N12<516129989 021

ubTÜBINGEN

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 20 · 2001

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 20 · 2001

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. 20. 2001.

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

© 2001 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.
Bildbearbeitung: Dr. Thomas Fricke, Tübingen
Druck und Buchbinderei: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany · ISBN 3-7995-6370-9 · ISSN 0722-731

ZA 5833 - 20

Inhalt

Einleitung 11

I. AUFSÄTZE

Heribert Smolinsky
Apokalyptik und Chiliasmus im Hochmittelalter und der Frühen Neuzeit. Beobachtungen zur Ideengeschichte 13

Christoph Burger
Endzeiterwartung in spätmittelalterlichen Traktaten, Liedern und auf Bildern und bei Martin Luther 27

Rainer Wohlfeil
Bauernkrieg: Symbole der Endzeit? 53

Helmut Feld
Eine Klarisse als Augenzeugin der Genfer Reformation: Die Chronik der Äbtissin Jeanne de Jussie 73

Arndt Brendecke / Markus Friedrich
Reformationsjubiläum als Kritik – Das »wahre Christentum« in Johann Angelius Werdenhagens acht Helmstedter Reden von 1617 91

Kees Vellekoop
Wendezeit im Kirchenjahr – das Fest Mariä Lichtmeß. Die Feier in der Stadt Utrecht (14.–16. Jahrhundert) 107

Irmgard Wilhelm-Schaffer
Der »theologisierte Tod«. Christliche Heilsangst und ihre Bewältigungsversuche in konfessioneller Perspektive 121

Uli Wunderlich
Durch die Darstellung des Schrecklichen das Schreckliche bannen? Totentänze an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit 137

Urs Herzog
Anna Morgin. Hinrichtung und Erlösung einer barocken »Malefiz-Persohn«. Zur Bußpredigt des Clemens von Burghausen OFM Cap (1693–1732) 155

Dieter Breuer
Endzeitliche Ausblicke ins Himmlische Jerusalem bei Johann Matthäus Meyfart, Angelus Silesius und Martin von Cochem 175

Bernhard Theil
Bruderschaften in Vorderösterreich. Zu Mentalität und Frömmigkeit barocker Bruderschaften 195

Dominik Burkard
Die Prophetin von Weißenau und die »andere Revolution«. Milieus und Mentalitäten im katholischen Oberland um 1848. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Religion und Revolution 211

II. ARBEITSBERICHT

Michael Graf
Spectator – Franz Xaver Kraus (1840–1901) und seine »Kirchenpolitischen Briefe« 239

III. QUELLEN

Paul Kopf
Gebhard Müller, ein christlicher Politiker aus Leidenschaft 269

IV. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen - Nachschlagewerke

Die Bibel in der Schweiz. Ursprung und Geschichte (Marie-Louise Gubler) 289
Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Festschrift für Alois Maria Haas (Gabriela Signori) 290
Volker Press, Das Alte Reich. Ausgewählte Aufsätze (Bettina Braun) 292
Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Bd. 6, hg. v. *Erwin Gatz* (Felix Hammer) 293
Ulrich Wegner, Der Jakobsweg – *Pierre Barret/Jean-Noel Gurgand*, Auf dem Weg nach Santiago (Peter Rückert) 294
»Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...« Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, hg. v. *Rainer Kampling* (Abraham P. Kustermann) 295
Biographisches Lexikon der Ludwig-Maximilians-Universität München, Teil 1 (Sabine Holtz) . 297

2. Antike und Mittelalter

Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation, hg. v. *Norbert Fischer* u. *Cornelius Mayer* (Bernhard Zimmermann) 298
Volker de Vry, Liborius. Brückenbauer Europas (Christoph Müller) 298
Dorothée Kleinmann, Radegunde – eine europäische Heilige (Gisela Muschiol) 300
J. F. Böhmer, Regesta Imperii: Papstregesten 800–911, Teil II: 844–872, bearb. v. *Klaus Herbers* (Helmut Maurer) 301
Die Register Innocenz' III., Bd. 7 (Michael Matscha) 302
Beate Schilling, Guido von Vienne – Papst Calixt II. (Klaus Herbers) 304
Die früh- und hochmittelalterliche Bischofserhebung im europäischen Vergleich, hg. v. *Franz-Reiner Erkens* (Maria Magdalena Rückert) 306
Ulrich Rasche, Necrologien, Anniversarien- und Obödienzverzeichnisse des Mindener Domkapitels (Peter Engels) 307
Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen, hg. v. *Gerd Althoff* u. *Ernst Schubert* (Detlev Zimpel) 309
Dirk Alvermann, Königsherrschaft und Reichsintegration (Knut Görich) 310
Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge, hg. v. *Alfred Haverkamp* (Peter Engels) 312

Friedrich II., hg. v. *Arnold Esch* (Knut Görich) 314
Reform von Kaiser und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz und Basel, hg. v. *Ivan Hlaváček* u. *Alexander Patschovsky* (Heribert Smolinsky) 316
Antonio da Cannara, De potestate pape supra Concilium Generale, hg. v. *Thomas Prügl* (Heribert Smolinsky) 316

3. Mittelalterliche Theologie- und Geistesgeschichte

Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter, hg. v. *Hagen Keller* u.a. (Immo Eberl) 317
Glaube und Wissen im Mittelalter. Die Kölner Dombibliothek (Peter Engels) 318
Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, hg. v. *Hans-Werner Goetz* (Gabriela Signori) 320
Michael Egerding, Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik (Gabriela Signori) 321
Die »Offenbarungen der Katharina Tucher«, hg. v. *Ulla Williams* u. *Werner Williams-Krapp* (Gabriela Signori) 322
Matthias Kaup, De prophetia ignota. Eine frühe Schrift Joachims von Fiore (Manfred Gerwing) 323

4. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

Johannes Reuchlin, Briefwechsel, Bd. 1 (Helmut Feld) 324
Jean Calvin, Sermons sur la Genèse (Helmut Feld) 325
Die Patristik in der Bibelexegese des 16. Jahrhunderts, hg. v. *David C. Steinmetz* (Helmut Feld) 326
Olaf Kuhr, »Die Macht des Bannes und der Buße«. Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (Wolfgang Dobras) 327
Giuseppe Alberigo, Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement (Barbara Henze) 329
Josef Seger, Der Bauernkrieg im Hochstift Eichstätt (Bertram Fink) 330
Gigliola Fragnito, La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471–1605) (Hubert Wolf) 331
Paul Münch, Das Jahrhundert des Zwiespalts. Deutsche Geschichte 1600–1700 (Nobert Haag) 332
Michael Kaiser, Politik und Kriegsführung. Maximilian von Bayern, Tilly und die Katholische Liga (Nobert Haag) 333
John Roger Paas, The German Political Broadsheet Bd. 5 (1630/31), Bd. 6 (1632) (Wolfgang Zimmermann) 335
Achim Landwehr, Policey im Alltag. Die Implementation frühneuzeitlicher Policeyordnungen in Leonberg (Norbert Haag) 335
Peter Wolf, Bilder und Vorstellungen vom Mittelalter. Regensburger Stadtchroniken der frühen Neuzeit (Klaus Graf) 337
Stadt und Literatur im deutschen Sprachraum der Frühen Neuzeit, hg. v. *Klaus Garber* (Klaus Graf) 338
Hans-Joachim Behr, Franz von Waldeck (1491–1553), Teil 2 Urkunden und Akten (Nobert Haag) 340
Josef Johannes Schmid, Alexander Sigismund von Pfalz-Neuburg, Fürstbischof von Augsburg 1690–1737 (Andreas Ochs) 340
Die Geschichte des Christentums, Bd. 9: Das Zeitalter der Vernunft (Nobert Haag) 341
Wolfgang Wüst, Zensur als Stütze von Staat und Kirche in der Frühmoderne (Dominik Burkard) 343
Martin Burkhardt, Die Diskussion um die Unkirchlichkeit, ihre Ursachen und ihre möglichen Abhilfen im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert (Anne Conrad) 345
Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit, hg. v. *Sybille Backmann* u.a. (Gerd Schwerhoff) 346

5. 19. und 20. Jahrhundert

Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa, hg. v. *Hartmut Lehmann* (Anne Conrad) 349
Peter Scheuchenpflug, Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert (Abraham P. Kustermann) 350
Bernhard Steinhauf, Die Wahrheit der Geschichte (Joachim Schmiedl) 352
Norbert Wolff, Peter Alois Gratz (1769–1849). Ein Theologe zwischen »falscher Aufklärung« und »Obskurantismus« (Abraham P. Kustermann) 353
Norbert Wolff, Zwei Studenten des ehemaligen Klosters Benediktbeuern als Reformer im katholischen Württemberg (Abraham P. Kustermann) 355
Joseph Görres, Gesammelte Schriften, Bd. XVII/1+4 Schriften zum Kölner Ereignis, hg. v. *Heinz Hürten* und *Irmgard Scheitler* (Bernhard Schneider) 356
Joachim Köhn, Beobachter des Vatikanum I. Die römischen Tagebücher des P. Georg Ulber OSB (Hubert Wolf) 357
Katholizismus und wirtschaftlicher Liberalismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. *Karl Heinz Grenner* (Joachim Schmiedl) 358
Matthias Martin, Der katholische Weg ins Reich. Der Weg des deutschen Katholizismus vom Kulturkampf bis hin zur staatstragenden Kraft (Joachim Schmiedl) 359
John Cornwell, Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat (Dominik Burkard) 360
Gerhard Besier, Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert (Hubert Wolf) 361
Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), hg. v. *Giuseppe Alberigo* u. *Klaus Wittstadt* (Hubert Wolf) 362
Johannes Holdt, Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken (Barbara Hallensleben) 363
Hans Ulrich Anke, Die Neubestimmung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den neuen Ländern durch Staatskirchenverträge (Felix Hammer) 365

6. Stifte, Klöster und Orden

Regine Birkmeyer, Ehetrennung und monastische Konversion im Hochmittelalter (Georg Jenal) 366
Jörg Oberste, Visitation und Ordensorganisation (Maria Magdalena Rückert) 367
Relinde Meiwes, Arbeiterinnen des Herrn. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Joachim Schmiedl) 369
Otto Weiß, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden (Martin Papenheim) 370
Joachim Schmiedl, Das Konzil und die Orden (Guido Bausenhart) 371
Helvetia Sacra Abt. IV, Bd. 5: Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz (Anja Ostrowitzki) 372
Dölf Wild, Das Predigerkloster in Zürich (Isnard W. Frank) 374
Arnold Schromm, Die Bibliothek des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters Kirchheim im Ries – *Christoph Roth*, Literatur und Klosterreform. Die Bibliothek der Benediktiner von St. Mang zu Füssen im 15. Jahrhundert (Bernhard Neidiger) 376
Geistliches Leben und standesgemäßes Auskommen. Adelige Damenstifte in Vergangenheit und Gegenwart, hg. v. *Kurt Andermann* (Ursula Olschewski) 380
Andreas Rehberg, Die Kanoniker von S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore im 14. Jahrhundert (Andreas Meyer) 381
Andreas Leistikow, Die Geschichte der Grafen von Cappenberg und ihrer Stiftsgründungen (Immo Eberl) 382
Thomas Doepner, Das Prämonstratenserinnenkloster Altenberg im Hoch- und Spätmittelalter (Wilfried Schöntag) 383
Repertorium der Zisterzen in den Ländern Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen (Brigitte Degler-Spengler) 386

Rolf Kuithan, Die Benediktinerabtei Zwiefalten in der kirchlichen Welt des 12. Jahrhunderts (Knut Görich) 387
Beiträge zur Geschichte des Paulinerordens, hg. v. *Kaspar Elm. – Lorenz Weinrich*, Das ungarische Paulinerkloster Santo Stefano in Rom (Helmut Flachenecker) 388

7. Landes- und Ortsgeschichte

Württemberg und Mömpelgard, hg. v. *Sönke Lorenz* u. *Peter Rückert* (Immo Eberl) 390
Unterfränkische Geschichte, Bd. 4 (Dieter J. Weiß) 391
Mainz – die Geschichte der Stadt (Paul Warmbrunn) 393
Karlheinz Geppert, Arbeit statt Almosen. Das Rottenburger Spital zum Hl. Geist (Herbert Aderbauer) 395
Herbert Aderbauer, Das Tübinger Spital und der Wandel seiner sozialen Funktion in der frühen Neuzeit (Andreas Maisch) 396
Annemarie Kinzelbach, Gesundbleiben, Krankwerden, Armsein in der frühneuzeitlichen Gesellschaft (Andreas Maisch) 397
Geschichte und Kultur der Juden in Schwaben, Bd. II, hg. v. *Peter Fassl* (Abraham P. Kustermann) 398
In Stein gehauen. Lebensspuren auf dem jüdischen Friedhof in Rexingen (Siegfried Däschler-Seiler) 400

8. Kunstgeschichte

Edgar Lehmann, Von der Kirchenfamilie zur Kathedrale (Wolfgang Schenkluhn) 401
Georg Dehio, Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Bayern Bd. I: Franken (Wolfgang Schenkluhn) 403
Burgen in Mitteleuropa (Peter Rückert) 404
Anchise Tempestini, Giovanni Bellini (Peter Krüger) 405

9. Literaturumschau

Reutlinger Geschichtsblätter, Bd. 37 (Herbert Aderbauer) 406
Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Bd. 4 (Hubert Wolf) 406
Badische Biographien, Bd. 4 (Dieter Speck) 407
Baden-Württembergische Biographien, Bd. 2 (Dieter Speck) 407

V. MITTEILUNGEN DER REDAKTION 409

VI. VEREINSNACHRICHTEN 415

ORTS- UND PERSONENREGISTER 417

Einleitung

Der vorliegende Band dokumentiert in seinem Themenschwerpunkt die Studientagung des Jahres 1999, die unter dem Titel »Endzeit – Wendezeit. Zeitenwenden in Spätmittelalter und Früher Neuzeit« gemeinsam von Geschichtsverein (Dr. Wolfgang Zimmermann) und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Dieter R. Bauer) in Weingarten veranstaltet wurde.

Die zentralen Begriffe des Themas – »Endzeit« und »Wendezeit« – wurden in der Konzeption der Tagung als eine Kategorie der Erfahrung verstanden. Die Vorträge gingen dem Thema auf drei Ebenen nach. Es war zu fragen, aus welchen Ereignissen, Erwartungen und Ängsten die Menschen des Spätmittelalters und der Frühneuzeit folgerten, daß eine Zeitenwende bevorstand. Daraus leitete sich die zweite Frage ab, wie diese Wahrnehmungen der Zeitgenossen durch die Deutungsangebote der Theologie – durch Predigt, Publizistik und andere Medien – ausgelöst oder gesteuert wurden und welche Reaktionen sie letztlich bewirkten. Die Erwartung des Weltendes war für die Menschen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit nicht von der eigenen, individuellen Zukunft, ihrem Tod zu trennen. Beide Fragestellungen wurden deshalb in der Tagung gleichgewichtig angesprochen.

Der einleitende Beitrag von *Heribert Smolinsky* zeigt auf, daß im Zeitraum zwischen Hochmittelalter und Früher Neuzeit Apokalyptik und Chiliasmus auf ein relativ festgefügtes Ideenmaterial zurückgreifen konnten, um die jeweils eigene Gegenwart situativ zu deuten. *Christoph Burger* konstatiert für das 15. Jahrhundert eine starke Endzeiterwartung, wie er anhand von Traktaten, Bildern und Liedern belegen kann. Zugleich zeigt er, wie durch Luther die spätmittelalterlichen Deutungen der Endzeit in einem Ineinander von »Kontinuität« und »Umbruch« aufgegriffen und neu interpretiert wurden. *Rainer Wohlfeil* kann anhand von Symbolen, Zeichen und Bildern erläutern, daß im Bauernkrieg nur vereinzelt im Umfeld von Thomas Müntzer endzeitliche Vorstellungen festzustellen sind. *Helmut Feld* schildert anschaulich, wie die Genfer Äbtissin Jeanne de Jussie die Umbrüche der Reformationszeit in ihrer Chronik festhielt. *Arndt Brendecke* und *Markus Friedrich* deuten die Denkfigur des »historischen Jubiläums« als wichtige Alternative zur »apokalyptischen« Wahrnehmung von Zeitschwellen, wie sie anhand eines Einzelfalles im Umfeld der Reformationsfeierlichkeiten von 1617 zeigen. In der mittelalterlichen Feier des Festes Mariä Lichtmeß in der Bischofsstadt Utrecht sieht *Kees Vellekoop* ein Beispiel dafür, wie das liturgische Jahr in seiner zyklischen Wiederkehr der Zeit ein spezifisches Gliederungssystem unterlegt, das mit dem Wechsel der Jahreszeiten vom Dunkel der Nacht zum Licht des Tages korrespondiert. Der Tod als Schicksal jedes Menschen steht im Mittelpunkt der »Totentänze«, deren Entwicklung und Funktion *Uli Wunderlich* zwischen Spätmittelalter und Frühneuzeit nachzeichnet. *Irmgard Wilhelm-Schaffer* zeigt, wie die »Ängste« um das eigene Heil nach dem Tod in der Frühneuzeit konfessionell verschieden gedeutet werden konnten. Die spektakuläre Hinrichtung einer vermeintlichen Hexe in Villingen bildet den Hintergrund der barocken Bußpredigt des Kapuziners Clemens von Burghausen, die von *Urs Herzog* differenziert im Kontext des Tagungsthemas interpretiert wird. *Dieter Breuer* richtet in seinem Beitrag den Blick auf die »gewendete, vollendete Zeit«, auf die Darstellung und Deu-

tung des Bildes vom »Himmlischen Jerusalem« in den Schriften von drei Theologen der Barockzeit.

Zwei weitere Beiträge des Bandes schließen an traditionelle Themenschwerpunkte des Jahrbuchs an. *Bernhard Theil* weist auf wichtige, bisher kaum genutzte Quellenbestände zur Erforschung barocker Bruderschaften in Vorderösterreich hin. Der Themenschwerpunkt des Bandes 19/2000 wird im Beitrag von *Dominik Burkard* fortgeführt, der sich mit einem spektakulären Vorfall im Umfeld der Revolution von 1848 – der »Seherin« von Weißenau – beschäftigt. *Michael Graf* stellt in einem Arbeitsbericht die Ergebnisse seiner 1999 mit dem Bischof-Carl-Josef-von Hefele- Preis ausgezeichneten Diplomarbeit vor, die sich mit Franz Xaver Kraus und seinen, unter dem Pseudonym »Spectator« veröffentlichten publizistischen Beiträgen befaßt. *Paul Kopf* veröffentlicht wichtige Quellen zur Kultur- und Kirchengeschichte der Nachkriegszeit aus dem Nachlaß von Gebhard Müller. Der umfangreiche Rezensionsteil stellt in rund 100 Besprechungen in großer Bandbreite neue kirchenhistorische Arbeiten vor.

Wolfgang Zimmermann

HERIBERT SMOLINSKY

Apokalyptik und Chiliasmus im Hochmittelalter und der Frühen Neuzeit

Beobachtungen zur Ideengeschichte

Etwa im Jahre 954 schrieb in Frankreich in der Abtei Montier-en-Der [Haute-Marne] der Benediktiner Adso († 992) ein Buch, das den Titel trug *De ortu et tempore Antichristi*[1]. Man könnte es übersetzen: »Über Herkunft und Zeit des Antichristen«. Es handelte sich um eine Auftragsarbeit. Königin Gerberga (ca. 913–968), Gattin des fränkischen Königs Ludwig IV. († 954), hatte Adso um dieses Werk gebeten. Der Mönch machte sich an die Arbeit und trug alles zusammen, was er über das Thema fand. So entstand eine erste die Tradition kompilierende Schrift über die apokalyptische Gestalt des Antichristen, die auf der Grundlage der Geheimen Offenbarung konstruiert und ständig in der Christenheit präsent war.

Gleich zu Beginn beschreibt Adso dessen Persönlichkeit. Entscheidend als Leitmotiv ist: Er heißt Antichrist, »weil er in allem Christus entgegen sein wird und Dinge tut, die Christus entgegenstehen«[2]. Wenn auch nicht gerade aus einer Jungfrau geboren, sondern durch menschlichen Vater und Mutter gezeugt, war aber der Teufel mit seiner Kraft schon im Mutterleib am Werk. Adso schreibt: »und so wie der heilige Geist über die Mutter unseres Herrn Jesus Christus kam, sie mit seiner Macht bedeckte, sie mit dem Göttlichen erfüllte, damit sie vom heiligen Geist empfange und das, was geboren wurde, heilig und göttlich sei, so wird der Teufel auf die Mutter des Antichrist herabkommen, sie bedecken, sie umfangen, sie halten, sie ganz und gar besitzen, außen wie innen, damit sie mit Hilfe des Teufels durch den Mann empfange und das, was geboren wird, ganz und gar Missetat, Bosheit und Verderben sei«[3]. Somit folgert unser Benediktiner: Konträr zu Jesus als Gottessohn ist der Antichrist bis zu einem gewissen Grade ein Teufelssohn. Geboren wird er genau wie Jesus als Jude, allerdings aus dem Stamme Dan in Babylon, und er zieht ebenfalls analog zu Jesus nach Jerusalem. Die einzelnen Eigenschaften und Taten dieser Gestalt brauchen wir jetzt nicht zu wissen. Antitugenden, Egoismus, Herrschaft und Macht spielen eine große Rolle. Magie tut Wunder, und er

1 Der Text in: CCCM 45, hg. v. Daniel VERHELST, Turnholti 1976. – Zu Adso vgl. Karl Ferdinand WERNER, Adso, in: LexMA 1, 1980, 169f. – Robert KONRAD, Adso, in: LThK^3 1, 1993, 170. – Robert KONRAD, De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der, Kallmünz 1964. – Claude CAROZZI, Weltuntergang und Seelenheil. Apokalyptische Visionen im Mittelalter, Frankfurt 1996, 17–30. – Zum Antichristen vgl. Martin HAEUSLER, Antichrist, historisch – theologisch, in: LThK^3 1, 1993, 745f. – Gustav Adolf BENRATH u. Gottfried SEEBASS, Antichrist III–IV, in: TRE 3, 1978, 24–43. – Raoul MANSELLI u.a., Antichrist, in: LexMA 1, 1980, 703–708.

2 [...] *quia Christo in cunctis contrarius erit et Christo contraria faciet*, in: CCCM 45, 22. – Vgl. auch CAROZZI, Weltuntergang und Seelenheil (wie Anm. 1).

3 Zit. nach CAROZZI, Weltuntergang und Seelenheil (wie Anm. 1), 19.

läßt sich als Messias feiern. Der Antichrist selbst geht bis zur Behauptung der Gottgleichheit, ist also das Gegenbild des Gottessohnes Jesus. Allerdings ist er kein Gegengott, auch keine wirkliche Inkarnation des Teufels. Letztlich muß er der Kraft Gottes erliegen und wird vernichtet.

Adso bringt in die Beschreibung noch einen zweiten Strang, und zwar dort, wo er von der Zeit des Antichristen spricht. Traditionell wurde dessen Kommen in die Weltreichstheorie eingeordnet, wie sie vom alttestamentlichen apokalyptischen Danielbuch genommen ist. Im zweiten Kapitel dieses Buches kommt der berühmte Traum des Königs Nebukadnezar II. (604–562) vor, der ein gewaltiges Standbild sah. Das Haupt bestand aus Gold, Brust und Arme aus Silber, Körper und Hüften aus Bronze. »Die Beine waren aus Eisen, die Füße aber zum Teil aus Eisen, zum Teil aus Ton« (Dan 2,31–33). Während Daniel bei den einzelnen Teilen von aufeinander folgenden Reichen sprach, ohne sie inhaltlich zu benennen, war das bei Kirchenvätern anders. Den größten Einfluß gewann die Interpretation des Hieronymus (ca. 347–420)[4]: Das goldene Haupt ist Babylon, der silberne Teil die Meder und Perser, der bronzene (erzerne) ist das makedonische Reich Alexanders des Großen (336–323), der vierte eiserne bezieht sich auf die Römer[5]. Wichtig ist: Die Römer sind das letzte der Weltreiche, denn danach geht die Welt unter. Man konnte also davon ausgehen, daß dieses Reich weiterbestehen mußte, auch wenn es eigentlich in der Völkerwanderung zugrunde gegangen war. Damit bedurfte es einer Hilfskonstruktion, mit der eine solche Vorstellung begründet werden konnte. Sie bot sich in der Lehre von der Translatio Imperii an, nach welcher das Römische Reich seit Karl dem Großen (800–814), der 800 in Rom zum Westkaiser gekrönt worden war, im Frankenreich weiterlebt. Allerdings gab es dabei ein Problem: Dem Frankenreich konnte in Bezug auf das Alte Römische Reich nicht eine gewisse Defizienz abgeschrieben werden, und zwar weder faktisch, was Macht und Organisation betraf, noch symbolisch mit Blick auf die Danielsvision der Figur, da deren Füße aus mehreren, also gemischten Elementen bestand. Gemäß der Konzeption einer Wiederherstellung des alten, reinen Zustands bedurfte es apokalyptisch gefärbter Ereignisse am Ende der Zeiten. Hierzu schreibt Adso folgendes: »Aber einige unserer Gelehrten sagen, daß einer aus den Königen der Franken am Ende der Zeit das Römische Imperium vollständig wiederherstellen wird, und er wird der größte und letzte aller Könige sein. Nachdem er sein Reich glücklich regiert haben wird, kommt er zuletzt nach Jerusalem und legt auf dem Ölberg Zepter und Krone nieder. Hier ist das Ende und der Untergang des Imperiums der Römer und der Christen. Sie [nämlich die Gelehrten] sagen, daß [...] sofort danach der Antichrist kommen wird«[6].

Adso hatte seinen Traktat zunächst mit Rückgriff auf frühere, meist dem 8. und 9. Jahrhundert entstammende Autoren wie Haimo von Auxerre († 855) geschrieben. Bei der Verbindung von Endkaiser und Antichrist fügte er aber mit der letztgenannten Überlegung ein neues Element ein. Ursprünglich war die Endkaisergeschichte bezüglich Jerusalems byzantinischer Herkunft als die Tat eines Kaisers aus Konstantinopel. Adso verwestlichte sie und ordnete sie den Franken zu. Künftig würde sie z.B. für die staufischen Kaiser, aber besonders für die französische Geschichte eine Rolle spielen, nachdem Imperium und Regnum Francorum begrifflich getrennt waren und letzteres die Endkaiseridee für sich beanspruchte.

4 Hieronymus, Commentariorum in Danielem, I, II, 31–35, in: CCSL 75a, Turnholti 1964, 793f.
5 CCSL 75a, 794.
6 CCCM 45, 46f. Die Edition hat weitere von Adso abhängige Traktate, u.a. den Brief eines Mönches Albuin an Heribert von Köln zum Thema, aber auch spätere Texte.

Mit diesem, wegen seiner stofflichen Systematik und seiner Wirkungsgeschichte wichtigen Beispiel, sind wir in das Thema dieses Beitrags eingestiegen: »Apokalyptik und Chiliasmus im Hochmittelalter und der Frühen Neuzeit. Beobachtungen zur Ideengeschichte.« Was Adso brachte, ist ein Stück Grundlage, wenn es darum geht, die Linie der Apokalyptik und des Chiliasmus, also von auf das Weltende hinweisenden Katastrophen und der Hoffnung auf ein 1000jähriges Reich des Friedens, anhand ausgewählter Beispiele vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit zu verfolgen. Die These dieses Beitrages lautet: Apokalyptik und Chiliasmus bauten auf dem vorgegebenen Ideenmaterial auf, änderten und ergänzten dieses aber ständig, wobei Einzelne oder Gruppen wie etwa Mönchsgemeinschaften wesentlich daran beteiligt waren. Ein vorhandenes Ideenpotential wurde zur Interpretation der eigenen Zeit herangezogen, wenn nötig kreativ zugeordnet und eventuell mit den zeitgenössischen neuen Vorstellungen verbunden. Diese Vorstellungen gewannen dann Plausibilität und Wirkung, wenn es zu krisenhaften Zeitentwicklungen kam und die Menschen mit Apokalyptik und Chiliasmus ihre Ängste und Hoffnungen bewältigen wollten. Damit gehört dieses Thema in den größeren Zusammenhang der Lesbarkeit einer Welt, die man mit anderen Worten nicht mehr entziffern zu können glaubte.

Wollte man versuchen, eine Gesamtlinie vom Hochmittelalter zur Frühen Neuzeit zu ziehen, so wäre kein Ende abzusehen. Es ist also der Zwang zur Auswahl gegeben. Diese wird im Folgenden auf eine doppelte Weise vorgenommen. Erstens sollen systematisch neben den schon genannten Elementen der christlichen Apokalyptik und des Chiliasmus weitere genannt werden, die in oft sehr unterschiedlicher Weise das Material lieferten, mit dem man arbeitete. Zweitens werden als Beispiel Joachim von Fiore (ca. 1130–1202) und Aspekte des Joachimismus dargeboten, da dieser nicht nur eine Variante zur herkömmlichen Lehre bot, sondern in der Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart hinein präsent blieb. Drittens sollen einige Beispiele aus dem Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit verschiedene Spielarten zeigen, unter denen unser Thema auftreten konnte.

1. Zentrale Elemente der Apokalyptik und des Chiliasmus

Über Adsos Antichristtraktat hinaus und mit ihm verschränken sich folgende Elemente für unser Thema als bedeutsame Teile, die geschichtswirksam wurden:

1. Die Bibel in ihren apokalyptischen Büchern: Danielbuch und Johannesapokalypse dürften die entscheidenden Texte gewesen sein. Beide lieferten eine Geschichtsinterpretation, die mit Heil und Unheil verbunden war. Dabei stellte sich die Entwicklung dieser Geschichte als linear dar, was wichtig ist. Nach dem Unheil wird nicht mehr der alte Zustand hergestellt, sondern es entsteht ein neuer. Bei Daniel spielten die Weltreichideen eine große Rolle, womit die Apokalyptik mit der politischen Herrschaft verbunden werden konnte. Schon bei Daniel stellten in einer Vision von ihm selbst vier Tiere ebenfalls diese Reiche dar (Dan 7). Dabei ist das vierte Tier als zentrale Schreckensgestalt charakterisiert, die alles vernichtet. Die Apokalypse konnte die beiden Tiere aus der Tiefe, d.h. aus dem Meer und aus der Erde, die bei ihr auftreten, also schon ablesen (Apk 13). Allerdings ist in der Apokalypse das erste Tier entscheidend, das sogar Anbetung verlangt, und dessen Anhänger mit einem Zeichen besiegelt werden. Wichtig ist auch die Zahl des apokalyptischen Tieres, da sie in Zukunft als die Zahl des Antichristen gilt. Sie ist 666 (Apk 13,18, gedacht als Zahl seines Namens). Außerordentlich wirkmächtig wurde das Kapitel 20 der Apokalypse. Dort ist von der Fesselung des Satans für 1000 Jahre die Rede. In dieser Zeit

sollte Christus mit seinen standhaft gebliebenen Bekennerinnen und Bekennern herrschen. Hier hat der immer wieder in der Geschichte auftretende Chiliasmus oder Millenarismus seinen Ursprung, der bei Kirchenvätern wie Justin († um 165) und Irenäus († um 202) bereits beginnt[7]. Nach diesen tausend Jahren sollte aber noch einmal der Teufel freigelassen werden. Er verführt die Völker an den Enden der Erde, Gog und Magog[8]. Als sie aber die Heiligen und Gottes geliebte Stadt – wohl Jerusalem – zerstören wollen, fällt Feuer vom Himmel und bringt sie um. Danach beginnt das Letzte Gericht. Erst danach entsteht der Neue Himmel und die Neue Erde. Aber auch die Evangelien lieferten Stoff. Lk 21 konnte z.B. als Hinweis dienen. Dort heißt es ab Vers 25: »Es werden Zeichen sichtbar werden an Sonne, Mond und Sternen, und auf der Erde werden die Völker bestürzt und ratlos sein über das Toben und Donnern des Meeres. Die Menschen werden vor Angst vergehen in der Erwartung der Dinge, die über die Erde kommen; denn die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden. Vers 29–31: Seht euch den Feigenbaum und die anderen Bäume an: Sobald ihr merkt, daß sie Blätter treiben, wißt ihr, daß der Sommer nahe ist. Genauso sollt ihr erkennen, wenn ihr all das geschehen seht, daß das Reich Gottes nahe ist.« Es sind also Zeichen zu beobachten, die dem Gericht vorausgehen. Warum sollte es nicht möglich sein, diese z.B. im Zunehmen der Bosheit der Menschen, in Ängsten und Naturkatastrophen zu erkennen?

2. Apokryphe Bücher und außerbiblische Texte: Dazu zählt einmal der äthiopische Henoch[9], wobei die Transformation in der christlichen Apokalyptik so aussehen konnte, daß Henoch als Gegner des Antichristen zusammen mit Elias, einem der »apokalyptischen Gotteszeugen«[10], antrat; weiter ist Pseudomethodius mit der Sage vom Endkaiser zu nennen, die Ende des 7. Jahrhunderts entstand und dem Bischof Methodius von Patara (von Olympos, † um 311)[11] zugeschrieben wurde; ferner benutzte man die Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr. entstandene Tiburtinische Sibylle, die ebenfalls die Endkaisersage enthielt, wobei mittelalterliche Handschriften die ursprünglich natürlich nicht vorhandenen deutschen Fürsten einsetzten[12].
3. Die Frage der »Zeichen« für die Endzeit: Die apokalyptische Zeit kündigt sich durch verschiedene Zeichen an, wie sie die neutestamentliche Lukasstelle zeigte. Die apokalyptische Tradition wußte in diesem Kontext, aber auch darüber hinaus noch mehr zu nennen: Naturkatastrophen; außergewöhnliche Naturphänomene wie Mißgeburten, vom Himmel fallende Kreuze, generell Zeichen am Himmel, vor allem Kometen und bestimmte Sternkonstellationen, deren Bedeutung mit der wachsen-

7 Vgl. Otto Böcher u.a., Chiliasmus, in: TRE 7, 1981, 723–745. – Franz Laub u. Medard Kehl, Chiliasmus I–II, in: LThK^3 2, 1994, 1045–1048.

