchiv Speyer, Postfach 1608, 67236 Speyer
Dr. Edwin Ernst Weber, Landratsamt Sigmaringen, Kultur- und Archivamt, Postfach 1462, 72484 Sigmaringen
Privatdozent Dr. Dieter J. Weiss, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, Institut für Geschichte, Bayerische und Frankische Landesgeschichte, Kochstraße 4, 91054 Erlangen
Dr. Otto Weiss, Wolfersberggasse 10 C/1, A – 1140 Wien
Professor Dr. Hubert Wolf, Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Katholische Theologie, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Postfach 111932, 60489 Frankfurt am Main
Privatdozent Dr. Detlev Zimpel, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Historisches Seminar, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg im Breisgau

Diesen Band hat redigiert

Dr. Wolfgang Zimmermann

Bei der Redaktion und Drucklegung des Bandes haben mitgearbeitet

Dr. Gerald Maier
Ingeborg Moser
Eva Roll M.A.
Ursula Scherr

Anschriften

Geschäftsführung
Ingeborg Moser
Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
Telefon 0711/1645 560, Telefax 0711/1645 570

Schriftleitung
Dr. Wolfgang Zimmermann
Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart

Vorsitzender
Dr. Wolfgang Zimmermann
Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart

Schatzmeister
Dr. Waldemar Teufel
Postfach 9, 72101 Rottenburg

Bibliothekar
Eugen Fesseler
Wilhelmsstift Tübingen

Kassenprüfer
Max Maier, Meinrad Sauter
beide in Rottenburg

Chronik des Jahres 1999

1. Gemeinsam mit der Stadt Rottenburg am Neckar veranstaltete der Geschichtsverein im Frühjahr unter dem Titel »Constans in fide, fidelis in regimine. Standhaft im Glauben, dem Herrscher treu ergeben. Vorderösterreich und seine Kirchengeschichte« eine Vortragsreihe, die als Begleitveranstaltung zur Landesausstellung »Vorderösterreich – nur die Schwanzfeder des Kaiseradlers? Die Habsburger im deutschen Südwesten« konzipiert war. In vier Vorträgen im Gemeindesaal St. Martin wurde aus verschiedenen Perspektiven die Bedeutung Vorderösterreichs für die Kirchengeschichte Südwestdeutschlands untersucht: Professor Dr. Franz Quarthal, Geistliche Gedenkstätten der Habsburger in den Vorlanden (Ottmarsheim, Muri, Königsfelden, St. Blasien) (18. März); Dr. Wolfgang Zimmermann, Die triumphierende Kirche und der siegreiche Herrscher. Tridentinische Reform und dynastische Selbstdarstellung in Vorderösterreich (25. März); Professor Dr. Konstantin Maier, »O tempora, o Austria!« Der beschwerliche »Schutz und Schirm« Österreichs über die oberschwäbischen Reichsabteien in der Neuzeit (15. April); Privatdozent Dr. Franz Xaver Bischof, Kirchenreform im Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Josefinismus, Säkularisation und Kirchenneuordnung (1780–1827) (22. April). An drei Nachmittagen wurden zudem für die Mitglieder des Geschichtsvereins Sonderführungen angeboten, sowohl durch die Landesausstellung (Professor Dr. Quarthal, Karlheinz Geppert M.A., Dr. Wolfgang Zimmermann) als auch durch das Diözesanmuseum (Wolfgang Urban M.A.), wo zu dieser Zeit die Stuppacher Madonna, ein Hauptwerk Matthias Grünewalds, präsentiert wurde.
2. Die Mitgliederversammlung fand im Rahmen der Rottenburger Vortragsreihe am 25. März im Gemeindesaal St. Martin statt. Für Einzelheiten wird auf des Protokoll verwiesen.
3. Die gut besuchte Weingartner Studientagung griff unter dem Titel »Endzeit – Wendezeit. Zeitenwenden in Spätmittelalter und Früher Neuzeit« (15.–19. September) den anstehenden Jahrtausendwechsel auf. Die Tagung, die von Dieter R. Bauer (Akademie) und Dr. Wolfgang Zimmermann (Geschichtsverein) vorbereitet und geleitet wurde, diskutierte die Thematik unter drei Fragekomplexen: Zeitenwenden als gesellschaftliche, kollektive Erfahrung; Zeitenwenden als individuelle Erfahrung: Lebenszyklus; Gewendete Zeit: individuelle und kollektive Verheißung. Im öffentlichen Abendvortrag, »Apokalyptik und Chiliasmus in Hochmittelalter und in der Frühen Neuzeit« gab Professor Dr. Heribert Smolinsky (Freiburg i.Br.) einen einführenden Überblick. Mit dem Aspekt »Zeitenwenden als kollektive Erfahrung« beschäftigten sich Professor Dr. Peter Segl, Bayreuth (»Pest und Schisma als Vorboten der Endzeit. Zum Mentalitätswandel im Europa des 14. Jahrhunderts«), Professor Dr. Sönke Lorenz, Tübingen (»Das Heilige Jahr in der römischen Tradition seit 1300«), Professor Dr. Rainer Wohlfeil, Hamburg (»Bauernkrieg: Symbole der Endzeit?«), Professor Dr. Christoph Burger, Amsterdam (»Endzeiterwartung am Vorabend der Reformation und bei Martin Luther«), Professor DDr. Helmut Feld, Tübingen (»Eine Klarisse als Augenzeugin der Genfer Reformation: Die Chronik der Äbtissin Jeanne de

Jussie«), Professor Dr. Bernd Roeck, Zürich (»Eschatologie um 1600. Zu Endzeiterwartungen in süddeutschen Quellen«). Der Bereich »Zeitenwenden als individuelle Erfahrung« wurde in den Referaten von Dr. Irmgard Wilhelm-Schaffer, Neunkirchen (»Der ›theologisierte Tod‹. Christliche Heilsangst und ihre Bewältigungsversuche in konfessioneller Perspektive«) und Dr. Uli Wunderlich, Düsseldorf (»Durch die Darstellung des Schrecklichen das Schreckliche bannen. Totentänze an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit«) aufgegriffen. Die Frage nach der Strukturierung der Zeit im liturgischen Jahr diskutierte Professor Dr. Kees Vellekoop, Utrecht (»Wendezeit im Kirchenjahr: das Fest Mariä Lichtmeß. Die Feier in der Stadt Utrecht, 14.–16. Jahrhundert«) exemplarisch an einem Einzelbeispiel. Der dritte Aspekt »Gewendete Zeit: individuelle und kollektive Verheißung« stand bei der Führung durch die Weingartner Klosterkirche durch Wolfgang Urban M.A., Rottenburg (»Zeit und Ewigkeit. Vorschau des Himmlischen im Irdischen«) im Mittelpunkt. Er wurde im Vortrag von Professor Dr. Bernhard Ruprecht, Erlangen (»Orientierung nach und von oben. Das neuzeitliche Bild an der Decke«) weitergeführt. Professor Dr. Dieter Breuer, Aachen (»Endzeitliche Ausblicke ins Himmlische Jerusalem. Meyfart, Angelus Silesius, Martin von Cochem«) setzte den Schlußpunkt der Einzelvorträge. In einer ertragreichen Schlußdiskussion wurden die einzelnen Perspektiven nochmals in größerem Kontext erörtert.

4. Der Vorstand beschloß in seiner Sitzung am 16. März, Herrn Professor Dr. Rudolf Reinhardt aufgrund seiner herausragenden Verdienste um den Geschichtsverein zum Ehrenvorsitzenden zu ernennen. Diözesanadministrator Weihbischof Dr. Johannes Kreidler überreichte Professor Reinhardt die Urkunde im Rahmen der Jahresversammlung (vgl. den ausführlichen Bericht zum Jubiläum des Geschichtsvereins).
5. Die Jahresversammlung fand am 2. Oktober in der Benediktinerabtei Neresheim statt (vgl. den ausführlichen Bericht zum Jubiläum des Geschichtsvereins).

20 Jahre Geschichtsverein 1979–1999 – Festakt

Am 28. November 1979 traf sich auf Einladung des damaligen Generalvikars Dr. Karl Knaupp ein Kreis von 33 Männern und Frauen im Tagungshaus der Akademie in Hohenheim. Auf dieser Sitzung wurde die Gründung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart beschlossen. Das 20jährige Jubiläum bildete den Anlaß für die festliche Jahresversammlung des Geschichtsvereins am 2. Oktober 1999, die auf Einladung von Abt Norbert Stoffels in der Benediktinerabtei Neresheim stattfinden konnte. Zahlreiche Vereinsmitglieder sowie hochrangige Vertreter aus der Diözese und aus dem öffentlichen Leben waren Gast in der barocken Klosteranlage auf dem Härtsfeld.

Der Tag wurde mit einem Festgottesdienst in der Klosterkirche eröffnet. In seiner Predigt betonte Diözesanadministrator Weihbischof Dr. Johannes Kreidler, daß eine Kirche ohne Vergangenheit und ohne das Bewußtsein der Licht- und Schattenseiten ihrer Geschichte eine Kirche ohne Profil und ohne Identität, somit aber auch ohne Gegenwart und Zukunft wäre. Der Protektor des Geschichtsvereins unterstrich die theologische Dimension der historischen Forschung, indem er betonte, daß jede Geschichtsinterpretation in sich einen Vorgriff auf den letzten Sinn der Geschichte darstelle.