8 Eigentlich alttestamentliche Namen für kaukasische Völker, die jetzt apokalyptische Züge bekommen; die Namen in Ez 38.

9 Vgl. Paolo Sacchi, Henochgestalt/Henochliteratur, in: TRE 15, 1986, 42–54. – Vgl. generell zur Apokalyptik auch Bernard McGinn, Apocalypticism in the Western Tradition, Aldershot 1994. – Norman Cohn, Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse, Frankfurt/Leipzig 1997.

10 Ulrike Peters, Henoch III, in: LThK^3 4, 1995, 1425.

11 So wenigstens in den Mardin-Handschriften; sonst Methodius von Olympos. Vgl. Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen. 2 Bde. hg. v. Willem J. Aerts u. Georgius A. Kortekaas (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia 97–98), Löwen 1998.

12 Beides bei: Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle, hg. v. Ernst Sackur, Halle 1898. Sibylle bezeichnet ursprünglich jede weissagende Frau.

den Relevanz der Astrologie in der Renaissance und Frühen Neuzeit zunahm; Hungersnöte; Zunahme der Sünden, besonders in der Kirche und deren Klerus, so daß apokalyptisch gedeutete Geschehen als Strafe Gottes gewertet werden konnten u.ä.m.

4. die Frage der »Auserwählung« im Kontext des apokalyptischen und chiliastischen Geschehens spielt eine Rolle. Hier wurde im Mittelalter z.B. das Mönchtum wichtig, aber natürlich später auch die reformatorischen Prediger, um nur diese Beispiele zu nennen.
5. die verschiedenen Zahlenspekulationen waren von großer Bedeutung, welche die Einteilung der Geschichte, das Alter der Welt und ihr Ende oder das Eintreffen des 1000jährigen Reiches betreffen konnten und schon bei Kirchenvätern wie Augustinus (354–430) und Gregor dem Großen (590–604) in Ansätzen vorhanden waren[13]. Es existierte eine Fülle solcher Berechnungen, die sich verschiedenster, meist aus der Bibel genommener Schemata bedienen konnten. So gab es die Möglichkeit, daß ein Tag der Schöpfung 1000 Jahren entspricht. Dann müßte die Welt in Analogie zum Sechstagewerk nach 6000 Jahren zugrunde gehen. Der Grund dafür war, daß mit Jesus Christus, dessen Wirken und Auferstehung der sechste Tag beginnt. Der siebte Tag wird dann der Sabbat ohne Abend sein. Andere Schemata bedienten sich etwa der Einteilung: Vor dem Gesetz, unter dem Gesetz, nach dem Gesetz in der Zeit der Gnade. Weitere Möglichkeiten lassen sich in den Quellen leicht finden und sollen hier nicht im einzelnen vorgelegt werden[14]. Diese Zahlenspekulationen beherrschten in ihren verschiedensten Formen das ganze Mittelalter und die Frühe Neuzeit, wobei immer neue Rechnungen notwendig waren mangels Eintritt des Weltunterganges oder des 1000jährigen Reiches.

2. Apokalyptik und Chiliasmus bei Joachim von Fiore – Transpositionen und Neuansätze

Würden wir den einzelnen Linien und Geschichtsdeutungen des Hochmittelalters und der Frühen Neuzeit nachgehen, kämen wir an kein Ende. So bot das Jahr 1000 und die um dieses gruppierten Jahrzehnte durchaus Ansätze von Apokalyptik, wenn das auch in der Geschichtsschreibung seit dem 19. Jahrhundert in der präzisen Wertung umstritten ist[15]. Die Kreuzzüge und die Jerusalemfaszination gaben neue Impulse[16]. Der Weg der

13 Augustinus, De catechizandis rudibus, 32, 39, vor allem [...] *ut hac sexta aetate mens humana renovetur ad imaginem dei, sicut sexta die homo factus est ad imaginem dei*, in: CCSL 46, Turnholti 1969, 164. – Gregor der Große, in Evangelia Homiliae, Homilie 19 zu Mt 20, 1–16, aber ohne apokalyptische Spekulationen, mit Christus beginnt die elfte Stunde (Gregor der Große, Homiliae in Evangelia, Übersetzt und eingeleitet von Michael Fiedrowicz [Fontes Christiani 28/1], Freiburg u.a. 1997, 321f.). – Vgl. Adriaan H. Bredero, The Announcement of the Coming of the Antichrist and the Medieval Concept of Time, in: Prophecy and Eschatology, hg. v. Michael Wilks, Oxford 1994, 3–13, hier 3f.

14 Eine Reihe von Beispielen bringt Bernard McGinn, Influence and Importance in Evaluating Joachim of Fiore, in: Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento, hg. v. Gian Luca Potestà, Genova 1991, 14–35.

15 Vgl. zur modernen Geschichtsschreibung Daniel Milou, L'An Mil: Un problème d'historiographie moderne, in: History and Theory 27, 1988, 261–281. – Eine Quellenanalyse bei Johannes Fried, Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende, in: DA 45, 1989, 381–473.

16 Vgl. Christoph Ernst Heinrich Auffarth, Mittelalterliche Eschatologie, Groningen 1996, 25–66.

Mutationen solcher Ideen ging weiter und ist lang. Im 14. Jahrhundert schrieb z.B. der Franziskaner Johannes de Rupescissa (Jean de Roquetaillade, † nach 1365) ein Buch mit dem Titel *Liber secretorum eventuum* und brachte in die Thematik seine Visionen ein, womit er eine ohnehin vorhandene Welle apokalyptisch-eschatologisch-visionärer Vorstellungen bereicherte[17]. Termine für Katastrophen und den Beginn des 1000jährigen Reiches, aber auch des Weltendes wurden ausgerechnet und nach dem Nichteintreten wieder verworfen oder neu berechnet. Hussiten[18] und Reformatoren[19], anglikanische Exulanten des 16. Jahrhunderts[20] und spanische Franziskaner: Immer wieder verwoben sich Ängste und Hoffnungen mit Apokalyptik und Chiliasmus[21].

Aus der Fülle der Möglichkeiten soll als erstes Joachim von Fiore herausgegriffen werden. Bei ihm ist es das Interessante, daß er Transpositionen alter Ideen mit Neuansätzen verwob, die ihn zu einem der einflußreichsten Ideenträger für unser Thema machten, dessen Faszination immer wieder Anhänger des Joachimismus entstehen ließ.

Wenn wir Joachim von Fiore verstehen wollen, müssen wir uns zunächst eine Reihe von Faktoren klarmachen, die seine historische Situation und sein Denken bedingten. Generell war das die Zeit des 12. Jahrhunderts, das ein äußerst ambivalentes Gesicht zeigte. Einmal gilt es als eine Art »Renaissance«, wie es Haskins 1927 formulierte[22]; wenn auch die Anwendung dieses eigentlich für die Zeit des 15. und 16. Jahrhunderts gebrauchten Begriffes für das Hochmittelalter nicht unumstritten ist. Man entdeckte geistige Möglichkeiten über die bisher bekannten hinaus, erweiterte den Horizont und organisierte das Wissen in den Schulen neu. In der Theologie entstand die Scholastik und langfristig entwickelten sich die Universitäten, die dann am Beginn des 13. Jahrhunderts entstanden. Gleichzeitig gab es massive Verunsicherungen in der Kirche und in der Gesellschaft. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts entdeckte man plötzlich bedrohliche Häresien wie die Katharer, die sich geradezu zu einer Gegenkirche entwickelt hatten und nur mühsam zu bekämpfen waren. Innere Konflikte erschütterten die Westkirche, so daß der Ruf nach Reformen und Änderungen nicht verstummte und am Ende des 12. Jahrhunderts die Entwicklung neuer Orden einsetzte, die dem Mönchtum eine andere Qualität als bisher üblich gaben. Kaiser und Papst lebten keineswegs spannungsfrei miteinander, und der Streit zwischen beiden Mächten sollte zu Beginn des 13. Jahrhunderts geradezu apokalyptische Dimensionen annehmen, wenn man sich gegenseitig als Antichrist bezeichnete. Ein wichtiges Ereignis war die Eroberung Jerusalems 1187 durch Sultan Saladin (1138–1193). Damit waren die Mühen der christlichen Palästinakreuzzüge wertlos geworden, mit denen man nicht ganz 100 Jahre früher die Stadt gewonnen hatte. Eschatologische Träume und Hoffnungen, die sich mit Jerusalem verknüpften, verloren ihr Objekt, wenn die Heiligen Stätten auch weiterhin ein Anzie-

17 Johannes de Rupescissa, Liber secretorum eventuum. Kritische Edition von Christine Morerod-Fattebert, Fribourg 1994.

18 Vgl. Eschatologie und Hussitismus, hg. v. Alexander Patschovsky u. Frantisek Šmahel, Prag 1996.

19 Vgl. z.B. Volker Leppin, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618, Gütersloh 1999.

20 Vgl. J. E. A. Dawson, The Apocalyptic Thinking of the Marian Exiles, in: Wilks, Prophecy and Eschatology (wie Anm. 13), 75–91.

21 Vgl. Robert Konrad u. Richard Bauckham, Chiliasmus Mittelalter – Chiliasmus Reformation und Neuzeit, in: TRE 7, 1981, 734–745. – Medard Kehl, Chiliasmus, historisch-theologisch, in: LThK^3 2, 1994, 1046–1048. – Wilks, Prophecy and Eschatology (wie Anm. 13). – Carozzi, Weltuntergang und Seelenheil (wie Anm. 1).

22 Charles Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century, Cambridge 1927.

hungspunkt für Pilger blieben. Neue theologische Geschichtsinterpretationen waren notwendig, um die eigene Situation in einer Zeit zu verstehen, die ihr Leben nicht als Abfolge von Fakten und Daten, sondern als theologisch erklärbar erfuhr und bewertete. Indem er die Krisenphänomene ebenso wie die Tradition und die neuen Entwicklungen aufgriff, entwickelte Joachim seine Geschichtstheologie als Antwort und Erklärungsmodell, das apokalyptische und Teile chiliastischer Elemente mit seiner Trinitätslehre verwob und auf diese Weise etwas Neues schuf.

Ehe wir uns diesen Fragen zuwenden, ist es notwendig, einige Informationen zu seiner Persönlichkeit zu geben[23]. Joachim stammte aus dem italienischen Kalabrien und dürfte ca. 1135 in Celico bei Cosenza geboren sein. Sein Vater war Notar. Diesen Beruf wollte sein Sohn ebenso ergreifen, aber scheinbar war er begabt für den Empfang göttlicher Einflüsse, denn er erlebte bald eine religiöse Bekehrung. Im Trend der Zeit liegend wandte er sich daraufhin dem Mönchsleben zu.

Als Mönch war Joachim ein Experimentator. Zuerst lebte er als Eremit, dann als Zisterzienser. Bis dahin sind seine Lebensdaten unsicher. 1177 taucht er, diesmal historisch gesichert, als Abt des Benediktinerklosters Corazzo auf, das er langfristig für die zisterziensische Lebensform gewann. Nach einiger Zeit trennte sich Joachim von den Mönchen im Streit und legte sein Amt nieder.

Die Konfliktlösung, die er endgültig wählte, war originell, wenn auch kaum zur generellen Nachahmung zu empfehlen. Joachim gründete um 1189 das Kloster San Giovanni in Fiore und einen eigenen Orden, Floriazenser oder Florenser genannt. Am 30. März 1202 starb er in Fiore als ein in den letzten Jahren seines Lebens hochgeachteter Mönch, den viele um Rat baten und verehrten. Das hinderte das Vierte Laterankonzil einige Jahre später nicht, ihn wegen seiner Trinitätslehre zu verurteilen.

Das Werk unseres kalabrischen Abtes, in dem er seine Geschichtstheorie entwickelte, ist nicht leicht darzustellen. Im wesentlichen besteht es aus exegetischen Arbeiten. Von ihnen sind die wichtigsten:

1. *Psalterium decem cordarum* (1187/88);
2. *Liber concordiae Novi ac Veteris Testamenti*, um 1191 entstanden;
3. *Expositio in Apocalipsim*, um 1196 entstanden;
4. *Liber figurarum*, von dem nicht ganz klar ist, ob das Werk von ihm selbst stammt.

Dazu kommt eine Reihe anderer Schriften[24], die man nicht im einzelnen aufzuzählen braucht.

Das alles wäre nicht übermäßig geeignet, Joachim für eine bedeutende und wirksame Persönlichkeit zu halten, denn wären alle Exegeten, die diese biblischen Bücher ausleg-

23 Vgl. Robert E. LERNER, Joachim von Fiore, in: TRE 17, 1988, 84–88. – E. PÁSZTOR, Joachim von Fiore, in: LexMA 5, 1991, 485–487. – Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi, Bd. 6, Roma 1990, 261–266 (Werke und Literatur). – Andreas SPEER, Joachim von Fiore; in: LThK^3 5, 1996, 853f. – Herbert GRUNDMANN, Studien über Joachim von Fiore. Mit einem Vorwort zum Neudruck, Darmstadt 1966. – DERS., Ausgewählte Aufsätze. Teil 2: Joachim von Fiore (Schriften der MGH 25, 2), Stuttgart 1977; dort zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza, 255–360, zu den zeitgenössischen Biographien und Urteilen über Joachim. Im übrigen existieren zahlreiche Tagungsbände, die hier nicht im einzelnen aufgezählt werden.

24 Bis heute fehlen kritische Editionen der Hauptwerke. Die Edition eines kurzen Textes bietet Kurt-Victor SELGE, Eine Einführung Joachims von Fiore in die Johannesapokalypse, in: DA 46, 1990, 85–131.

ten, Zelebritäten, hätten wir ganze Massen davon. Es muß also etwas Besonderes geben, eine Art, die Bibel zu lesen, welche die Menschen faszinierte und etwas Neues bedeutete. Das könnte erklären, warum Joachim in einer Zeit der Verunsicherung und neuer religiöser Aufbrüche wirken konnte und warum er in der Geschichte immer wieder aufgegriffen worden ist.

Ich kann nicht sein kompliziertes System und seine exegetische Methode im einzelnen erklären. Vor Joachim lag die jüdisch-christliche Tradition, wie man die Geschichte und das menschliche Leben verstehen könne, und sie war in der Heiligen Schrift, ihrer Auslegung und in zahlreichen Büchern und Predigten niedergeschrieben. Von der in diesem Kontext lebendigen Apokalyptik und dem Chiliasmus wurde schon gesprochen; ebenso vom Antichrist und seiner Rolle. Augustinus, der einflußreichste westliche Theologe, hatte in seinem Werk *De civitate Dei* eine Geschichtstheologie vorgelegt, die den Streit zwischen dem Gottesstaat und dem Staat des Teufels als Struktur kannte. Dieser Kampf gehe gleichmäßig durch die Geschichte. Zu jedem Zeitpunkt könne der Mensch individuell das Heil erlangen und damit in diesem Streit Position beziehen. Nach Christus gab es in dieser Sicht der Welt keinen wirklichen geschichtlichen Fortschritt mehr bis zum Ende der Zeiten.

Die Forschung hat heute dank der Arbeiten von Marjorie Reeves und anderen ziemlich präzise die Linien herausgearbeitet, in die Joachim von Fiore sich einfügte und die er nicht zuletzt auch im Vergleich zu Augustinus, der gleichsam die offizielle Theologie darstellte, überstieg[25]. Mit Hilfe der vorhergegangenen Theorien und dreier Visionen, die sein Bibel- und Geschichtsverständnis endgültig weckten[26], entwickelte der Abt folgende eigenen und teilweise neuartigen Ideen:

Erstens: Die Apokalypse enthält in ihren Visionen die ganze Geschichte der Kirche. Wenn also dort von einem 1000jährigen Reich nach dem Sieg über den Teufel die Rede ist, muß ein solches Reich einmal kommen; zumindest deutet Joachim dies an, allerdings ohne einen direkten Chiliasmus zu verkünden; seine Anhänger haben aber diese Konsequenz gezogen.

Zweitens setzte sich Joachim mit einem Problem auseinander, das bei vielen Texten besteht, die vor langer Zeit geschrieben wurden. Wie sollten sie in den späteren Jahrhunderten wirken? Wenn es sich um lehrhafte Dokumente handelte, war die Lösung einfach. Sie wirkten, indem man die Lehre akzeptierte. Viel schwieriger ist das bei biblischen Berichten, die mit Handlungen und Geschichtsabläufen zu tun haben. Ebenso sind visionäre Texte, die sich in vielen Formen der Menschheitskultur finden, bei ihrer Akzeptanz in späteren Zeiten problematisch. Joachim gelang es unter Fortführung der Tradition und ihrer gleichzeitigen Veränderung, eine Hermeneutik der Entsprechungen (*concordia*) zu entwickeln, mit der er dieses Problem löste. Ihr Prinzip lautete: Alle Aussagen des Alten Testamentes müssen in ihrer Entsprechung im Neuen Testament in höherer Form wiederkommen. Gab es z.B. sieben Verfolgungen der Israeliten im Alten Testament, muß es sieben Verfolgungen der Kirche im Neuen Testament geben. Ebenso entsprechen sich die Zahlen der Generationen. Interessant ist Folgendes: Da Joachim drei Weltzeiten kennt und zwei davon fast abgelaufen sind, kann er mit dem System der Extrapolation die weitere Geschichte voraussagen. Er erkennt in seiner Exegese, was

25 Marjorie Reeves, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages, Oxford 1969. – Dies., The Originality and Influence of Joachim of Fiore, in: Traditio 36, 1980, 269–316.

26 Dargestellt bei Stephen Wessley, A New Writing of Joachim of Fiore: Preliminary Observations, in: Wilks, Prophecy and Eschatology (wie Anm. 13), 15–27. Alle Visionen dürften zwischen 1183–1185 stattgefunden haben. Sie waren weniger ein »Bildersehen« als ein »Verstehen« und bezogen die Trinität in ihrer jeweiligen historischen Funktion ein.

noch kommen wird, weil es die Entsprechungen gibt. In diesem Punkte muß man allerdings vorsichtig sein. Genaue zeitliche Festlegungen nimmt Joachim nicht vor. Zwar rechnet er eine Generation mit 30 Jahren, aber das ist eher eine mystische Zahl, weil Jesus mit 30 Jahren seine Jünger sammelte und weil die Zahl Drei einen Bezug zur Trinität hat. Eigentlich geht es ihm mehr um den Inhalt der Zeit, nicht um die Zahl der Jahre.

In diesem Zusammenhang hat Joachim von Fiore den spannendsten Punkt seiner Lehre entwickelt: die drei Weltzeitalter (Status). Es gab bereits die genannten klassischen Lehren von den Vier Weltreichen (nach dem Propheten Daniel) oder die Einteilung der Geschichte in die sieben Tage der Schöpfung. Joachim hat sie aufgenommen, aber das zentrale Schema ist für ihn eine Dreiteilung. Zwar war ein Dreischritt in der Geschichte schon vorhanden, denn Augustinus teilte sie in eine Zeit ante legem (bis Moses), sub lege (bis Jesus), sub gratia, was Joachim auch übernahm. Aber seine eigene weiterführende Einteilung war wesentlich trinitarisch: die Zeit des Vaters, die Zeit des Sohnes, die Zeit des Heiligen Geistes.

Wäre das bei ihm eine schematische Teilung, kann könnte man sagen: der Vater entspricht dem Alten Testament, der Sohn dem Neuen Testament, und der Heilige Geist der Zeit der Kirche nach Pfingsten. So langweilig geht es bei Joachim nicht zu, sondern seine Stärke, aber auch Unklarheit ist es, die Statuslehre außerordentlich komplex zu gestalten und keine starren Schemata zu bringen[27]. Erstens ist zu beachten, daß er keineswegs die drei Weltzeiten schematisch als reine Abfolge bestimmt. Sie sind ineinander geschoben, ebenso wie die Personen der Trinität aufeinander bezogen sind. Die zweite Zeit fängt bereits in der ersten Zeit an, und die dritte Zeit beginnt in der zweiten. Das gelingt ihm mit Hilfe einer komplizierten Exegese. Man könnte dieses Ineinandergeschobensein modern folgendermaßen ausdrücken: Joachim sieht die Potentialität der jeweiligen Geschichte, also die Entfaltungsmöglichkeiten, die in jeder Epoche liegen und sich später real entwickeln. Dazu zwei Beispiele: Die Kirche geht aus der Synagoge hervor und ist in ihr vorbereitet – weil sonst die Entsprechungen nicht gelten würden. Das christliche Priestertum geht aus dem jüdischen Priestertum hervor. Die Entsprechung des jeweils weiteren Zeitalters ist nicht identisch oder völlig parallel, sondern bildet zugleich eine höhere Stufe. Dennoch ist die geringere Stufe nicht etwas Schlechtes, sondern in ihrer eigenen geschichtlichen Phase gut: *bonum in tempore suo*.

Im Übergang vom Zweiten zum Dritten Status treten apokalyptische Nöte auf. Es erscheint der *erste* Antichrist – in der Tradition dann mystischer Antichrist genannt – , der von einer christlichen Persönlichkeit, die Joachim nicht benennt, besiegt werden kann[28]. Das eigentlich Faszinierende dieser Lehre ist weniger die Apokalypse als die genaue Beschreibung des Dritten Zeitalters, des *tertius status*, also des Zeitalters des Heiligen Geistes. Mit dieser zumindest in der katholischen Theologie bis heute weniger beachteten Dritten Person der Trinität und deren Wirken schrieb Joachim eine Art Erfolgsgeschichte. Vielleicht als erster entwickelte er in der christlichen Geschichtsdeutung die Vorstellung vom Fortschritt in der Geschichte über Christus als ihre klassische Mitte hinaus. Der Philosoph Karl Löwith hat gesagt, Joachim habe auf diese Weise »indirekt die Fortschrittsidee der Neuzeit bedingt«[29].

Wie sieht dieser Fortschritt im einzelnen aus? Joachim sieht ihn als ein positives Weitergehen der Geschichte selbst, nicht nur als Fortschritt einzelner Menschen. Dabei ist die vorhergehende Geschichte wegen des ineinander Verwobenseins der Zeitalter mit

27 Vgl. zur Komplexität McGinn, Influence and Importance (wie Anm. 14).
28 Vgl. Wessley, A New Writing of Joachim of Fiore (wie Anm. 26).
29 Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart ^{2}1953, 136.

einbezogen. Der *tertius status*, also das Dritte Reich, das er auf Grund verschiedener Indizien wie die Häresien und Spannungen der eigenen Zeit bald kommen sah, da sie auf das Wirken des Antichristen hindeuteten und in der Apokalypse vorhergesagt waren, ist wirklich ein neues Zeitalter mit eschatologischen Qualitäten. Der Traum von einer neuen, besseren Welt, die sich aus der vorhergehenden mit Notwendigkeit entwickelt und die alten Verhältnisse überwindet, erhielt bei Joachim in seinem System eine stringente Form. Die bessere Welt war nicht mehr in das Jenseits und in die Transzendenz verlegt, sondern in die konkrete Geschichte. Vier wichtige Begriffe kennzeichnen diesen Dritten Status: *perfectio, contemplatio, libertas, spiritus.* Das sind zwar seit Augustinus klassische Begriffe der theologischen Diskussion, aber bisher sah man sie nur in Anfängen in der Geschichte realisiert und ihre Vollendung im Jenseits. Joachim nimmt sie in die Geschichte ganz und gar hinein.

Allerdings klingt die Konkretion des *tertius status* in unseren Ohren seltsam. Das Dritte Zeitalter ist das Zeitalter der Mönche. Diese Lösung ergibt sich historisch aus der Situation des 12. Jahrhunderts mit seinen Ordensreformen und Ordensneugründungen, die den Mönchen einen erstaunlich hohen Stellenwert gaben. Joachim argumentierte aber auch aus den Entsprechungen: Die erste Zeit war der Stand der Verheirateten, die Zweite Zeit der Stand des Klerus, die Dritte Zeit wird der Stand der Mönche sein. Spannender sind die nächsten Entsprechungen. Die Erste Zeit ist die Zeit des Buches des Alten Testamentes, die Zweite Zeit die Zeit des Buches des Neuen Testamentes. Was aber geschieht mit der Dritten Zeit, denn ein Drittes Evangelium gibt es bekanntlich nicht. Hier setzt ein wichtiger Punkt joachimischer Lehre ein, der wie der Traum von Studenten klingt: Der *tertius status* schreitet aus der Zeit des Buches heraus; man muß nicht mehr Buchgelehrsamkeit betreiben. Entscheidend ist jetzt die *intelligentia spiritualis*, die geistliche und vom Geist gewirkte Einsicht. Die geistliche Einsicht wird gegen das anmaßende Wissen gesetzt. Man wird das später, in der Moderne, einmal so deuten: das Herrschaftswissen hat ein Ende und es gibt eine Art Wissenskommunismus[30]. Die Predigt in dieser Zeit sollte nicht mehr eine Buchpredigt sein, sondern sie verkündete die Bergpredigt, also den großen Frieden, und das *Evangelium aeternum*, von dem die Apokalypse spricht, wo es heißt (Apk 14,6): »Dann sah ich: Ein anderer Engel flog hoch am Himmel. Er hatte den Bewohnern der Erde ein ewiges Evangelium zu verkünden, allen Nationen, Stämmen, Sprachen und Völkern.«

Die Visionen Joachims, aus denen ich nur einige herausgreife, gehen noch weiter. Sie betreffen zentrale Probleme der Christenheit. Als erstes gilt: Im *tertius status* kehren die seit 1054 von der Westkirche getrennten Griechen zurück. Zweitens sagt der Abt: Die Juden bekehren sich zum Christentum wegen der Kraft der geistlichen Einsicht. Joachim prophezeit, daß »alle Pseudo-Gelehrten der Juden durch das geistliche Schwert des Heiligen Geistes erschlagen werden, daß sie nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste leben sollen«[31]. Der zurückgekehrte Prophet Elias wird diese Aufgabe der Bekehrung übernehmen. Es ist also eine Kombination von jüdischer Messiashoffnung, die mit Elias verknüpft war, und christlichen ähnlichen Ideen, die sich auf die Wiederkunft Christi bezogen, die Joachim, der sich viel mit den Juden beschäftigte, mit dem Konversionsgedanken verknüpfte.

30 In diesem Sinne ist wohl auch Ernst Bloch bei seinen Aussagen über Joachim zu verstehen. Vgl. Ernst Bloch, Zur Originalgeschichte des Dritten Reiches, in: Internationale Literatur, Moskau 1937; jetzt in: Werkausgabe Band 4: Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt 1992, 126–152.

31 Zit. nach Beatrice Hirsch-Reich, Joachim von Fiore und das Judentum, in: Judentum im Mittelalter, hg. v. Paul Wilpert, Berlin 1966, 250.

Einen weiteren großen Anziehungspunkt für die folgende Zeit, der Sehnsüchte der Menschen aufgreift, bildete die »Freiheit«, die im Dritten Status herrschen soll. Wieder nimmt Joachim eine Art eschatologisches Gut in die reale Geschichte. Man muß nicht erst auf das Jenseits warten, um in ein Reich der Freiheit zu gelangen. Es ist verständlich, daß man später Joachim als einen Vorläufer moderner Freiheitsutopien ansah. Allerdings: Er meinte damit kaum den Verlust von jeder Autorität oder eine Oppositionshaltung dagegen. Joachim war der Meinung, das Problem einer Spannung zwischen Autorität und Freiheit existiere im Dritten Status nicht mehr. Es gibt für ihn ein Verschwinden der Knechtschaft im Laufe der Geschichte der einzelnen Zeitalter. Diese Freiheit, die im Zeitalter des Heiligen Geistes voll durchbreche, könnte nach ihm wiederum produktiv gemacht werden für den Bau einer neuen Welt[32]. Hier spielt auch der Begriff der »Vollkommenheit« eine Rolle, der natürlich zunächst geistlich gemeint ist. Es geht letztlich im Dritten Status um eine Art vollkommene Welt. Ob diese neue Welt im Sinne der Apokalypse tausend Jahre dauern sollte, das Dritte Reich also für Joachim schon ein Tausendjähriges Reich darstellte, ist unklar, aber spätere Anhänger dürften sich mit dieser Vorstellung angefreundet haben.

Lassen wir diese Ideenwelt selbst sprechen, um mit Joachims eigenen Worten die Steigerungen zu erkennen, die die einzelnen Zeitalter erleben. In der *Concordia novi ac veteris testamenti* heißt es: »Die erste Weltordnung steht also im Wissen, die zweite in der Teilhabe an der Weisheit, die dritte in der Vollkommenheit der Erkenntnis. Die erste Weltordnung besteht in sklavischer Knechtschaft, die zweite im kindlichen Dienst, die dritte in der Freiheit, [...] die erste in der Furcht, die zweite im Glauben, die dritte in der Liebe. Die erste Weltordnung ist eine solche der Sklaven, die zweite eine solche der Unmündigen, die dritte eine solche der Freunde; die erste eine solche der Greise, die zweite eine solche der jungen Männer, die dritte eine solche der Kinder; die erste glänzt im Lichte der Sterne, die zweite im Lichte der Morgenröte, die dritte in vollem Tageslicht; die erste entspricht dem Winter, die zweite dem Frühlingsanfang, die dritte dem Sommer; die erste Weltordnung erzeugt Brennesseln, die zweite Rosen, die dritte Lilien; die erste den grünen Halm, die zweite die Dolde, die dritte den Weizen«[33].

3. Die Wirkung joachimischer Ideen und die Apokalyptik im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit

Solch schöne, faszinierende Worte und Visionen, die ein Stück der menschlichen Träume und Hoffnungen ausdrückten, konnten nicht ohne Wirkung bleiben. Da weder Zeitungen noch Fernsehen als Medien einsetzbar waren und es ebensowenig die Möglichkeit gab, Bücher drucken zu lassen, bot sich als die beste Möglichkeit eine rezipierende Gruppe an, die diese Ideen übernahm, verbreitete und auf sich selbst bezog. Bei Joachim scheint es so gewesen zu sein, daß er zu Lebzeiten keineswegs größere Massen erreichte. Das geschah erst einige Zeit nach seinem Tod. Die Wirkung verstärkte sich dadurch, daß es nicht nur seine echten Schriften waren, die Erfolg hatten. Es gab bald gefälschte, Joachim zugeschriebene Prophetenkommentare, z.B. einen wichtigen Pseu-

32 GRUNDMANN, Studien über Joachim von Fiore (wie Anm. 23), 141.

33 Zit. nach Mittelalter, hg. v. Reinhold MOKROSCH u. Herbert WALZ (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 2), Neukirchen/Vluyn 1980, 114.

dokommentar zu Jeremia, den man in das Ideenspiel einbezog und womit man die eigentlichen Anliegen des Abtes ausweiten konnte[34].

Beginnen wir mit einigen Hinweisen auf das 13. Jahrhundert. Es waren die zu dieser Zeit neugegründeten Franziskaner, welche die Ideen des Abtes, der keineswegs zu ihrem Orden gehörte, aufgriffen und einige Jahrzehnte ziemlichen Aufruhr in Teilen der Gesellschaft und der Kirche hervorriefen. Den Hintergrund bildete im Sinne meiner These eine Krise im Orden selbst, nämlich der Streit um die absolute Armut, die wie eine glühende Kohle das Feuer eines ständigen Konfliktes entfachte[35]. Verfechter der radikalen Armut im Franziskanerorden in Frankreich und Italien sahen sich selbst und vor allem ihren charismatischen Gründer, Franz von Assisi (1181/82–1226), als zentrale Elemente in der Geschichte des Dritten Status. Franziskus galt als neuer Elias und als Engel des sechsten Siegels der Apokalypse. Nach Joachim kündigte dieser Engel des sechsten Siegels die neue Zeit an, also den *tertius status*.

Viele akzeptierten eine solche Vision und Einordnung in die Geschichte nicht, die die Franziskaner als eine Art Heilsbringer und Träger des neuen, geisterfüllten Zeitalters ansah, so daß der Streit vorprogrammiert war. Die Lage verschärfte sich noch, als eine Reihe von Franziskanern, unter ihnen der 1247 gewählte Generalminister Johannes von Parma († 1289), ihren Orden mit der Kirche des Heiligen Geistes gleichsetzten. Zugleich gerieten sie in einen politisch brisanten Streit um Kaiser Friedrich II. (1212–1250), der selbst apokalyptische Ideen anheizte und den seine Gegner als Vorläufer des Antichristen bezeichneten[36]. Als Kaiser Friedrich II. 1250 starb, hätte nach den Berechnungen der Joachimiten der *tertius status* eintreten müssen. Es entstand 1254 ein Buch, das der Franziskaner Gerhard von Borgo San Donnino († um 1276) verfaßte, und es trug den bezeichnenden Titel *Liber introductorius in evangelium aeternum* (Einführendes Buch in das Ewige Evangelium)[37]. Das von der Apokalypse prophezeite Ewige Evangelium sollte kommen.

Das Problem, daß zwischen der erwarteten Geistkirche des Dritten Reiches und der konkreten, wenig vom Heiligen Geist erfüllten Kirche eine große Differenz bestand, betraf auch die römische Kurie und den Papst; zwei Größen, die ohnehin Zielpunkt zahlreicher Attacken waren. Der Franziskaner Ubertino da Casale († nach 1328), einer der führenden Vertreter der radikalen Armut und der joachimitischen Geistkirche[38], die sich »Spiritualen« nannten, sah in Papst Bonifaz VIII. (1294–1303) einen Usurpator; eine nicht gerade freundliche Bezeichnung. Bonifaz war für Ubertino sogar noch mehr, nämlich eine *mala bestia*, und als der Papst starb, verstand Ubertino unter dessen Nachfolger Benedikt XI. (1303–1304) die *altera bestia*, das zweite höllische Tier aus dem Abgrund, wie es die Apokalypse prophezeite[39]. Auf lange Sicht konnte eine derartige Lehre nicht bestehen. Sie scheiterte nicht nur an der Realität, in der eine Geistkirche des *tertius status* trotz aller Bemühungen der Spiritualen nicht zu erkennen war, sondern

34 Dazu GRUNDMANN, Studien zu Joachim von Fiore (wie Anm. 23), 157–198. 1516 wurde der angeblich von Joachim verfaßte Jeremiaskommentar in Venedig gedruckt; weitere echte Schriften Joachims folgten.

35 Vgl. zum Armutsstreit Johannes SCHLAGETER, Armutsstreit, in: LThK^3 1, 1993, 1014f.

36 Vgl. Theo KÖLZER, Friedrich II., in: LThK^3 4, 1995, 147ff.

37 Vgl. Helmut FELD, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1994, 465f. 487–489. Gerhard verstand nach Feld unter dem Ewigen Evangelium die Hauptschriften Joachims, während dieser selbst an ein neues Buch bzw. an geistige Einsichten dachte.

38 Vgl. G. L. POTESTÀ, Ubertino da Casale, in: LexMA 8, 1997, 1169.

39 Vgl. FELD, Franziskus von Assisi und seine Bewegung (wie Anm. 37), 490ff. – Sophronius CLASEN, Ubertino da Casale, in: LThK^2 10, 1965, 440f.

auch am Wirken der Inquisition, die das Ihrige tat, um den Joachimiten ein Ende zu machen.

Der Kampf der offiziellen Kirche verhinderte dennoch nicht, daß die Faszination dieser apokalyptisch-chiliastischen Ideen weiterlebte; sei es in joachimischer Gestalt, sei es in anderen verschiedenen Spielarten. Im böhmischen Hussitenkampf des 15. Jahrhunderts tauchten Joachims Vorstellungen wieder bei den radikalen Taboriten auf, die für 1420 die Zerstörung aller Dörfer und Städte predigten und zur Rettung auf Berge, speziell den Berg Tabor in Böhmen, aufriefen. Massen von armen Handwerkern und Bauern verkauften alles und folgten dieser Ankündigung. In der Krisenzeit des 16. Jahrhunderts erhielt die Apokalyptik generell durch die Reformation eine neue Intensivierung, zu der ich nichts weiter sagen will, weil es dazu eigene Vorträge gibt. Interessant ist die Zunahme von astrologischen Schriften in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die apokalyptisch orientiert waren, als Autoren oft lutherische Theologen hatten und das Kommen des Antichristen und den Jüngsten Tag ankündigten[40].

Ein merkwürdiges, in Deutschland wenig bekanntes, aber interessantes Beispiel, wie Ideen sich mit Großmachtpolitik und Eroberungen zusammenschließen lassen, ist im Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit der Spanische Messianismus, also eine Art positiv gewendete Apokalyptik, die den Chiliasmus bevorzugte. Zeitlich ist er genau zu bestimmen: 1482–1541. Das erste Datum war der Beginn des Krieges um Granada als letzte Phase der Reconquista, der Wiedereroberung Spaniens durch die Christen, die 1492 endete. Das zweite Datum ergibt sich daraus, daß 1541 Kaiser Karl V. (1519–1556) vor Algier, das er erobern wollte, eine schwere Niederlage erlitt. Vorausgegangen waren Prophezeiungen in Spanien, daß der Islam endgültig besiegt und Jerusalem erobert werde. Der Islam dachte im Traum nicht daran zu weichen, und Jerusalem blieb unerobert. Eine Reihe von Literatur hatte sich aber bis 1540 in Spanien entwickelt, die bis nach Lateinamerika reichte und messianisch-chiliastische Träume verkündete. Sie waren 1541 ausgeträumt.

In dieser Literatur hatte schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts Juan Alamany (Alemany) ein Buch geschrieben, das vom Antichristen und dem Sieg über diesen sprach. Hier sollte Spanien eine zentrale Rolle spielen. Dort werde die große Endschlacht geschlagen, welche die Apokalypse verkündete[41]. Diese Schlacht habe drei Phasen:

1. »die gewaltsame Reinigung Spaniens« von den Mauren;
2. »Die Einnahme Jerusalems«;
3. »Die Errichtung des Weltreichs, Einleitung des Jahrtausends«[42].

Die Ideenreihe lief weiter. Charles de Bovelles (Bouelles, um 1472–1553) z.B. gab 1506 dem berühmten spanischen Kardinal Cisneros (1455/56–1510) den Hinweis, man werde »innerhalb von zwölf Jahren Jerusalem erobern, die Christenheit vollständig erneuern und bis ans Ende der Welt verbreitet« haben, und »daß geisterfüllte Männer die Kirche

40 Vgl. Leppin, Antichrist und Jüngster Tag (wie Anm. 19); Heribert Smolinsky, Deutungen der Zeit im Streit der Konfessionen. Kontroverstheologie, Apokalyptik und Astrologie im 16. Jahrhundert (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 20), Heidelberg 2000.

41 Apk 19, 19–21.

42 Miguel Angel Ladero, Das Spanien der katholischen Könige, Innsbruck 1992, 165.

auf wunderbare Weise reformieren würden«[43]. An die Reformation, die fast zu der prognostizierten Zeit kam, wird er dabei kaum gedacht haben.

Es paßt in diesen Kontext, daß sich solche Vorstellungen auch bei Cristofero Columbus (1451–1506) finden[44]. Obwohl er aus Genua stammte, war der spanische Messianismus bei ihm präsent. In einem Brief an den König Anfang 1501 berief sich Columbus auch auf Joachim von Fiore im Kontext seiner Jerusalemträume, denn die Entdeckung Amerikas und die Bekehrung der Indianer zum Christentum waren für ihn die Voraussetzung und materielle Basis, Jerusalem zu erobern und den Tempel als christliche Kirche wieder aufzubauen.

Chiliastische Ideen könnten sich bei ihm damit verbunden haben. Jedenfalls sind in den Tagebüchern und Schriften von Columbus apokalyptische Vorstellungen zu finden. Er selbst ordnet sich in einem Brief Ende 1500 in diese Ideen ein als »Bote des neuen Himmels und der neuen Erde, von dem Johannes in der Apokalypse spricht«[45]. Nachdem seine kolonisatorischen Bemühungen in Amerika völlig gescheitert waren und er sich als Verwalter unfähig erwiesen hatte, stellte Columbus unter Mithilfe seines Freundes Gaspar Gorizio, eines Kartäusers, das Buch der Prophezeiungen zusammen. Es ist dies eine Sammlung prophetischer Texte aus der Tradition, vor allem aus der Bibel. Die Hoffnung auf eine neue Zukunft im Sinne erfüllter Prophezeiungen war ihm, dem es jetzt so schlecht ging, geblieben.

So waren Apokalyptik, Chiliasmus und das dazu gehörende Umfeld in der Frühen Neuzeit in hohem Maße geschichtswirksam. Langfristig würde es vor allem der Protestantismus sein, der mit entsprechenden Modifikationen diese Ideen transportierte, und auf lange Sicht würde England eine neues Zentrum für das Weiterleben werden. Es blieben also die Ängste vor der großen Katastrophe, aber auch die Träume von einer besseren neuen Welt; nicht zuletzt wohl auch, weil sie einem Grundbedürfnis der Menschen entsprechen.

43 Ebd., 166.

44 Vgl. Jacques Heers, Christophe Colomb, Paris 1981, 577–587.

45 Zit. bei Alain Milhou, in: Marc Venard/Heribert Smolinsky, Von der Reform zur Reformation (1450–1530) (Die Geschichte des Christentums 7), Freiburg u.a. 1995, 597.

CHRISTOPH BURGER

Endzeiterwartung in spätmittelalterlichen Traktaten, Liedern und auf Bildern und bei Martin Luther

1. Einleitung: Weltende, Endgericht und Partikulargericht

In den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts herrschte in Deutschland eine lebhafte Endzeiterwartung[1]. Die Erwartung des Weltendes war unter anderem deswegen so intensiv, weil sie für spätmittelalterliche Christen von der Erwartung der eigenen Zukunft nicht zu trennen war. Beschäftigte doch viele die Frage, was sie in der Ewigkeit erwarte, ewige Seligkeit, gegebenenfalls nach einer Läuterung im Fegefeuer, oder ewige Verdammnis. Das sollte ja beim Jüngsten Gericht offenbar werden. Im Endgericht sollte Christus als Richter das Urteil sprechen. Diesem endgültigen Gericht sollte unmittelbar nach dem Tode jedes Einzelnen bereits ein individuelles Gericht durch Gott den Vater vorangehen, dessen Urteil Christus beim Endgericht dann eigentlich bloß bestätigen konnte. Zurückführen kann man diese einander eigentlich ausschließenden Erwartungen zweier Gerichtsverfahren letzten Endes darauf, daß nach dem Matthäusevangelium alle Menschen vor dem endzeitlichen Richter erscheinen müssen, während nach dem Johannesevangelium den Guten das Endgericht erspart bleibt[2]. Der moderne Forscher wüßte gerne genauer, als seine Quellen ihm das verraten, ob wohl viele einfache Christen von ihren Seelsorgern so genau unterrichtet worden sind, daß sie diesen Unterschied

1 In der Überblicksdarstellung von Robert KONRAD, Apokalyptik VI. Mittelalter, in: TRE 3, 1978, 275–280, kommen diese Jahrzehnte nur sehr kurz zur Sprache (279,50–280,2). – Ziffern nach Seitenzahlen bieten bei Zitaten aus modernen Editionen und Lexika stets die Zeilenzählung. – Diesen Aufsatz widme ich meinem verehrten Kollegen Eugène Honée. Ihm war bereits die wesentlich kürzere niederländische Fassung dieses Aufsatzes zugedacht: Eindtijdverwachting aan het einde van de vijftiende eeuw en bij Martin Luther, in der ihm gewidmeten Festschrift: Het einde nabij? Toekomstverwachting en angst voor het oordeel in de geschiedenis van het christendom, hg. v. Theo CLEMENS, Willemien OTTEN und Gerard ROUWHORST, Nijmegen 1999, 181–198.

2 Vgl. Mt 25,31–46 und Joh. 5,24–29 und dazu Peter JEZLER, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – Eine Einführung, in: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, hg. v. Peter JEZLER, Ausstellungskatalog, Zürich/München [^{1}1994] ^{2}1994, 13–26; hier: 13–22. Weiterführende Literatur: 26, Anm. 9 (Bibliographie: 415–449). Zum Partikulargericht nach dem Tode des Einzelnen vgl. auch Berndt HAMM, Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84, 1993, 7–82, hier: 28–31, besonders 29, Anm. 60, sowie DERS., Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie, in: ZHF 26, 1999, 163–202, hier: 185, Anm. 75. – Zum Fegefeuer ausführlicher: Jacques LE GOFF, Die Geburt des Fegefeuers, [in französischer Sprache: Paris 1981], deutsch: Stuttgart 1984. Er rechnet zu den frühesten Zeugen der Fegefeuervorstellung Petrus Comestor († 1178 oder 1179), deutsche Ausgabe: 189–191. Freilich läßt sich Le Goffs späte Datierung nur dann halten, wenn man wie er der Terminologie entscheidende Bedeutung zubilligt (vgl. deutsche Ausgabe, 450).

kannten und die beiden – im Grunde miteinander konkurrierenden – Gerichtsvorgänge exakt voneinander unterscheiden konnten.

Individuelle Erwartungen – Hoffnungen und Ängste – verbanden sich beim einzelnen Christen mit solchen, die sich auf die Zukunft der ganzen Welt richteten. Was der Einzelne beim Partikulargericht und beim Universalgericht am Ende der Tage für sich erhoffte oder befürchtete, war ein für ihn selbst zentraler Bestandteil dessen, was ihm die kirchliche Verkündigung für die ganze Welt am Ende der Tage in Aussicht stellte: das Kommen des Antichrist, die Predigt des Elia und Henoch, ein Friedensreich und Zeichen, die den Jüngsten Tag ankündigen sollten.

Spätmittelalterliche Endzeiterwartung will ich an vier Traktaten, drei Liedtexten und an einigen Bildern verdeutlichen. Mit meiner historisch ausgerichteten Darstellung verbinde ich auch eine theologische Frage: Überwog eigentlich in den vorgestellten Zeugnissen theologischer Lehre und spätmittelalterlicher Frömmigkeit der Nachdruck auf Gottes Gnade oder überwog vielmehr die Forderung, den endzeitlichen Richter mit allen Kräften gnädig zu stimmen?[3]

Der Erfurter Theologieprofessor aus dem Orden der Augustinereremiten Johannes von Paltz (etwa 1445–1511), aus dessen Schriften ich mehrfach zitieren werde, hielt 1487 in einem Predigttraktat seinen Lesern vor, was sie als Christen hoffen dürften und was sie fürchten müßten: »Der Mensch ist dazu geschaffen, ewiges Leben zu erreichen. Dafür wird dreierlei gefordert: Vermeiden des Bösen, Tun des Guten und Erdulden von Mühe um des ewigen Friedens willen«[4]. Um so leben zu können, helfe es in höchstem Maße, schrieb Paltz, sich stets das Gericht vor Augen zu halten, an dem über ewiges Leben oder ewigen Tod entschieden werden wird, als sei man ein Handwerker, der für Lohn und für die Gunst seines Auftraggebers arbeitet[5]. Johannes von Paltz unterschied in diesem Predigttraktat im Anschluß an Isidor von Sevilla ganz deutlich zwischen Partikular- und Universalgericht[6]. Ein Jahr früher, 1486, hatte er unter anderen Augustinus zitiert, der ja geschrieben hatte: »In dem Zustand, in dem sein eigenes letztes Stündlein einen jeden antrifft, in dem wird ihn das letzte Stündlein der Welt erkennen. Denn so, wie jemand an diesem Tage stirbt, so wird er an jenem Tage beurteilt werden«[7].

Um sich auf das Jenseits vorzubereiten, wurde spätmittelalterlichen Christen vorgehalten, gilt es während des irdischen Lebens ein treues Glied der Kirche zu sein, nach Kräften gute Taten zu tun und für Übertretungen und nicht vollbrachte gute Taten zu büßen. Weil Gott gnädig ist, schafft er die Grundlage für alle menschliche Leistung und akzeptiert auch die im Grunde unzureichenden guten Taten. In spätmittelalterlichen

3 Anregend sind hier besonders die Aussagen von Berndt Hamm. Vgl. HAMM, reformatio (wie Anm. 2), 30, Anm. 61: »Es ist dieser Wirkungskontext der Passion Christi, der beim Gericht Gottes als Barmherzigkeitsdimension stellvertretender Leistung präsent ist.«

4 Johannes von PALTZ, De adventu domini ad iudicium (ed. Christoph BURGER, in: Johannes von Paltz, Werke 3: Opuscula, Berlin/New York, 1989), (Einleitung: 381–389) 390–408; 390, 20–22. Im Original lateinisch. – Über den Autor Paltz und über die spätmittelalterliche ›Frömmigkeitstheologie‹, deren Exponent er ist, vgl. Berndt HAMM, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982.

5 Vgl. PALTZ, De adventu (wie Anm. 4), 390,22–391,19.

6 PALTZ, De adventu (wie Anm. 4), 392. Paltz beruft sich dafür auf Isidor von Sevilla, Sententiae; Innozenz III., De contemptu mundi sive de miseria condicionis humanae; Hieronymus, Brief 22, 41, und auf Augustinus, Sermo 97,1.

7 Augustinus, Brief 199,1,2 (PL 33, 905), zitiert in: PALTZ, Quaestio determinata contra triplicem errorem (ed. Albert CZOGALLA, in: Johannes von Paltz, Werke 3: Opuscula, Berlin/New York 1989), (Einleitung: 37–44) 45–138; 70, 17–19.

Predigten und Katechesen wird einerseits Gottes Gnade betont, andererseits aber auch die Erwartung, daß der Christ im Vertrauen auf Gottes Gnade sein Leben auch wirklich gestalte[8]. Wer während seiner Erdenzeit in seinem Lebenswandel untadelig gewesen und in Frieden mit Gott und seiner Kirche gestorben ist, der darf sogar darauf hoffen, daß er beim Partikulargericht nach seinem Tode unmittelbar in den Himmel aufgenommen wird. Ein eher durchschnittlicher Christ wird dagegen für sich von Gott dem Vater zwar ein positives Urteil erhoffen, aber mit einer Bußzeit im Fegefeuer rechnen. So schreckenerregend das Fegefeuer an sich auch sein mag, es ist doch die Vorstufe zur ewigen Seligkeit. Als typisch für die spätmittelalterliche Endzeiterwartung darf ein Text des Kartäusers Ludolf von Sachsen gelten. Er macht deutlich, wie im späten Mittelalter gerechnet worden ist[9]. Hier hat die Erwartung ihren ›Sitz im Leben‹, wer sich selbst während seines Erdenlebens kasteie, werde gleich nach dem Tode ins Himmlische Jerusalem kommen, zum himmlischen Bräutigam Jesus. Wir werden ihr vor allem in Liedern begegnen.

Die Erwartungen für die eigene Zukunft und für die Zukunft der Welt wirken stark auf den Alltag der spätmittelalterlichen Christen ein. Besonders die Erwartung des Jüngsten Gerichts beschäftigt sie. Auch wer als Kaufmann gegen seine Konkurrenten nicht bestehen zu können meint, ohne zu betrügen, auch wer als Herrscher oder als hoher Regierungsfunktionär nicht ohne Gewalttätigkeit regieren zu können meint oder in welcher Funktion auch immer gegen die ethische Orientierung lebt, die ihm in der christlichen Predigt und Katechese vermittelt wird, akzeptiert in der Regel doch grundsätzlich die geltenden christlichen Richtlinien für seine Wertorientierung und Lebensgestaltung. Wenn er sie in der Praxis übertreten zu müssen meint, dann ist er bereit, dafür zu bezahlen. Je nach seinen materiellen Mitteln gibt er Almosen, stiftet er Geld für Seelenmessen, hinterläßt er seiner Parochie oder einem Bettelordenskonvent, dem er zu seinen Lebzeiten beispielsweise als Mitglied einer Bruderschaft verbunden war, Grundbesitz, läßt er Künstler einen Altar schmücken. Wie real der Wunsch war, im ewigen Leben zu den Seligen zu gehören, hat Peter Jezler daran aufgewiesen, welche enormen Summen sich ein reicher Bürger aus St. Pölten bei Wien im Jahre 1481 die Jenseitsvorsorge kosten ließ. Durch die künstlerische Gestaltung besonders eindrucksvoll ist die Darstellung des Jüngsten Gerichts im großen Saal des Kranken- und Siechenheims, das der Kanzler von Burgund Nicolas Rolin 1443 im burgundischen Beaune gestiftet hat. Von ihren Betten an der Längsseite des großen Schlafsaals aus konnten die Kranken stets die Darstellung des Jüngsten Gerichts sehen, die Roger van der Weyden nach 1450

8 Gottes Güte versteht sich sozusagen, sie ist nicht strittig, man braucht sie deswegen auch nicht besonders zu betonen. Johannes von Paltz widmet in seiner *Coelifodina* im Rahmen seiner Darstellung der Mittel, durch die Gott schwache Christen tröstet, der *immensa dei bonitas* bloß eine Seite im modernen Druck (229f.), während er die Ablässe, die sich weniger von selbst verstehen und unter Gläubigen seiner Zeit bereits auf erhebliche Widerstände stoßen, auf 149 Seiten behandelt (Ablässe allgemein: 313–404; Jubiläumsablaß: 405–463): Coelifodina (edd. Christoph BURGER und Friedhelm STASCH: Johannes von Paltz, Werke 1, Berlin/New York 1983).

9 Vgl. Reinhard SCHWARZ, Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 32, 1981, 526–553. Schwarz zitiert den Kartäuser Ludolf von Sachsen, Vita Iesu Christi, pars 2, cap. 87, 7: *Quattuor hominum ordines in iudicio* (ed. Rigollot IV, 299–300). Zur Kritik daran, daß Schwarz zu wenig auf das Partikulargericht durch Gott den Vater achtet, vgl. die bereits oben in Anm. 2 genannte Anmerkung in HAMM, reformatio.

an der Stirnseite gemalt hatte, und sich auf diese Weise darauf vorbereiten, im Falle ihres Todes Gott dem Vater als ihrem Richter entgegenzutreten[10].

Von der durch eine Mehrheit akzeptierten Auffassung, es gelte Gottes Gnade zu verdienen, wie unvollkommen auch immer, weichen einige wenige Gruppen von Menschen ab, es sei nun durch größeren Abstand zu der eben skizzierten kirchlichen Lehre oder durch so intensive Gottesnähe, daß kirchliche Vermittlung entbehrlich erscheint.

Auf der einen Seite leben, grob skizziert, drei Gruppen von Menschen in größerer Distanz zur kirchlichen Lehre. Sie gehören zwar der christlichen Kirche an, erhoffen sich aber doch nicht die ewige Seligkeit. Es sind zum einen Menschen, die sich als rettungslose Sünder betrachten und deswegen daran verzweifeln, gerettet werden zu können[11]. Zum zweiten sind es Menschen, die die kirchlichen Gnadenmittel verachten[12]. Die dritte Gruppe, die der bewußten Atheisten, ist im Mittelalter wohl recht klein gewesen. Behauptet wird, einige Pariser Aristoteliker[13], der Stauferkaiser Friedrich II. und einige südfranzösische Adelige seien bewußte Atheisten gewesen.

Auf der anderen Seite weicht von der durch eine Mehrheit akzeptierten Auffassung, es gelte Gottes Gnade zu verdienen, die Gelassenheit mancher Mystiker ab. Deren Erfahrung der Gottesnähe kann sie zu der Überzeugung gelangen lassen, sie bedürften der Anstrengung, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, gar nicht mehr. Ich nenne dafür nur zwei Beispiele, zuerst eine Aussage der Begine aus dem Hennegau Marguerite Porete: »Tugenden, nun nehme ich auf ewig Abschied von euch. Dann wird mein Herz freier und fröhlich sein [...]«[14]. Ferner verweise ich auf eine Aussage des Mystikers Jan van Ruusbroec gegenüber dem ersten Organisator der Devotio Moderna, Geert Grote. Ruusbroec weigert sich, der Furcht Gottes in seinem Denken mehr Raum zu geben, und sagt: »Ich bin bereit, geduldig zu tragen, wovon der Herr beschlossen hat, daß es mir widerfahren soll, solange ich lebe und nach meinem Tode. Nichts betrachte ich als besser, nichts als heilsamer und nichts als freudevoller. Ich wünsche und verlange dann

10 Vgl. zu den frommen Legaten des Wiener Bürgers den zweiten Teil der Einführung von Jezler, Jenseitsmodelle (wie Anm. 2), 22–26, besonders 22–25. Zu dem Retabel des Roger van der Weyden in Beaune vgl. beispielsweise Klaus Bussmann, Burgund. Kunst, Geschichte, Landschaft, Köln [1]1977] [2]1978, 258–260 und die Farbtafeln XVIII und XIX nach 16.

11 Vgl. zur großen Zahl der ›maximi peccatores‹, denen Paltz helfen will, nicht zu verzweifeln: Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 4), 146–156. – Zur Heilsungewißheit überhaupt: Sven Grosse, Heilsungewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit, Tübingen 1994, speziell zur Verzweiflung: Register s.v. ›Verzweifelung‹, 288. Jean Gerson schrieb 1313/14 in seiner zum Traktat umgearbeiteten Vorlesung ›Vom Literalsinn der Heiligen Schrift‹ (*De sensu litterali sacrae scripturae*), schon Kain habe gedacht, seine Sünde sei größer als Gottes Barmherzigkeit (Oeuvres complètes, ed. Palémon Glorieux, Bd. 3, 338).

12 Paltz zitiert in seiner ›Coelifodina‹ ein Beispiel aus Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum 10, 53: ein Metzger aus Koblenz habe über das Aschenkreuz an Aschermittwoch gespottet und sei elend umgekommen: Paltz, Coelifodina (wie Anm. 8), 184,25–185,7.

13 Vgl. Kurt Flasch, Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris eingeleitet, übersetzt und erklärt von Kurt Flasch, Mainz 1989, Sachregister s.v. ›Atheismus‹, ›Gott (im Aristotelismus)‹, ›Materie‹, ›Materialismus‹.

14 Marguerite Porete, Le mirouer des simples âmes, ed. R. Guarnieri/Speculum simplicium animarum, ed. P. Verdeyen S.J. (CCM LXIX), Turnhout 1986. Marguerite Porete wurde 1310 in Paris bei lebendigem Leibe verbrannt, weil sie nicht bereit war, ihre Anschauungen aufzugeben. Vgl. zu Marguerite Porete beispielsweise Michel Clévenot, »Lieber Jesus, mach mich reich«. Geschichte des Christentums im 14. und 15. Jahrhundert, Luzern 1993, 18–25.

auch nichts anderes, als daß er mich stets dazu bereit findet, den Beschluß seines Willens zu akzeptieren«[15].

Kirchentreue Theologen und Seelsorger argumentieren sowohl gegen die der Kirche entfremdende Verachtung der Gnadenmittel oder Verzweiflung an deren Wirkung wie gegen die Gelassenheit mancher Mystiker, die der kirchlichen Vermittlung nicht zu bedürfen meint. Sie bemühen sich, plausibel zu machen, daß ein Mensch während seines irdischen Lebens Verdienste sammeln, das Böse meiden und mit Gottes Kirche in Übereinstimmung leben müsse. Dazu gehört auch, daß sie verbreitete Vorstellungen, die sie ablehnen (und die manchmal die Folgen kirchlicher Lehre sind)[16], in ihrem Sinne zu korrigieren versuchen. Solche Versuche, Endzeiterwartung zu steuern, vermitteln dem modernen Historiker zwar nicht unmittelbar die Gedanken der breiten Volksschichten, lassen aber doch immerhin erkennen, welche nicht konformen Erwartungen unter den Angesprochenen lebten. Ich will im folgenden zunächst darstellen, wie ein Autor in seinen Texten je nach dem Publikum, für das er schrieb, dieselben Auffassungen verschieden gestaltete.

2. Theologische Steuerung der Endzeiterwartung für Universitätsangehörige und einfache Priester

Jedes Jahr fand an der Artes-Fakultät der Universität Erfurt gemäß den Statuten eine ›Disputatio de quolibet‹ statt[17]. Hochschullehrern wurden dabei Fragen zur Entscheidung vorgelegt, die die Gemüter von Universitätsangehörigen bewegten. Im Jahre 1466 wurde der Theologieprofessor aus dem Orden der Augustinereremiten Johannes Bauer von Dorsten († 1481) aufgefordert, auf Spekulationen zu reagieren, die er letzten Endes auf Joachim von Fiore zurückführte[18]. In Erfurt waren sie deswegen aktuell, weil Pro-

15 Henricus Pomerius, Bericht über Ruusbroecs Gespräch mit Geert Grote in: ›De origine monasterii Viridisvallis una cum vitis B. Joannis Rusbrochii primi prioris hujus monasterii et aliquot coaetaneorum ejus‹, in: AnBoll 4, 1885, 257–334; hier: 290, in eigener Übersetzung.

16 Vgl. Christoph Burger, Volksfrömmigkeit in Deutschland um 1500 im Spiegel der Schriften des Johannes von Paltz OESA, in: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, hg. v. Peter Dinzelbacher u. Dieter R. Bauer, Paderborn 1990, 307–327. Paltz bemüht sich beispielsweise, die Letzte Ölung als Gnadenmittel zu empfehlen. Im Volksglauben seiner Zeit war sie mit vielen Ängsten verbunden, von denen zumindest manche auf kirchliche Lehre zurückzuführen sind.

17 Zu den »Disputationes de quolibet« vgl. Georg Kaufmann, Die Geschichte der deutschen Universitäten, Band 2, Stuttgart 1896, 369–400. Zu deren Einrichtung in Erfurt vgl. Erich Kleineidam, Universitas Studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392–1521, Band I, Leipzig 1964, 238–243. Zur Beteiligung von Theologen siehe Ludger Meier, Die Rolle der Theologie im Erfurter Quodlibet, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 17, 1950, 283–302.

18 Johannes von Dorsten OESA, Quaestio quodlibetalis de tertio statu mundi contra errores abbatis Joachim de Fiore. Vgl. zur handschriftlichen Überlieferung, zu einer Teiledition der Schrift und zur Sekundärliteratur Berndt Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 4), 97, Anm. 31. Zu der Handschrift der Gießener Universitätsbibliothek Hs 696, die sowohl Dorstens Schrift als auch die Synodalansprache seines Schülers Paltz enthält, vgl. Christoph Burger, Einleitung zu: Paltz, De adventu (wie Anm. 4), 383–388. – Zu Joachims Sicht der Endzeit vgl. Kurt-Victor Selge, Ein Traktat Joachims von Fiore über die Drangsale der Endzeit: *De ultimis tribulationibus*, in: Florensia, Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti 7, 1993, 7–35. – Zu Joachims vorsichtiger Modifikation von Augustins Sicht der Heilsgeschichte vgl. Eugène Honée, Joachim tegenover Augustinus. De verbeelding van de heilsgeschiedenis bij Joachim van Fiore, in: Tijdschrift

phezeiungen der Brüder Wirsberger, die ältere taboritische Gedanken von einem tausendjährigen Reich der Endzeit aufgegriffen hatten, von Böhmen ausgehend offenbar auch in Thüringen Gehör gefunden hatten[19].

Zwanzig Jahre später, 1486, wurde sein Schüler und Ordensbruder Johannes von Paltz ebenfalls bei der Erfurter ›Disputatio de quolibet‹ gebeten, auf Endzeiterwartungen einzugehen. Seine doppelte Fragestellung formulierte er auf der Basis der ihm von Seiten der Artes-Fakultät vorgelegten Frage, aufgrund von aktuellen Diskussionen in Erfurt und gegen den Inhalt zweier Schriften, gegen die er sich wenden wollte, so: »Ist damit zu rechnen, daß der Antichrist vor Christi zweiter Ankunft [zum Gericht], die am Ende der Zeiten erwartet wird, als ein sehr ungerechter Mensch offenbar wird? Ist damit zu rechnen, daß er schließlich nach dem Gericht mit seinen Komplizen ewig in der Hölle Pein leiden muß?«[20] Diese Doppelfrage sei ihm von vielen Menschen innerhalb und außerhalb der Orden vorgelegt worden, schreibt er in dem für den Druck ausgearbeiteten Traktat[21]. In der Druckfassung legt der Augustinertheologe für einen weiteren Leserkreis dar, was seiner Auffassung nach kirchliche Lehre ist. Der gedruckte Traktat ist nicht nur für Dozenten und Studierende, sondern auch für einfache Priester konzipiert. Trotz seiner scholastischen Gliederungs- und Zitierweise ist er für jeden zugänglich, der auf einer Trivialschule Latein gelernt hat[22].

Paltz schickt voraus, er wolle sich gegen drei Auffassungen wenden: zum ersten gegen den Versuch, den Tag des Letzten Gerichts zu berechnen. Zum zweiten gegen die Auffassung, weder der Antichrist noch Henoch und Elia würden leibhaftig auf die Erde kommen, sondern Mohammed sei der wahre Antichrist in Person gewesen. Zum dritten gegen die These einer seiner Auffassung nach vollkommen zu Unrecht Augustin zugeschriebenen Schrift, Himmel und Hölle seien nicht räumlich als Orte der Seligen und der Verdammten vorzustellen, in die Christus hinauf- und hinabgestiegen sei, sondern der Himmel sei geistlich als Schauen Gottes zu verstehen, die Hölle sei geistlich als Ausgeschlossenbleiben von der Gottesschau zu interpretieren[23]. Die Schrift *De cognitione verae vitae*, die er mit seinem dritten Argumentationsgang bekämpft, spricht er Augustin entschieden ab[24]. Die drei Auffassungen, die er ablehnt, wird er dann in drei conclusiones innerhalb des zweiten Artikels bestreiten.

voor Theologie 38, 1998, 366–393.

19 Vgl. Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 4), 97, und Albert Czogalla, Einleitung zur Edition der Schrift des Johannes von Paltz OESA ›Quaestio determinata‹ (wie Anm. 7), 37–44, hier: 42f.

20 Paltz, Quaestio determinata (wie Anm. 7), quaestio, 46, 2–5.

21 [...] *ad petitionem multorum tam religiosorum quam saecularium* (Paltz, Quaestio determinata [wie Anm. 7], 45, 4f.).

22 Vgl. Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 4), 98. Zur Adressatengruppe der ›simplices sacerdotes‹ vgl. ebd., 145.