Nach der Eröffnung des Festakts im Tagungssaal des Klosterhospizes durch den Vorsitzenden des Geschichtsvereins, Dr. Wolfgang Zimmermann, wurden die Gäste durch den Landrat des Ostalbkreises Klaus Pavel in dieser Region willkommengeheißen. Staatssekretär Dr. Lorenz Menz vom Staatsministerium des Landes Baden-Württemberg würdigte in seinem Grußwort die Arbeit des Geschichtsvereins und seines langjährigen Vorsitzenden Professor Dr. Rudolf Reinhardt. Zugleich betonte er die Verantwortung des Landes für die Bewahrung seiner reichen kulturellen Vielfalt. Staatssekretär a.D. Gustav Wabro MdL wies in seinem Redebeitrag auf die großen Anstrengungen hin, die in den letzten Jahren für die Sanierung der Neresheimer Klosteranlage – nicht zuletzt dank der Initiative des Vereins zur Erhaltung der Abteikirche Neresheim – unternommen wurden.

In seinem Rückblick auf die Entwicklung des Geschichtsvereins in den letzten zwanzig Jahren stellte Dr. Wolfgang Zimmermann die wichtigsten Arbeitsfelder des Geschichtsvereins vor: die

Herausgabe des »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte«, die Veranstaltung von Studientagungen (zusammen mit der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart) sowie die Organisation von Jahresversammlungen in verschiedenen Regionen der Diözese. Er betonte, daß sich die Kirchengeschichte als eine theologische Teildisziplin in ihrer Arbeit nicht mit einer antiquarischen Freude an der Vergangenheit im Sinn einer Biedermeyeridylle begnüge. Bischof Dr. Georg Moser hatte bereits 1986 anläßlich der Stiftung des Bischof-Carl-Joseph-von-Hefele-Preises unterstrichen, daß eine Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation ohne Vermittlung *von* Geschichte und *durch* die Geschichte nicht möglich sei. Dieser Herausforderung weiß sich der Geschichtsverein in seiner Arbeit verpflichtet. Abschließend konnte Dr. Zimmermann dem Protektor des Geschichtsvereins das erste Exemplar des Bandes 18 / 1999 des »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte« als Zeichen des Dankes für die Unterstützung des Vereins durch die Diözese überreichen.

Ebenfalls im Rahmen des Festaktes wurde Professor Dr. Rudolf Reinhardt durch den Diözesanadministrator die Urkunde über die Verleihung des Ehrenvorsitzes überreicht. Durch diese Ehrung würdigte der Vorstand die herausragenden Verdienste des langjährigen Vorsitzenden um den Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Das wissenschaftliche Werk Reinhardts war bereits Mittelpunkt einer Festakademie gewesen, an der dem emeritierten Ordinarius für mittlere und neue Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen durch den Geschichtsverein anläßlich seines 70. Geburtstages im Januar 1998 die Festschrift »Reich – Kirche – Politik« überreicht worden war (vgl. RJKG 18, 1999, 431f.).

Der Bischof-Carl-Joseph-von Hefele-Preis des Jahres 1999 ging an den Eichstätter Theologen Michael Graf, der sich in seiner Diplomarbeit »Spectator – Franz Xaver Kraus (1840–1901) und seine ›Kirchenpolitischen Briefe‹« mit dem publizistischen Wirken des Freiburger Kirchenhistorikers beschäftigt hatte. Weihbischof Dr. Johannes Kreidler konnte als Diözesanadministrator den mit 5000 DM dotierten Preis an den jungen Wissenschaftler übergeben. (Im nächsten Jahrbuch wird eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit publiziert.)

In seinem Schlußwort bedankte sich Präsident a.D. Professor Dr. Gregor Richter als Ehrenmitglied des Geschichtsvereins bei all' denen, die durch ihr Engagement dazu beigetragen haben, daß das Wagnis der Gründung eines Geschichtsvereins vor zwanzig Jahren in so überzeugender Weise gelungen ist. Seine selbstgestellten Aufgaben habe der Verein gewissenhaft erfüllt, getragen von seinen Mitgliedern und nachhaltig unterstützt durch die Diözese. Professor Richter bedankte sich bei Diözesanadministrator Weihbischof Dr. Johannes Kreidler sowie den Vertretern aus Politik und Verwaltung dafür, daß sie durch ihre Anwesenheit und Mitwirkung am Festakt dem Geschichtsverein und seiner Arbeit ihre Wertschätzung und Anerkennung ausdrückten. Auch künftig sei der Geschichtsverein auf die Unterstützung der Diözese, aber auch der Politik und der Verwaltung angewiesen, wird die wissenschaftliche Arbeit des Vereins doch ausschließlich durch ehrenamtliche Mitarbeiter getragen.

Der Festakt wurde durch ein Klarinettentrio der Musikschule Neresheim unter der Leitung ihres Direktors Hans-Peter Blank umrahmt. Eine Dokumentation im Vorraum des Tagungssaales informierte auf einigen Plakaten über die Arbeit des Geschichtsvereins in den letzten beiden Jahrzehnten. (Teile dieser Dokumentation finden sich auf den nächsten Seiten.) Besonders der umfangreiche Pressespiegel zeigt, welche positive Resonanz das »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte« in der Fachliteratur findet.

Der Nachmittag war der Geschichte der Benediktiner und der Abtei Neresheim gewidmet. Der Festvortrag von Professor Dr. Konstantin Maier, Eichstätt, »Zwischen den Zeiten. Die schwäbischen Benediktiner am Vorabend der Säkularisation (1803)«, spannte einen großen kenntnisreichen Bogen durch die frühneuzeitliche Ordensgeschichte, wobei der Redner nachdrücklich auf die bahnbrechenden Verdienste von Professor Dr. Rudolf Reinhardt um die Erforschung dieses Themenfeldes verwies (Der Vortrag findet sich abgedruckt in diesem Band, S. 177–190.). Abt Norbert Stoffels verband bei seiner Führung durch die Klosterkirche und den neu renovierten Festsaal in einem eloquenten, facettenreichen Vortrag Erläuterungen zur Baugeschichte mit der Erklärung des theologischen und ikonographischen Sinngehalts der Gesamtanlage und ihrer einzelnen Bauteile.

Im Klosterhospiz klang der sonnige Spätherbsttag in der beeindruckenden Klosteranlage auf dem Härtsfeld im Gespräch aus.

Der Geschichtsverein 1979–1999 – Daten und Themen

Ehrenmitglieder 1979–1999

1980	Professor Dr. Dr.h.c. Joseph Vogt, Tübingen († 1986)
1981	Generalvikar i.R. Prälat Dr. Karl Knaupp, Spaichingen
1981	Monsignore Franz Zierlein, Ellwangen (Jagst) († 1992)
1986	Professor Dr. Hermann Tüchle, München († 1986)
1989	Präsident a.D. Professor Dr. Eberhard Gönner, Stuttgart
1991	Prälat Paul Kopf, Stuttgart
1996	Präsident a.D. Professor Dr.Gregor Richter, Stuttgart
1999	Professor Dr. Rudolf Reinhardt, Stuttgart (Ehrenvorsitzender)

Weingartner Studientagungen 1981–1999

Jahr	*Thema*	*Leitung*
1981	Schwäbischer Barock. Geschichte – Literatur – Kunst *Dokumentation*: RJKG 1/1982	Professor Dr. Joachim Köhler (Geschichtsverein) Direktor Heinz Tiefenbacher (Akademie)
1982	Kirche im Nationalsozialismus *Dokumentation*: RJKG 2/1983	Professor Dr. Joachim Köhler (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)
1983	Die Aufklärung *Dokumentation*: RJKG 3/1984	Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)
1984	Die Zisterzienser *Dokumentation*: RJKG 4/1985	Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)
1985	Die Diözesansynode – Idee, Geschichte und Struktur *Dokumentation*: RJKG 5/1986	Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)
1986	Aufbruch oder Restauration? Der Weg kirchlicher Gemeinschaften im 19. Jahrhundert *Dokumentation*: RJKG 6/1987	Professor Dr. Joachim Köhler (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)
1987	Kirche nach Nationalsozialismus, Krieg und Vertreibung. Das Beispiel Baden-Württemberg *Dokumentation*: RJKG 7/1988	Monsignore Paul Kopf (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)
1988	Die Diözese Konstanz. Geschichte – Institutionen – Persönlichkeiten *Dokumentation*: RJKG 8/1989	Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Geschichtsverein) Professor Dr. Karl S. Frank (Kirchengeschichtlicher Verein für das Erzbistum Freiburg) Dieter R. Bauer (Akademie)
1989	Die Benediktiner *Dokumentation*: RJKG 9/1990	Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)

Jahr	*Thema*	*Leitung*
1990	Emanzipationsbewegungen im deutschen Katholiszismus *Dokumentation*: RJKG 10/1991	Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)
1991	Aufbruch in die Moderne. Humanismus und Kirchenreform im 15. Jahrhundert *Dokumentation*: RJKG 11/1992	Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)
1992	Minderheiten im Konfessionszeitalter *Dokumentation*: RJKG 13/1994	Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)
1993	Kirche und Bildung in der Neuzeit *Dokumentation*: RJKG 14/1995	Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)
1994	Kulturkampf oder Kulturkämpfe? *Dokumentation*: RJKG 15/1996	Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Geschichtsverein) Professor Dr. Karl S. Frank (Kirchengeschichtlicher Verein für das Erzbistum Freiburg) Pater Dr. Lukas Schenker OSB (Vereinigung für schweizerische Kirchengeschichte) Dieter R. Bauer (Akademie)
1995	... damit das Volk nicht ins Verderben stürze. Medien religiöser Unterweisung in Spätmittelalter und Früher Neuzeit *Dokumentation*: RJKG 16/1997	Dr. Wolfgang Zimmermann (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)
1996	Der Dominikanerorden. Geschichte – Theologie – Seelsorge *Dokumentation*: RJKG 17/1998	Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Geschichtsverein) Professor Dr. Karl S. Frank (Kirchengeschichtlicher Verein für das Erzbistum Freiburg) Dieter R. Bauer (Akademie)
1997	Martin von Tours († 397). Zum 1600-Jahr-Gedenken des Diözesanpatrons *Dokumentation*: RJKG 18/1999	Professor Dr. Hubert Wolf (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)
1998	Die Revolution von 1848 – Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? *Dokumentation*: RJKG 19/2000	Professor Dr. Hubert Wolf (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)
1999	Endzeit – Wendezeit. Zeitenwenden in Spätmittelalter und Früher Neuzeit *Dokumentation*: RJKG 20/2001	Dr. Wolfgang Zimmermann (Geschichtsverein) Dieter R. Bauer (Akademie)

Der Bischof-Carl-Joseph-von Hefele-Preis 1987–1999

Jahr	*Preisträger/Preisträgerin*	*Thema*
1987	Heinrich Graf, Tübingen	Theologische und kirchenpolitische Entwicklungen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen im Spiegel des Promotionswesens
1989	Elke Kruttschnitt, Tübingen	Ellwangen – Verbannungsort des Slawenapostels Methodius?
	Uwe Scharfenecker, Tübingen	Mönchtum und Ordenswesen im Spiegel der katholischen Publizistik Südwestdeutschlands vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts
1991	Wolfgang Zoll, Tübingen	Die Bischofswahlen in der Diözese Rottenburg 1845 bis 1847 unter besonderer Berücksichtigung des Einflusses des Fürstkanzlers Metternich
1993	Barbara Schüler, Tübingen	Carl Joseph von Hefele im Lichte der nichtkirchlichen Presse in der Zeit von 1863 bis 1893
1995	Birgit Bronner, Tübingen	Hefeles Einfluß auf die Lehr- und Handbücher der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts
1997	Annette Klement, Frankfurt a. M.	Versöhnung des Verschiedenen. Friedrich Heilers Ringen um die *eine Kirche* im Spiegel seiner Korrespondenz mit katholischen Theologen
	Markus Fiederer, Tübingen	Die fürstbischöflich-speyerische Stiftung der Universität Tübingen. Ein Spiegel konfessioneller und kirchenpolitischer Entwicklungen in der Zeit der Aufklärung und Romantik (1788 bis 1846)
1999	Michael Graf, Eichstätt	Spectator – Franz Xaver Kraus (1840–1901) und seine ›Kirchenpolitischen Briefe‹

Jahresversammlungen 1980–1999

1980	Stuttgart-Hohenheim
1981	Stuttgart-Hohenheim
1982	Stuttgart-Hohenheim
1983	Ellwangen (Jagst)
1984	Rottenburg am Neckar
1985	Stuttgart-Hohenheim
1986	Bad Buchau
1987	Rottenburg am Neckar
1988	Schwäbisch Gmünd
1989	Zwiefalten
1990	Stuttgart-Hohenheim
1991	Hirsau
1992	Ochsenhausen
1993	Leutkirch
1994	Kirchheim unter Teck
1995	Stuttgart-Hohenheim
1996	Isny im Allgäu
1997	Heilbronn
1998	Biberach an der Riß
1999	Benediktinerabtei Neresheim

Dem Vorstand gehören an

Oberarchivrat Dr. Wolfgang Zimmermann (Herrenberg), Vorsitzender
Monsignore Dr. Gebhard Fürst (Stuttgart), Direktor der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ernannter Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stellvertretender Vorsitzender
Dr. Waldemar Teufel (Rottenburg), Kanzler der Bischöflichen Kurie, Schatzmeister
Dekan Dr. Karl Brechenmacher (Isny im Allgäu)
Diözesanarchivar Dr. Stephan Janker (Rottenburg)
Studienrätin Dr. Andrea Polonyi (Stuttgart)
Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Stuttgart)
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 die Bibliothek des Geschichtsvereins im Wilhelmsstift Tübingen erhielten wir von:

Schwester M. Martina Amrhein OP
Herr Michael Graf
Herr Bernhard Kaas
Herr Christian Rak
Dr. Waldemar Teufel
Dr. Wolfgang Zimmermann

Unsere Toten

Nach Redaktionsschluß 1998

Frau Marianne Abler, Dettingen/Iller
Dr. Anton Huber, Aalen
Dr. Karl Warmbrunn, Stuttgart

Im Jahr 1999

Pfarrer Dr. Ernst Hofmann, Stuttgart	im Januar
Pfarrer Alfons Stegmaier, Schönebürg	im Juli
Pfarrer Wolfgang Müller, Filderstadt	im August
Herr Hermann Küchle, Laupheim	im September

Orts- und Personenregister

erstellt von Eva Roll M.A., Herrenberg

Lebensdaten sind in Klammern, Regierungsdaten ohne Klammern angegeben. Deutsche Gemeinden und kleinere Orte wurden den Land- bzw. Stadtkreisen zugeordnet, kleinere ausländische Orte dem Kanton, der Provinz oder dem Land.

Aachen 73
Abaelard, Petrus (1079–1142) 267
Abel, Carl August Ritter von (1788–1859) 100–102; 104
Abele, Karl August (1804–1851) 235
Aberle, Moritz (1819–1875) 215
Abraham a Sancta Clara (Johann Ulrich Megerle) (1644–1709) 168; 174
Adam, Eucharius (1748–1830) 96
Albendorf (pol. Wambierzyce, Schlesien) 222
Altdorf (aufg. in Weingarten, Lkr. Ravensburg), Landvogtei 145–147; 150–152
Altmannsdorf bei Wien 128
Altötting, Redemptoristenkloster 112
Altshausen (Lkr. Ravensburg), Landkomtur des Deutschen Ordens 143
Ama, Anton (geb. 1820) 259
Amrichshausen, Dekanat (Künzelsau, Hohenlohekreis) 90
Angehrn, Benedikt Maria OSB 1755–1787 Abt in Neresheim 186
Angerer, Eduard (1816–1898), 1876–1898 Weihbischof in Wien 130
Anibas, Georg (1809–1853) 131
Aristoteles (384 v. Chr. – 322 v. Chr.) 29
Aschaffenburg 100
–, Katholische Kirchen-Zeitung 47; 49; 52; 58–60
–, Universität 204
Augsburg 96; 100; 116; 201; 233
–, Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra 144
–, Bischöfe s. Stauffenberg, Johann Franz Schenk von; Waldburg, Otto Truchseß von
–, Diözese 33; 161; 234; 244
–, Interim 148
–, Neue Sion 131
–, St. Salvator 95
Augustinus, Aurelius (354–430) 265–267; 273
Avancini, Nikolaus SJ (1611–1686) 166

Baader, Franz von (1756–1841) 97f.
Bad Buchau (Lkr. Biberach) 197
–, Damenstift 143; 150; 188
Bad Schussenried (Lkr. Biberach)
–, Äbte s. Fuchs, Petrus
–, Prämonstratenserstift 143; 147; 156; 189
Bad Waldsee (Lkr. Ravensburg) 172; 228
Baden, Markgrafschaft/Großherzogtum 32; 90; 118; 160; 188; 233; 260
–, Karoline Auguste von (1776–1841) 103
Baden-Württemberg 189
Bahr, Herman (1863–1934) 140
Baindt (Lkr Ravensburg), Zisterzienserinnenabtei 143
Bandini, Pitti Marquis de 233
Barruel, Augustin (1741–1820) 40
Barth, Karl (1886–1968) 270f.
Basel 270
–, Diözese 161
Bayern Herzogtum/Kurfürstentum/Königreich 32; 93–99; 101–103; 105; 166; 186; 188; 205; 232
–, Karl Theodor (1724–1799), 1742–1799 Kurfürst von der Pfalz, 1777–1799 Kurfürst von Bayern 95
Belgien 55–61; 66; 222; 257
–, Revolution 1830/31 55; 57–59; 61
Berlin 65; 68; 71; 77; 116; 184
–, Reichstag 251
Bermann, Joseph (1810–1855) 129; 131
Bern 179
Bernetti, Tomasso (1779–1852), seit 1826 Kardinal 222
Bernhard von Clairvaux OCist (um 1090–1153) 267
Beroldingen, Joseph Ignaz Graf von (1780–1868) 229; 236; 245
Besançon (Dép. Doubs)
–, Erzdiözese 161
Betscher, Nikolaus OPraem 1745–1811 Abt in Rot a.d. Rot 184
Beuron (Lkr. Sigmaringen), Augustinerchorherrenstift 153
Biberach an der Riß 148; 200f.; 230; 251
–, Dekanat 90
Birnau (Stadt Uhldingen-Mühlhofen, Bodenseekreis) 144