23 Paltz, Quaestio determinata (wie Anm. 7), 45, 5–24.

24 Paltz, Quaestio determinata (wie Anm. 7), 45, 15f. (Behauptung) und 115, 1–11 (Beweisführung). In der Einleitung zur Edition in der Patrologia Latina wird die Schrift *Cognitio vitae, seu De cognitione verae vitae liber unus* (MPL 40, 1003–1032) dem Honorius Augustodunensis (12. Jh.) zugeschrieben. Frühdrucke: »Cognitio vitae a solitario quodam dialogice edita«, Nürnberg, Anton Koberger, um 1471, mit einem Werk des Honorius Augustodunensis zusammen. Als Werk Augustins: Mainz, Peter Schöffer d. Ä., um 1475. Paltz erwähnt, daß die Schrift zu seiner Zeit einem *solitarius* zugeschrieben worden sei. Er meint damit nicht einfach einen Eremiten, sondern einen theologisch isoliert dastehenden Einzelgänger: 115, 12–14. Zur Frage der Autorschaft vgl. Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 4), 99, Anm. 44 (ohne eigene Hypothese zur Autorschaft) und Czogalla, den Editor der Schrift, 114, Anm. 419 (These: der Verfasser war Honorius

Im ersten Artikel legt Paltz zunächst noch dar, daß die Heilige Schrift einerseits alle Verdammten als ›Antichristi‹ zusammenfassen, andererseits aber mit ›Antichrist‹ auch den leibhaftigen Widersacher Christi bezeichnen könne, den Gegen-Christus, der vor dem Ende der Welt kommen werde[25]. Die ›Hölle‹ sei sehr wohl ein Ort, und zwar mitten in der Erde[26]. Sodann entfaltet er im zweiten Artikel breit seine bereits angekündigten Argumente gegen die drei bekämpften Auffassungen[27]. Im dritten Artikel, der lediglich den Status eines Anhangs beanspruchen kann, behandelt er die Fragen, ob der zu erwartende Antichrist geradezu als inkarnierter Teufel zu bezeichnen sei und weshalb Henoch und Elia erst am Ende der Zeiten als Prediger wirken sollen[28].

Einige Argumente aus dem zweiten Artikel, der mit 82 von 94 Seiten der modernen Edition das eigentliche Corpus der Schrift umfaßt, seien hier resümiert. Paltz hält sich gleich in der ersten conclusio nicht an die angekündigte Reihenfolge. Offenbar liegt es ihm zu sehr am Herzen, die Auffassungen zu widerlegen, die er eigentlich erst in der zweiten conclusio bekämpfen will. Statt bis dahin damit zu warten, behauptet er gleich im ersten corollarium zur ersten conclusio, ehe Christus zum Gericht wiederkehre, würden erst noch Henoch und Elias kommen[29]. Ein »oberflächlicher Theologe« habe behauptet, in Mohammed sei der Antichrist bereits auf Erden erschienen, Henoch und Elia seien nicht zu erwarten[30]. Der von Paltz so apostrophierte Autor ist der Dominikanertheologe und Humanist Giovanni Nanni da Viterbo († 1502). Dessen 1480 in Genua vollendeter Traktat »Über die Triumphe, die die Christen über die Sarazenen feiern werden«, war schon im folgenden Jahr, 1481, in Leipzig gedruckt worden und hatte offenbar auch in Erfurt Widerhall gefunden[31].

Sobald Paltz sich das vom Herzen geschrieben hat, kann er sich an die von ihm selbst entworfene Reihenfolge halten. Er wendet sich nun gegen jeden Versuch, den Zeitpunkt des Weltendes zu berechnen. Paltz möchte seinen Hörern einprägen, jeder solle den Tag des Gerichts erwarten, doch dürfe ihn keiner ausrechnen wollen[32]. Nicht einmal dem Sohn Gottes nach seiner menschlichen Natur sei es gegeben gewesen, den Zeitpunkt des Weltendes zu kennen[33]. Christus wollte den Menschen diesen Zeitpunkt nicht mitteilen, weil er wußte, daß es ihnen keinen Nutzen bringen würde[34]. Dann würden sie die so notwendige Buße nur hinausschieben. Seine Ablehnung solcher Berechnungen macht Paltz am Schicksal eines in Erfurt bekannten Phantasten anschaulich. Wie

Augustodunensis). Vgl. neuerdings auch: CPPM 2, hg. v. Iohannes Machielsen, Turnhout 1994, Nr. 156 (80f.). Paltz verweist ausdrücklich darauf, daß eine Handschrift von »De cognitione« in der Erfurter Kartause Salvatorberg zu finden sei. An einer Stelle weist er auch darauf hin, daß sich in der handschriftlichen Version ein Kapitel finde, das im Druck nicht stehe (Paltz, Quaestio determinata [wie Anm. 7], 124, 18–19). Ein Benutzer hat denn auch in dieses Exemplar eingetragen, daß Paltz die Zuweisung dieser Schrift an Augustin widerlegt habe. Zu der Handschrift des Werkes im Besitz der Erfurter Kartause vgl. Paltz, Opuscula (wie Anm. 4), 114, Anm. 419 (mit Nachweis in einem Bibliothekskatalog). Paltz' Verweis auf dieses Exemplar: 119, 32f.

25 Paltz, Quaestio determinata (wie Anm. 7), 49–52.

26 Ebd., 52–54.

27 Ebd., 55–136.

28 Ebd., 136–138.

29 Ebd., art. 2, concl. 1, corollarium 1 (55, 13–14).

30 Ebd., 62, 16 – 63, 25.

31 Vgl. dazu die Einleitung des Editors Albert Czogalla zu Paltz, Quaestio determinata (wie Anm. 7), 39–44; hier: 42f.

32 Ebd., art. 2, concl. 1, corollarium 2 (69, 4f.).

33 Ebd., 69, 19–28.

34 Ebd., 70, 4f.: *Sed diceres, quare noluit nos scire? Respondetur, quia novit nobis non expedire* [...].

bereits sein Lehrer Dorsten vor ihm verweist er auf einen Gesandten des Königs von Zypern, Johannes de Castro Coronato, der Geld zum Krieg gegen die Türken hatte sammeln sollen und in Erfurt eingekerkert worden war, weil er behauptete, Gottes Sohn zu sein und zu wissen, daß innerhalb von zehn Jahren ›der Winter zum Sommer werden‹ würde[35]. Den Tag des Letzten Gerichts berechnen zu wollen, faßt Paltz zusammen, sei unmöglich und daher vermessen[36]. Doch so viel dürfe ein Christ wissen, daß ihm drei Dinge vorausgehen müßten: Predigt des Evangeliums, der Abfall sehr vieler vom christlichen Glauben und das Erscheinen des Antichrist[37].

Seinen Widerspruch gegen die zweite Auffassung, auf die er eingehen will, die Meinung, der Antichrist, Elia und Henoch seien nicht mehr zu erwarten, ehe die Welt ihr Ende finden werde, hat Paltz bereits durch den eben erwähnten Vorgriff vorbereitet[38]. In seiner zweiten conclusio sagt er, vor Christi Wiederkunft zum Gericht müsse der Antichrist kommen, ein Mensch aus dem Stamme Dan. Wenn es auch viele Widersacher Christi gibt, so sei doch auch eine historische Gestalt zu erwarten[39]. Gegen die These des Giovanni Nanni, in Mohammed sei der Antichrist bereits erschienen, argumentiert Paltz, der in der Bibel vorhergesagte Abfall sehr vieler vom christlichen Glauben vor dem Ende der Welt müsse erst noch stattfinden[40]. Antitypisch zur Frömmigkeit Marias und der heiligen Väter, die Christus dazu einlud, ins Fleisch zu kommen, werde Mangel an Frömmigkeit den Antichrist dazu herausfordern, in die Welt zu kommen[41].

Die dritte Auffassung bekämpft Paltz mit der These, wie die Hölle ein lokal fixierbarer Ort im Innern der Erde sei, so sei ihr Feuer durchaus körperlich wahrnehmbar[42]. Sie sei der Ort des Teufels, seiner Engel, des Antichrist und aller schlechten Menschen[43], ihr Feuer peinige[44]. Hölle und Himmel seien lokal fixierbare Orte, obwohl sich die Abgeschiedenen dort ohne ihre Körper aufhielten[45].

Die Endzeiterwartungen, mit denen Paltz sich auseinandersetzt, lebten unter den Universitätsangehörigen offenbar ebenso wie unter einfachen Priestern. Denn sonst wäre es sinnlos, daß Paltz seine ursprünglich vor Universitätsangehörigen abgegebene Stellungnahme zu dem vorliegenden Traktat umarbeitete, der durchaus auch für einfache Priester verständlich ist. Im Unterschied zu Schriften, die er von vornherein für einen weniger intellektuell gebildeten Hörerkreis schrieb, polemisiert Paltz in diesem Traktat ausdrücklich.

35 Paltz, Quaestio determinata (wie Anm. 7), 77, 8–12 mit Anm. 197.
36 Ebd., art. 2, concl. 1, corollarium 3 (81, 12ff.).
37 Ebd., concl. 1, coroll. 3 (88, 11–97, 23).
38 Siehe oben zur ersten conclusio, zum ersten corollarium.
39 Ebd., concl. 2, coroll. 1 (100, 16f.).
40 Ebd., concl. 2, coroll. 2 (103, 4–15).
41 Ebd., concl. 2, coroll. 3 (103, 17–19).
42 Ebd., concl. 3 (104, 27f.).
43 Ebd., concl. 3, coroll. 1 (108, 19f.).
44 Ebd., concl. 3, coroll. 2 (109, 2f.).
45 Ebd., concl. 3, coroll. 3 (111, 7f.).

3. Theologische Steuerung der Endzeiterwartung in einer Synodalansprache für Kleriker

Ein Sammelcodex der Universitätsbibliothek in Gießen enthält hintereinander die Abschriften mehrerer lateinischer Predigten zur Eröffnung von Klerikersynoden[46]. Der Schreiber vermerkt am Rande der Handschrift: *doctoris Paltz 1487*. Es dürfte sich um eine Predigt an die zu einer Synode des Archidiakonats oder der Stadt Mainz versammelten Kleriker handeln. Berthold Graf von Henneberg, 1484 zum Mainzer Erzbischof gewählt, schätzte den Hochschullehrer aus dem Orden der Augustinereremiten nachweislich, setzte er ihn doch auch für andere Zwecke ein. 1485 beauftragte er ihn, die Erfurter Nonnenklöster zu visitieren, und 1488 bestellte er ihn zu einem der drei Inquisitoren für Thüringen[47]. Wie bei der *Quaestio determinata* desselben Autors haben wir auch bei der handschriftlich überlieferten Synodalpredigt nicht die ursprüngliche Fassung vor uns, sondern einen für einen breiteren Leserkreis bearbeiteten Traktat. Denn spezifische Aufforderungen an Kleriker, wie Paltz sie bei dieser Gelegenheit mündlich gewiß vorgetragen hat, fehlen in der erhalten gebliebenen Ansprache.

Paltz stellt seinen scholastisch gegliederten Predigttraktat unter das biblische Thema: *Sei meines Gerichts eingedenk!*[48] Als Prothema dient ihm ein Zitat aus der *Vita Iesu Christi* des Kartäusers Ludolph von Sachsen, das den Nutzen der Furcht vor Christi Wiederkunft zum Gericht hervorhebt. Wenn er durch Gottesfurcht darauf vorbereitet ist, kann ein Christ den endzeitlichen Richter geistlich empfangen. Christi Kommen ins Fleisch und ins Herz des Glaubenden sind ›Advente‹ der Liebe. Sein Kommen zum Gericht ist ein ›Advent‹ der Furcht, der Christen dazu bewegen soll, ihr Herz zur Aufnahme Christi vorzubereiten[49]. Paltz belegt in der ›introductio thematis‹ seine zu Beginn dieses Aufsatzes bereits referierte These zunächst durch Autoritätenzitate, unterscheidet dann zwischen Gottes Richten noch während des irdischen Lebens, in der

46 Als Prediger werden neben Paltz Johannes de Lutrea, in Erfurt promovierter Theologe, Mitglied des Mainzer Domkapitels (Predigten: 1471 und 1472), und Sebastian Winman aus Oschatz, Erfurter baccalaureus sententiarius (Predigt: 1488) genannt.

47 Vgl. Christoph Burger, Einleitung zur Edition von Paltz, De adventu (wie Anm. 4), 387 mit Anm. 14. – Herr Kollege Rolf Decot, Mainz, hat mich dankenswerterweise durch einen Brief vom 29.9.2000 darüber aufgeklärt, daß eine Ansprache, wie sie hier überliefert ist, nicht bei der Provinzialsynode des Jahres 1487 gehalten worden sein kann, wie ich in der im Jahre 1989 gedruckten Einleitung (387) noch gemeint hatte voraussetzen zu dürfen, sondern auf einer viel bescheideneren Synode des Archidiakonats oder der Stadt Mainz.

48 Jesus Sirach 38, 23 a: *Memor esto iudicii mei.*

49 Ludolph von Sachsen hat hier einen Gedanken Augustins, In I Ioan., tr. 9, n. 4 (MPL 35, 2047f.), rezipiert, der durch die Ausführungen des Petrus Lombardus über die sieben Gaben des Heiligen Geistes, unter ihnen auch die ›Furcht Gottes‹, berühmt geworden war (Sententiae in IV libris distinctae, liber III, cap. 5 [127]; ed. Quaracchi, Grottaferrata 1981, 2, 194, 21–25). Zur Gottesfurcht vgl. Jean Delumeau, La peur en Occident (XIVe–XVIIIe siècles). Une cité assiégée, Paris 1978. Deutsch: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, 2 Bde., Reinbek 1985. Neuausgabe in einem Band: Reinbek 1985/1989. Vgl. Ders., Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècles), Paris 1983. Kennzeichnend sind etwa die Abschnittsüberschriften: »L'homme criminel et le Dieu terrible« (321) und »Névrose collective de culpabilité« (331). Vgl. auch Christoph Burger, Wir sollen Gott über alle Ding fürchten, lieben und vertrauen. Das Reden von Gottesfurcht bei einigen spätmittelalterlichen Theologen und in Luthers Kleinem Katechismus, in: Luther-Bulletin. Tijdschrift voor Interconfessioneel Lutheronderzoek, 2, hg. v. J. P. Boendermaker, C. P. Burger, T.H.M. Akerboom, T.M.M.A.C. Bell u. K. Zwanepol, 1993, 74–95.

Todesstunde und beim Jüngsten Gericht[50] und schließt mit je einem Autoritätenzitat und Beispiel für jede der drei erforderlichen Verhaltensweisen.

Die ›divisio‹ verspricht Ausführungen zum Jüngsten Gericht: zu seinem (den Menschen unbekannten) Zeitpunkt, zum Vollzug des Gerichts und zu dem, was folgen soll[51]. Die einzige bekannte Abschrift dieser Predigt ist unvollständig. Sie bricht innerhalb der Ausführungen über den Zeitpunkt des Jüngsten Gerichts bereits nach dem ersten der drei geplanten Beweisgänge dafür, daß das Endgericht wirklich kommen wird, ab. Erhalten sind nur die Belege aus der Heiligen Schrift, nicht aber die Belege aus theologischen Werken und nicht die Vernunftargumente.

Paltz weicht in dieser Ansprache von seiner theologischen Grundlinie ab. In aller Regel will er die große Menge der *maximi peccatores* ermutigen, die er in der alt und schwach gewordenen Christenheit vorfinden zu können meint[52]. Meistens will er der Verzweiflung entgegenwirken, die auch von den kirchlichen Heilsmitteln nichts mehr erwartet[53]. In dieser ursprünglich als Ansprache an Kleriker konzipierten Schrift aber steht die Drohung im Vordergrund. Die versammelten Kleriker sollen auf der Synode an treue Pflichterfüllung erinnert und dazu ermahnt werden.

Immerhin fügt Paltz auch hier einem Zitat aus einem Sermo des Bernhard von Clairvaux: »Was ist entsetzlicher als der Tod? Was ist schrecklicher als das Urteil? Was ist unerträglicher als die Hölle?«[54] einen ermutigenden Zusatz an: »Was ist erfreulicher als die himmlische Herrlichkeit?«[55]

Doch die Beispiele, die er auswählt, um seine Hörer und Leser auf eine Lebensgestaltung einzustimmen, aufgrund derer sie ein günstiges Urteil im Endgericht erwarten dürfen, sind furchterregend: Ein Beispiel von einem nach menschlichem Urteil vortrefflichen Pariser Gelehrten, der bei seiner Beerdigung zur Warnung der Trauergemeinde bezeugen mußte, er sei verdammt worden, aus der Gründungslegende des Kartäuserordens[56]; eine Erzählung von dem Bruder eines Königs, der es gewagt hatte, schäbig gekleidete Mönche gering zu achten, mit einer Anspielung auf die Posaune des Jüngsten Gerichts, aus dem »Speculum historiale« des Vinzenz von Beauvais[57]; Zitate aus Hieronymus, von denen eines einschärft, daß ihm die Posaune des Jüngsten Gerichts bei allen Lebensäußerungen in den Ohren dröhne[58], während das andere voraussagt, daß am Jüngsten Tage Iuppiter und Venus, Platon und Aristoteles kläglich vor dem endzeitlichen Richter werden erscheinen müssen, während einfache Christen werden jubeln können[59].

50 Paltz, De adventu (wie Anm. 4), 392, 1–28.

51 Ebd., 396, 28–30.

52 Vgl. Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 4), 146–156: »Die seelsorgerliche Grundintention: Gnade und Heil für die multitudo peccatorum.« Oben in Anm. 11 wurde hierauf bereits hingewiesen.

53 Vgl. dazu, daß Paltz sich damit einmal mehr als ein typischer Vertreter kirchentreuer spätmittelalterlicher Katechese erweist, oben die Einleitung bei den Anmerkung 11–16.

54 Paltz, De adventu (wie Anm. 4), 391, 3f. Er zitiert Bernhard von Clairvaux, Sermones de diversis 12, 4 (MPL 183, 572; ed. Cist. VI/1, 129, 16–18.).

55 Paltz, De adventu (wie Anm. 4), 391, 4f.

56 Ebd., 393, 12–395, 8.

57 Ebd., 396, 5–27.

58 Ebd., 395, 22ff. Zitiert ist Hieronymus, Brief 66, 10 (MPL 22, 644f., Vallarsi 400; CSEL 54, 660, 3f.). Paltz kann dieses Hieronymuszitat aus Vinzenz von Beauvais' Speculum morale, Lupus Olmetanus› *Regula monachorum* oder Hugo Cardinalis übernommen haben (siehe die Anmerkungen zur Edition).

59 Ebd., 401,30–402,15. Er zitiert Hieronymus, Brief 14, 11 (MPL 22, 354f., Vallarsi 37; CSEL 54, 61, 1–15. 62, 1).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Paltz in dieser ursprünglich für eine Klerikersynode konzipierten Schrift im Unterschied zu seiner *Decisio magistralis* bei der Artesfakultät der Universität Erfurt weder Kritik an gängigen Vorstellungen noch an theologischen Konzeptionen übt, die von seiner eigenen Ansicht abweichen. Sein Ziel ist es hier vielmehr, bei seinen Hörern und Lesern Furcht zu erwecken, damit sie im Endgericht bestehen können. Diese nach seiner Ansicht heilsame Furchtreue (attritio) soll ein erster Schritt zu wirklicher Reue (contritio) sein, die aus Liebe zu Gott und der daraus folgenden Abscheu vor dem Verüben von Missetaten hervorgeht[60].

4. Theologische Steuerung der Endzeiterwartung in einem volkssprachlichen Traktat

Als Unterkommissar des Ablaßkommissars Raimundus Peraudi wirkte Paltz während des Frühjahrs 1490, vielleicht auch noch bis in den Frühsommer, mit beim Vertrieb des Jubiläumsablasses[61]. In Schneeberg im sächsischen Bergbaugebiet im Erzgebirge ließ er sich dazu anregen, die irdischen Gewinn versprechende Suche nach Silber mit der himmlischen Gewinn verheißenden Suche nach Gottes Gnade zu vergleichen. In der Residenzstadt Torgau predigte er vor dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen, vor dessen Bruder Johann und den Mitgliedern des Hofes. Die fürstlichen Brüder baten ihn, auf der Basis seiner lateinischen Predigtkonzepte einen volkssprachlichen Traktat herauszugeben[62]. Er kam dieser Aufforderung noch im Jahre 1490 nach durch die Publikation »Die himmlische Fundgrube«. ›Fundgrube‹ ist ein anderes Wort für ›Bergwerk‹[63]. Die erste der vier bearbeiteten Predigten handelt *Von dem leiden Cristi und teglicher betrachtung*. Mit 34 Seiten in der modernen Edition ist sie viel länger als die drei anderen, von denen der Autor wirklich nur die Konzepte mitgeteilt hat[64]. Paltz schlägt seinen Lesern vor, Christus dafür zu danken, daß er am Kreuz zu einem der beiden mit ihm gekreuzigten Verbrecher gesagt hatte: *Heut zu tage saltu mit mir sein in dem paradeiß*[65], und ihn zu bitten: *Ich bitt dich, das du mein leben also wollest fugen, das du mir das wort gern wollest sprechen an meinem letzten ende*[66]. Er ermutigt seine Leser also dazu, ihr Leben so einzurichten, daß sie unmittelbar nach ihrem Tode aufgrund der Fürbitte

60 Zu Paltz' Aussagen über unvollkommene und vollkommene Reue vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 4), 275–284.

61 Vgl. dazu Bernd MOELLER, Die letzten Ablaßkampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablaß in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters, hg. v. Hartmut BOOCKMANN, Bernd MOELLER u. Karl STACKMANN, Göttingen 1989, 539–567.

62 Vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 4), 88f. und 110–115.

63 Johannes von PALTZ, Die himlische funtgrub, hg. v. Horst LAUBNER, Wolfgang URBAN u.a., in: DERS., Opuscula (wie Anm. 4), (155–200: Einleitung, 21 Farbtafeln), 201–253 hochdeutscher Text mit Anm., 254–284 niederdeutscher Text ohne Anm.

64 Vgl. dazu demnächst Christoph BURGER, Die Vermittlung von Ergebnissen scholastischer und monastischer Theologie und mystischer Gotteserkenntnis an Laien in einem Sermo des Johannes von Paltz OESA (etwa 1445–1511), in: Predigt im Kontext. Internationale Fachtagung am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin vom 5.–8. Dezember 1996, hg. v. Hans-Jochen SCHIEWER, Tübingen 2002.

65 Lc 23, 43: PALTZ, Fundgrube (wie Anm. 63), 208, 14.

66 PALTZ, Fundgrube (wie Anm. 63), 208, 14–16.

Christi durch Gott den Vater ins Paradies aufgenommen werden. Der Schrift seines italienischen Ordensbruders Simon Fidati von Cascia OESA (ca. 1295–1348) »De gestis domini salvatoris in quattuor evangelistas«[67] entnimmt er die Deutung, Christus habe von all den Menschen, die unter seinem Kreuz standen, nur Maria und den Jünger Johannes angesehen, weil er am Jüngsten Tage nur die heilige Kirche, für die Maria stehe, und deren gehorsame Jünger, angedeutet durch den Jünger Johannes, barmherzig ansehen wolle[68].

In der volkssprachlichen Erbauungsschrift legt Paltz den Akzent deutlich auf Gottes Gnade. Auf sie gilt es zu vertrauen und sein Leben entsprechend einzurichten. Der Unterschied zu der Akzentsetzung in der doch immerhin auch für einen breiteren Leserkreis bearbeiteten Synodalansprache aus dem Jahre 1487 fällt ins Auge.

5. Theologische Steuerung der Endzeiterwartung in einer Summe der Theologie für einfache Priester

Im Jahre 1502 entsprach Paltz der Bitte des Kurfürsten-Erzbischofs von Köln Hermann von Hessen, seine vielgedruckte volkssprachliche Erbauungsschrift »Die himmlische Fundgrube« in lateinischer Sprache herauszugeben. Er erweiterte sie auf den zehnfachen Umfang und gestaltete sie zu einer Summe der Theologie für einfache Priester[69]. Dadurch, daß er die einfachen Priester schulte, wollte er den einfachen Christen nützen. Auch hier ging es ihm darum, durch Furchtreue zur wahren Reue zu führen: »Nicht allein der Papst, sondern der kleinste Priester, der dich in einer einfachen Beichte absolvieren darf, kann dir wahre Reue (*contritio*) geben – er kann das freilich nicht als Herr tun wie Gott, aber als Diener und als Werkzeug. Denn wenn du nur Furchtreue hast und wolltest gerne wahre Reue empfinden, kann dich der Priester in vielen Sakramenten reuig machen [...]«[70]. Um rechtes Mit-Leiden und dadurch Reue zu erregen, leitet Paltz zur Meditation der Passion Jesu an[71]. Er bereitet ferner darauf vor, wohl vorbereitet zu sterben[72]. Weil die Zeit, in der man büßen kann, bis zum letzten Lebensmoment währt, lehrt er seine Leser, wie sie sogar das Sterben-müssen noch dazu nutzen können, Straf- und Schulderlaß zu erreichen[73]. Damit kein Sünder in Todesnot verzweifelt, geht er nach knappen Hinweisen auf »Gottes unermeßliche Güte, Christi unaussprechliche Barmherzigkeit« und »Der allerseligsten Jungfrau Maria mütterliche Liebe«, die nicht strittig sind, breit auf vier geistliche Stärkungsmittel ein: den Beistand der Heiligen, die

67 Vgl. die Edition von Willigis ECKERMANN: Simon Fidati de Cascia OESA, De gestis domini salvatoris, 3 Bde., Würzburg 1998/1999.

68 Vgl. PALTZ, Fundgrube (wie Anm. 63), 212, 15–22.

69 Vgl. zu dem Verhältnis der volkssprachlichen Erbauungsschrift zu der lateinischen Summe der Theologie für einfache Priester Christoph BURGER, Latijns denken, Duits praten. Een preek van Johannes von Paltz OESA (ca. 1445–1511) over het nut van het sterven, in: Millennium. Tijdschrift voor Middeleeuwse studies 12, 1998, 3–12, Synopse auf S. 8.

70 Johannes VON PALTZ, Coelifodina (wie Anm. 8), 398, 18–22. Im Original lateinisch.

71 Ebd., 7–137: *De passione Domini.*

72 Ebd., 161–228: *De modo bene moriendi.*

73 Ebd., 197, 28 zitiert, um dieses Gnadenangebot anzupreisen, das Decretum Gratiani, De poen., d 7, dictum Gratiani ante c. 1 (ed. FRIEDBERG/RICHTER I, Sp. 1244): »Zeit zur Buße wird bis zum letzten Augenblick des Lebens gewährt« (im Original lateinisch).

Sakramente, die Ablässe und unter ihnen wiederum ganz besonders den Jubiläumsablaß[74].

In seiner Summe der Theologie für einfache Priester kann Paltz auf der Grundlage seiner eigenen früheren Schriften das Gnadenangebot der Kirche Gottes (den Jubiläumsablaß, den Anschluß an eine Bruderschaft) breit entfalten. Die Notwendigkeit der Furchtreue als einer Voraussetzung für wahre Reue spielt in diesem Werk eine verhältnismäßig geringe Rolle.

6. Ein Bildertext zur Endzeiterwartung für eine breite Käuferschicht

Um 1480 erschien in Straßburg ein Bildertext mit Holzschnitten, der Auskunft zu geben versprach über den Antichrist und über die Fünfzehn Vorzeichen, die dem Jüngsten Tag vorangehen sollten (vgl. Abb. 1 und 2). Die anspruchslosen kurzen Texte, um 1430 noch handgeschrieben, später in Buchsbaumholz geschnitten, waren in dieser Ausgabe bereits mit Bleibuchstaben gesetzt[75]. Der geschäftstüchtige Straßburger Drucker und Verleger brachte sein Produkt für verschiedene Absatzgebiete gleich in mehreren deutschen Dialekten heraus. Dagegen fand er es nicht nötig, Fehler in der Abfolge der Abbildungen, die im Laufe des Überlieferungsprozesses des Bildertexts aufgetreten waren, beseitigen zu lassen.

Die wichtigsten Quellen für den theologisch anspruchslosen Text zu den Holzschnitten sind das »Compendium der theologischen Wahrheit« des Straßburger Dominikaners Hugo Ripelin († 1268)[76] und die »Legenda aurea« des Genueser Dominikaners Jacobus a Voragine (1228/30–1298)[77]. In verbindenden Rahmentexten ordnete der unbekannte Autor des Bildertexts diese beiden Themenkomplexe in eine Gesamtschau der Letzten Dinge ein. Leser, die mehr wissen wollten und Latein konnten, wies er auf seine Quellen hin.

Er teilte seinen Lesern beispielsweise mit, der Antichrist werde im Auftrag des Teufels versuchen, Christus nachzuäffen. Er werde in der großen Stadt Babylon[78] geboren werden, der Stadt des Bösen[79], und er werde während seines Erdenlebens an den Stätten

74 PALTZ, Coelifodina (wie Anm. 8), 228–461: *De septem confortativis peccatoris, ne desperet in extremis.*

75 Vgl. Christoph BURGER, Endzeiterwartung im späten Mittelalter. Der Bildertext zum Antichrist und den Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht in der frühesten Druckausgabe, in: Der Antichrist und Die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht. Faksimile der ersten typographischen Ausgabe eines unbekannten Straßburger Druckers, um 1480, Inkunabel der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main Inc. fol. 116. Mit Kommentarband (Karin BOVELAND, Christoph Peter BURGER, Ruth STEFFEN), Hamburg/Amsterdam 1979, 18–78.

76 Vgl. zu diesem einflußreichen Werk Georg STEER, Hugo Ripelin von Straßburg: zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des ›Compendium theologicae veritatis‹ im deutschen Spätmittelalter, Tübingen 1981.

77 Zur Rezeption der Legenda aurea [LA] vgl. Barbara FLEITH, Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda Aurea [Subsidia Hagiographica 72], Brüssel 1991. Die hohe Verbreitung der Legenda Aurea erklärt Fleith so: »Das Werk wurde im Schulunterricht der Dominikaner gezielt als Handbuch für die Predigerausbildung verbreitet [...]. Da die Dominikanerschulen sich aber auch dem Säkularklerus und Angehörigen anderer Orden öffneten, wurde die *LA* schliesslich bei Klerikern jeglicher Observanz bekannt.« (429)

78 Vgl. Offenbarung 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2; 18, 10. 21.

79 Zu Babylon als der sprichwörtlichen Stadt des Bösen vgl. Johannes VAN OORT, Jerusalem and

wirken, an denen Christus gewirkt und gelitten hatte. Die Juden spielen in dieser Schrift und bereits in deren Quellen eine besonders negative Rolle[80]. Freilich wird prophezeit, daß sich auch die Heiden unter Führung ihrer Könige dem Antichrist anschließen und daß viele Christen den Listen oder der Gewalt dieses Verführers erliegen werden. Der Antichrist wird aus dem jüdischen Stamm Dan erwartet. Einer der Gründe dafür ist, daß dieser Stamm in der Offenbarung des Johannes dort nicht erwähnt wird, wo von den Versiegelten die Rede ist, die das Zeichen Gottes an ihren Stirnen tragen. Deshalb wird dieser Stamm schon früh als von Gott verworfen betrachtet[81]. Der Bildertext selbst verweist auf den Segen, den Joseph seinen Söhnen gab: »Dan wird sein Volk richten als das andere Geschlecht von Jerusalem. Dan wird eine Schlange am Wege sein«[82]. Den Juden stellt sich der Antichrist als der Messias vor, auf den sie so lange gewartet haben und den in Christus zu erkennen sie sich weigern[83]. Daraufhin errichten die Juden den Tempel Salomos erneut und behaupten, ihr ›Gott‹ sei gekommen – eine grobe Fehldeutung jüdischer Messiaserwartung[84]. Die Juden tragen denn auch das Zeichen des Antichrist zum Zeichen dessen, daß sie an ihn glauben[85]. Die ›Roten Juden‹, die Alexander der Große laut einer Version des Alexanderromans in den Gebirgen Kaspiens eingeschlossen hatte, brechen aus ihrem Gefängnis aus und werden zu gefährlichen Verbündeten des Antichrist. Sie werden mit den zehn Stämmen des Nordreichs Israel und mit Gog und Magog identifiziert[86]. Elia und Henoch predigen gegen den Antichrist[87]. Auf seinen Befehl hin werden sie in Jerusalem erschlagen. Niemand wagt sie zu begraben[88], Gottes Engel aber erwecken sie vom Tode[89]. Der Antichrist stellt sich tot, erhebt sich am dritten Tage wieder, läßt Feuer vom Himmel auf seine Jünger fallen und ruft alle seine Gläubigen auf den Ölberg, um zum Himmel zu fahren[90]. Daraufhin wird entwe-

Babylon, Leiden 1991.

80 Vgl. dazu BURGER, Endzeiterwartung (wie Anm. 75), 46f.

81 Offenbarung 7, 4–8. Vgl. dazu Irenaeus, Adversus haereses 5, 30, 2 (MPG 7, 1205 A/B). Diese Begründung wird freilich im Bildertext nicht erwähnt.

82 Faksimile (wie Anm. 75), 3 oben, in modernem Deutsch. – Wie negativ der Bildertext die Aussage im Segen Josephs über seinen Sohn Dan deutet, wird klar, wenn man sich dem Sinn des hebräischen Originalwortlauts von 1. Mose 49, 16 und 17 durch die Lektüre einer neueren Fassung von Martin Luthers Übersetzung [1964] anzunähern versucht: »Dan wird Richter sein in seinem Volk wie nur irgend ein Stamm in Israel. Dan wird eine Schlange werden auf dem Wege und eine Otter auf dem Steige und das Pferd in die Fersen beißen, daß sein Reiter zurückfalle.« – Einen Überblick über die Entwicklung des Gedankens, der Antichrist werde aus dem Stamme Dan kommen, bietet Wilhelm BOUSSET, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der Alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse, Göttingen 1895, 112–115.

83 Faksimile (wie Anm. 75), 5 oben.

84 Ebd., 5 unten.

85 Ebd., 11 oben.

86 Ebd., 13 unten und 14 unten. Zu Gog und Magog vgl. Ezechiel 38 und 39. Vgl. zu den verschiedenen Traditionen, die hinter der verkürzten Aussage im Bildertext stehen, BURGER, Endzeiterwartung (wie Anm. 75), 47–51, ferner Andrew Colin GOW, The red Jews. Antisemitism in an apocalyptic age: 1200–1600 (Studies in Medieval and Reformation Thought 55), Leiden 1995.