Bismarck, Otto Eduard Leopold Fürst von (1815–1898) 261
Blarer, Gerwig OSB (1495–1567), 1520–1567 Abt in Weingarten, 1547–1567 Abt in Ochsenhausen 147–149; 152; 178; 179
Blum, Robert (1807–1848) 122
Bodensee 146
Böhme, Jakob (1575–1624) 273
Bohlingen (Stadt Singen, Lkr. Konstanz) 207
Böhmen 126; 170
Böll, Heinrich (1917–1985) 157
Bolzano, Bernhard (1781–1848) 126f.
Bommer, Johannes OSB († 1785) 183
Bondi (Bondy), Ignaz 129; 131; 139
Bonn 73; 116; 124; 267f.; 269
–, Borromäus-Verein 68
–, Pius-Verein 74
Boost, Johann Adam (1775–1852) 41; 49
Boppard (Rhein-Hunsrück-Kreis) 124
Bora, Katharina von (1499–1552) 267
Braig, Augustin (1766–1821) 115
Brandenburg, Friedrich Wilhelm von (1792–1850) 71
Brentano, Franz (1838–1917) 139
Breslau 116; 124; 222
–, Erzbischöfe s. Diepenbrock, Melchior Freiherr von; Förster, Heinrich; Knauer, Joseph; Sedlnitzky, Leopold, Graf von
–, Generalversammlung der Katholischen Vereine 74
–, Generalvikariat 222
–, Diözese 98; 103
–, Universität 209
Bretschneider, Karl Gottlieb (1776–1848) 36
Brischar, Johann Nepomuk (1819–1897) 208; 251
Brixen 130
Broglie, Maurice-Jean Madeleine (1766–1821), 1807–1811, 1814–1817 Bischof von Gent 55
Brück, Heinrich (1831–1903), 1899–1903 Bischof von Mainz 13
Brunner, Sebastian (1814–1893) 108; 120f.; 126–129; 131–134; 140f.
Brünn 137
Brüssel 60
Bucelin, Gabriel OSB (1599–1681) 177
Buchau s. Bad Buchau
Buchner, Alois (1783–1869) 103
Bultmann, Rudolf (1884–1976) 271
Burgau (Lkr. Günzburg), Markgrafschaft 145; 149; 153; 172
Buri, Fritz (1907–1995) 270
Burke, Edmund (1729–1797) 38
Buß, Franz Joseph von (1803–1878) 88
Buxheim (Lkr. Unterallgäu), Kartause 144
Calw 137
Canisius, Petrus SJ (1521–1597) 170
Cannstatt (Stuttgart-Bad Cannstatt) 235
–, Volksfest 259
Cappellari, Bartolomeo Alberto s. Gregor XVI.
Castillo (span. Gesandter) 222
Castruccio Castracan degli Antelminelli (1779–1852), Kardinal 237; 239
Champagny, François Joseph Marie Thérèse Nompère Graf von (1804–1882) 53
Chur (Kt. Graubünden), Diözese 161
Colloredo, Hieronymus Graf von (1732–1812), 1772–1803 Erzbischof von Salzburg 187f.
Conrad, Lorenz (1785–1849) 201
Consalvi, Ercole Marchese (1757–1824) 205; 222
Corboli-Bussi, Giovanni (1813–1850) 223; 229
Croy, Ludwig († 1855) 126

Dannecker, Anton (1816–1881) 217
Danzer, Jakob OSB (1743–1796) 187f.
Darmstadt 227
Darnaut, Vinzenz (1760–1836) 115
Deggingen (Lkr. Göppingen), Dekanat 90
Descartes, René (1596–1650) 264
Deutinger, Martin (1789–1854) 103
Deutscher Bund 93f.
Deutsches Reich/Deutschland 22; 31f.; 39f.; 42f.; 45; 47; 50; 52; 54–58; 60f.; 78; 81f.; 84; 87; 93; 101f.; 123; 139–141; 206; 217; 221f.; 229; 232; 236; 245; 254
Diepenbrock, Melchior Freiherr von (1798–1853), 1845–1853 Erzbischof von Breslau, seit 1850 Kardinal 103; 222f.;
Dieringer, Franz Xaver (1811–1876) 26; 54
Dillingen, Universität 178; 180
–, Jesuitenkolleg 181
Dobler, Michael OSB (1730–1815), 1787–1802 Abt in Neresheim 186
Döllinger, Ignaz von (1799–1890) 26; 44–47; 54; 60; 89; 97; 101; 103; 105; 204; 212; 217
Donauwörth (Lkr. Donau-Ries), Benediktinerabtei Heilig-Kreuz 144; 184
Donin, Ludwig (1810–1876) 131
Donzdorf (Lkr. Göppingen) 205
Dossenberger; Franz (1776–1860) 201–203; 211–213; 215; 224
Drey, Johann Sebastian von (1777–1853) 36f.; 194; 201; 213; 215
Droste zu Vischering, Clemens August Freiherr von (1773–1845), 1835–1845 Erzbischof von Köln 45; 66; 72
Drslawitz (Ostmähren) 112
Dumont, Paul OSB (1762–1820) 204

Edelstetten (Lkr. Günzburg), Damenstift 144
Egger, Karl (1772–1849) 96f.
Ehingen a.d. Donau (Alb-Donau-Kreis) 200f.; 208; 249–251
–, Gymnasium 181
–, Konvikt 207
Ehinger, Bartholomäus OSB 1618–1632 Abt in Ochsenhausen 181f.
Ehrlich, Johann Nepomuk (1810–1864) 126
Ehrlich, Wilhelm 121
Eichstätt 101
–, Bischöfe s. Reisach, Carl August von
Elberfeld, Jünglingverein 76
Elchingen (Lkr. Neu-Ulm)
–, Äbte s. Widmann, Meinrad
–, Benediktinerabtei 144; 148; 181; 187
Ellwangen (Ostalbkreis) 86; 201; 251
–, Dekanat 90
–, Gymnasium 251
Elsaß 161; 163
Ensisheim (Dép. Haut-Rhin), vorderösterreichische Regierung 163f.
Erlenspiel, Anton 226
Ermland (Ostpreußen) 32

Fehr, Roman OSB 1768–1797 Abt in Wiblingen 186f.
Feigerle, Ignaz (1795–1863), 1852–1863 Bischof von St. Pölten 110; 124; 130
Felder, Karl (1766–1818) 96
Feldkirch (Vorarlberg) 164
Ferdinand I. (1503–1564), 1531 röm.-dt. König, 1556–1564 röm.-dt. Kaiser 148f.
Ferdinand II. (1578–1637), 1619–1637 röm.-dt. Kaiser 169f.
Ferdinand III. (1608–1657), 1637–1657 röm.-dt. Kaiser 166
Ferdinand I. (1793–1875), 1835–1848 Kaiser von Österreich 117; 123; 128; 130; 166
Ferrara (Prov. Ferrara) 222
Fesl, Michael (1788–1863) 127
Fickler, Josef (1780–1840) 260
Fink, Karl August (1904–1983) 177
Flir, Alois (1805–1859) 132
Fonck, Leopold SJ (1865–1930) 268
Förster, Heinrich (1799–1881), 1853–1881 Erzbischof von Breslau 222
Forthuber, Anton 226
Frankfurt 82; 254
Frankfurt, Paulskirche 14; 22; 24; 70f.; 82; 124; 132; 137; 255; 256
Frankfurt, Parlamentsversammlungen 28; 61; 115; 122; 124; 195; 253; 260
Frankreich 22; 29; 31; 36; 39f.; 40; 42f.; 45–55; 59; 66f.; 81; 86; 95; 155; 204; 207f.; 257
–, Französische Revolution 37; 39–41; 46; 59
–, Julirevolution 39; 47–55; 58f.
–, Vinzenz-Konferenz 1833 76
Fransoni, Giacomo Filippo (1775–1856), Kardinal 237; 239
Franz Joseph I. (1830–1916), 1848–1916 Kaiser von Österreich 128; 130
Franz II. Joseph Karl (1768–1835), 1792–1806 röm.-dt. Kaiser, 1804–1835 als Franz I. Kaiser von Österreich 114
Franziskus von Assisi (1181/82–1226) 267; 273
Freiburg im Breisgau 83; 86; 137; 164; 172; 181; 201; 207f.; 234; 238; 264
–, Barmherzige Schwestern 207
–, Erzdiözese 90; 233; 238; 244
–, Erzbischöfe s. Vicari, Hermann von
–, Generalvikariat 207
–, Loretokapelle 172
–, Ordinariat 28; 33
–, Universität 162; 164; 180; 186
Freising (ehem. Diözese, s.a. München) 213
–, Bayerische Bischofskonferenz 105
–, Priesterseminar 104
Frey, Franz Andreas (1748–1830) 96
Friedberg 201
Friedberg-Scheer (Lkr. Sigmaringen) 259
Friedrich I. (1826–1907), 1856–1907 Großherzog von Baden 261
Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861), 1840–1861 König von Preußen 74; 104
Friedrichshafen, Seeblätter 259
Frint, Jakob (1766–1834) 114
Fuchs, Petrus OPraem 1467–1481 Abt in Schussenried 147
Fuesting, (Justizkommissar) 73
Führich, Joseph Ritter von (1800–1876) 131
Fulda, Diözese 234; 244
Füssen (Lkr. Ostallgäu), Benediktinerabtei St. Mang 144; 184
Füster, Anton (1808–1882) 108f.; 118–120; 138

Gaeta (Prov. Latina) 28; 80
Gammertingen (Lkr. Sigmaringen) 259
Ganglbauer, Cölestin Joseph (1817–1889), 1881–1889 Erzbischof von Wien, seit 1884 Kardinal 130
Gasser, Johann Jakob († 1682) 169
Gebsattel, Lothar Anselm Freiherr von (1761–1846), 1821–1846 Erzbischof von München-Freising 101; 103
Geiger, Franz (1755–1843) 204
Geissel, Johannes von (1796–1864), 1837–1842 Bischof von Speyer, 1845–1864 Erzbischof von Köln, seit 1850 Kardinal 68; 70f.; 102; 124f.

Gengenbach (Ortenaukreis) 153
Gent (Prov. Ostflandern), Bischof s. Broglie, Maurice-Jean Madeleine
Gentz, Friedrich von (1764–1832) 114; 116
Gerbert, Martin OSB 1764–1793 Abt in St. Blasien 186
Gertrud von Helfta OCist (1256–1302) 273
Gessinger, Johann Christoph (1691–1735) 179
Geyser, Joseph (1869–1948) 264
Gfrörer, August Friedrich (1803–1861) 83; 137
Gießen 227
–, Universität 204
Glatz, Grafschaft 222
Goes von (Staatssekretär) 198f.; 210; 226; 228; 237; 243
Goethe, Joahnn Wolfgang von (1749–1832) 273
Gollwitzer, Heinz 104
Görres, Guido (1805–1852) 99
Görres, Joseph (1776–1848) 51; 55f.; 97–99; 101; 125; 127
Görz 119
Graz, Universität 126
Gregor XVI. (1765–1846), 1831–1846 Papst 57; 80; 202; 205; 222; 226; 257
Grillparzer, Franz (1791–1872) 116
Grisar, Hartmann (1845–1932) 264
Grisar, Joseph (1886–1967) 264
Großschafhausen (Gemeinde Schwendi, Lkr. Biberach) 194
Grün, Anastasius (1806–1876) 116
Gruscha, Anton Joseph (1820–1911), 1890–1911 Erzbischof von Wien, seit 1891 Kardinal 125; 130; 132f.; 133; 140
Grüssau (Lkr. Landeshut, Niederschlesien) 209
Gubbio (Prov. Perugia) 267
Gumppenberg, Wilhelm SJ (1609–1675) 173
Günther, Anton (1783–1863) 108; 117; 124f.; 126–128; 130–132; 136; 138
Gustav II. Adolf (1594–1632), 1611–1632 König von Schweden 170f.
Gutenzell (Lkr. Biberach), Zisterzienserinnenabtei 143; 148; 188

Haas, Peter Paul (1810–?) 213; 226
Hablizel, Johannes OSB 1567–1575 Abt in Weingarten 178
Habsburg, Haus 153f.; 157–159; 160; 166; 168–170; 172f.
–, Ferdinand II. (1529–1595), 1564–1595 Erzherzog 149; 162f.
–, Johann, Erzherzog (1782–1859) 114
–, Juan d'Austria, Don (1547–1578) 169
–, Leopold V. (1586–1632), 1605–1625 Bischof von Passau, 1607–1625 Bischof von Straßburg, 1619–1632 Erzherzog 146; 166
–, Maria Antoinette (1755–1793) 154
–, Sigismund (1427–1496), 1477–1496 Erzherzog 146f.
s. Ferdinand I.; Ferdinand II.; Ferdinand II.; Franz Joseph I.; Joseph II.; Leopold I.; Maria Theresia; Rudolf I.
Haider, Jörg (geb. 1950) 107
Hasel, Franz Seraph (Ferdinand) (1807–1886) 131
Häusle, Johann Michael (1809–1867) 108; 125; 130–133; 136; 140
Hecker, Friedrich (1811–1881) 260f.
Heer, Friedrich (1916–1983) 158
Hefele, Carl Joseph von (1809–1893), 1869–1893 Bischof von Rottenburg 26; 195; 202f.; 206; 211f.; 214; 217–219
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831) 265; 271
Heggbach (Lkr. Biberach), Zisterzienserinnenabtei 143; 148
Heichlinger, Theresia (1792–1846) 234
Heidegger, Martin (1889–1976) 264; 270
Heiligenberg, Grafschaft (Bodenseekreis) 145
Heiligkreuztal (Lkr. Biberach), Zisterzienserinnenabtei 143
Held, Willebold OPraem (1724–1789), 1782–1789 Abt in Rot a. d. Rot 152
Helfert, Joseph Alexander Freiherr von (1820–1910) 108
Hermes, Georg (1775–1831) 117
Hess, Gerhard OSB (1752–1802) 183
Hessen-Darmstadt, Großherzogtum 253
Hildegard von Bingen (1098–1179) 273
Himpel, Felix (1821–1890) 89; 207f.; 215; 217; 250f.
Hirscher, Johann Baptist von (1788–1865) 86–88; 201–203; 205; 209; 217f.; 221; 223f.; 233; 238; 255f.;
Hitler, Adolf (1889–1945) 271
Hock, Carl Ferdinand (1808–1869) 108; 128; 131; 133f.; 137f.
Hock, Sophie 136f.
Hofbauer, Johannes Clemens Maria CSSR (1751–1820) 113–117; 126f.; 140
Hoffinger, Johann Baptist Ritter von (1825–1879) 127f.; 130f. 133; 135; 137
Hofstätter, Heinrich von (1805–1875), 1839–1875 Bischof von Passau 101; 104
Hohenberg, Grafschaft 161; 164
Hohenems, Mark Sittich von (1533–1595), 1560–1561 Bischof von Cassano all'Ionio, 1561–1589 Bischof von Konstanz, seit 1561 Kardinal 162

Hohenlandenberg, Hugo von (um 1460–1532), 1496–1530, 1531–1532 Bischof von Konstanz 162
Hopsten 70
Horb am Necker (Lkr. Freudenstadt) 162
Hormayr, Joseph (1781–1848) 98
Hornstein, Freiherr August von (1789–1855) 84
Hoßkirch (Lkr. Ravensburg) 201
Huber, Stephan SJ (1554–1619) 182
Hundsfeld (Lkr. Ravensburg) 209
Husserl, Edmund (1859–1938) 264
Hyller, Sebastian OSB (1667–1730), 1697–1730 Abt in Weingarten 151

Iller 146
Innsbruck 132; 149; 162; 164; 166
–, Hof 159; 161
–, Regierung 146; 162; 164
Irsee (Lkr. Ostallgäu), Benediktinerabtei 144; 184f.
Isny im Allgäu (Lkr. Ravensburg), Benediktinerabtei 152f.; 179f.; 187
Italien 22; 81; 207

Jarcke, Carl Ernst von (1801–1851) 38; 51; 99; 116–118; 124; 134
Jaumann, Ignaz (1778–1862) 192; 194–203; 207; 209–215; 217–219; 221; 223–227; 229–236; 238–242; 244f.; 247–249
Jeanne d'Arc (1410/1412–1431) 267
Jellinek, Adolf 112
Jellinek, Hermann (1822–1848) 112
Jerusalem 244f.
–, École Biblique 268
–, Heiliges Grab 200
Jesi (Prov. Ancona) 237
–, Bischof s. Ostini, Pietro
Jobst, Alfons II. OSB 1730–1738 Abt in Weingarten 150
Jocham, Magnus (1808–1893) 101; 103
Johannes XXIII. (1881–1963), 1958–1963 Papst 271
Joseph II. (1741–1790), 1765–1790 röm.-dt. Kaiser 113; 122; 155

Kaiser, Petrus Leopold (1788–1848), 1834–1848 Bischof von Mainz 227; 253
Kaisheim (Lkr. Donau-Ries), Zisterzienserabtei 144
Kaltenbäck, Johann Peter (1804–1861) 129
Kanada 117; 129
Karl V. (1500–1558), 1519–1556 röm.-dt. Kaiser 148f. 169
Karl X. (1757–1836), 1824–1830 König von Frankreich 50
Karlsbad 129
Karlsruhe 69
Katharina von Siena OP (1347–1380) 267
Kautzer, Georg (1807–1875) 200; 230; 233
Keck, Ulrich OSB († 1815), 1798–1806 Abt in Wiblingen 187
Keller, Johann Baptist von (1774–1845), 1828–1845 Bischof von Rottenburg 80; 192; 194f.; 197; 200; 205; 207; 209; 212–215; 228f.; 231; 235; 240
Kempten (Allgäu), Benediktinerabtei 144; 149
Kenzingen (Lkr. Emmendingen) 161; 171
Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von (1811–1877), 1850–1877 Bischof von Mainz 70; 72–74; 76f.; 91
Klein, Wilhelm (1889–1996) 263–266
Kleinaitingen (Lkr. Augsburg) 96
Knauer, Joseph (1764–1844), 1841–1844 Erzbischof von Breslau 222
Knoodt, Franz Peter (1811–1878) 108; 124; 138; 141
Koblenz 117
Kobold(t), Willibald OSB 1683–1697 Abt in Weingarten 151
Kolb, Karl von (1800–1868) 197–199; 204; 208–211; 217; 221f.; 226–229; 233f.; 236–238; 240; 242–246
Köln 68; 73; 115; 141; 264
–, Erzbischof s. Drost-Vischering, Clemens August; Geissel, Johannes von
–, Erzdiözese 45; 55
–, Rathaus 67
–, Rheinische Volkshalle 71
–, Kölner Ereignis (1837) 55, 71; 77; 99; 100–102; 230
Kolping, Adolph (1813–1865) 76
Königsberg 116
Konstantin der Große, Flavius Valerius Constantinus (ca. 280–337), 306–337 röm. Kaiser 166
Konstanz 143; 148f.; 162–164; 172f.; 177; 260
–, Bischöfe s. Hohenlandenberg, Hugo von; Metzler, Christoph; Österreich, Andreas von; Stauffenberg, Johann Franz Schenk von; Weeze, Johannes;
–, Diözese 160f.; 164
–, Domstift 143
–, Generalvikariat 192
–, Jesuitenkirche 165
–, Loretokapelle 172
–, Offizial 207
–, Priesterseminar 162
–, Rituale 86

–, Stift St. Stephan 168
Kornmann, Rupert (1757–1817), 1790–1817 Abt von Prüfening 96
Kraus, Franz Xaver (1840–1901) 261
Kraus, Karl (1874–1936) 140
Kraus, Karoline 136f.
Krefeld 68
Kremsier (Tschechische Republik) 120
–, Reichstag von 125; 128
Kremsmünster 137
Kuhn, Johann Evangelist von (1806–1887) 26; 202; 204; 206; 211; 221
Kutschker, Johann Baptist (1810–1881), 1876–1881 Erzbischof von Wien, seit 1877 Kardinal 130f.
Kuttenplan (Nordböhmen) 126