87 Faksimile (wie Anm. 75), 7 unten und 8 oben.

88 Ebd., 20 unten.

89 Ebd., 21 oben. Zu Elias und Henoch im Bildertext vgl. BURGER, Endzeiterwartung (wie Anm. 75), 35–38. 67. Das *Compendium theologicae veritatis* hatte beide als Apostel der Juden betrachtet, der Bildertext dagegen sieht sie als Prediger der Christen, Juden und Heiden an (27).

90 Faksimile (wie Anm. 75), 21 unten – 23 (ganzseitig).

der Jesus selbst ihn mit dem Hauch seines Mundes töten[91] oder der Erzengel Michael wird ihn erschlagen[92]. Er wird dann zur Hölle fahren. Seinen Dienern werden noch fünfundvierzig Tage zugestanden, in denen sie Buße tun können. Nach dem Tode des Antichrist bekehren Elia und Henoch durch ihre Predigt alle Menschen (wieder) zum christlichen Glauben. Dann ist der Jüngste Tag sehr nahe[93].

Ein verbindender Text leitet über zu den Fünfzehn Zeichen, die vor dem Jüngsten Tag geschehen sollen. Ähnlich wie der Augustinereremit Paltz in seiner Synodalpredigt behauptet auch dieser Text, die Zeichen sollten geschehen, um noch rechtzeitig vor dem Jüngsten Gericht bittere Angst und Furcht zu erwecken. Denn nur dann würden die Menschen Reue und Leid empfinden wegen ihrer Missetaten und gute Werke tun, »da doch leider zu befürchten ist, daß der größere Teil der Menschen eher wohl und recht handelt aus Furcht vor der Strafe (Pein) und vor dem schrecklichen Gericht oder aus Furcht vor den Menschen als lauter um Gottes willen oder ihm zu Lob und Ehren.« Der Verfasser gesteht ein, daß er nicht wisse, ob diese Fünfzehn Zeichen nun vor oder nach dem Kommen des Antichrist zu erwarten seien[94].

In einem abschließenden Text sagt der Verfasser voraus, beim Jüngsten Gericht werde Christus auf viererlei Weise über viererlei Menschen zu Gericht sitzen[95]. Ein Gebet leitet dazu an, den endzeitlichen Richter Christus um Gnade anzuflehen. Eingeflochten ist das Hieronymuszitat, das etwa gleichzeitig mit dem Erscheinen dieses Bildertexts auch Paltz in seiner Synodalansprache verwendet hat: »Ob ich nun esse oder trinke oder was ich auch sonst tun mag, stets klingt die furchtbare Posaune in meinen Ohren: Steht auf, ihr Toten, und kommt vor mein Gericht!«[96] Der Gebetsvorschlag fährt dann so fort: »O weh über mein sündiges Leben! Ich habe meine Buße nie recht vollbracht. Dort wird es kein Beten mehr geben. Hier ist die Zeit des Betens, des Weinens und der Buße. Dann werden die Strafe und die Pein stattfinden. Hier [dagegen] verurteile ich mich [noch] selbst, richte und strafe mich in der Zeit und klage, um dich zu versöhnen [...] So schreie ich denn: Miserere mei, deus! Gott, erbarme dich über mich! So sage ich am Ende und spreche die sieben [Buß]psalmen auf lateinisch«[97].

Furchtreue zu erzeugen ist das Ziel des Bildertextes. In allen seinen Gedanken und Taten soll der Leser des kommenden Gerichts gedenken, wie Hieronymus es in seinem berühmt gewordenen Wort eingeschärft hat, das in der spätmittelalterlichen Endzeiterwartung eine prominente Rolle spielt. Die Zeit, die er noch zu leben hat, soll der Leser zu Buße und guten Werken nutzen.

91 Vgl. 2. Thessalonicher 2, 8: »der Böse [...] Ihn wird der Herr Jesus umbringen mit dem Hauch seines Mundes [...]«.

92 Faksimile (wie Anm. 75), 24 (ganzseitig). Diese miteinander nicht ausgeglichene widersprüchliche Aussage findet sich bereits im *Compendium Theologiae*, Buch 7, Kap. 13 (benutztes Exemplar: Ulm, ohne Jahresangabe [Hain Nr. 435], fol. 121[r]), vgl. BURGER, Endzeiterwartung (wie Anm. 75), 52f.

93 Faksimile (wie Anm. 75), 27 (ganzseitig).

94 Ebd., 28 (ganzseitig). Vgl. zu den Fünfzehn Zeichen im Bildertext BURGER, Endzeiterwartung (wie Anm. 75), 54–64.

95 Vgl. den Hinweis auf Ludolf von Sachsen oben in Anm. 9.

96 Faksimile (wie Anm. 75), 39 (ganzseitig). Zitiert ist Hieronymus, Brief 66, 10 (MPL 22, 644f., VALLARSI 400; CSEL 54, 660, 3 f.) wie bei PALTZ, De adventu (wie Anm. 4), 395, 22–24. (siehe oben bei Anm. 58).

97 Faksimile (wie Anm. 75), 39f. (ganzseitig).

7. Lieder, die persönliche Endzeithoffnung ausdrücken

Lieder, die in Kreisen der ›Devotio Moderna‹ gesungen worden sind, bezeugen, daß es Menschen gab, die die Lebenshaltung zu verwirklichen versuchten, wie sie in den bisher vorgestellten Texten gefordert wird, und die sich den dafür versprochenen Lohn erwarteten[98]. Die Hoffnung derer, die diese Lieder sangen, richtete sich auf die Vereinigung mit Christus nach dem Tode als auf den Lohn für alle Entbehrungen, die sie während des Lebens auf sich nahmen. Die Männer und Frauen, die diese Lieder sangen, erwarteten die Vereinigung des himmlischen Bräutigams Christus mit ihrer Seele nicht im irdischen Leben, etwa in einem Augenblick der ›unio mystica‹, sondern erst im ewigen Leben, dann aber auf Dauer. Es geht hier nicht um eine so völlige Gelassenheit im Vertrauen auf Gottes Güte, wie sie sich in den oben angeführten Worten des Ruusbroec äußert, den ich mit einem geflügelten Wort von Vovelle einen »alpiniste de la spiritualité« nennen möchte: Hat sich doch der Mystiker Ruusbroec von der Erwartung, Lohn zu empfangen, frei gemacht[99]. Es geht hier vielmehr um eine Anstrengung, die die Mühen des gegenwärtigen Lebens um des erhofften Lohnes willen erträgt. Man kann mit Fug und Recht sagen, daß Gedanken, die in früheren Jahrhunderten einigen wenigen vorbehalten gewesen waren, nun in einer kirchlich angepaßten Form in breiten Schichten rezipiert worden sind[100]. Brautmystik zieht sich durch die Lebensbeschreibungen der Augustinerchorfrauen von Diepenveen wie ein roter Faden[101]. Auch in anderen Frauengemeinschaften gehört sie zum Frömmigkeitsleben[102]. Die Sänger und Sängerinnen solcher Lieder erwarten ihren Tod als den Eintritt der ›Braut‹ in die Kammer des himmlischen Bräutigams Jesus[103]. Nach dem Tode wird sich herausstellen, ob Gott der Vater sie beim Individualgericht, wie sie hoffen, unmittelbar ins Paradies senden wird, ob sie trotz aller Anstrengung auf Erden doch noch im Fegefeuer Buße tun müssen oder ob sie gar verloren sind.

An Maria als Fürsprecherin am Tage des Jüngsten Gerichts wendet sich der Tropus *Salve. Ave, spes et salus infirmorum* [...] Der Sänger oder die Sängerin fleht Maria an: »Sei gegrüßt, Hoffnung und Heil der Schwachen, die du Verzweifelte neu machst! Sei gegrüßt, himmlisches Licht, lichtvolle, reichliche Trösterin! [...] Abgeirrt sind wir auf diesem Wege [...] Gib, daß wir durch deine Hilfe die Ergötzlichkeiten des Fleisches überwinden, damit wir am Jüngsten Tage ohne drückende Last vor dem gerechten Richter stehen können – damit wir uns mitfreuen können und nicht mit den Verdammten

98 Vgl. Ulrike HASCHER-BURGER, Zwischen Apokalypse und Hohemlied: Brautmystik in Gesängen aus der Devotio Moderna, in: Ons Geestelijk Erf 72, 1999, 246–261. Speziell zu dem Lied »Philomena praevia«, das Christi Passion meditiert, vgl. DIES., De zingende nachtegaal: de rol van de Moderne Devotie binnen de overlevering van een passiemeditatie op muziek, in: Geen povere schoonheid. Laat-middeleeuwse kunst in verband met de Moderne Devotie, hg. v. Kees VEELENTURF, Nijmegen 2000, 135–154.

99 Siehe oben bei Anmerkung 15.

100 Zu Heiko A. Obermans treffender Formulierung, es handele sich im 15. Jahrhundert in vielen Fällen um eine ›Demokratisierung‹ mystischer Vorstellungen, vgl. die Literaturhinweise bei HAMM, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 4), 141f., Anm. 63.

101 Vgl. Ludo JONGEN/Wybren SCHEEPSMA, Wachten op de hemelse bruidegom. De Diepenveense nonnenviten in literairhistorisch perspectief, in: Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza, hg. v. Thom MERTENS u.a., Amsterdam 1993, 295–317, hier: 308.

102 Vgl. Peter DINZELBACHER, Christliche Mystik im Abendland, Paderborn 1994, 418 (über Brautmystik bei Schwestern einer Anachoretinnengemeinschaft in Mittelengland).

103 Vgl. JONGEN/SCHEEPSMA, Wachten (wie Anm. 101), 308f.

weinen müssen!«[104] Das »sich mitfreuen« spielt auf die eingangs genannte Möglichkeit an, unmittelbar in den Himmel einzugehen. Der Tropus fährt fort: »Der Mensch, flüchtiger Staub, soll erwägen, daß das kurze Leben schnell dahingeht. Der ewige Tod folgt darauf und endet nimmer. Die Bösen schädigt er. Denen, die sündigen, wird kurze Freude als süß bestimmt. Lange Züchtigung wird ihnen später schrecklich in den Strafen bereitet. Geruhe doch, uns vor ihr zu bewahren! Maria, laß' uns mit den Seligen gehen!«[105]

Die Erwartung des endzeitlichen Richters Christus faßt der Hymnus *Iocundantur et laetantur simul omnes reprobi* [...][106] zusammen: »Was hilft es, ihr Verdorbenen, ihr Söhne der Hölle, dem Richterstuhl beim Gericht nicht etwa zu entgehen, sondern nur [einen gegen den anderen] einzutauschen? Unter einem sterblichen Könige seid ihr sicher, Christus aber entgeht ihr nicht. Er wird erscheinen wie ein schrecklicher Blitz. Der Sonne Glanz, des Mondes Schimmer werden von Dunkelheit verhüllt werden. [...] [7] Dann sehen alle die Gottlosen, die ihn gestochen haben,[107] ihn furchterregend auf seinem feurigen Thron sitzen. Dann bitten sie die Berge, dann flehen sie die Hügel an mit der Bitte, doch auf sie zu fallen. [8] Bald werden Worte, Taten und Gesinnung, die in den Herzen aller Einzelnen verborgen waren, allen offenbar, werden ebenso sichtbar wie ein fester Gegenstand und legen für die, die sie hegten oder verübten, ein bitteres Zeugnis ab«[108].

104 *Ave spes et salus infirmorum, desperatorum renovatrix!*
Salve, lux caelestis, luminosa, tu copiosa consolatrix! ...
aberrati sumus in hac via ...
Da tuo iuvamine
delectamenta carnis superare
ut sine gravamine
die novissimo queamus stare
coram iusto iudice
congaudendo
et non flendo
cum damnatis.
Für die Erlaubnis, ihre Transkription aus der Handschrift Utrecht, Nederlands Instituut voor [Katholieke] Kerkmuziek, ms. B 113 (fol. 44r–45r), seit kurzer Zeit aufbewahrt in der Universitätsbibliothek Utrecht [künftige Signatur: 16 H 34], benutzen zu dürfen, danke ich Ulrike Hascher-Burger.

105 [Fortsetzung des Tropus: *Salve. Ave, spes et salus infirmorum*]:
Hoc perpendat homo, pulvis levis,
quod vita brevis cito cedit.
Mors perennis hanc imitatur
et non terminatur, malos laedit.
Brevis delectatio
peccantibus suavis deputatur,
longa castigatio
post in paenis dire praeparatur.
A qua nos digneris
custodire,
Maria, fac nos ire
cum beatis!

106 Handschrift Utrecht, ms. B 113 [künftige Signatur: 16 H 34] (wie in Anm. 104), fol. 105r.

107 Sacharja 12, 10 wird in Joh. 19, 37 auf Christi Kreuzigung bezogen, in Offenbarung 1, 7 auf den zum Gericht wiederkehrenden Christus.

108 Hymnus *Iocundantur et laetantur simul omnes reprobi* [...]:

Der Hymnus *Te moderante regor, te vitam principe duco* wendet sich unmittelbar an Christus: »Ich fasse Hoffnung, was auch immer ich tue, werdest du verzeihen, wie wenig auch der Verzeihung würdig sein mag, was ich tun und sprechen werde. Ich gestehe. Verzeih' bereitwillig, schone meiner, da ich bekenne. Ich habe alles Böse verdient. Du aber, guter Schiedsrichter, nimm weg, was ich verdient habe [...]«[109]

Ging es in den bisher vorgestellten Texten vor allem um Versuche eines Theologen, Endzeiterwartung zu steuern, und um das Streben eines Druckers und Verlegers, der Nachfrage nach Endzeitliteratur zu entsprechen, so sagen diese Texte, so sehr auch sie natürlich von Theologen gestaltet worden sind, doch auch aus, wie Endzeiterwartung im Lied ausgesprochen und erlebt werden konnte, bedrohlich und getrost. In diesen Liedern kommt der moderne Forscher der gelebten Frömmigkeit etwas näher als in den normierenden Texten.

8. Andachtsbilder

Beinahe unausweichlich begegnete dem spätmittelalterlichen Christen das Bild Christi als des endzeitlichen Richters beim Jüngsten Gericht als Relief,[110] Gemälde[111] oder Mosaik[112]. Immer von neuem wurde er so daran erinnert, daß unmittelbar nach seinem Tode

[3] Sed quid iuuat, o peruersi, o Gehennae filii,
non vitare, sed mutare tribunal iudicii?
Sub mortali rege tuti Christum non euaditis.
[4] Ecce, veniet ut fulgur minarum terribilis
solis ardor, lunae candor, inuoluentur tenebris ...
[7] Tunc, qui eum pupugerunt, cernunt omnes impii
throno igneo subnixum specie terribili.
Rogant montes, orant colles postulantes obrui.
[8] Mox occulta singulorum cunctis patent cordium
verba, facta, mens videntur velut corpus solidum
et amarum in auctores reddunt testimonium.

109 Hymnus *Te moderante regor, te vitam principe duco*, im Ms. Utrecht B 113 [künftige Signatur: 16 H 34] (wie in Anm. 104), fol. 106[r]:

Spem capio fore, quicquid ago, veniabile apud te
Quamlicet indignum venia faciamque loquarque
Confiteor. Dimitte libens et parce fatenti.
Omne malum merui. Sed tu, bonus arbiter, aufer,
quod merui [...]

Der Tropus zu *Alleluja Vox exultationis* in derselben Utrechter Handschrift B 113 [16 H 34] soll hier nur noch genannt werden. In einen Alleluja-Vers für die Christnacht werden hier Text und Musik eingeschoben, um farbenreich das Jenseits zu beschreiben.

110 Künstlerisch hervorragend sind etwa die Darstellungen auf dem Westportal der Kirche St. Lazare in Autun, verfertigt von Meister Gislebertus im Jahre 1135. Vgl. Bussmann, Burgund (wie Anm. 10), 141–150.

111 Meisterwerke sind beispielsweise der näher zu besprechende Altar des Hubert und Jan van Eyck (1432) in Gent und der oben bei Anm. 10 bereits erwähnte Retabel des Jüngsten Gerichts, den Roger van der Weyden im Auftrag des burgundischen Kanzlers Nicolas Rolin nach 1450 malte.

112 Beispielsweise an der Porta Aurea des Prager St. Veitsdoms, 1370 auf Anordnung Kaiser Karls IV. verfertigt, 85 Quadratmeter groß. Vgl. Das Jüngste Gericht. Mittelalterliches Mosaik vom Prager Veitsdom. Text von Dr. František Peťaš, Photographien von Alexander Paul, Prag 1958.

Gott der Vater und am Jüngsten Tage Christus darüber urteilen werde, ob er sich während seines Erdenlebens als treues Glied der Kirche bemüht habe, Gottes Willen zu tun. Stets wieder wurde er auf diese Weise dazu ermahnt, sein Leben schon jetzt entsprechend einzurichten. Immer von neuem wurde er auf die Fürbitte Christi, Marias und der Heiligen und auf die Vermittlung dieser Gnade durch die Sakramente verwiesen.

Drei derartige Bilder hat Berndt Hamm vor kurzem erst eingehend analysiert[113]. Es genügt daher, an dieser Stelle einige seiner Ergebnisse zusammenzufassen. Die Tafeln des im Jahre 1432 vollendeten Genter Altars von Hubert und Jan van Eyck zeigen im Zentrum der Darstellung oben Christus als thronenden Pantokrator. Auf der unteren Bildhälfte ist Christus als Lamm zu sehen, aus dessen Brustwunde sich ein Blutstrahl in den Abendmahlskelch ergießt. Das stellvertretende Opfer des leidenden Opferlammes wird in der zentralen Bildachse mit dem rettenden Erbarmen des verherrlichten Christus, der richtet, verbunden[114]. Hans Holbein der Ältere hat im Jahre 1508 auf einem Votivbild für den Augsburger Weinhändler Ulrich Schwarz eine eindrucksvolle Darstellung des Partikulargerichts nach dem Tode gemalt. Darauf ist Gottvater zu sehen, der gerade sein Schwert wieder in die Scheide steckt. Der begleitende Text lautet: »Barmherzigkeit will ich allen denen erzeigen, die mit wahrer Reue von hinnen scheiden«[115]. Statt die (verdiente) Strafe zu vollziehen, läßt Gottvater sich von Christus und von Maria umstimmen[116]. Auch das dritte von Hamm besprochene Bild betont die Barmherzigkeit im Gericht. Es handelt sich dabei um einen Holzschnitt, der Hans Suess von Kulmbach zugeschrieben wird und aus dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts stammt. Er wird in der Forschung mit dem Titel »Das Schifflein der heiligen Ursula« bezeichnet. Die heilige Ursula nimmt in dem abgebildeten Schiff am Abendmahl teil, das die durch Christi Kreuzestod erwirkte Gnade vermittelt. Doch dominiert in der Bildmitte nicht etwa Ursula, sondern Christus am Kreuz, das den Mast des Schiffes bildet. Der Querbalken des Kreuzes fungiert zugleich als Waage des Gerichts, denn in einem Korb am Ende des Querbalkens stehen zur Rechten Christi betende Gläubige, zu seiner Linken ringelt sich ein höllischer Drachen in der Form eines Korbes. Sechs Spruchbänder zur Linken und zur Rechten bezeichnen denn auch das Kreuz als die einzige Hoffnung auf Verzeihung im Gericht[117].

Weniger bekannt als diese drei Abbildungen ist in der Forschung bisher noch ein spätgotisches Tafelbild, das wohl in einer fränkischen Werkstatt um 1490 entstanden ist (vgl. Abb. 3). Es zeigt eindrucksvoll Marias Mittlerrolle. Dieses Bild macht deutlich, wie spätmittelalterliche Christen auf eine gestufte Fürbitte vertrauten, zunächst auf die Marias

113 Vgl. HAMM, Normative Zentrierung (wie Anm. 2), 181–190.

114 Vgl. ebd., Abbildung: 183, Beschreibung: 182; 184f.

115 Das Bild hängt in der Augsburger Staatsgalerie. Die Texte auf den Spruchbändern waren auch auf einem Grabstein im Chor der Kirche der einstigen Nürnberger Franziskanerkirche zu lesen, vgl. Ulrich SCHMIDT, Das ehemalige Franziskanerkloster in Nürnberg, Nürnberg 1913, 18 (Hinweis bei HAMM, Normative Zentrierung [wie Anm. 2], 187, Anm. 79).

116 Vgl. HAMM, Normative Zentrierung (wie Anm. 2), Abbildung: 186, Beschreibung: 185, 187. Vgl. zu diesem Bild bereits früher Ders., reformatio (wie Anm. 2), 36 bei Anm. 76 mit Literatur. In diesem älteren Aufsatz Hamms auch Hinweise auf weitere Abbildungen und Literatur: 30f., Anm. 63. – Zu diesem Bild Holbeins vgl. ferner Maria Magdalena ZUNKER, Ein spätgotisches Tafelbild mit der Darstellung der Heilstreppe (Intercessio) in der Benediktinerinnenabtei St. Walburg, Eichstätt, in: SMGB 109, 1998, 229–242, hier: 238, Anm. 38 mit Literaturangaben.

117 Vgl. HAMM, Normative Zentrierung (wie Anm. 2), Abbildung: 189, Beschreibung: 188.190. Das in dem Artikel von Hamm abgebildete Exemplar des Holzschnitts befindet sich in der Graphischen Sammlung Albertina in Wien (Inventarnummer 1960/1000, S.D.61).

bei Christus und dann auf dessen Fürbitte bei Gott dem Vater[118]. Die Bildmitte beherrscht die Gestalt des auferstandenen Christus. Aus den fünf Wunden in seiner Seite, seinen Händen und Füßen fließen Ströme von Blut. Auch die Wunden, die die Dornenkrone gerissen hat, bluten[119]. Durch die Ströme von Blut, die aus dem Körper des bereits auferstandenen Christus fließen, wird der Betrachter daran erinnert, daß in jeder Feier der Eucharistie Christi Opfer auf Golgotha erneut gegenwärtig wird[120]. Die links im Bild abgebildeten Beter blicken nicht unmittelbar zu Christus hin, sondern »flehend und vertrauensvoll zugleich zu der ihnen gegenüber knienden« Maria[121]. Maria zeigt ihrem Sohn die Brust, mit der sie ihn gestillt hat, um ihrer Bitte Nachdruck zu verleihen[122]. Christus gibt die Fürbitte Marias an seinen Vater weiter und hält seine Hände exakt so wie Maria. Er stellt sich zwischen Gottvater und die Beter und schützt sie mit seinem eigenen Leibe[123].

Für einen Vergleich mit Darstellungen, die durch Luthers reformatorische Entdekkung beeinflußt sind, ist von besonderer Bedeutung, daß die ›Heilstreppe zum ewigen Leben‹ über Maria führt und daß die Blutströme hier auf die Heilsvermittlung durch die Sakramente hinweisen[124].

Angesichts des Letzten Gerichts wird kirchliche Gnadenvermittlung erhofft. So zeigt beispielsweise eine Stickerei auf einem Chormantel, wie ein Priester bei der Messe die Frucht von Marias Vermittlung weiterreicht[125]. Der Künstler Hans Fries stellt auf

118 Vgl. die profunde Deutung der Abbildung von Zunker, Tafelbild (wie Anm. 116).

119 Zur Akzentverschiebung der Darstellung des Gekreuzigten zwischen Romanik und Gotik vgl. Carla Fandrey, Das Leiden Christi im Andachtsbild. Zur Entwicklung der wichtigsten Bildtypen, in: Christus im Leiden. Kruzifixe. Passionsdarstellungen aus 800 Jahren, Katalog zur Ausstellung im Württembergischen Landesmuseum Stuttgart 4. 10. 1985 – 6. 1. 1986, 33–43. Vgl. ferner Ulrich Köpf, Kreuz IV. Mittelalter, in: TRE 19, 1990, 732–761, innerhalb des Beitrags besonders: 2.2. Das Verhältnis des religiösen Subjekts zum Kreuz, 752–756.

120 Vgl. Zunker, Tafelbild (wie Anm. 116), 232.

121 Ebd., 233.

122 Zunker weist darauf hin, daß schon bei Homer eine Mutter einen Appell an ihren Sohn mit dem Hinweis auf die Brust, an der er genährt worden ist, unterstützt: schon Hekabe, Hektors Mutter, flehte ihren Sohn mit dieser Gebärde an, sich hinter die schützenden Mauern Trojas zurückzuziehen, statt sich Achilles zum Zweikampf zu stellen (Tafelbild [wie Anm. 116], 233, Anm. 13: Homer, Ilias 22, V. 79–83). – Zur theologischen Konzeption, daß Maria wegen ihrer mütterlichen Liebe zu Christus und ihrem Mit-Leiden Schutz gewähren kann vgl. Hamm, reformatio (wie Anm. 2), 25f., Anm. 51.

123 Die drei Pfeile, die Gott Vater in seiner Hand hält, sind vielfältig deutbar. Sie können die Pest, Hunger und Krieg darstellen, aber auch andere Plagen. Vgl. Zunker, Tafelbild (wie Anm. 116), 235–238. Der Dominikaner Konrad Schlatter († 1458) benennt in einer Predigt Hoffart, Geiz und Unreinheit als die drei Sünden, um derentwillen Gottvater feurige Strahlen schießt: *Dar vmb lesent wir daz got dryge furen strolen liesz schiessen von der driger sunde wegen vnd wer Maria und sant Dominicvs gesin daz su nit fur die welt gebetten hettent er hette die menschen gelossen vnder gon von diser driger sunden wegen* (Zitiert bei: Monika Costard, Zwischen Mystik und Moraldidaxe. Deutsche Predigten des Fraterherren Johannes Veghe und des Dominikaners Konrad Schlatter in Frauenklöstern des 15. Jahrhunderts, in: Ons Geestelijk Erf 69, 1995, 235–259, hier: 246). Zu Konrad Schlatter: Dies., Schlatter, Konrad, in: Marienlexikon, hg. v. Remigius Bäumer u. Leo Scheffczyk, Bd. 6, 18f.

124 Vgl. Hamm, Normative Zentrierung (wie Anm. 2), 174: »Die Passion Christi, ihre Gnadenwirkung und Erlösungskraft, vervielfältigt sich im priesterlichen Meßopfer [...] vor allem aber auch in der immens gesteigerten Vergegenwärtigung der mitleidenden Maria und all der Märtyrer und Märtyrerinnen, die Christi Leiden in der eigenen Seele und am eigenen Leibe nachvollzogen haben.«

125 Vgl. den Ausstellungskatalog: Martin Luther und die Reformation in Deutschland (Kataloge

einem 1505/07 entstandenen Gemälde in der Bildmitte den gekreuzigten Christus dar, zu dessen rechter Hand (von Christus selbst aus gesehen) einen Priester, der das Heil, das Christus auf diese Weise erworben hat, in der konsekrierten Hostie weiterreicht[126]. Christi Blut kommt den Glaubenden durch Vermittlung der Kirche zugute. Hingewiesen sei auf zwei Aussagen des Petrus Lombardus, dessen Lehrbuch Grundlage mittelalterlicher Universitätstheologie geworden ist: »Täglich aber wird er [Christus] geopfert im Sakrament, weil im Sakrament daran erinnert wird, was einmal geschehen ist[127]. Wie das Weib aus der Seite des Mannes [Adam] gebildet worden ist, während er schlief, so wurde die Kirche geformt aus den Sakramenten, die aus der Seite Christi [des neuen Adam] hervorflossen, als er am Kreuze schlief, aus Blut und Wasser: durch sie werden wir losgekauft von den Strafen und abgewaschen von den Verschuldungen«[128].

Zusammenfassend läßt sich zur theologischen Steuerung der Endzeiterwartung am Ende des 15. Jahrhunderts sagen, daß sie darauf zielt, angesichts des doppelten Gerichts, das jeder Mensch zu erwarten hat, wahre Reue zu erzielen, die zu wahrer Buße führt. Sie lehrt auf die Fürbitte Johannes' des Täufers, Marias und Christi vor Gott dem Vater und auf dessen Barmherzigkeit beim Partikulargericht über jeden Christen nach dessen Tod zu hoffen. Sie verweist auf das Leiden Christi, in dem zutage tritt, wie barmherzig Gott ist. Wird doch Christus sogar als endzeitlicher Richter noch mit seinen Wundmalen dargestellt[129]. Eine äußerste Steigerung erfährt die Verknüpfung von Christi stellvertretendem Leiden und Christi gerechtem Richten auf den Abbildungen, auf denen Christus als Richter abgebildet ist, aber zwischen seinen Knien sich selbst als Gekreuzigten hält[130]. Andererseits aber droht die theologische Steuerung der Endzeiterwartung auch mit Christi strenger Gerechtigkeit beim universalen Endgericht.

Gottes Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit können in unterschiedlicher Weise betont werden. Wenn der Nachdruck auf seine Barmherzigkeit gelegt wird, dann kann betont werden, daß alles Denken, Wollen und Tun des Menschen ja doch unzureichend bleibt. Der Christ kann dann auch darauf hingewiesen werden, daß er sich auf die Fürbitte Christi, Marias und der Heiligen beim Partikulargericht verlassen soll. Wenn der Akzent dagegen auf Gottes Gerechtigkeit gelegt wird, dann spielt Gottes Gnade in der Regel nur die Rolle einer Grundlage, auf der ein Christ gute Gedanken, Vorhaben und

des Germanischen Nationalmuseums), Frankfurt/Main 1983, hier: 345, Bild 460. Der Chormantel ist in den Niederlanden um 1475 entstanden. Gottvater läßt auf dieser Seidenstickerei Sündern die Gnade zuteil werden, die Christus durch sein Opfer erworben und Maria durch ihre Fürbitte ihnen zugewendet hat, und zwar durch Teilnahme am Meßopfer, das ein Priester darbringt.

126 Dieter KÖPPLIN erläutert in seinem Begleittext dieses Bild unter anderem so: »Die Kirche führt das Handeln Christi fort« (350). (III. Reformation der Glaubensbilder: Das Erlösungswerk Christi auf Bildern des Spätmittelalters und der Reformationszeit, 333–378).

127 Vgl. Petrus Lombardus, Sententiae, lib. 4, dist. 12, cap. 5, 1 (ed. Quaracchi, tomus II, Grottaferrata 1981, 308, 19ff.).

128 Petrus Lombardus, Sententiae, lib. 2, dist. 18, cap. 3 (ed. Quaracchi, tomus I/2, Grottaferrata 1971, 417, 14–17).

129 Vgl. HAMM, reformatio (wie Anm. 2), 24f.

130 Vgl. Hans Georg THÜMMEL, Der Gekreuzigte als Richter. Der doppelte Christus im Weltgerichtsbild, in: Multiplicatio et variatio. Beiträge zur Kunst. Festgabe für Ernst Badstübner zum 65. Geburtstag, hg. v. Matthias MÜLLER, Berlin 1998, 139–151. Thümmel kann diese Abbildungen in der Andreaskirche zu Köln, auf dem Triangelportal des Doms zu Erfurt und (in der Nähe von Greifswald) in Reinberg und in Görmin nachweisen. Eine weitere Darstellung in Groß Mohrdorf ist sehr beschädigt, eine in Hessen wurde Thümmel erst nach der Drucklegung bekannt. Zu vergleichbaren Darstellungen in Amiens, am Naumburger Dom und am Freiburger Münster siehe dort 148–150.

Werke aufbauen soll[131]. Je mehr Nachdruck auf Christi stellvertretendes Leiden gelegt wird, desto stärker kann Barmherzigkeit gegenüber der Gerechtigkeit überwiegen[132]. Deshalb kann Jean Gerson (1363–1429) sogar vom »Gericht der Milde, Güte und Barmherzigkeit« sprechen[133].

9. Martin Luthers Endzeiterwartung

Martin Luther ist tief im Spätmittelalter verwurzelt und trägt nach seiner reformatorischen Wende zugleich maßgeblich zu dem Umbruch zur Frühen Neuzeit bei[134]. Auf dieses Ineinander von Kontinuität und Umbruch hat besonders Heiko A. Oberman hingewiesen[135]. Angesichts der Fülle an Sekundärliteratur, die über Luthers Leben und Werk geschrieben worden ist und ständig geschrieben wird, darf hier viel vorausgesetzt werden. Schon eine Auswahl der meistdiskutierten Aufsätze zum historischen Ablauf und zum theologischen Gehalt der Erkenntnis, die Luther zum ›Vorläufer der Reformation‹[136] machte, die er von Gott erwartete, füllt ja zwei Bände[137]. Luthers Aussagen über die Letzten Dinge in den Jahren nach 1525 hat Ole Modalsli im Zusammenhang dargestellt[138]. Heiko Oberman hat Luthers endgeschichtliche Auffassungen aus Augustin und aus Bernhard von Clairvaux hergeleitet[139]. Kurt Victor Selge hat an dem von Oberman entworfenen Bild nochmals einige Nuancierungen angebracht. Er hat darauf hingewiesen, daß nach Luthers Ansicht die Grenzen zwischen Reich Gottes und Reich des Satans, zwischen ›Jerusalem‹ und ›Babylon‹, nicht so scharf gezogen werden können, wie das Augustin noch gemeint hatte: Vielmehr vollzieht sich das Gericht innerhalb der Kirche selbst. Das hatte Luther mittelalterlicher, biblisch begründeter Kirchen-

131 Vgl. dazu HAMM, Normative Zentrierung (wie Anm. 2), 171f., Anm. 31.
132 HAMM spricht ebd., 192, Anm. 91, denn auch von einer »Entlastungslogik der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit«.
133 GERSON, Appellatio peccatoris ad divinam misericordiam (Oeuvres complètes, ed. P. GLORIEUX, 8, Paris 1971, 538f.). Hinweis bei HAMM, Normative Zentrierung (wie Anm. 2), 195, Anm. 103.
134 Zur Debatte darum, was ›die Reformation‹ ausmache, vgl. Berndt HAMM/Bernd MOELLER/Dorothea WENDEBOURG, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1997. Als ›normgeschichtliche Wende‹ bezeichnet sie Berndt HAMM, reformatio (wie Anm. 2), 7 mit Anm. 2.
135 Heiko A. OBERMAN, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982. Vgl. zu Luthers Verwurzelung in spätmittelalterlicher Endzeiterwartung besonders II: »Ein mittelalterliches Ereignis« (58–86) mit den Abschnitten: ›Das Tausendjährige Reich‹ (65–69), ›Der fremde Luther‹ (70–73) und ›Der Antichrist und sein Geschäft‹ (75–81). Weitere Beiträge Obermans zum Thema enthält die Bibliographie in der ihm gewidmeten Festschrift zum 60. Geburtstag: Augustine, the Harvest, and Theology (1300–1650), hg. von Kenneth HAGEN, Leiden u.a. 1990, 349–362, besonders 359f.
136 Vgl. Heiko A. OBERMAN, Martin Luther. Vorläufer der Reformation, in: Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, hg. v. Eberhard JÜNGEL, Johannes WALLMANN und Wilfrid WERBECK, Tübingen 1982, 91–119.
137 Bernhard LOHSE, Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968. DERS., Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther – Neuere Untersuchungen, Wiesbaden 1988.
138 Ole MODALSLI, Luther über die Letzten Dinge, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, hg. v. Helmar JUNGHANS, Berlin 1983, 331–345 und 834–839 (Anmerkungen).
139 OBERMAN, Luther (wie Anm. 135), 73–79.