Lagrange, Albert M.-J. OP (1855–1938) 268
Laibach (Ljubljana, Rep. Slowenien) 119
Laiber, Joseph (1781–1856) 201
Lamartine, Alphonse-Marie de (1790–1869) 54
Lambruschini, Luigi (1776–1854) 192; 205; 210; 214; 217; 222f.; 229; 236f.; 239; 242; 247f.
Lamennais, Hugo Félicité Robert de (1782–1854) 44f.; 47; 49; 51–53; 56f.; 257
Lamormaini, Wilhelm SJ (1570–1648) 169
Landeck/Tirol 132
Landeshut (Schlesien) 222
Landsberg am Lech, Jesuitenkolleg 182
Landshut 97
Lang, Johannes OSB 1613–1618 Abt in Ochsenhausen 182
Lauchheim (Ostalbkreis) 200
Laupheim (Lkr. Biberach) 201
Laurent, Johann Theodor (1804–1884) 58f.
Lebret, Albrecht Benjamin (1778–1846) 234
Legau 181
Leipzig 83; 112; 184
Leitmeritz (Nordböhmen, Tschechische Republik) 126
–, Bischöfe s. Milde, Vinzenz Eduard
Lennig, Adam Franz (1803–1866) 256
Leo XII. (1760–1829), 1823–1829 Papst 247
Leonhard, Franz Xaver (1812–1882) 251
Leopold I. (1640–1705), 1658–1705 röm.-dt. Kaiser 150; 166; 168f.; 174
Lerchenmüller, Alois 33
Lichtenstein, Karl (1816–1866) 118
Limburg, Diözese 234; 244
Lindau, Damenstift 144
Linden, Joseph Freiherr von (1804–1895) 198; 202f.; 225; 249f.
Lindner, Johannes (Innsbrucker Hofkanzler) 146
Linz 141
–, Bischöfe s. Rudigier, Franz Joseph; Ziegler, Gregor
Lipp, Josef von (1795–1869), 1848–1898 Bischof von Rottenburg 85f.; 200; 208; 212; 215; 218f.; 247; 249f.
Lipsius, Justus (1547–1606) 167
Loewe, Johann Heinrich (1808–1892) 108; 126; 128
Loritz, Urban P. (1807–1881) 118
Louis Philippe (1773–1850), 1830–1848 König von Frankreich 52f.
Löwen, Universität 167
Loyola, Ignatius von SJ (1491–1556) 268
Ludwig I. (1786–1868), 1825–1848 König von Bayern 94; 97–99; 101–105
Ludwig XIV. (1638–1715), 1643–1715 König von Frankreich 29
Ludwig XVI. (1754–1793), 1774–1792 König von Frankreich 41
Ludwig XVIII. (1755–1824), 1814/15–1824 König von Frankreich 46
Ludwigsburg, Staatsarchiv 177
Lueger, Karl (1844–1910) 140
Luther, Martin (1483–1546) 184; 253; 266f.
Lützen (Lkr. Weißenfels) 170
Lützow, Rudolf Graf (1780–1858) 222
Luzern, Nuntiatur 180; 203f.; 237
Lyon 229
Lyonnet, Stanislas (1902–1986) 271

Mabillon, Jean OSB (1632–1707) 187
Machiavelli, Niccolò (1469–1527) 167
Mack, Martin OSB (1712–1776) 184
Mack, Martin Josef (1805–1885) 86; 195f.; 200; 239f.
Madlener, Johannes CSSR (1787–1868) 117; 140
Mai, Angelo (1782–1854), seit 1838 Kardinal 205; 210
Mailáth, Johann Nepomuk Josef Graf von (1786–1855) 130
Mainz 14; 83; 88; 99; 253
–, Bischöfe s. Brück, Heinrich; Kaiser, Petrus Leopold; Ketteler, Wilhelm Emmanuel von; Moufang, Christoph
–, Diözese 24; 227; 234; 244; 256; 269
–, Dom 253
–, Generalversammlung der katholischen Vereine 23; 88
–, Katholikentag 1848 83
–, Katholikentag 1998 256
–, Piusverein 88; 256
–, Priesterseminar 204

Malmedy (Prov. Lüttich), Benediktinerabtei 204
Mannheimer, Isaac Noa (1793–1856) 119
Marchtal s. Obermarchtal
Maria Ludovika von Habsburg-Este (1787–1816), 1808–1816 Kaiserin 114
Maria Theresia (1717–1780), 1740–1780 dt. Kaiserin 154
Massoni, Vincenzo 221
Mast, Joseph (1818–1893) 89; 202–204; 206f.; 211–214; 217
Maucler 198; 199
Maxentius, Marcus Aurelius Valerius (um 279–312) 166
Maximilian I. (1573–1651), 1598–1651 Herzog/Kurfürst von Bayern 166
Maximilian I. (1459–1519), 1508–1519 röm.-dt. Kaiser 146
Maximilian II. (1527–1576), 1564–1576 röm.-dt. Kaiser 163
Maximilian IV. (I.) Joseph, (1756–1825), 1799–1805 Kurfürst, 1806–1825 König von Bayern 96
Mayer, Rupert SJ (1876–1945) 271
Mecheln (Belgien), Erzbischof 55
Mechthild von Magdeburg (um 1210–1282 od. 1294) 273
Mehrerau (Vorarlberg), Benediktinerabtei 180
Mengen (Lkr. Sigmaringen) 171; 259
Mennel, Johann Georg (1812–1892) 205; 207; 217
Mersy, Franz Ludwig (1785–1843) 33
Meßkirch (Lkr. Sigmaringen) 259
Metternich, Klemens Lothar Wenzel Fürst von (1773–1859) 99; 112–114; *116f.; 121; 193; 217; 221
Metzler, Christoph (um 1490–1561), 1548–1561 Bischof von Konstanz 149; 162
Micara, Ludovico Ferdinando OFMCap (1775–1847), 1837 Bischof von Frascati, 1844 Bischof von Ostia u. Velletri 237; 239
Michelis, Eduard (1813–1855) 72
Milde, Vinzenz Eduard von (1777–1853), 1823–1832 Bischof von Leitmeritz, 1832–1853 Erzbischof von Wien 110; 114; 124; 128–130.; 135; 141
Miller, Silvester (1806–1869) 259
Modena (Prov. Modena) 184
Möhler, Johann Adam (1796–1838) 194
Möser, Justus (1720–1794) 273
Montalembert, Charles de (1810–1870) 41; 61
Montez, Lola (1818–1861) 104
Montfort-Tettnang, Grafschaft 145
Moosheim (Stadt Saulgau, Lkr. Sigmaringen) 214
Morichini, Carlo Luigi (1805–1879) 204; 246
Moser, Johann Jakob (1701–1785) 152
Moufang, Christoph (1817–1890), 1877–1886 Bistumsverweser in Mainz 26
Mülheim a. d. Ruhr 68
Müller, Adam Heinrich Ritter von (1779–1829) 116
Müller, Georg OSB 1541–1547 Abt in Ochsenhausen 148
Müller, Johann Georg (1759–1819) 69f.; 74
Münch, Johann Martin (1775–1857) 201
München 46; 51; 97–99; 103f.; 117; 171f.; 194; 212; 245; 271
–, Eos 35; 46; 51
–, Erzbischöfe s. Gebsattel, Lothar Anselm Freiherr von; Reisach, Carl August von
–, Erzdiözese 33
–, Eucharistischer Weltkongreß 1960 269
–, Gelehrtenversammlung 25
–, Görres-Kreis 46
–, Historisch-politische Blätter 51; 53; 60
–, Domkapitel 101
–, Nuntiatur 25; 101; 192; 202–204; 206; 210; 212; 214; 217; 228; 231–233.; 243; 245
–, Theatinerkirche 103
–, Universität 97; 104f.; 125; 204
Münster/Westfalen 68f.; 71f.; 74–76; 267; 272
–, Diözese 66; 70–72; 75–78
–, Generalversammlung des katholischen Vereins 91
–, Piusvereine 76
–, Vinzenz-Konferenz 76
–, Regierungsbezirk 74
Münster-Warendorf, Kreis 70

Nack, Karl Aloys OSB (1751–1828) 186; 188
Napoleon I. Bonaparte (1769–1821), 1804–1814/15 Kaiser von Frankreich 16; 42; 44f.; 155; 271
Neapel 205
Neisse 222
Neresheim (Ostalbkreis)
–, Äbte s. Angehrn, Benedikt Maria; Dobler, Michael
–, Benediktinerabtei 144; 153; 186–188; 213
–, Dekanat 90
Nestroy, Johann Nepomuk (1801–1862) 111
Niederlande 55
Niederrhein 66; 73
Nietzsche, Friedrich (Wilhelm) (1844–1900) 264
Nikolaus von Autrecourt († nach 1350) 264
Nördlingen (Lkr. Donau-Ries) 171
Nürnberg 184

Obermarchtal (Alb-Donau-Kreis), Prämonstratenserstift 143; 147; 154; 184; 197
Oberschwaben 83; 143; 145–149; 151; 153; 155f.; 178f.; 182; 235; 250; 258f.
Obersulmetingen (Stadt Laupheim, Lkr. Biberach) 201
Ochsenhausen (Lkr. Biberach), Benediktinerabtei 143; 147–151; 155; 173; 178; 180–182; 184f.
–, Äbte s. Blarer, Gerwig; Ehinger, Bartholomäus; Lang, Johannes; Müller, Georg; Weltin, Romuald
Oehler, Anton (1810–1879) 201; 207; 219; 222f.; 233; 240; 250
Oettingen-Wallerstein, Ludwig Fürst zu (1791–1870) 100
Offingen (Lkr. Biberach) 251
Olmütz (Tschechische Republik)
–, Universität 131
Origenes gen. Adamantios (?185/186–?253/254) 273
Orioli, Antonio Francesco (1778–1852), seit 1838 Kardinal 237; 239
Österreich 32; 83f.; 107–111; 113–115; 117–119; 123f.; 129; 139–143; 145; 147–151; 153; 155; 157f.; 161f.; 164; 174; 222
Österreich, Andreas von (1558–1600), 1591–1600 Bischof von Brixen, 1589–1600 Bischof von Konstanz, seit 1576 Kardinal 159–161; 164; 166
Ostia 237
–, Bischof s. Micara, Ludovico Ferdinando
Ostini, Pietro (1775–1849), 1836–1849 Bischof von Jesi, Kardinal 237; 239
Ottenbach (Lkr. Göppingen) 205
Ottobeuren (Lkr. Unterallgäu), Benediktinerabtei 144; 150; 181

Papst, Johann Heinrich (1785–1838) 130
Paris 50; 52; 67
–, Nuntiatur 205
Passau 101; 103
–, Bischöfe s. Hofstätter, Heinrich von;
Passerat, Joseph (1772–1858) 115–117; 127
Paul VI. (1897–1978), 1963–1978 Papst 271
Pauli, Hermann (1814–1908) 121
Petershausen (Stadt Konstanz), Benediktinerabtei 180; 187
Peutinger, Ulrich OSB (1751–1817) 184f.
Pfeilschifter, Johann Baptist (1793–1874) 100
Pflanz, Benedikt Alois (1797–1844) 127; 214; 230
Pfullendorf (Lkr. Sigmaringen) 172; 259
Phillips, George (1804–1872) 99
Pilat, Johann Baptist von CSSR (1799–1878) 116
Pilat, Joseph Anton von (1782–1865) 116
Pius V. (1504–1572), 1566–1572 Papst 169
Pius VII., (1742–1823), 1800–1823 Papst 44f.; 96; 205
Pius IX. (1792–1878), 1846–1878 Papst 22; 27; 80f.; 83; 88; 245
Pius X. (1835–1914), 1903–1914 Papst 263; 268; 271
Pius XII. (1876–1958), 1939–1958 Papst 265; 273
Pollidori, Paolo (1778–1847), Kardinal 237; 239
Polsnitz 209
Prag 112; 123; 126; 170–172
–, Erzbischöfe s. Schwarzenberg, Friedrich von
–, Universität 126
Preußen 32; 45; 65–67; 74f.; 77; 84; 99; 222f.; 233
Pritz, Joseph (1913–1977) 108
Prüfening (Regensburg)
–, Äbte s. Kornmann, Rupert

Radmannsdorf/Oberkrain 118f.
Radowitz, Joseph Maria von (1797–1853) 69
Rahner, Karl (1904–1984) 270f.
Raittner, Johann(es) Christoph OSB 1575–1586 Abt in Weingarten 148; 150; 178
Ranke, Leopold von (1795–1886) 103
Räß, Andreas (1794–1887), 1842–1887 Bischof von Straßburg 26; 97; 204; 217
Rauscher, Joseph Othmar von (1797–1875), 1849–1853 Bischof von Seckau, 1853–1875 Erzbischof von Wien, seit 1855 Kardinal 110; 116; 124; 130–132; 139f.
Ravenna 222
Ravensburg 147
–, Dekanat 90
– Lyzeum 201
Rechberg-Rothenlöwen, Grafen von 217
Recklinghausen, Piusvereine 74
Regensburg 101; 155; 184; 222; 263
–, Bischöfe s. Riedel, Valentin; Sailer, Johann Michael,
Reichenau (Lkr. Konstanz) 149
–, Benediktinerkloster 143
Reichenbach/Waldsee 207
Reichensperger, Peter (1810–1892) 71
Reims 222
Reinhardt, Rudolf (geb. 1928) 177–179; 189
Reinken, Johann Hubert (1821–1896) 124; 141
Reisach, Carl August Graf von (1800–1869), 1836–1846 Bischof von Eichstätt, 1846–1856 Erzbischof von München-Freising, seit 1855 Kardinal 100f.; 103; 105; 124; 204f.;

Renz, Plazidus OSB 1738–1745 Abt in Weingarten 150
Reutlingen 201
Rheinfelden (Kt. Aargau), Kapuzinerkloster 165
Rheinland 67–70; 72–74; 77
Riedel, Valentin von (1802–1857), 1842–1857 Bischof von Regensburg 101; 104
Riedlingen (Lkr. Biberach) 197; 201
–, Dekanat 90
–, Kapuzinerkloster 165
–, Wahlkreis 196
Riffel, Caspar (1807–1856) 54
Rinderle, Thaddäus OSB (1748–1824) 186
Ringseis, Johann Nepomuk von (1785–1880) 97f.; 100
Rio de Janeiro 237
Ritz, Thaddäus (1805–1866) 201; 209; 221; 233
Robespierre, Maximilien de (1758–1794) 42
Robiano-Borsbeek, Louis François Paule Marie Joseph Graf von (1781–1855) 56f.
Roggenburg (Lkr. Neu-Ulm), Prämonstratenserstift 144f.; 148
Rom 19; 22f.; 26; 28; 42; 45; 80–82.; 87f.; 98f.; 101f.; 113–115; 117; 132; 160; 171; 193f.; 197; 199; 200–202; 204–212; 214; 216–219; 221–224; 226–232; 235–243; 245–247; 250f.; 264; 270
–, Accademia di Religione Cattolica 204
–, Biblioteca Vaticana 205
–, Collegium Germanicum-Hungaricum 101; 205; 263f.
–, Gregoriana 263; 271
–, Hl. Stuhl 21; 88; 96; 101; 192; 205; 218f.; 222f.; 227f.; 231; 235f.; 243–250
–, Maria dell'Anima 132
–, Päpste s. Gregor XVI.; Johannes XXIII.; Leo XII.; Paul VI.; Pius V.; Pius VI.; Pius VII.; Pius IX.; Pius X.; Pius XII.;
–, San Pastore 266
Ronge, Johannes (1813–1887) 121
Rorschach (Kt. St. Gallen) 181
Rosegger, Peter (1843–1918) 141
Rösler, Augustin (1851–1922) 142
Rot an der Rot (Lkr. Biberach)
–, Äbte s. Betscher, Nikolaus; Held, Willebold
–, Prämonstratenserstift 143; 147; 184
Roth, Joseph (1894–1939) 157f.
Rottenburg 164; 194; 197; 201f.; 207–211; 213–219; 225; 231f.; 235; 238; 240f.; 243f.; 246; 249
–, Bischöfe s. Hefele, Carl Joseph von; Keller, Johann Baptist von; Lipp, Josef von
–, (-Stuttgart) Diözese 79; 81; 83; 84–88; 161; 188; 195; 197f.; 200; 205–208; 211f.; 215; 217f.; 225; 241; 245; 258
–, Domkapitel 193; 195; 197–202; 208f.; 211f.; 217f.; 221f.; 224–226; 228; 232f.; 237; 247f.; 249
–, Gasthof zum Bären 225
–, Generalversammlung der Piusvereine 90
–, Kirchliches Wochenblatt 80; 82; 87
–, Kapuzinerkloster 165
–, Ordinariat 33; 85f.; 196f.; 213; 215; 233; 239
–, Pfarrkirche St. Martin 161
–, Piusverein 89f.
–, Priesterseminar 201; 203; 246
–, Stift St. Moritz 161
Rottweil 171
–, Gymnasium 201; 214
–, Jesuitenkolleg 181
Rottweil, Konvikt 251
Rousseau, Jean-Jacques (1712–1778) 41
Rudigier, Franz Joseph (1811–1884), 1853–1884 Bischof von Linz 110; 130
Rudolf I. von Habsburg (1218–1291), 1273–1291 deutscher König 84; 146; 170
Rugel, Augustin (1762–1825) 188

Sachsen 120
Sailer, Johann Michael (1751–1832), 1829–1832 Bischof von Regensburg 96–98; 101; 103f.; 222
Sailer, Sebastian OPraem (1714–1777) 154f; 184
Salem (Bodenseekreis), Zisterzienserabtei 143f.; 153
Salzburg 188
–, Benediktineruniversität 181; 183
–, Erzbischöfe s. Colloredo, Hieronymus von; Schwarzenberg, Friedrich von
–, Erzdiözese 187
–, Lyzeum 126
–, Universität 185; 187; 188
St. Blasien (Lkr. Waldshut)
–, Äbte s. Gerbert, Martin
–, Benediktinerabtei 186
St. Gallen 181; 183; 228
St. Peter auf dem Schwarzwald, Benediktinerabtei 186
St. Pölten 269
–, Bischof s. Feigerle, Ignaz
Sartori, Joseph von (1740–1812) 152
Sartori, Tiberius OSB (1747–1798) 187
Saulgau (Lkr. Sigmaringen) 259
Scheer (Lkr. Sigmaringen) 172; 259
–, Loretokapelle 172
Scheicher, Josef (1842–1924) 132; 140
Schenk, Eduard von (1788–1841) 97; 100
Scherer, Heinrich SJ (1628–1704) 173
Schiebel, Franz Xaver (1802–1870) 239