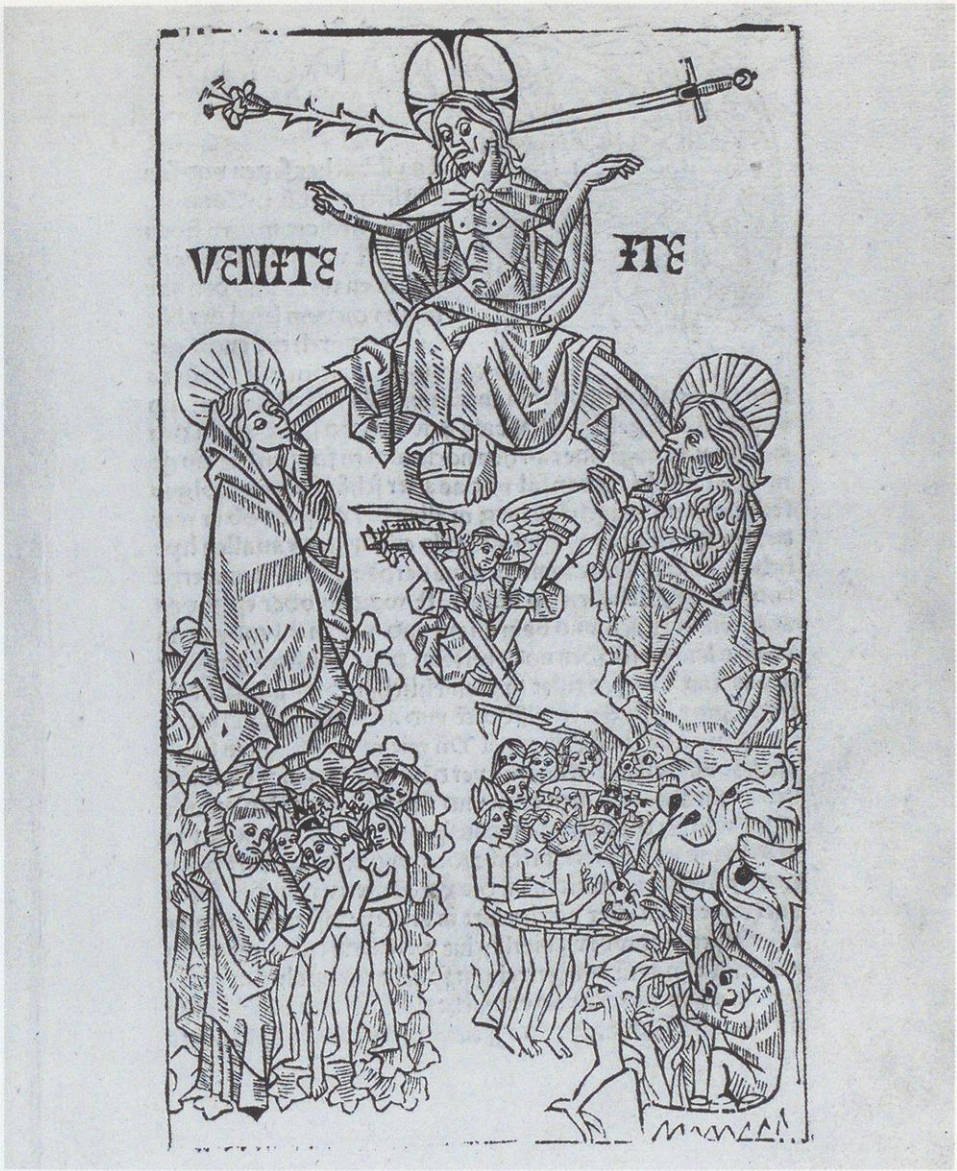


Abb. 1 Christus als Richter beim Jüngsten Gericht.
Holzschnitt aus dem Frühdruck Der Antichrist und Die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht (Straßburg, um 1480, wie Anm. 75).
Aus Christi Mund geht, von ihm aus gesehen nach rechts, eine Lilie. Er lädt die Seligen ein: Kommt! (Venite). Seelen, abgebildet als nackte Menschen, gehen himmelwärts, unter ihnen auch ein Papst und ein König. Aus seinem Mund geht nach links ein Schwert. Christus spricht zu den Verfluchten: Geht! (Ite). Ein Teufel führt an seinem Seil Seelen in den offenen Höllenrachen, auch unter ihnen sind ein Papst und ein König. Maria und Johannes der Täufer bitten Christus um Barmherzigkeit. Ein Engel trägt die Zeichen seines erlösenden Leidens (arma Christi).
Für die Erlaubnis zum Abdruck sei der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main gedankt.

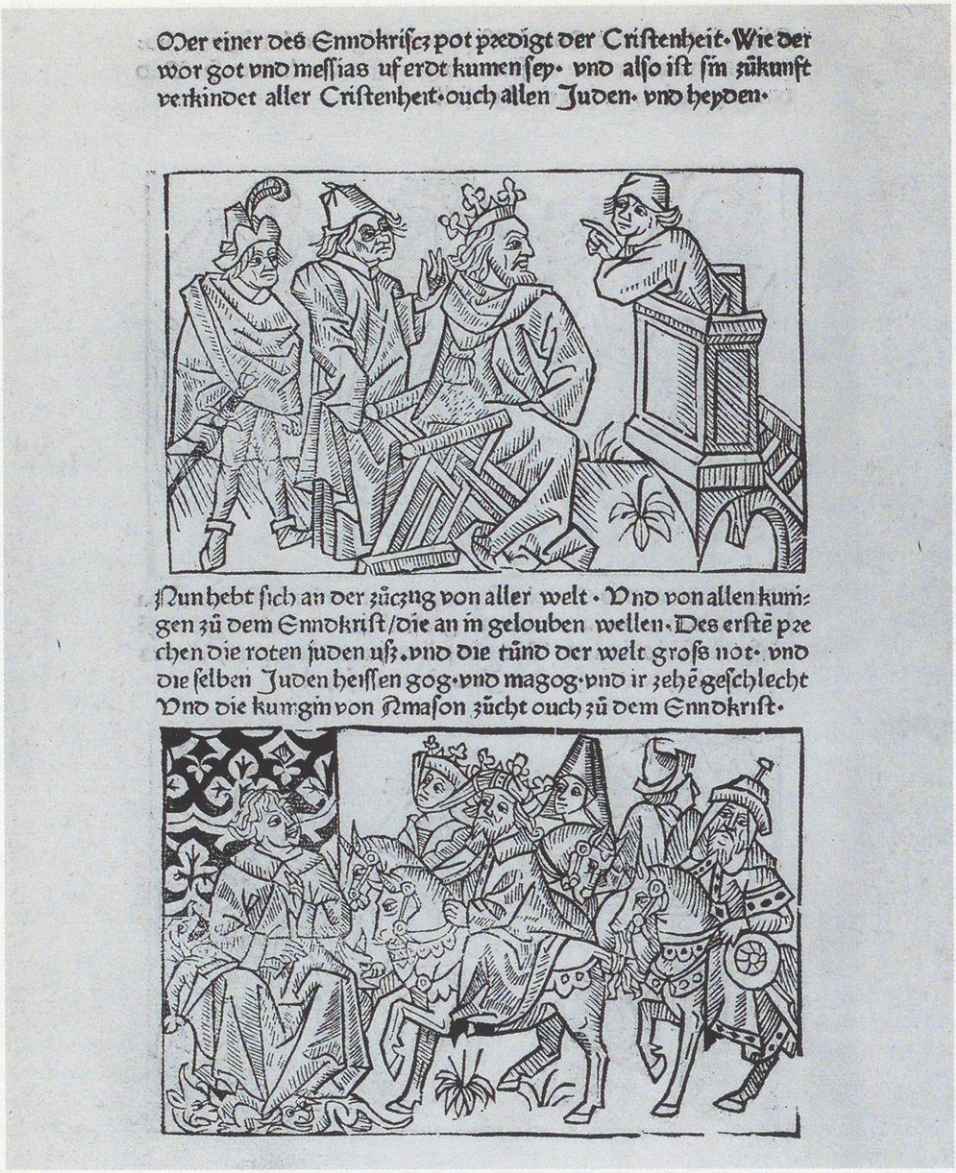


Abb. 2 Abgesandte des Antichrist predigen.
Holzschnitt aus dem Frühdruck Der Antichrist und Die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht (Straßburg, um 1480, wie Anm. 75).
Als Predigthörer abgebildet sind der König der Mohren, die Königin der Amazonen und die Roten Juden, die Alexander der Große in Gebirge beim Kaspischen Meer eingeschlossen haben soll.
Für die Erlaubnis zum Abdruck sei der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main gedankt.



Abb. 3 Die Heilstreppe.
Die Beter (unten im Bild) flehen zu Maria, die rechts abgebildet ist. Sie wendet sich an ihren Sohn Christus (in der Bildmitte) und er seinerseits an Gott den Vater (rechts oben). Der erklärende Text auf dem Spruchband macht deutlich, daß es den Betern vor allem um das Erlangen des ewigen Heils geht. Vgl. MARIA MAGDALENA ZUNKER OSB, Der St. Walburger Tafelbildzyklus. Eine spätmittelalterliche Bilderschrift, Eichstätt 1998, 213 (Abbildung), 211-222 (Beschreibung).
Für die Erlaubnis zum Abdruck sei der Benediktinerinnenabtei St. Walburg in Eichstätt gedankt.



Abb. 4 Gesetz und Gnade.
Auf dem vom Beschauer aus linken Bild läuft in der Bildmitte Adam vor seinen Peinigern, einem Totengerippe und einem höllischen Monster, weg. Im Hintergrund ist zu erkennen, daß seine mißliche Lage eine Folge des Sündenfalls ist, stehen doch dort er und Eva unter dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Einer der vier Männer im Vordergrund hält die Gesetzestafeln im Arm, die offenbar keine Rettung bringen können. Im geöffneten Himmel aber thront Christus und breitet seine Arme aus. — Auf dem vom Beschauer aus rechten Bild hängt im Mittelgrund der Gekreuzigte, der ‚neue Adam'. Christus überwindet den höllischen Drachen und tritt auf ein Gerippe, das den Tod darstellen soll.
Für die Erlaubnis zum Abdruck sei dem Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg gedankt.

kritik entnommen, die sich erst nach Bernhard von Clairvaux entwickelt hatte[140]. Das Auftreten des Antichrist erwartete Luther in naher Zukunft[141]. Wie sehr die Erwartung des Weltendes zu seinem ganz alltäglichen Leben gehörte, zeigt sich beispielsweise daran, daß er im Alter eine Klage über unerträgliche Hitze mit dem Stoßgebet schließen konnte: *kom, lieber jungster Tag, Amen*[142].

Da Luther zu der Überzeugung gelangt war, daß ein Christ sich die Rechtfertigung ganz und gar von Gott schenken lassen dürfe, dazu nichts beitragen könne und auch ja nicht versuchen solle, das eben doch zu tun,[143] änderte sich auch seine Sicht der Endzeit radikal gegenüber der Auffassung, in der er als Theologe geschult worden war. Luther betonte nun, Christus sei der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen, und erklärte damit alle Vermittler hin zu diesem einen Mittler für völlig unnötig und irreführend, von Maria hinunter bis zum Kaplan, der eine Seelenmesse las. Gegen seine Kritiker konnte er polemisch betonen, er wisse so genau, was vor Gott wohlgefällige Werke seien, daß er für sich den Ehrentitel ›Lehrer guter Werke‹ beanspruchen dürfe. Doch verstand er im Unterschied zu der Tradition, in der er geschult worden war, gottgefällige Werke als Früchte, die der Glaubende im Vertrauen auf Gottes Zusage so selbstverständlich verrichten werde, wie ein gesunder Baum eben wohlschmeckende Früchte bringe.

Innerhalb dieses gegenüber der im späten Mittelalter herrschenden Theologie und Katechese völlig veränderten Bezugsrahmens erhielten Worte, Lieder und Bilder zur Endzeiterwartung einen neuen Sinn. Das galt beispielsweise von dem Wörtchen ›allein‹, das durchaus auch schon vor Luthers Zeit im theologischen Wortschatz eine Rolle gespielt hatte und doch nun neue Exklusivität gewann[144]. Besonders anschaulich wird, wie die veränderte Grundanschauung sich vertrauter Worte bedient, in den von Luther gedichteten Strophen 2 und 3 zu der Antiphon des 11. oder 12. Jahrhunderts *Media vita in morte sumus*. Die deutsche Fassung der Strophe, die in Luthers Lied zur ersten wird, »Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfangen« stammt aus dem 15. Jahrhundert und war damals sehr bekannt[145]. Sie schreibt die Hilfe in Todesnot Gott alleine zu:

Mytten wir ym leben synd
mit dem todt umbfangen.
Wen suchen wir, der hulffe thu,
das wir gnad erlangen?
das byst du, herr, alleyne.
Uns reuet unser missethat,

140 Kurt-Victor Selge, Die eschatologisch-apokalyptische Dimension in der Theologie Luthers, in: Storia e figure dell'Apocalisse fra 500 e 600. Atti del 4° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore 14–17 settembre 1994, hg. v. Roberto Rusconi, Rom 1996, 127–144.

141 Vgl. Kurt-Victor Selge, Ekklesiologisch-heilsgeschichtliches Denken beim frühen Luther, in: Augustine (wie Anm. 135), 259–285. Eine knappe Übersicht über die Entwicklung von Luthers Aussagen über den Antichrist bietet Gottfried Seebass, Antichrist IV. Reformations- und Neuzeit. 1. Die Antichristvorstellung in der Reformation. 1.1. Luther, in: TRE 3, 1978, 28–32.

142 Martin Luther, Brief an seine Frau Katharina vom 16. Juli 1540 (WABr Nr. 3512 = WABr Bd. 9, 175, 17).

143 Vgl. Berndt Hamm, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, in: ZThK 83, 1986, 1–38.

144 Vgl. dazu Hamm, reformatio (wie Anm. 2), hier: 36–41. Ferner Ders., Normative Zentrierung (wie Anm. 2), 169, Anm. 19 und 179.

145 Vgl. Markus Jenny, Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge, Köln/Wien 1985, Einleitung zu dem Lied ›Mitten wir im Leben sind‹, 59. Edition der nun folgenden ersten Strophe: 160.

die dich, herr, erzurnet hat.
Heyliger herre Got,
Heyliger starcker gott,
Heyliger barmhertziger heyland,
du ewyger Gott,
las unns nicht versyncken
yn des pittern todes nott.
Kyrieleyson.

Luther stellt nun die Frage, wer in der Anfechtung durch den Höllenrachen in der Todesstunde befreien könne[146].

In seiner Antwort nimmt er das »du, Herr, alleyne« der ersten Strophe auf:

Mitten yn dem tod anfycht
uns der hellen rachen.
Wer wil uns aus solcher not
frey und ledig machen?
das thustu, herr, alleyne.
Es yamert deyn barmhertzigkeyt
unser klag und grosses leyd.
Heyliger herre got,
Heyliger starcker got,
Heyliger barmhertziger heyland,
du ewiger gott,
laß uns nicht vertzagen
fur der tieffen hellen glutt.
Kyrieleyson.

Auch in der dritten Strophe verweist Luther wieder ausschließlich auf Christus als auf den einzigen Helfer in der Angst vor der Hölle[147]:

Mitten yn der hellen angst
unser sund uns treiben.
Wo soln wir den flihen hyn,
da wir mugen bleiben?
Zu dir, herr Christ, alleyne.
Vergossen ist dein teures blut,
das gnug fur die sunden thut.
Heyliger herre gott,
Heyliger starcker got,
Heyliger barmhertziger heyland,
du ewiger got,

146 Der bedrohlichste Gedanke überhaupt ist für Luther der, die Ewigkeit in der Gottferne durchstehen zu müssen. Vgl. LUTHER, Von den guten Werken (1520), WA 6, 208, 34–209. Zu Luthers Reden über Anfechtung vgl. Oswald BAYER, Oratio, Meditatio, Tentatio. Eine Besinnung auf Luthers Theologieverständnis, in: DERS., Theologie, Gütersloh 1994, 55–106. – Edition der zweiten Strophe: JENNY, Luthers geistliche Lieder (wie Anm. 145), 161.

147 JENNY, Luthers geistliche Lieder (wie Anm. 145), Edition des Liedes ›Mitten wir im Leben sind‹, 161.

las uns nicht entfallen
von des rechten glaubens trost.
Kyrieleyson.

Ganz wie die zitierten ›Frömmigkeitstheologen‹ spricht Luther von der Anfechtung in der Todesstunde. Ganz wie sie will er darauf hinweisen, daß Christus in der Angst vor der Hölle helfen könne. Aber er verweist nicht außerdem auch auf die Fürbitte Johannes' des Täufers oder anderer Heiliger, nicht auf Marias Fürbitte vor ihrem Sohn und dessen Fürbitte vor Gott dem Vater beim Partikulargericht nach dem Tode des Einzelnen. Deshalb hat das »du, Herr, alleyne« bei ihm einen wirklich exklusiven Sinn[148]. In den lebhaften Auseinandersetzungen um Messe und Abendmahl in der Reformationszeit[149] wird deutlich, daß für Luther keine Rede mehr davon sein kann, daß ein gültig geweihter Priester bei jeder Wandlung das blutige Opfer Christi unblutig wiederhole und dadurch das von Christus gewonnene Heil zueigne.

Ein Beispiel dafür, wie anders ein Bild, das auf den ersten Blick einem anderen ähnlich zu sein scheint, bei veränderter Grundanschauung inhaltlich konzipiert sein kann, ist die Deutung des ›Blutstrahls der Gnade‹, der auf Abbildungen des Gekreuzigten aus Christi Seitenwunde strömt. Er kann auf den Bildern reformatorisch geprägter Maler ebenso erscheinen wie auf denen altgläubig geprägter Maler. Und doch hat sich der Gehalt entscheidend gewandelt. Derselbe ›Blutstrahl der Gnade‹ sagt im Zusammenhang reformatorischer Rechtfertigungslehre etwas anderes[150]. Lucas Cranach der Ältere hat um 1535 die in seiner Werkstatt beschäftigten Maler gemeinsam ein lutherisch geprägtes, belehrendes Doppelbild (vgl. Abb. 4) schaffen lassen[151]. An der Stelle, an der auf dem Bild des Hans Fries (von Christus aus gesehen) zu seiner Rechten der Priester die Messe zelebriert, steht bei Lukas Cranach d. Ä. Johannes der Täufer, der Adam zum Gekreuzigten hinführt. Während auf dem Bild des Hans Fries der Priester segnend die Hostie erhebt, weil er Christi Opfer am Kreuz unblutig nachvollzieht, zeigt bei Lucas Cranach d. Ä. Johannes der Täufer auf den am Kreuz hängenden Christus, der zugleich am Fuß des Kreuzes als das siegreiche Lamm Gottes abgebildet ist. Der Blutstrahl aus Christi Wunde füllt auf diesem Bild nicht den Abendmahlskelch wie auf der Tafel des Genter Altars der Brüder Van Eyck, sondern trifft Adam direkt und befreit ihn so von seiner Entscheidung gegen den Willen Gottes und deren Folgen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Reformatoren alle Aufmerksamkeit auf die Gabe der Erlösung richten wollen. Um deren volles Gewicht deutlich zu machen,

148 Zur Reduktion und Ausrichtung auf Christus allein hin vgl. HAMM, reformatio (wie Anm. 2), 8f.

149 Einen knappen Überblick bieten Erwin ISERLOH, Abendmahl III/2. Mittelalter (89–106), sowie Abendmahl III/3. Reformationszeit, 2. Römisch-katholische Kirche (122–131, besonders 122, 50, 54 und 125, 4–126, 52), und Joachim STAEDTKE, Abendmahl III/3. Reformationszeit, 1. Protestantismus (106–122), in: TRE 1, 1977.

150 Vgl. Friedrich OHLY, Gesetz und Evangelium. Zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach. Zum Blutstrahl der Gnade in der Kunst, Münster 1985, besonders 48–59 (zur Mittelbarkeit der Gnadenwirkung auf altgläubiger Seite, zur Unmittelbarkeit der Gnadenwirkung auf reformatorischer Seite und damit zu konfessionsspezifischen Ausformungen der Bildgestaltung). Eine gute Einführung bietet Dieter KÖPPLIN, Reformation der Glaubensbilder (wie Anm. 126), hier: 333–345, vor allem zu den Nr. 445–460. – Darstellungen reformatorischer Kupferstecher: Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, hg. v. Wolfgang HARMS, Band III = Wolfenbüttel Teil 3, Tübingen 1989, Nr. 19–21 (42–47).

151 Es trägt in der Forschung den Titel: ›Gesetz und Gnade‹. Abgedruckt beispielsweise in dem oben genannten Katalog (wie Anm. 125) als Farbtafel auf S. 87. Beschreibung ebd. als Bild 474 auf S. 356.

wollen sie den Ernst der Sünde radikal sehen. Des Menschen Tun verliert entscheidend an Gewicht. Gottes Barmherzigkeit und Gottes Gerechtigkeit können dann nicht mehr nebeneinander stehen, sondern die Barmherzigkeit muß die Oberhand bekommen[152]. Die Endzeiterwartung muß sich dann auf die Zuversicht auf Christi einmaliges und völlig ausreichendes Opfer konzentrieren.

152 Vgl. Christoph Burger, Die Entwicklung von Zwinglis Reden über Gottes Güte, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, in: Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag, Band 1, Zürich 1992, 71–76.

RAINER WOHLFEIL

Bauernkrieg – Symbole der Endzeit?

Gesellschaftliche Bewegungen bedürfen der Zeichen, Symbole und Bilder, die helfen zu integrieren, Identität zu schaffen, dauerhafte Bindungen zu vermitteln und aktives Handeln einzuleiten; Abzeichen dienen neben Gebärden als äußerliche Erkennungsmerkmale. Zeichen, Symbole und Bilder im Kontext des deutschen Bauernkrieges von 1525 zu ermitteln, zu beschreiben und historisch zu erklären, stellt den ersten Schritt im Rahmen ihrer Analyse und Deutung dar. Die Aufgabe eines zweiten Schrittes ist es, mit dem methodischen Ansatz der Historischen Bildkunde nach ihrem Dokumentensinn zu fragen[1]. Diese Frage lautet: Was verbirgt sich hinter den bildlichen Ausdrucksformen? Bekunden sie mehr als das Bemühen der Aufständischen, sich zusammenzuschließen, sind sie beispielsweise Ausdruck ihrer Bestrebungen, die sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen bäuerlicher Existenz zu verbessern, verbinden sich mit ihnen Erwartungen auf und Vorstellungen von einer generellen Zeitenwende im gesellschaftlichen Leben oder bezeugen sie gar kollektive glaubensbezogene Hoffnungen auf oder Ängste vor einer Wendezeit im Verständnis endzeitlicher Kategorien? Diesen Fragen spüre ich in sechs Abschnitten meines Referates nach.

Um die Symbole, Zeichen und Bilder der letzten Phase des Bauernkrieges historisch deutend einordnen zu können, bedarf es in einem ersten Abschnitt eines Rückblicks auf Zeichen älterer bäuerlicher Widerstandsbewegungen, auf deren gesellschaftliche Bedeutung und eventuelle Verwendung im Bauernkrieg (I.). Daß im Bauernkrieg von 1525 auch Glocken, Trommeln und Pfeifen die Bedeutung eines Zeichens zukam, wird im zweiten Abschnitt aufgezeigt (II.). In einem dritten muß kurz auf die Kunstfigur ›Karsthans‹ eingegangen werden (III.). Das Zentrum des Referates bildet der vierte Abschnitt zur Thematik Regenbogenfahne und Bibelwort ›Verbum Domini maneat in aeternum‹ sowie vor allem zum sog. ›Regenbogen‹ vor dem Kampf bei Frankenhausen (IV.). Die Frage nach der literarischen Überlieferung dieser Symbole und Zeichen sowie nach weiteren bildlichen Zeugnissen wird im fünften Teil behandelt (V.). Abschließend werde ich versuchen, die vorgegebenen zentralen Fragestellungen zu beantworten (VI.).

1 Zum Begriff ›Dokumentensinn‹ vgl. Rainer WOHLFEIL, Methodische Reflexionen zur Historischen Bildkunde, in: Historische Bildkunde. Probleme – Wege – Beispiele, hg. v. Brigitte TOLKEMITT u. Rainer WOHLFEIL (ZHF Beiheft 12), Berlin 1991, 17–35, hier 31–35. Dazu vgl. Martin KNAUER, ›Dokumentsinn‹ – ›historischer Dokumentensinn‹. Überlegungen zu einer historischen Ikonologie, in: ebd., 37–47.

I.

Aus der deutschen bäuerlichen Lebenswelt ist als ältestes überliefertes Sinnbild der Bundschuh bekannt[2]. Der mit Riemen gebundene bäuerliche Schuh tauchte als Zeichen in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts auf[3], verwendet als Symbol der bäuerlichen Bereitschaft, den Armagnaken abwehrbereit zu begegnen[4]. Sein Bedeutungsgehalt wandelte sich gegen Ende des Jahrhunderts. In der aufkommenden revolutionären Bundschuhbewegung wurde der Bundschuhs' zum Symbol des Aufstandes gegen adlige und geistliche Herrschaft, bildlich faßbar erstmals 1502 und dann 1514 über Holzschnitte[5]. Des Bundschuhs versuchte sich Herzog Ulrich von Württemberg nach seiner Vertreibung zu bedienen bei seinen Bemühungen, das Herzogtum wiederzugewinnen[6]. Diskreditiert wurde damit des Bundschuhs bäuerlicher Widerstandsbezug. Auch als auf dem Wormser Reichstag von 1521 Hermann von dem Bussche den Gegner Luthers mit den Worten *Buntschuch, buntschuch, buntschuch*[7] drohte, vertrat er nicht bäuerliche Interessen. Dagegen war der ursprüngliche Sinngehalt dieses Symbols dem Petrarca-Meister noch so vertraut, daß er es um 1520 wie selbstverständlich in seinem Holzschnitt zum Kapitel *Von dem haß des volcks* in offensichtlich positiver Wertung einbrachte[8]. Mit ne-

2 Wahrscheinlich älteste Darstellung einer Bundschuhfahne als Holzschnitt in: Virgil, Opera, Straßburg 1502, Bl. CCCX(X)IX Rückseite, abgebildet in: Ulrich STEINMANN, Die Bundschuh-Fahnen des Joß Fritz, in: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 6, 1960, 243–284, hier 247, Abb. 2; direkte Wiedergabe eines Bundschuhs ebd., 258, Abb. 3, unterer Holzschnitt: hoher schwarzer Bundschuh in weißer Umrandung auf viereckigem schwarzem Feld, die Spitze des Schuhs ist nach links gewendet; oberer Holzschnitt ein Bewaffneter in Vorderansicht.

3 STEINMANN, Bundschuh-Fahnen (wie Anm. 2), 276f. mit Anm. 120ff.

4 Günther FRANZ, Der deutsche Bauernkrieg, 10., verbesserte und durch einen Bildanhang erweiterte Auflage, Darmstadt 1975, [12]1984, 53ff.

5 Vgl. Anm. 2. – Die Titelholzschnitte zu verschiedenen Ausgaben von Pamphilus Gengenbach, Der Bundschuh, hier Augsburg 1514, abgebildet bei STEINMANN, Bundschuh-Fahnen (wie Anm. 2), 260, Abb. 5, als wahrscheinlich identisch mit der Fahne von 1513: Bauer, etwas nach rechts gewendet, in seiner rechten Hand ein dreieckiges Fähnlein; links unten ein Täfelchen mit der Jahreszahl ›1514‹, rechts unten ein Bundschuh; in der Mitte des Fähnleins Christus am Kreuz mit nach links geneigtem Kopf, unter dem Kreuz links Maria, rechts Johannes der Täufer, der mit seiner rechten Hand auf den Gekreuzigten weist. Links von der Kreuzigungsgruppe das Wappen Papst Julius' II., rechts das kaiserliche Wappen mit dem Reichsadler, beide mit ihren Kronen; dazu STEINMANN, Bundschuh-Fahnen (wie Anm. 2), 261–265, mit Bildbeschreibung und Analyse; vgl. auch 258f., Abb. 3 u. 4, 263, Abb. 7. –Titelblatt zu ›Narrenschiff‹ vom Bundtschuch, Jacob Huser – Jost Fritz, Basel: Michael Furter 1514, abgebildet in: Adolf WAAS, Die Bauern im Kampf um Gerechtigkeit 1300–1525, München [2]1976, 75; darin 72 auch ein Holzschnitt von Urs Graf aus dem ›Narrenschiff‹: Krieger mit Bundschuhfahne. – FRANZ, Bauernkrieg (wie Anm. 4), 66 mit Abb. 3a und Erläuterung 329. – Horst BUSZELLO, Der deutsche Bauernkrieg von 1525 als politische Bewegung mit besonderer Berücksichtigung der anonymen Flugschrift ›An die versamlung gemayner Pawerschafft‹ (Studien zur Europäischen Geschichte 8), Berlin 1969, 74.

6 FRANZ, Bauernkrieg (wie Anm. 4), 106.

7 Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., bearb. v. Adolf WREDE, Bd. 2, ND Göttingen 1962, 559, Fußnote 1, Z. 40f.

8 Holzschnitt, 9,8 x 15,5 cm, in: Das Ander Buch Francisci Petrarche / von der Artzney des bösen Glücks, in: Franciscus Petrarcha, Von der Artzney bayder Glück / des guten vnd widerwertigen. Vnnd weß sich ain yeder inn Gelück vnd vnglück halten sol. Auß dem Lateinischen in das Teutsch gezogen. Mit künstlichen fyguren durch-auß / gantz lustig vnd schön gezyeret, Augsburg: Heinrich Steiner 1532, die Holzschnitte jedoch bereits um 1520 angefertigt; Reproduktion Edition Leipzig, Hamburg 1984, hg. u. kommentiert v. Manfred LEMMER, hier ›Von dem haß des volcks /

gativer Wertung wurde der Bundschuh 1522 in der Flugschrift *Vom großen Lutherischen Narren* verwandt[9]. Als Symbol bäuerlichen Widerstandswillens hatten Bild und Begriff jedoch 1525 offenkundig so stark an Bedeutung für die Aufständischen verloren, daß beim Bekanntwerden der Unruhen im Elsaß und in Solothurn zwar seitens der Herren noch von der Gefahr eines ›drohenden Bundschuh‹ und von ›unchristlichen bundschuhischen Artikeln‹ gesprochen wurde[10], als Sinnbild oder Zeichen wurde der Bundschuh aber seitens der Aufständischen offenbar nur im Münstertal, d.h. im alten Bundschuhbereich des Sundgaus, von den Bauern in der Grafschaft Mömpelgard und im nördlichen Lothringen über die Fahne des Joß Fritz von 1517 verwandt[11]. Gründe für den Verzicht auf dieses Symbol in den anderen Bauernkriegsregionen sind nicht aktenkundig geworden, es läßt sich nur spekulieren. Auszugehen ist einerseits davon, daß sich die Bundschuhbewegung zuvor nicht in die Aufstandsregionen von 1525, nach Ober- und Mitteldeutschland, ausgeweitet hatte. Wenn ihr Symbol dort nicht vertraut oder zumindest bekannt geworden war, konnte von ihm kaum integrierende Wirkung ausgehen. Schon der ›Arme Konrad‹ von 1514 in Württemberg hatte den ›Bundschuh‹ nicht verwendet. Andererseits könnte auch den Bauern in ihrer Hoffnung, im Zeichen des Göttlichen Rechts eine Wende in ihrer gesellschaftlichen Einordnung zu erreichen, ein Sinnbild ungeeignet erschienen sein, das sich über religiöse Bilder auf den Bundschuhfahnen[12] zu jener Kirche bekannte, gegen deren soziale Rolle die Aufständischen zentral aufbegehrten. Unbeschadet dieses Sachverhalts haben spätere Geschichtsschreiber, anderweitige Autoren und Künstler den Aufständischen von 1525 vornehmlich den Bundschuh als Symbol zugeschrieben. Dieses Phänomen ist m.E. historisch zu erklären mit einer zahlreichen bildlichen und literarischen Überlieferung durch die Zeitgenossen, zu denen auch die um 1520 entstandenen, aber erst 1532 in der deutschen Übersetzung des ›Glücksspiegels‹ von Petrarca zu Augsburg erschienenen Holzschnitte des Petrarca-Meisters zählen, zumal dieses Werk mit seinen Bildern weitere Ausgaben erlebte[13].