Schlayer, Johannes (1792–1860) 195–203; 210–212; 214f.; 217; 224; 226–232; 236–242; 243–249
Schlegel, Karl Friedrich Wilhelm von (1772–1829) 115; 127
Schlesien 230
Schmidlin, Christoph Friedrich (1780–1830) 195
Schmitz-Grollenburg, Philipp Moritz Freiherr von (1765–1849) 198; 234; 235
Schneider, Eulogius 118
Schönenberg (Ellwangen) 86
Schöninger, Franz Xaver (1792–1845) 201; 233
Schönleben, Johann Ludwig SJ (1618–1681) 168f.
Schörzingen (Stadt Schömberg, Zollernalbkreis) 214
Schott, Franz (1804–1881) 207; 209; 221
Schramberg (Lkr. Rottweil) 259
Schuselka, Franz (1811–1886) 110; 121
Schussenried s. Bad Schussenried
Schwab, Anselm II. von OCist 1746–1787 Abt in Salem 144
Schwäbisch-Österreich s. Vorderösterreich
Schwarz, Franz Joseph (1821–1906) 26
Schwarz, Johann Georg (1800–1867) 117; 128f.; 131
Schwarzenberg, Felix Fürst zu (1801–1867) 128
Schwarzenberg, Friedrich Fürst zu (1809–1885), 1836–1850 Erzbischof von Salzburg, 1850–1885 Erzbischof von Prag, seit 1842 Kardinal 108; 126; 128; 132
Schweiz 146
Seckau, Bischöfe s. Rauscher, Joseph Othmar von
Sedlnitzky, Joseph Graf von Choltitz (1788–1855) 113
Sedlnitzky, Leopold Graf von Choltitz (1787–1871), 1835–1840 Erzbischof von Breslau 113; 222f.
Seinsheim, Karl August Graf von (1784–1864) 98; 100
Sepp, Johann Nepomuk (1816–1909) 83
Sigmaringen 259
–, Museumsgesellschaft 259
Sinucri 223
Slowenien 109
Smetana, Rudolph von CSSR (1802–1871) 117
Söflingen (Stadt Ulm), Klarissenkloster 143; 153
Solingen-Elberfeld 68
Sorrieu, Frédéric (geb. 1807) 255
Spahr, Gebhard OSB († 1986) 144
Speyer 101; 204
–, Bischöfe s. Geissel, Johannes von; Weis, Nikolaus von
Spitzemberg, Karl Freiherr von (1826–1880) 228
Spitzer, Salomon († 1848) 119
Stadelmayer, Alphons OSB 1673–1683 Abt in Weingarten 151
Stahl, Georg Anton (1805–1870), 1840–1870 Bischof von Würzburg 101
Stattmüller, Beda OSB († 1770) 144; 182
Staudenmaier, Franz Anton (1806–1856) 83
Staufen im Breisgau (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald), Kapuzinerkloster 165
Stauffenberg, Johann Franz Schenk von (1658–1740), 1704–1740 Bischof von Konstanz, 1737–1740 Bischof von Augsburg 144; 179
Steiermark 113
Stein, Edith (1891–1942) 264
Steinbach/Plochingen 213
Stetten am kalten Markt (Lkr. Sigmaringen) 259
Stifft, Andreas Freiherr von (1760–1836) 115
Stockach (Lkr. Konstanz), Kapuzinerkloster 165
Stocker, Bernhard OSB (1744–1806) 184
Storr, Amandus OSB (1743–1818) 184
Strakonitz (Böhmen) 117
Straßburg 98; 204
–, Bischöfe s. Räß, Andreas
–, Diözese 161
–, Priesterseminar 204
Strauß, Johann jr. (1825–1899) 112
Ströbele, Urban (1781–1858) 197–203; 205–208; 210–216; 218; 224; 226–232; 234; 236–247; 250
Stump, Thomas OSB 177
Stuttgart 85; 197; 199–201; 203; 208–211; 213; 216; 219; 224; 226f.; 229f.; 234; 236; 239; 243–245; 247f–249
–, Deutsches Volksblatt 81
–, Gymnasium 234
–, Hauptstaatsarchiv 177
–, Katholischer Kirchenrat 79; 85f.; 200–202; 213; 223; 233
s.a. Württemberg, Regierung
Südmähren 115
Sulzer, Karl (1796–1870) 207f.; 217
Supp, Friedrich (1802–1883) 213

Tettnang (Bodenseekreis), Dekanat 259
Theiner, Augustin (1804–1874) 198; 203; 205–211; 216–218; 221; 223; 233; 240–243; 250
Theiner, Johann Anton (1799–1860) 209; 216
Thomas von Aquin OP (1225–1274) 270
Tirol 162

Traben 263
Trient, Konzil (1545–1563) 21; 151; 158; 164; 178; 200; 228; 233; 235f.; 238
Trier 22; 124; 263
–, Friedrich-Wilhelm-Gymnasium 263
– Pius-Verein 74
Tübingen 86; 177; 194; 201; 203; 238; 251; 263
–, Katholisch-Theologische Fakultät 194f.; 201
–, Theologische Quartalschrift 32; 36; 43; 257
–, Universität 26; 86; 195
–, Wilhelmsstift 177; 195; 207; 208

Überlingen (Bodenseekreis) 172
Uebelacker, Franz Georg 187
Ulm 143; 148f.; 201
Ummendorf (Lkr. Biberach) 181
–, Schloß 181
Ungarn 113
Ursberg (Lkr. Günzburg), Prämonstratenserstift 144; 148
USA 117; 119f.; 129; 261

Valkenburg, Ordenshochschule 264
Vanotti, Johann Nepomuk (1777–1847) 201–203; 212f.; 215; 224; 226; 231; 242; 249
Veit, Philipp (1793–1877) 255
Veith, Johann Emanuel (1787–1876) 108; 124; 126–129; 131–133; 135–141
Velletri (Italien) 237
–, Bischof s. Micara, Ludovico Ferdinando
Viale-Prelà, Michele (1798–1860), seit 1853 Kardinal 203; 214
Vicari, Hermann von (1773–1868), 1843–1868 Erzbischof von Freiburg 207
Villingen (Schwarzwald-Baar-Kreis), Kapuzinerkloster 165
–, Loretokapelle 172
Vizzardelli, Carlo (1791–1851), seit 1848 Kardinal 210f.; 221–223; 229; 246
Vogt, Eduard 258
Voltaire (eigtl. François Marie Arouet) (1694–1778) 35
Vorderösterreich 146; 157–159; 161–163; 165; 171; 174

Walbertsweiler (Gemeinde Wald, Lkr. Sigmaringen) 172
Wald (Lkr. Sigmaringen), Zisterzienserinnenabtei 172
Waldburg
–, Truchsessen von 152; 172; 173
–, Georg III. Truchseß von (1488–1531) 147
–, Otto Truchseß von (1514–1573), 1543–1573 Bischof von Augsburg, Kardinal 170
Waldsee s. Bad Waldsee
Wangen im Allgäu (Lkr. Ravensburg) 230
Wangenheim, Karl August Freiherr von (1773–1850) 195
Weber, Beda (1798–1858) 122; 253
Weeze, Johannes II. von (1489?–1548), 1538–1548 Bischof von Konstanz 149
Wegelin, Georg OSB 1586–1627 Abt in Weingarten 150; 177; 178; 180
Weingarten (Lkr. Ravensburg)
–, Äbte s. Blarer, Gerwig; Hablizel, Johannes; Hyller, Sebastian; Jobst, Alfons; Kobold, Willibald; Raittner, Johann Christoph; Renz, Blazidius; Stadelmayer, Alphons; Wegelin, Georg
–, Benediktinerabtei 143–147; 149–152; 177f.; 180; 182; 184
Weis, Nikolaus (1796–1869), 1842–1869 Bischof von Speyer 26; 101; 204; 217
Weiß, Albert Maria (1844–1925) 132; 142
Weiß, Ulrich OSB († 1763) 185
Weißenau (Lkr. Ravensburg)
–, Prämonstratenserstift 143; 145; 147; 150f.; 155; 184
Weißenstein (Lkr. Göppingen) 201
Welte, Benedikt von (1805–1885) 202; 206; 250
Weltin, Romuald OSB 1767–1803 Abt in Ochsenhausen 155
Werkmeister, Benedikt Maria (1745–1823) 44; 186; 187; 213
Werner, Carl (1821–1888) 126
Wessenberg, Ignaz Heinrich Freiherr von (1774–1860) 35; 96; 188; 192; 194; 213; 215; 219; 229; 235
Westernhausen (Hohenlohekreis) 201
Westfalen 66–68; 72–77
Wettenhausen (Lkr. Günzburg), Augustinerchorherrenstift 144f. 153
Wiblingen (Stadt Ulm),
–, Äbte s. Fehr, Roman; Keck, Ulrich
–, Benediktinerabtei 115; 143; 180; 184; 186f.
Widmann, Meinrad OSB 1733–1794 Abt in Elchingen 187
Wien 84; 99; 107–116; 118f.; 120–124; 126; 129; 132f.; 137–139; 141; 153; 159; 166; 170–172; 184; 199
–, Erzbischöfe s. Ganglbauer, Cölestin Joseph; Gruscha, Anton Joseph; Kutschker, Johann Baptist; Milde, Vinzenz Eduard; Rauscher, Joseph Othmar
–, Diözese 132
–, Gesellenverein 126
–, Hof 159; 168
–, Hofkirche 170
–, Katholikenverein 123; 128–130; 133–135; 137f.

–, Katholische Kirchenzeitung 126; 133; 134
–, Neue theologische Zeitschrift 38
–, Nuntiatur 192; 202f.; 206; 214; 217; 237
–, Maria am Gestade 121
–, Universität 115; 117; 128
–, St. Stephan 126; 131
Wiese (Österr. Schlesien) 131
Windischmann, Friedrich (1811–1861) 101; 103; 105
Winter, Vitus Anton (1754–1814) 127; 222
Wolfegg (Lkr. Ravensburg) 172f.
–, Loretokapelle 172
Wolfsgruber, Cölestin (1848–1924) 108
Wurmlingen (Lkr. Tübingen) 201
Württemberg Herzogtum/Königreich 32; 79; 82; 85; 90; 118; 143; 155f.; 160; 188; 194; 201f.; 209; 213; 216; 226; 228; 230; 233f.; 236; 238; 245; 247; 249f.; 257; 259
–, Herzogtum 160
–, Innenministerium 197f.; 200
–, Landtag 195
–, Regierung 85; 193f.; 195–197; 207; 211; 217; 228
Wurzbach, Constant (1818–1893) 131
Würzburg 101
–, Bischöfe s. Stahl, Georg Anton; Zirkel, Gregor
–, Bischofskonferenz 86; 105; 128
–, Diözese 234; 244
–, Neue Würzburger Zeitung 100
–, Religionsfreund 46
Wust, Peter (1884–1940) 263

Zander, Ernst (1803–1872) 100
Zapf, Georg Wilhelm (1747–1810) 184
Zenner, Franz Xaver (1794–1861), 1851–1861 Weihbischof von Wien 110; 130
Ziegelbach (Lkr. Ravensburg)
–, Pfarrei 86; 195
Ziegler, Gregor Thomas (1777(70)?–1852), 1822–1827 Bischof von Tarnow, 1827–1852 Bischof von Linz 141
Ziegler, Nikolaus Landvogt 147
Zirkel, Gregor (1762–1817), 1802–1817 Weihbischof in Würzburg 96f.
Zwiefalten (Lkr. Reutlingen) 153; 187; 201
–, Benediktinerabtei 143; 180f.
–, Dekanat 90