Zu den überlieferten Zeichen[14] zählten auch – gegebenenfalls wechselnde – verschlüsselte Gebärden und Losungsworte. Gebärde war bei der Bundschuhbewegung das

Das XXXIIII. Capitel, Holzschnitt, 95 x 157 mm. Gemäß LEMMER, S. 195, lagen die Holzschnitte bereits im August 1520 vor. – Hans-Joachim RAUPP, Die Illustrationen zu Francesco Petrarca, ›Von der Artzney bayder Glück des guten und widerwertigen‹, Augsburg 1532, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 45, 1984, 59–112, hier 94f. – Vgl. auch die Wiedergabe eines Bundschuhs in Vergil, Aeneis, hg. v. Manfred LEMMER, Wiesbaden 1987, 235 mit 380.

9 Thomas Murner, Vom großen Lutherischen Narren, Straßburg 1522, unter den Überschriften ›Den buntschuch vff werffen‹ ,und ›Den buntschuch schmieren‹, abgebildet in WAAS, Die Bauern (wie Anm. 5), 69 u. 73. Letzteres Bild mit seinem unmittelbaren Bezug auf Luther auch in: Autorenkollektiv Adolf LAUBE, Max STEINMETZ, Günter VOGLER (Leiter), Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution, Berlin/DDR 1974, 193, das erste 206.

10 Günther FRANZ, Der deutsche Bauernkrieg. Aktenband, Darmstadt ^{3}1972, 189, Nr. 50; 189f., Nr. 51; 194, Nr. 56; 201, Nr. 67; 210, Nr. 77; 239, Nr. 81; 270f., Nr. 103. – FRANZ, Bauernkrieg (wie Anm. 4), 141f.

11 STEINMANN, Bundschuh-Fahnen (wie Anm. 2), 273ff. – FRANZ, Bauernkrieg (wie Anm. 4), 142. Auch das Auftauchen des alten Joß Fritz im Hegau während des Winters 1524/25 konnte den Bundschuh nicht wieder beleben, so STEINMANN, Bundschuh-Fahnen (wie Anm. 2), 273, und FRANZ, Bauernkrieg (wie Anm. 4), 108.

12 Vgl. STEINMANN, Bundschuh-Fahnen (wie Anm. 2), 255–265, 272f. u. 276ff. mit Abb. 4, 259.

13 Petrarcha, Von der Artzney (wie Anm. 8). Zu weiteren Ausgaben vgl. das Nachwort von Manfred Lemmer, 196, hier auch 198–204 zum Petrarca-Meister

14 Zu den Zeichen und Symbolen aus der Bauernkriegszeit vgl. generell – unter kritischer Berücksichtigung der Einbindung der Autoren in die marxistische Geschichtsauffassung – Ulrich

Handzeichen, den Daumen in der rechten Hand beschlossen zu halten und dabei zu sagen ›das ist gut‹[15]. Das Losungswort spielte sich 1513 in Form von Frage und Antwort ab: ›Gott grüß Dich Gesell, was hast Du für ein Wesen?‹ lautete die Frage, die zutreffende Antwort hieß ›Der arm Mann in der Welt mag nit mehr genesen‹[16]. Derartige Gesten sind notwendig im Falle eines Geheimbundes, folgerichtig sind sie aus dem Bauernkrieg nicht bekannt. Die Aufständischen von 1525 verwandten Abzeichen, die sie zur gegenseitigen Erkennung offen an ihrer Kleidung befestigten[17].

II.

Wenn von Zeichen der Bauern gesprochen wird, dürfen die Bedeutung der Glocken und die Rolle von Trommeln und Pfeifen nicht übersehen werden. Den Glocken[18] eignete im Spätmittelalter im Vergleich zur Gegenwart eine außerordentlich große Wichtigkeit und Funktionsvielfalt, besonders auch im profanen Gebrauch. Sie standen unter der Verfügungsgewalt der Obrigkeiten. Im profanen Bereich sie als Signalgeber zu verwenden, war auf dem Lande normalerweise Aufgabe der Amtleute einer Grundherrschaft oder einer Dorfgemeinde und im Falle einer Stadt des Rats: »Ihr weitreichender mächtiger Klang symbolisierte mehr als andere im Mittelalter gebräuchliche Signalinstrumente den Machtanspruch und Machtbereich des jeweiligen weltlichen oder geistlichen Grundherrn; in den Texten (der Weistümer) wird der Glockenklang daher manchmal metaphorisch als akustisches Maß für die räumliche Ausdehnung des beherrschten Gebietes gebraucht«[19]. Sie zu läuten, besonders ihr Anziehen als Sturmglocke, war den Bauern untersagt. Nur im Notfall durften die Untertanen zum Alarm die Glocke schlagen. Die Bauern forderten daher in ihren Artikeln von 1525 das Recht, ohne Wissen der

Bentzien u. Hermann Strobach, Entwicklungstendenzen der bäuerlichen Kultur zur Zeit des deutschen Bauernkrieges, in: Der Bauer im Klassenkampf. Studien zur Geschichte des deutschen Bauernkrieges und der bäuerlichen Klassenkämpfe im Spätfeudalismus, hg. v. Gerhard Heitz, Adolf Laube, Max Steinmetz u. Günter Vogler, Berlin/DDR 1975, 251–277, hier 265ff.

15 Vgl. Handhaltung des Fahnenträgers bei Steinmann, Bundschuh-Fahnen (wie Anm. 2), S. 260, Abb. 5, dazu 265: *den dumen in der rechten hant beschlossen und zugethon halten, und [...] dabi zu sagen: das ist gut.* Franz, Bauernkrieg (wie Anm. 4), 329.

16 Franz, Bauernkrieg (wie Anm. 4), 73. Anders die Formulierung im Bericht des Pamphilius Gengenbach von 1513 in: Günther Franz, Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit 2), Darmstadt 1963, Nr. 17, 77: *Guter Gesell, was ist din Wesen? – Der Arman mag numme genesen.* – Vgl. auch Friedrich Sieber, Gebärden der Konspiration und der Unterwerfung bei lokalen Bauernunruhen, in: Der arm man 1525. Volkskundliche Studien, hg. v. Hermann Strobach (Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Geschichte. Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 59), Berlin/DDR 1975, 341–346.

17 Erich Stockmann, Trommeln und Pfeifen im deutschen Bauernkrieg, in: Der arm man (wie Anm. 16), 288–308, hier 297.

18 Franz, Bauernkrieg / Aktenband (wie Anm. 10), 329, Nr. 157; 173, Nr. 35; 356, Nr. 181. – Doris Stockmann, Der Kampf um die Glocken im deutschen Bauernkrieg, in: Der arm man (wie Anm. 16), 309–340. Vgl. auch Doris Stockmann, Der Kampf um die Glocken im deutschen Bauernkrieg. Ein Beitrag zum öffentlich-rechtlichen Signalwesen im Spätmittelalter, in: Beiträge zur Musikwissenschaft 16, 1974.

19 Stockmann, Kampf um die Glocken (wie Anm. 18, hier Titel 1), 314.

Amtleute läuten zu dürfen, wenn es der Gemeinde notwendig erscheine[20]. Schon im Bundschuh und im Armen Konrad hatten sich Bauern der Glocken bedient, vor allem um zu Versammlungen zu rufen[21]. Sie wurden im Bauernkrieg besonders als Sturmglokken, aber auch als Signalinstrumente verwendet[22], wobei die Führer der Aufständischen versuchten, durch Vorschriften unkontrolliertes Läuten zu verhindern[23]. Zugleich sollten Glocken nur im Interesse der Aufständischen geschlagen werden, daher wurde sogar ihre Benutzung zu den traditionellen kirchlichen Anlässen untersagt[24]. Bei der Besetzung und Plünderung von Klöstern wurden deren Glocken teilweise zerstört, aber auch als Beute genommen, die verkauft oder zur Herstellung von Waffen eingeschmolzen wurde[25]. Entsprechend diesem ›Mißbrauch‹ aus der Sicht der Herren oder städtischer Räte wurden nach dem Sieg der Fürsten in den Unterwerfungsartikeln besondere Artikel über das Glockenläuten eingebracht, die ältere Erlasse gegen das unbefugte Läuten der Glocke bestätigt. Signalgebung war und sollte alleiniges Obrigkeitsrecht bleiben[26]. Ausdrücklich wurde unter Strafandrohungen an Leib und Gut verboten, fortan durch Läuten die Gemeinde zusammenzurufen oder gar die Sturmglocke anzuschlagen. Wie ernst Herren und Stadträte den Gebrauch der Glocken durch die Aufständischen bewerteten, erhellt sich daraus, daß genaue Ermittlungen über die Urheber des Läutens angestellt und Anstifter wie Ausführende bestraft wurden[27]. Vereinzelt wurden sogar Glocken gestürzt oder Glockentürme zerstört, damit fortan Glockenmißbrauch ausgeschlossen war. Für bäuerliche Gemeinden erbrachte das Glockenrecht der Sieger zumindest einen Einschnitt in ihrem sozialen Leben, die Bedeutung der Glocken und die Erinnerung an den Kampf um die Glocken lebte bei ihnen vor allem über Lieder weiter[28].

Trommel und Pfeife waren für die Landsknechte nicht nur Signal- und Verständigungsmittel und begleiteten sie beim Marsch und im Kampf, sondern auch »musikalisches Symbol und Sinnbild für sich selbst und ihren siegreichen Kampf«, besaßen die Funktion einer »akustischen Fahne«[29]. In der Stadt kam vor allem der Trommel die Aufgabe eines Signalinstruments zu. Insofern war sie Herrschaftsgerät, dessen Mißbrauch unter Strafe stand[30]. Im Bauernkrieg bemächtigten sich die Aufständischen in Kenntnis dieser herrschaftsbezogenen Funktionen der obrigkeitlich genutzten Signalinstrumente. Trommel und Pfeife gewannen für die Aufständischen die Bedeutung eines Zeichens und Symbols in ihrem Kampf gegen die Herren. Wenn auch erst 1544 gestochen, arbeitete

20 Wolf-Heino STRUCK, Der Bauernkrieg am Mittelrhein und in Hessen. Darstellung und Quellen (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau 21), Wiesbaden 1975, 41 mit 177.

21 STOCKMANN, Kampf um die Glocken (wie Anm. 18, hier Titel 1), 320f.

22 STRUCK, Mittelrhein (wie Anm. 20), 62.

23 STOCKMANN, Kampf um die Glocken (wie Anm. 18, hier Titel 1), 328ff.

24 Ebd., 331.

25 Ebd., 327f.

26 STRUCK, Mittelrhein (wie Anm. 20), Nr. 132, 266–277: Landesordnung Kardinal Albrechts für den Rheingau, 1527 Januar 3, hier 273 Art. 41.

27 STOCKMANN, Kampf um die Glocken (wie Anm. 18, hier Titel 1), 332ff.

28 STOCKMANN, Kampf um die Glocken (wie Anm. 18, hier Titel 1), 334. – Hermann STROBACH, Die Bauern sind aufrührig worden. Lieder aus dem Bauernkrieg, in: Der arm man (wie Anm. 16), 237–273. Zusammenstellung bei Helmut CLAUS, Der deutsche Bauernkrieg im Druckschaffen der Jahre 1524–1526. Verzeichnis der Flugschriften und Dichtungen (Veröffentlichungen der Forschungsbibliothek Gotha 10), Gotha 1975, Nr. 223–242, 78–83.

29 FRANZ, Bauernkrieg / Aktenband (wie Anm. 10), 377, Nr. 192. – STOCKMANN, Trommeln (wie Anm. 17), 290f.

30 STOCKMANN, Trommeln (wie Anm. 17), 295f.

der Kupferstich *ACKER CONCZ. KLOS WVCZER. IM BAVERN KRIEG 1525* von Sebald Beham[31] diese zentrale Bedeutung von Trommel und Trommler wie von Fahne und Fahnenträger für die Bauern heraus. Daß Trommler und Pfeifer im Kampf der Bauern gegen die Obrigkeiten eine wichtige Rolle zukam, hatte beispielsweise Erhard Schön bereits 1523 verbildlicht[32]. Von Anfang an waren die Aufständischen bemüht, Trommler – seltener auch Pfeifer – auf ihre Seite zu ziehen[33]. Trommeln war ein wichtiges Mittel, eine Erhebung einzuleiten[34]. Wohl die Mehrheit der Haufen verfügte über diese Instrumentenensemble, das dieselben Aufgaben zugewiesen erhielt wie bei den Landsknechten[35]. Wie für die Nutzung der Glocken wurden für das Schlagen der Trommel ebenso wie für das Verweigern, ihrem Klang zu folgen, Vorschriften erlassen[36]. Aus der bedeutenden Rolle der Trommler und Pfeifer folgerte, daß die Herren und Stadtobrigkeiten nach ihrem Sieg diese Männer ebenfalls besonders hart verfolgten und bestraften und für die Zukunft anstrebten, jedweden ›Mißbrauch‹ zu verhindern[37]. Nach versteckten Trommeln wurde ebenso gefahndet wie nach versteckten Fahnen[38]. Die Angst vor neuen Aufständen führte noch Jahre später zum Verbot von Veranstaltungen mit Trommeln und Pfeifen – ein Gebot, das tief in das bäuerliche Sozialleben eingriff.

III.

Hier noch zu berücksichtigen ist eine ›Kunstfigur‹[39] – der ›Karsthans‹ als Idee und Darstellung[40]. Gemeint ist nicht der radikale reformatorische Prediger Hannes Maurer, ge-

31 STROBACH, Der arm man (wie Anm. 16), 308, Tafel 2. – Sebald Beham, Fähnrich, Pfeifer und Trommler im Bauernkrieg 1525, Kupferstich 72 x 49 mm, 1544, abgebildet in: Herbert ZSCHELLETZSCHKY, Die ›drei gottlosen Maler‹ von Nürnberg. Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz. Historische Grundlagen und ikonologische Probleme ihrer Graphik zu Reformations- und Bauernkriegszeit, Leipzig 1975, 319, Nr. 261, und 318, Nr. 259 u. 260; dazu STOCKMANN, Trommeln (wie Anm. 17), 297.

32 Erhard Schön, Holzschnitt 133 x 126 mm, zu Leonhard Reynmann, Practica vber die grossen vnd ma= / nigfeltigen Coniunction der Planeten... für das Jahr 1524, Nürnberg 1523, abgebildet in: Ohn‹ Ablass von Rom kann man wohl selig werden. Streitschriften und Flugblätter der frühen Reformationszeit, hg. v. Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Einführung v. Konrad HOFFMANN, Nördlingen 1983, Nr. VII. – Heike TALKENBERGER, Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und astrologischen Holzschnitten 1488–1528 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 26), Tübingen 1990, 530, 27, dazu 235–239.

33 STOCKMANN, Trommeln (wie Anm. 17), 299.

34 Ebd., 303f. – FRANZ, Bauernkrieg / Aktenband (wie Anm. 10), 184 für Tirol; 377 für Mainz. – STRUCK, Mittelrhein (wie Anm. 20), 39, 118, 164, 166.

35 STOCKMANN, Trommeln (wie Anm. 17), 300ff.

36 FRANZ, Quellen Bauernkrieg (wie Anm. 16), Nr. 54, 200. – STOCKMANN, Trommeln (wie Anm. 17), 300.

37 STOCKMANN, Trommeln (wie Anm. 17), 306f.

38 FRANZ, Quellen Bauernkrieg (wie Anm. 16), Nr. 198, 570, Punkt 5.

39 Begriff nach Staatliche Museen zu Berlin, Dasein und Vision. Bürger und Bauern um 1500. Ausstellung im Alten Museum vom 8. Dezember 1989 bis 12. Februar 1990, Berlin/DDR 1989, 141.

40 Manfred KOBUCH u. Ernst MÜLLER, Die Gestalt des Bauern in den Titelholzschnitten der Zwickauer Drucke der 12 Artikel von 1525, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 23, 1975, 920–928, hier 928.

nannt Karsthannes[41], sondern der ursprünglich im alemannisch-fränkischen Raum benutzte Begriff mit dem Sinngehalt des groben Bauern, der unter großer Anstrengung seinen Boden mit einer zweizinkigen Breithacke bearbeitete – mit dem Karst. Noch 1520 wurde Sein und Dasein des Bauern sehr unterschiedlich beschrieben[42]. Zu dieser Zeit begannen jedoch reformatorisch gesinnte Autoren sich der Figur des Karsthans zu bedienen, um zunächst vornehmlich in der Form eines Dialogs, danach auch in Bildern die Vorstellung von einem Parteigänger Luthers zu entwickeln, der als friedfertiger Landmann dem Evangelium anhängt. Der überlieferte Spott- oder Scheltnamen wurde zum Ehrennamen für die literarische Fiktion der idealtypisch verdichteten Symbolgestalt eines geistig und religiös aufgeweckten ›lutherischen Bauern‹. Beispielhaft für die Literatur, die sich dieser Vorstellung bediente, sei auf die Flugschriften ›Karsthans‹[43] eines immer noch nicht entschlüsselten Autors und das *Gesprech Büchlin Neuw Karsthans*[44] von Martin Butzer verwiesen, die 1521 erschienen und von denen der ›Karsthans‹ binnen weniger Monate neun Nachdrucke erfuhr. Der Begriff wurde in kürzester Zeit zur Sammelbezeichnung für den Gemeinen Mann auf dem Lande, der sich kritisch gegen die überlieferte Kirche stellte und zur Reformation bekannte. Der einfältige Bauer ist »witzig« geworden[45], weist aber den Gedanken an gewaltsame Selbsthilfe ab. Karsthans bzw. lutherischer Bauer dienten als religiös und zugleich auch sozial bestimmte Leitbilder mit der Funktion, den Anspruch der lutherisch-evangelischen Reformation auf gesellschaftliche Spannweite auszudrücken, die Idee der Mündigkeit des Laien in Glaubensfragen zu verkörpern und zur Nachahmung aufzufordern[46]. Diese Symbolfigur hatte in der Wirklichkeit keine direkte soziale Entsprechung. Dennoch verkörperte für Thomas Murner der aus dem *hindern* des ›Großen Narren‹ *geschissen(e) [...] Karsthanß* ebenso wie der Bundschuh den Geist des Aufruhrs[47]. Als Folge des Bauernkrieges verlor diese Kunstfigur ihre literarische Rolle und ihren Symbolcharakter, nicht zuletzt wohl auch wegen der harten Stellungnahme Luthers in seiner Schrift ›Auch wider die

41 Wieland HELD, Art. ›Karsthannes‹, in: Lexikon der Renaissance, hg. v. Günter GURST u.a., Leipzig 1989, 375.

42 Vgl. Johannes Boemus, Über den Bauernstand, und Willibald Pirckheimer, Beschreibung eines fränkischen Dorfes, beide Texte in Günther FRANZ, Quellen zur Geschichte des Bauernstandes in der Neuzeit (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit 11), Darmstadt ^{2}1976, 2f., Nr. 1, u. 4–9, Nr. 2.

43 Die Sturmtruppen der Reformation. Flugschriften der Jahre 1520–1525, hg. v. Arnold E. BERGER (Deutsche Literatur, Reihe Reformation 2), Leipzig 1931, ND Darmstadt 1964, 100–124; in diesem Band auch weitere einschlägige Texte. – Die Reformation im zeitgenössischen Dialog. 12 Texte aus den Jahren 1520 bis 1525, bearb. v. Werner LENK (Deutsche Bibliothek 1), Berlin/DDR 1968, 67–90. – Zur Flugschrift und Autorenzuweisung s. Heinz SCHEIBLE, Reform, Reformation, Revolution. Grundsätze zur Beurteilung der Flugschriften, in: ARG 65, 1974, 108–134, hier 119–124. – Zur Kunstfigur ›Karsthans‹ vgl. u.a. Barbara KÖNNECKER, Die deutsche Literatur der Reformationszeit. Kommentar zu einer Epoche, München 1975, 34ff. u. 100ff.

44 LENK, Reformation (wie Anm. 43), 91–127.

45 Begriff nach Johann Eberlin von Günzburg, Der VI. bundtsgenoß, hier nach BERGER, Sturmtruppen (wie Anm. 43), 53.

46 Vgl. Rainer WOHLFEIL, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, München 1982, 110f.

47 Von dem Großen Lutherischen Narren, V–2635ff., lt. KÖNNECKER, Literatur Reformationszeit (wie Anm. 43), 119f.

räuberischen und mörderischen Rotten der anderen Bauern‹[48]. Zuvor hatte sich der Reformator selbst des Begriffs bedient, sogar geschrieben, daß der Gemeine Mann *redliche vrsach hab, mit pflegeln vn(d) kolben dreyn tzu schlagen, wie der Karst hans drawet*[49], zugleich aber stets vor Gewaltanwendung gewarnt. Während in zahlreichen reformatorischen Flugschriften die Kunstfigur Karsthans im Zentrum der Argumentation gestanden hatte, wurde sie nicht zum Schlagworte im Bauernkrieg, tauchte der Karsthans ebenso wenig wie der Bundschuh in dessen programmatischen Schriften auf. Vieles deutet darauf hin, daß sich die Bauern auch zuvor mit dieser Kunstfigur kaum identifiziert hatten. Daß der Karsthans nach der Niederlage in Wittenberg von Johann Agricola[50] genutzt wurde, einen ›frommen‹ Bauern vorzustellen, der sich zum Gehorsamsgedanken Luthers bekennt und »wenigstens implizit die gegen die Aufrührer ergriffenen Maßnahmen und damit auch Luthers Haltung in dieser Frage rechtfertigt«[51], mußte diese Symbolgestalt in den Augen der besiegten Aufständischen vollends disqualifizieren – insofern sie die Schrift jemals zur Kenntnis nahmen. Mit dem Ende des Bauernkrieges versiegte die reformatorische Flugschriftenproduktion fast schlagartig, damit verlor zugleich der Karsthans seine Aktualität und mit ihm der Bauer seine reformatorisch-fiktionale gesellschaftliche Anerkennung. Erneut setzten sich auf der Grundlage traditioneller literarischer Ständelehren und überlieferter Bauernsatire stereotype Bauerndarstellungen durch[52]. Das Verschwinden der Kunstfigur ›Karsthans‹ kann als – im übertragenen Sinne – ein Zeichen von Zeitenwende in der Reformation gedeutet werden.

IV.

Die Frage nach Symbolen und zeitgenössischen Bildern im Bauernkrieg ist bisher nicht in ihrer Gesamtheit untersucht worden, wird vor allem in den übergreifenden Darstellungen meist nur am Rande oder gar nicht behandelt[53].

Als Symbole lassen sich vor allem die Fahnen der Bauern bewerten. Ihre zentrale Bedeutung im Bauernkrieg zeigt der Kupferstich von Beham[54]. Bekannt sind etwa zwei

48 Druck in Martin Luther Studienausgabe, hg. v. Hans-Ulrich Delius, Bd. 3, 2. verbesserte Auflage 1996, 140–147. Daten zur Zahl der Ausgaben in: Claus, Druckschaffen (wie Anm. 28), Nr. 113–133, 49–53.

49 Eine treue Vermahnung M. Luthers zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung, in: Martin Luther, Studienausgabe, Bd. 3 (wie Anm. 48), 15.

50 Johannes Agricola, Ein nützlicher Dialog zwischen einem müntzerischen Schwärmer und einem evangelischen Bauern, in: Flugschriften der Bauernkriegszeit, hg. v. der Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Geschichte u. Zentralinstitut für Literaturgeschichte durch Adolf Laube u.a., Berlin/DDR 1975, 517–530.

51 Könnecker, Literatur der Reformationszeit (wie Anm. 43), 106. – Flugschriften der Bauernkriegszeit (wie Anm. 50), 487.

52 Beispielhaft das Spottlied von Johannes Knebel auf des Bauern Herkunft, in: Franz, Quellen zur Geschichte des Bauernstandes (wie Anm. 42), 8, Nr. 3. Vgl. auch Hans-Joachim Raupp, Bauernsatiren. Entstehung und Entwicklung des bäuerlichen Genres in der deutschen und niederländischen Kunst ca. 1470–1570, Niederzier 1986.

53 Waas, Bauern (wie Anm. 5), 113, beschreibt die Bundschuhfahne von 1513 und erwähnt knapp ›Fähnlein‹ von 1525. – Peter Blickle, Die Revolution von 1525, München/Wien 2., neu bearbeitete und erweiterte Aufl. 1981.

54 Ebd., Fußnote 31.

Dutzend Fahnen und Banner[55]. Zu ihrer Gestaltung griffen die Bauern in ihrer weitaus überwiegenden Mehrheit weder auf die Überlieferung der Bundschuhbewegung einschließlich ihrer religiösen Sinnbilder zurück noch bezogen sie sich auf Reformschriften, sondern verwandten eigene Zeichen[56]. Beispielsweise zeigte die gemeinsame Fahne der Christlichen Vereinigung in Oberdeutschland auf den Farben Rot-Weiß ein aufgenähtes Andreaskreuz[57]. Der Reichsadler wurde nur einmal aufgenommen, ein Kruzifix erschien auf lediglich zwei Fahnen, Heiligendarstellungen – wie noch Maria und Johannes der Täufer auf der letzten Fahne des Joß Fritz von 1517 – wurden offenbar bewußt vermieden[58].

Am meisten bekannt geworden ist das Zeichen, das Thomas Müntzer für seinen ›Ewigen Bund Gottes‹ wählte – der Regenbogen. Im Bild vielen Menschen vertraut als Zeichen der göttlichen Herrlichkeit über Darstellungen der Maiestas Domini, zu Christus als endzeitlichem Richter und zum Weltgericht sowie über Gerechtigkeitsbilder war er im christlichen Bezugsfeld göttliches Vertrags- und Bundessymbol, Sinnbild für Phänomene der Schöpfung und des Friedens[59]. Offenbar im April 1525 angefertigt wurde eine weiße Fahne *von etlichen und 30 Ellen* Größe, auf der ein Regenbogen zu sehen war, dazu zu lesen das Bibelwort ›Verbum domini maneat in etternum‹(!)[60] und die auf

55 STEINMANN, Bundschuh-Fahnen (wie Anm. 2), 273. – BUSZELLO, Deutscher Bauernkrieg (wie Anm. 5), 74. – FRANZ, Bauernkrieg / Aktenband (wie Anm. 10), 202. Nr. 67: Bauern im Elsaß ›mit ihrem feenlin grüen, rott und weiß‹; 358: Franken; 142: Grafschaft Mömpelgard Fahne mit Hirschhorn und Bundschuh; 144: Elsaß auf der einen Seite Maria und Johannes zu Füßen des Kruzifixus, auf der anderen ein Reichsadler. – BLICKLE, Revolution (wie Anm. 53), 141. – STRUCK, Mittelrhein (wie Anm. 20), für Gebiet Reichsabtei Fulda. – Unbelegt ist die reale Existenz einer Fahne, wie sie sich in Murners Lutherischem Narren (wie Anm. 9) als Holzschnitt einer der drei angeblich von Luther gestohlenen Fahnen ›Evangelium‹, ›Wahrheit‹ und – hier – ›Freiheit‹ findet, abgebildet in: Illustrierte Geschichte (wie Anm. 9), 144. Ohne Berücksichtigung dieses dort zutreffend geschilderten Sachverhalts wurde dieses Bild dennoch mehrfach reproduziert, z.B. als Frontispiz zur Mappe ›450 Jahre Bauernkrieg. Zeitgenössische und moderne Graphiken‹, hg. v. der Deutschen Kommunistischen Partei, Bezirksvorstand Nordbayern, Nürnberg o. J. (1975?), und zur Beilage von Wolfgang WILL, Der Bauernkrieg in Franken, auch im Panoramabild von Werner Tübke (s. unten mit Fußnote 74). – Weitere Fahnen benennt FRANZ, Bauernkrieg (wie Anm. 4), 144.

56 Vgl. auch BUSZELLO, Deutscher Bauernkrieg (wie Anm. 5), 74.

57 FRANZ, Bauernkrieg (wie Anm. 4), 129.

58 STEINMANN, Bundschuh-Fahnen (wie Anm. 2), 275.

59 LCI 3, 1971, Sp. 521f., Art. ›Regenbogen‹, und 4, 1972, Sp. 513–523, Art. ›Weltgericht‹.– Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Landeskunde-Geschichte-Religion-Kultur-Literatur, 4 Bde., hg. v. Bo REICKE u. Leonhard ROST, Göttingen 1962–1979, hier Bd. 3, 1966, Sp. 1897–1904, hier Sp. 1897. – Gerd HEINZ-MOHR, Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst, Düsseldorf 1971, 6. erweiterte Auflage 1981, 245. – Manfred LURKER, Wörterbuch der Symbolik (Kröners Taschenausgabe 464), Stuttgart 4. durchgesehene und erweiterte Auflage 1988, 592. – Manfred LURKER, Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, München 1973, ^{4}1990, 291f. – Lexikon der Kunst. Architektur, Bildende Kunst, Angewandte Kunst, Industrieformgestaltung, Kunsttheorie. Neubearbeitung hg. v. Harald OLBRICH, 7 Bde., Leipzig 1987–1994, hier Bd. 2, 1989, 708f., Art. ›Gerechtigkeitsbild‹, 711, Art. ›Gerichtsszenen‹, und Bd. 3, 1991, 573–576, Art. ›Jüngstes Gericht‹. Alle Artikel mit zahlreichen Bildverweisen. – Für bildliche Darstellungen verweise ich beispielhaft auf Stefan Lochner, Weltgericht, Eichenholz, 124 x 172 cm, in: Köln, Wallraf-Richartz-Museum, abgebildet in: Wallraf-Richartz-Museum Köln. Von Stefan Lochner bis Paul Cézanne. 120 Meisterwerke der Gemäldesammlung, Köln 1986, 74f.

60 Jesaias 40,8; Petrusbrief 25: »Verbum autem Domini maneat in aeternum«, in der Übersetzung von Luther. ›Aber des HERRN Wort bleibt in Ewigkeit‹, in: Biblia: das ist: Die gantze Heilige Schrifft: Deudsch. Auffs new zugericht. D. Mart. Luth. Wittemberg 1545, hier ND München 1972

das alttestamentliche Gotteswort bezogene Aussage *dis ist das zeychen des ewigen bund gotes*[61]. Eingebracht war außerdem die Aufforderung, daß alle, die zum Bündnis stehen wollten, sich unter die Fahne stellen sollten[62].

Offenbar Anfang Mai setzte auch der Ebersheimmünsterer Haufen im Elsaß das Bibelwort über die Buchstaben V D M I E in seine Fahne[63]. Welche Zusammenhänge bestanden, ob beispielsweise Erasmus Gerber an der Aufnahme dieses Bekenntnisses beteiligt war, läßt sich nicht sagen. Vermuten läßt sich die Kenntnis des Wahlspruchs des sächsischen Kurfürsten Friedrich des Weisen, öffentlich bekannt geworden nicht nur über Kleidungsstücke des kursächsischen Hofes, sondern auch über Münzen verbreitet[64]. Dem Theologen Müntzer waren die Bibelstellen sicherlich voll vertraut, geläufig geworden sein wird ihm aber auch die Verwendung des Spruches durch den sächsischen Kurfürsten – seinen zeitweisen Landesherrn.

Das Symbol ›Regenbogen‹ ist auf weiteren Fahnen der aufständischen Thüringer verwendet worden[65]. Auch Müntzers Banner befand sich im Mai 1525 als Feldzeichen

hier: Die Propheten alle Deudsch, S. 2411. Dazu Jesaia 40, 8: *Verbum autem Dei nostri stabit in aeternum. / Aber das Wort unsers Gottes bleibet ewiglich.*

61 Gen 9, 12–17: »Weiter sprach Gott: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch und den lebendigen Wesen bei euch für alle kommenden Generationen: Meinen Bogen setze ich in die Wolken; er soll das Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde [...].« Hier Zitat nach Günter Stemberger u. Sr. Mirjam Prager OSB, Die Bibel. Altes und Neues Testament in neuer Einheitsübersetzung, 8 Bde., Salzburg 1975, hier Bd. 1, 72f.

62 Sittich von Berlepsch, 17. April 1525: *Der Alstetter hat eyn weyß fenleyn von etlichen und 30 eln zendels machen unde darane eynen regenbogen mit den worten verbum domini maneat in eternum und eyn reym, laudende, dis ist das zeychen des ewigen bund gotes, alle, die bey dem bünde stehen wollen, sollen darundertreten, malen laßen. Dasselb fenlen hat er in u.l.fr. kyrchen bey dem predigtstuel gestegkt, laßet sich vornhemen, er wolle dasselbig fenlein zu felde bringen und zuforderst beym fenlein seyn* [...]. So in Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, 2 Bde., hg. v. Felician Gess (Schriften der Sächsischen Kommission für Geschichte), Leipzig/Berlin 1905/1917 hier Bd. 2, Nr. 855, 109, Z. 6–13. – Auf eine wahrscheinlich zeitgenössische Vorlage geht die Darstellung dieser ›Regenbogen‹-Fahne auf dem Gemälde zurück, das sich im Museum Schloß Wilhelmsburg zu Schmalkalden befindet, abgebildet zuletzt in: Ich Thomas Müntzer eyn knecht Gottes, Berlin/DDR 1989, 119; dazu s. u. mit Fußnote 69. – Literarische Erwähnung u.a. bei Manfred Bensing, Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525 (Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter, Reihe B, Bd. 3), Berlin/DDR 1966, 90. – Manfred Bensing, Thomas Müntzer, Leipzig 1965, 78. – Walter Elliger, Thomas Müntzer. Leben und Werk, Göttingen 1975, 690f. – Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer. Mystiker – Apokalyptiker – Revolutionär, München 1989, 145f.

63 Franz, Bauernkrieg (wie Anm. 4), 144.

64 Ingetraut Ludolphy, Friedrich der Weise. Kurfürst von Sachsen 1463–1525, Göttingen 1984, 383: 1522 hatte der Kurfürst Spalatin aufgefordert, ihm eine Anzahl ›guter‹ Sprüche zusammen zu stellen. Aus ihnen wählte Friedrich das Bibelwort ›Verbum Domini manet in Aeternum‹ aus, das auf den Puffen der rechten Oberärmel der Hofwinterkleidung über die Buchstaben V D M I A E eingebracht wurde. Diese Formulierung kann als ein Bekenntnis zur Reformation gedeutet werden. Als Beleg für Münzen s. den Dicktaler von 1523 aus der Münze in Annaberg, abgebildet in: Elvira E. u. Vladimir Clain-Stefanelli, Münzen der Neuzeit, München 1978, 64. Abb. 129 mit Legende 62, und den Taler von 1525: Friedrich III. und Johann, geprägt in Münze Buchholz, abgebildet in: Münzen & Papiergeld, 06–1999, 85 (Anzeige Auktion Künker).

65 [...] *die pauren hetten an ainem jeden fenlin ain regenbogen gemalt gefuert.* So Bekenntnis Hans Hut, 26. November 1527, in: Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland, hg. v. Walter Peter Fuchs unter Mitarbeit von Günther Franz, Jena 1942, ND Aalen 1964, Nr. 2102, 897. – Franz, Quellen Bauernkrieg (wie Anm. 16), Nr. 183, 522f., hier 523, Z. 17.

im bäuerlichen Lager bei Frankenhausen. Hier wurde am Morgen des 15. Mai eine Himmelserscheinung gesichtet, die als ein ›Regenbogen‹ gedeutet worden ist. Aktenkundliche Quelle hierfür ist die Aussage des Täufers Hans Hut vom 26. November 1527: *Und als der Myntzer den pauren obgemelter massen drei tag nachainander gepredigt, were allwegen ain regenbogen am himel umb die sonen gesehen worden. Denselben regenbogen der Myntzer den pauren gezaigt und si getrost und gesagt, si sehen jetzo den regenpogen, den bund und das zaichen, das es got mit inen haben wolt. Si solten nur hertzlich streiten und keck sein*[66]. Dieser ›Regenbogen‹ wurde 1965 astronomisch analysiert als »eine der gar nicht so seltenen Erscheinungsformen aus der atmosphärischen Optik, die als Halo bezeichnet werden, in alten Schriften aber vielfach als ›Regenbogen‹ beschrieben sind«[67]. Für Müntzer war jener Sonnenhalo ein Regenbogen. Als Theologe ordnete er die Himmelserscheinung ein in unmittelbaren Zusammenhang mit 1. Mose (Genesis) 9, 9–17. Er deutete sie als ein Zeichen Gottes, der sich den Bauern offenbare und seinen Beistand für ihre Sache bekunde[68].

Müntzers Fahne und die Himmelserscheinung ›Regenbogen‹ sind nicht nur aktenkundig und literarisch tradiert, sondern auch bildlich überliefert, beispielsweise aus dem 17. Jahrhundert auf einem Gemälde, in dessen Vordergrund in einem Landschaftsrahmen Kurfürst Johann von Sachsen, im Hintergrund die Schlacht bei Frankenhausen mit einer Regenbogenfahne und einem ›Regenbogen‹ zu sehen sind[69]. Vermutet wird, daß dieses Bild auf eine vor 1550 entstandene Vorlage, eventuell sogar auf ein verloren gegangenes Bild von Lucas Cranach d. Ä. zurückgeht. Aus den nachfolgenden Jahrhunderten sind nur vereinzelte Bilder mit der Kombination Müntzer und ›Regenbogen‹ be-

66 FUCHS, Akten (wie Anm. 65), 897, Nr. 2102.

67 Diedrich WATTENBERG, Der Regenbogen von Frankenhausen am 15. Mai 1525 im Lichte anderer Himmelserscheinungen (Archenholz-Sternwarte Berlin Treptow. Vorträge und Schriften 24), Berlin/Treptow 1965, 3. – BENSING, Thomas Müntzer (wie Anm. 62), 225 mit Fußnote 53: »Dem Wortlaut der vorliegenden Quellen gemäß, handelt es sich bei der mit ›Regenbogen‹ bezeichneten Erscheinung mit Sicherheit um einen Sonnenhalo, nämlich um einen vollen Ring, der die Sonne umgeben und als solcher besonders in der Mittagszeit sehr eindrucksvoll sein kann. Man kann außerdem sagen, daß im Monat Mai erfahrungsgemäß eine Häufung dieser Erscheinungen auftritt, die vielfach mit Cirrusgewölk verbunden sind, aber auch bei völlig klarem Himmelgrund hervortreten können. Ganz abgesehen davon, daß es eine besondere Klassifizierung der Sonnenringe entsprechend ihrem Ausmaß gibt, so ist doch allgemein zu sagen, daß die Halo durch Spiegelung oder Brechung des Sonnenlichts an atmosphärischen Eiskristallen, hauptsächlich sechsseitigen Prismen, entstehen, deren Grundflächen durch Pyramiden ersetzt sein können. Bei Spiegelung entstehen vorwiegend weiße Sonnenringe, bei Lichtbrechung können auch farbige Ringe zustande kommen, wie dies auch am ›Montag nach Cantate‹ 1525 der Fall war. Infolgedessen ist eine Verwechslung mit einem Regenbogen leicht denkbar. Da ein Halo über weite Gebiete hinweg (häufig in ganz Deutschland) gesehen werden kann (und zwar in Abhängigkeit von den Zuständen der Hochatmosphäre), ergibt sich hieraus die gleichzeitige Wahrnehmung der Erscheinung bei Frankenhausen und Würzburg etc.« – ELLIGER, Müntzer (wie Anm. 62), 769 mit Fußnote 139.

68 Vgl. auch FRANZ, Quellen Bauernkrieg (wie Anm. 16), Nr. 183, 523, Z. 18–25. – ELLIGER, Müntzer (wie Anm. 62), 769. – GOERTZ, Müntzer (wie Anm. 62), 154f.

69 Max STEINMETZ, Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels (Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter. Reihe B, Bd. 4), Berlin/DDR 1971. – Johann von Sachsen mit der Darstellung der Schlacht bei Frankenhausen im Hintergrund, Öl auf Holz, 280 x 145 cm, 17. Jahrhundert (?), vermutlich nach Lucas Cranach d. Ä., in: Schmalkalden, Museum Schloß Wilhelmsburg, Ausschnitt abgebildet in: BENSING, Müntzer (wie Anm. 62), 84; in: Illustrierte Geschichte (wie Anm. 9), 275; farbige Wiedergabe in: Ich Thomas Müntzer eyn knecht gottes. Historisch-biographische Ausstellung des Museums für Deutsche Geschichte 8. Dezember 1989 bis 28. Februar 1990, Berlin /DDR 1989, 119.

kannt[70]. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich vor allem die bildende Kunst in der DDR mit dem Bauernkrieg befaßt. Ein Ausdruck materialistischer Geschichtsdeutung war offenbar, daß der ›Regenbogen‹ sowohl in den Historienbildern als auch in der Auseinandersetzung von Künstlern mit dem Bauernkrieg nicht stets als das zentrale Symbol erscheint. Bernd Grothe malte zwar 1955 als Ereignisbild Müntzers Predigt bei Frankenhausen unter einem ›Regenbogen‹[71] und Gerhard Gossmann setzte sich 1975 bildkünstlerisch mit der Person Müntzers unter dem ›Regenbogen‹ auseinander[72], aber mehrheitlich wurde als sinnbildliches Feldzeichen der Bauern der Bundschuh eingebracht[73] – so zuletzt auch von Werner Tübke in seinem Monumentalpanorama ›Frühbürgerliche Revolution in Deutschland‹. Allerdings überwölbte Tübke die Mittelteile beider Bilder mit dem ›Regenbogen‹[74]. In dem Bildtitel klingt – das sei hier kurz erklärt – die These der marxistisch-leninistischen Geschichtswissenschaft in der seinerzeitigen DDR an, daß Reformation und Bauernkrieg historisch eine unauflösbare Einheit im »revolutionären Übergangsprozeß vom Feudalismus zu frühen Formen des Kapitalismus« dargestellt hätten[75].

70 Abraham Wolfgang Küfner, »Münzer: ›Ihre Kugeln, seht, die will ich mit diesem meinem Mantel auffangen‹« Radierung, Bildgröße 6,7 x 4,1 cm, 1795, in: Coburg, Kunstsammlungen der Veste Coburg, Inv.-Nr. V, 230, 124, abgebildet in: Ich Thomas Müntzer (wie Anm. 69), 160 – hier ›Regenbogen‹. Meine Anfrage in Coburg nach weiteren Blättern wurde in folgender Weise beantwortet: »Die umfangreichen, sich auf ca. 350.000 Blatt belaufenden Bestände unseres Kupferstichkabinetts sind grundsätzlich über die Namen der Stecher bzw. Zeichner erschließbar. Eine thematische Erschließung, etwa nach den von Ihnen genannten Stichworten bzw. Details, ist nur für einen unverhältnismäßig kleinen, zufälligen Teil der Bestände gegeben und bietet im vorliegenden Falle nicht die gewünschten Hinweise« (Schreiben vom 15. Juli 1999). Ich vermute daher, daß sich in Coburg weitere einschlägige Blätter befinden könnten.

71 Bensing, Müntzer (wie Anm. 62), 83.

72 Gerhard Gossmann, Thomas Müntzer, Radierung, 36 x 25 cm, 1975, Grafikkassette zum 450. Jahrestag des Deutschen Bauernkrieges, hg. v. Ministerium für Kultur, abgebildet in: Ich Thomas Müntzer (wie Anm. 69), 163.

73 Beispielhaft Max Lingner, Der Große Deutsche Bauernkrieg, Tempera auf Leinwand, 150 x 310 cm, 1955, abgebildet in: Ich Thomas Müntzer (wie Anm. 69), 172.

74 Bad Frankenhausen, Panorama Museum, Gemälde-Rotunde, Öl auf Leinwand, 14 x 123 m. Der Bildtitel ›Frühbürgerliche Revolution in Deutschland‹ wird als Titel des Textheftes zum Leporello ›Werner Tübke, Frühbürgerliche Revolution in Deutschland‹, Bonn – Weimar 1995, verwendet. Hier findet sich eine Gesamtdarstellung des Gemäldes. Sie wird nicht vermittelt in: Reformation – Revolution. Panorama Frankenhausen. Monumentalbild von Werner Tübke, Einleitender Text von Karl Max Kober, Dresden 1988, hier zu den Fahnen Abb. in Bildausschnitten auf 95, Abb. 57; 107, Abb. 67; 108, Abb. 68; 110, Abb. 71. Der Ausstellungsband Dasein und Vision (wie Anm. 39), gibt in Abb. 166f. mit 182 einen Ausschnitt des mittleren Teils mit Regenbogen aus dem Gemälde ›Frühbürgerliche Revolution in Deutschland‹, 139 x 1230 cm, Mischtechnik auf Holz, 1979–1981, wieder. Hier auch Thomas Müntzer mit der Bundschuhfahne, im Panoramaband Abb. 102, Abb. 63, und Abb. 156, Abb. 110 mit einer anderen Ausführung der Fahne. – Zu älteren Bildern in der DDR s. Hannelore Gärtner, Das Thema des deutschen Bauernkrieges in der bildenden Kunst der DDR, in: Gerhard Brendler u. Adolf Laube, Der deutsche Bauernkrieg 1524/25. Geschichte – Traditionen – Lehren (Akademie der Wissenschaften der DDR. Schriften des Zentralinstituts für Geschichte 57), Berlin/DDR 1977, 435–440, und Sabine Längert, Die Darstellung Thomas Müntzers in Malerei und Grafik der DDR und ihre Traditionen, in: Ich Thomas Müntzer (wie Anm. 69), 154–157 mit Fußnoten 5 und 6, 182.

75 So noch 1989 Adolf Laube, Überlegungen zum Reformationsbegriff, in: Reformation und Revolution. Beiträge zum politischen Wandel und den sozialen Kräften am Beginn der Neuzeit. Festschrift für Rainer Wohlfeil zum 60. Geburtstag, hg. v. Rainer Postel u. Franklin Kopitzsch,

Daß im 20. Jahrhundert als Zeichen der aufständischen Bauern fälschlich der Holzschnitt des Trägers einer Fahne mit der Aufschrift ›Fryheit‹ aus Murners ›Beschwörung des Lutherischen Narren‹ dargestellt worden ist[76], wahrscheinlich zuletzt auch bei Tübke in unmittelbarer Nähe zum rechten Regenbogenansatz[77] – sei hier zumindest erwähnt.

V.

Auf ›Regenbogenfahne‹ und ›Regenbogen‹ im Kontext des Bauernkrieges ist über die Jahrhunderte hinweg auch literarisch verwiesen worden, zuletzt besonders in der DDR. Breiteren Bevölkerungsschichten wurden die Zeichen über Schauspiele nahe gebracht, so 1953 über ›Thomas Müntzer. Der Mann mit der Regenbogenfahne‹ von Friedrich Wolf[78], 1974 über ‚Hinter dem Regenbogen‹ von Horst Kleineidam und zuvor 1956 über die Verfilmung von Wolfs Schauspielstoff[79]. Die marxistisch-leninistische Geschichts- und Literaturwissenschaft nutzte den ›Regenbogen‹ als ›Anreißer‹ in der populärwissenschaftlichen Literatur, so beispielsweise der spätere geschichtswissenschaftlich beachtenswerte Luther- und Müntzer-Biograph Gerhard Brendler 1978 für eine Darstellung unter dem Titel ›Mit Morgenstern und Regenbogenfahne‹[80]. Zuvor erschienen war 1975 der Sammelband ›Bundschuh und Regenbogenfahne. Schriftsteller und Künstler im Bauernkrieg‹[81]. Noch 1983 überwölbte der Dietz-Verlag eine Wiedergabe des Titelholzschnitts zur Memminger Bundesordnung der Allgäuer Bauern[82] mit einem Regenbogen[83]. Außerdem wurde im gleichen Jahr in Zusammenarbeit mit dem Zen-

Wiesbaden/Stuttgart 1989, 22–32, hier 32. Eine ›rein‹ marxistische Darstellung zur Entfaltung der These von einer frühen bürgerlichen Revolution in Deutschland, d.h. ohne jedweden Bezug auf die Kritik aus der ›westlichen‹ Geschichtswissenschaft (vgl. meine Besprechung in der HZ 244, 1987, 428f.) gab heraus Max Steinmetz, Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Geschichte. Studienbibliothek DDR-Geschichtswissenschaft. Forschungswege – Bilanz – Aufgaben 5), Berlin/DDR 1985. Eine der letzten Reflexionen zur These s. Rainer Wohlfeil, Entfremdung und Annäherung. Krise und Krisenbewältigung im Zeitalter von Reformation und Bauernkrieg, gespiegelt in Stationen deutsch-deutscher Diskussionen zur Deutung deutscher Geschichte im 16. Jahrhundert, in: Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit. Crisis in Early Modern Europe. Festschrift für Hans-Christoph Rublack, hg. v. Monika Hagenmaier u. Sabine Holtz, Frankfurt a.M. 1992, 331–350.

76 Murner, Vom großen Lutherischen Narren (wie Anm. 9), abgebildet auch bei Waas, Bauern (wie Anm. 5), 43, mit der falschen Legende ›Aufständischer Bauer‹.

77 Tübke – Kober (wie Anm. 74), 106, Abb. 67, u. 107, Abb. 68.

78 Ich Thomas Müntzer (wie Anm. 69), 165.

79 Ebd., 167. Der Film wurde 1974 erneut gespielt. – 1525. Dramen zum deutschen Bauernkrieg, hg. v. H.D. Tschörtner, Berlin/Weimar 1975, hier 473–568 u. 569–632.

80 Gerhard Brendler, Mit Morgenstern und Regenbogenfahne (Illustrierte historische Hefte 9), Berlin/DDR 1978.

81 Heinz Entner u. Edith Neubauer, Bundschuh und Regenbogenfahne. Schriftsteller und Künstler im Bauernkrieg (Beiträge zur kulturell-ästhetischen Bildung), Berlin/DDR 1975.

82 Die Memminger (Allgäuer) Bundesordnung, 1525, in: Adolf Laube u. Hans Werner Seiffert (Leiter), Flugschriften der Bauernkriegszeit, hg. v. der Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Geschichte. Zentralinstitut für Literaturgeschichte, Berlin/DDR 1975, 32ff. mit 567f., ebenfalls mit Wiedergabe des Holzschnitts.

83 Bucheinbandvorderseite zu Günter Vogler, Die Gewalt soll gegeben werden dem gemeinen Volk. Der deutsche Bauernkrieg 1525 (Schriftenreihe Geschichte), Berlin/DDR 2. überarbeitete und erweiterte Auflage 1983.

tralinstitut für Geschichte der Akademie der Wissenschaften der DDR ein populärwissenschaftlicher Sammelband zum Titel ›Unter dem Regenbogen‹ neu aufgelegt[84]. In ihm waren ›Historische Porträts zur deutschen frühbürgerlichen Revolution‹ in der Spannweite von Jan Hus bis Johann Georg Faust vereinigt. Das Zeichen ›Regenbogen‹ wurde historisch erklärt als ›mythisches Symbol‹ Müntzers und seiner Anhänger. Der ›Regenbogen‹ sei »ein vieldeutiges Gipfelzeichen zwischen Aufstieg und Ende der frühbürgerlichen Revolution: Symbol der Mahnung zur Wehrhaftigkeit, Bündnis und Frieden«, der »nach den sintflutartigen Kriegen und gegen die noch abwendbare Katastrophe unseres Jahrhunderts ein Gleichnis sein« könne[85]. Ließ sich Müntzers Symbol noch stärker für politische Zwecke instrumentalisieren als hier geschehen?

Die materialistisch geprägte Deutung des ›Regenbogens‹ als mystisches Symbol gab Brendler 1989 auf. In seiner Müntzer-Biographie[86] erklärt er historisch unter Verweis auf 1. Mose 9,9–17: »Der Regenbogen ist das Zeichen, mit dem Gottvater nach der Sintflut einen ewigen Bund zwischen sich und dem Geschlechte Noahs aufrichtete«. Analog bezeichnete Siegfried Hoyer den ›Regenbogen‹ als »das Symbol des ›Ewigen Bundes Gottes‹«[87]. Einem Sinnzeichen aus dem Bauernkrieg war sein historischer Kontext zurückgegeben worden.

Die Szene mit dem Sonnenhalo beflügelte auch populärwissenschaftliche Darstellungen in der Bundesrepublik. Leo Sievers schrieb 1978: »Und dann bescherte ihm der Himmel noch eine Schlußapotheose wie aus einem Mysterienspiel: Es war um die Mittagszeit, und im Norden der Stadt, über dem Kyffhäuser, war ein leichter Regen niedergegangen. Da stand auf einmal hoch über dem Land ein Regenbogen. Müntzer sah ihn und rief mit seiner weittragenden Stimme über die Menschen hin: ›Seht! Da ist es, das Zeichen! Gott gibt es allen Verzagten zum Beweis dafür, daß er auf unserer Seite steht! Ihr sollt keinen Frieden mit den Gottlosen machen! Wir führen den Regenbogen im Banner, und er gibt uns zu wissen, daß er uns helfen will, die mörderischen Fürsten zu strafen!‹«[88] Quellenbezogen erweist sich diese Beschreibung des Vorgangs fragwürdig, ein Nachweis wird nicht geliefert – es sei denn als optischer Beleg soll die Wiedergabe eines Stahlstichs aus dem 19. Jahrhundert auf der einschlägigen Textseite verstanden werden.

Bilder, die unmittelbar aus dem Kreis der Aufständischen um 1525 stammen und sie bewaffnet oder gar kämpfend darstellten oder ihre Zeichen wiedergaben, liegen nicht vor. Allerdings enthalten einige Titelholzschnitte zu Drucken der Zwölf Artikel eine Darstellung bewaffneter Bauern[89]. Die Titelseiten zu anderen zeitgenössischen Flug-

84 Erste Auflage Leipzig 1976.

85 Unter dem Regenbogen, hg. v. Helmut Bock (Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Geschichte), Leipzig u.a. 3. überarbeitete und erweiterte Auflage 1983, 9f. Zum Genre s. 321–333. In seinem Beitrag über Thomas Müntzer stellt allerdings Max Steinmetz (ebd., S. 192 – 201, hier S. 201) klar, daß es sich um keinen Regenbogen, sondern um einen Sonnenhalo gehandelt habe. – Vgl. auch die Erklärung bei Bensing, Müntzer (wie Anm. 62), 85.

86 Gerhard Brendler, Thomas Müntzer. Geist und Faust, Berlin/DDR 1989, 178.

87 Siegfried Hoyer, Müntzer im Bauernkrieg, seine Gefangenschaft und Hinrichtung, in: Ich Thomas Müntzer (wie Anm. 69), 126–129, hier 129.

88 Leo Sievers, Revolution in Deutschland. Geschichte des Bauernkrieges, Stuttgart 1978, 305. Vgl. zu diesem sehr freien ›Zitat‹ die Aussage von Hans Hut in: Fuchs/Franz, Akten zur Geschichte des Bauernkriegs (wie Anm. 65), 897, Nr. 2102.

89 Kobuch/Müller, Gestalt des Bauern (wie Anm. 40), hier 923f. Ausgabe L – ›Gruppe von sieben Bauern, versammelt zu einer Art von Lehrgespräch, 924f. Ausgabe L‹ – Zwei bewaffnete Bauern im Gespräch; 927f. Ausgabe Z – Bewaffneter Bauer. Dieser Holzschnitt wurde auch für andere Flugschriften verwandt, so 927.

schriften[90] oder die Federzeichnungen in der Weissenauer Chronik des Abts Jacob Murer[91] stammen von Gegnern der Aufständischen. Oftmals zitierte Grafiken, wie ein weiterer Kupferstich von Sebald Beham[92], wurden erst später gestochen. Beham zeigt außerdem keine Bauern, sondern Landsknechte, von denen sich einige den Bauern angeschlossen hatten. Als Bilder lassen sich jedoch jene Papiersiegel begreifen, mit denen vereinzelte Führer und Haufen ihre Schriftstücke siegelten – zu deuten als ein Ausdruck ihres Selbstbewußtseins[93].

Der Bauernkrieg stellte in der zeitgenössischen ›Zeichen‹-Sprache eine Scheidegrenze dar. Symbole und Bilder, derer sich Bauern in der Bundschuhbewegung und in den Sturmjahren der Reformation zahlreiche evangelisch gesinnte Autoren mit Bezug auf den Gemeinen Mann bedient hatten, verloren entweder schlagartig ihre Geltung oder wurden kaum noch verwendet. Genutzte wurden den Bauern durch die Sieger genommen. In diesem Geschehen spiegelt sich ein Wandel in der Reformation wider.

Nachwirkungen gingen von dem Zeichen aus, das Thomas Müntzer verwandt hatte – dem ›Regenbogen‹. Er wurde nach dem Verständnis Müntzers auf seiner Regenbogenfahne als Ausdruck eines neuen Bundes Gottes mit den Menschen eingebracht und dann im Sonnenhalo von Frankenhausen als Zeichen der Bestätigung von Gottes Bundestreue begriffen[94]. Daß zeitgenössisch auch andere Deutungen eines Regenbogens möglich waren, bekundet Martin Luther. Er schrieb am 23. Mai 1525, ihm und Philipp Melanchthon habe im Winter 1524/25 ein Regenbogen bei Torgau den baldigen Tod des Kurfürsten angekündigt[95].

Müntzers Verständnis des Sinnbilds ›Regenbogen‹ bereitete der materialistischen Geschichtsauffassung lange große Schwierigkeiten. Ihr Ahnherr Friedrich Engels erwähnte weder die Fahne noch die Erscheinung am Himmel vor der Schlacht bei Frankenhausen, obgleich Wilhelm Zimmermann, dem Engels »alles Tatsachenmaterial« entnahm, Regenbogenfahne und den ›Regenbogen‹ bei Frankenhausen erwähnt hatte[96]. Der moderne Stammvater der These von einer frühbürgerlichen Revolution in Deutschland, M. M. Smirin, erzählte gewissermaßen nur beiläufig von dem »Fähnlein mit einem Regenbogen« und von Müntzers »aufmarschierten Truppen mit den Fahnen, auf denen ein Regenbogen abgebildet war«, sowie von der »Erscheinung des Regenbogens am Himmel«[97], verwies aber nicht auf dessen alttestamentlichen Bezug bei Müntzer und gab

90 Vgl. beispielsweise die abgebildeten Titelseiten zu STROBACH, Lieder (wie Anm. 28), Tafeln 1 bis 4 zwischen 272 u. 273. – Materialzusammenstellung bei CLAUS, Druckschaffen (wie Anm. 28). – Das Titelblatt ›An die Versammlung gemeiner Bauernschaft‹ ist nicht einschlägig. Titelblatt zur Bundesordnung der oberschwäbischen Bauern zeigt die typische Kleidung und Bewaffnung eines Bauernhaufens, s. BLICKLE, Revolution (wie Anm. 53), 153.

91 Jacob Murers Weißenauer Chronik des Bauernkrieges von 1525, hg. v. Günther FRANZ u. Werner FLEISCHHAUER, Sigmaringen 1977.

92 ZSCHELLETZSCHKY, Gottlose Maler (wie Anm. 31), 314, Abb. 254 mit Legende 434: Bauernschildwache bei den Pulverfässern, um 1541/45; dazu: Dasein und Vision (wie Anm. 39), 141.

93 FRANZ, Bauernkrieg (wie Anm. 4), Abb. 18a–18d. – Werner SCHADE, Papiersiegel auf Schriftstücken des Bauernkrieges, in: Ich Thomas Müntzer (wie Anm. 69), 130ff. mit Abb. 131.

94 Bezugnahme auf Gen 9,8–17.

95 LUDOLPHY, Friedrich der Weise (wie Anm. 64), 373.

96 Friedrich ENGELS, Der deutsche Bauernkrieg, in: Karl Marx u. Friedrich Engels, Werke, Bd. 7, Berlin 1969, 326–413 mit 531–542 sowie ›Vorwort‹, XII. Wilhelm ZIMMERMANN, Allgemeine Geschichte des großen Bauernkrieges. Nach handschriftlichen und gedruckten Quellen, 3 Teile, Stuttgart 1841–1843, so auch in der Volksausgabe, Berlin/DDR 1952, ND 1989, 667 u. 673ff.

97 M.M. SMIRIN, Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der große Bauernkrieg, Berlin/DDR 2. verbesserte und ergänzte Auflage 1956, 599 u. 609.

keine historische Erklärung. In der ersten Darstellung der marxistisch-leninistischen Geschichtsschreibung der DDR zum Thema ›Thomas Müntzer und seine Zeit‹ durch Alfred Meusel 1952 wird weder die Regenbogenfahne noch der ›Regenbogen‹ bei Frankenhausen angesprochen, nur in der von Heinz Kamnitzer beigefügten Auswahl von Dokumenten ist ein Quellenauszug über Müntzers Fahne abgedruckt[98]. Offenkundig erschien Müntzers tiefe theologische Einbindung aus materialistischer Geschichtsauffassung unvereinbar mit der These vom revolutionären Vorkämpfer der Volksreformation. Erst die naturwissenschaftliche Erklärung der Himmelserscheinung wies offenkundig der marxistischen Interpretation einen Weg. Als Symbol wurde der ›Regenbogen‹ nunmehr häufig angeführt und bildlich verwertet. Man griff dabei auch auf die Interpretation des Regenbogens durch die Romantiker zurück, die in ihm ein Zeichen des Friedens gesehen hatten.

Daß der ›Regenbogen‹ auch in der Bundesrepublik Konjunktur hatte, sei beiläufig erwähnt – genutzt aber in völlig anderem Verständnis, beispielsweise über den Begriff ›Regenbogenpresse‹. Sein Bezugspunkt lag nicht in der Gedankenwelt von Thomas Müntzer oder in modernem Rückgriff auf die Aussage im Alten Testament, sondern in dem in Spektralfarben leuchtenden Kreisbogen der atmosphärischen Lichterscheinung. Gegenwärtig reaktiviert hat den Bezug auf den Regenbogen beispielsweise in Hamburg eine politische Abspaltung von den Grünen – eine Folge des Krieges um das Kosovo. Nach gegenwärtigem christlichem Verständnis leuchtet der Regenbogen als Zeichen des ökumenischen Bundes des Schöpfers mit allen Menschen[99].

VI.

Abschließend sei eine Antwort auf die Frage versucht, lassen sich im Bauernkrieg, besonders in seiner Endphase, Zeichen und Bilder analysieren, die als Symbole kollektiver Erwartungen auf eine Verbesserung der sozialen und politischen Existenz der Aufständischen oder gar auf eine gesellschaftliche Wendezeit zu deuten sind? Lassen sich ihre Symbole darüber hinaus im Verständnis einer Endzeitsicht interpretieren? Wenn sich hinter den Zeichen und Bildern derartige Gehalte verbergen, wie lassen sie sich heute historisch erklären – einerseits im Verständnis von bekundeten Hoffnungen der Aufständischen auf gesellschaftliche Veränderungen als Beleg für Zeitenwende, andererseits als den Zeitgenossen verborgene Aussagen, die sich ermitteln lassen über die geschichtswissenschaftlich interpretierende dritte Stufe der Historischen Bildkunde zur Erschließung des historischen Dokumentensinns?[100] In diesem letzten Arbeitsschritt nutzt der Historiker die historische Distanz zum Untersuchungsgegenstand und strebt an, durch einen Wechsel der Perspektive geschichtswissenschaftliche Probleme über gegenwärtige Fragen an die Symbole, Zeichen und Bilder zu lösen – Fragen, die sich aus seinem leitenden Erkenntnisinteresse auf der Grundlage des heutigen historischen, den Zeitgenossen einer vergangenen historischen Wirklichkeit verschlossenen Wissens ergeben.

Jede Antwort muß von dem Sachverhalt ausgehen, daß die Aufständischen von 1525 nur vereinzelt in den südwestlichen Regionen jenes Bundschuh-Symbol nutzten, das

98 Alfred Meusel, Thomas Müntzer und seine Zeit. Mit einer Auswahl der Dokumente des großen deutschen Bauernkrieges, hg. v. Heinz Kamnitzer, Berlin/DDR 1952, 308.
99 So Robert Aron, in: Stemberger/Prager, Die Bibel (wie Anm. 61), Bd. 1, 438f.
100 Wohlfeil, Methodische Reflexionen (wie Anm. 1), 33f.

zweifelsfrei für revolutionäre Veränderungen gestanden hatte. Es blieb Autoren und Künstlern späterer Jahrhunderte vorbehalten, sachverhaltwidrig die Bauern unter diesem Zeichen kämpfen zu lassen. Der Verzicht auf ein überliefertes Symbol mit hohem Traditionswert für den deutschen Südwesten war in anderen Gebieten kein Ausdruck des Vergessens eines Zeichens der Vorfahren, sondern läßt sich damit historisch erklären, daß es in Ober- und Mitteldeutschland weitgehend unbekannt war. Das Aufgreifen neuer Symbole ist aber auch als Ausdruck der Erwartung einer irdischen Wendezeit im Sinne von Hoffnungen auf eine reformatorische christliche Neuordnung der gesellschaftlichen Lebensbedingungen zu deuten. Sie besaß eine Grundlage im bäuerlichen Verständnis der Reformation. Nicht nur Verbesserungen ihrer wirtschaftlichen Existenz, sondern auch gesellschaftliche Zeitenwende zu ihren Gunsten forderten die Artikel der Aufständischen und verkündeten ihre Programme – faßbar im Kampf um Zeichen und Symbole, beispielsweise um das Recht zum Glockenläuten oder nach Nutzung von Trommel und Pfeife. Es läßt sich aber nicht erkennen, daß ihre Ziele und deren zeichenhafte Ausdrucksformen generell vom Gedanken an eine nahende Endzeit bestimmt waren.

Nach der marxistischen Theorie von Gesetzmäßigkeit im Ablauf der Geschichte hätte eine erfolgreiche frühbürgerliche Revolution eine sozioökonomische Wendezeit eingeläutet oder gar herbeigeführt. Daß aber die Aufständischen im Dienste einer derartigen ›historischen Aufgabe‹ handelten, also entsprechend der marxistisch-leninistischen These im Falle eines Aufstandserfolges einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung den Weg gebahnt hätten, ist selbst dann eine geschichtswissenschaftlich unbewiesene Hypothese, wenn die Kategorie ›objektiv‹ akzeptiert wird. Sie findet auch in keinem Symbol oder Zeichen eine Bestätigung.

Eine Wendezeit herbeizuführen, war das Ziel der Bestrebungen des Thomas Müntzer. Sie verkündete er als reformatorischer Theologe in seiner Fahne, für ihn war diese Zeitenwende vor allem symbolisiert im göttlichen Vertrags- und Bundessymbol des Regenbogens, einem Sinnbild mit Zeichen- und Botschaftscharakter für Phänomene der Schöpfung[101]. Hier war auch – wie bei Luther und anderen Zeitgenossen – das Denken an und Vorbereitetsein auf die Endzeit gegenwärtig. Unbeschadet dessen lehnte Müntzer einen grundlegenden Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse keinesfalls ab, kämpfte jedoch nicht einmal ›objektiv‹ für eine frühe bürgerliche Revolution, sondern wollte eine soziale Voraussetzung für eine irdische Verwirklichung seiner Theologie schaffen. Sie suchte er über eine erneuerte apostolische Kirche zu erreichen. Diese ›Schöpfung‹ einer ›apostolischen Kirche‹ mittels einer christusförmig gewordenen Christenheit hätte eine Wendezeit erbracht, sie hätte die weltlichen Lebensbedingungen verändert und zur Vorbereitung der ›Auserwählten‹ auf die christliche Verheißung von der Vollendung der Zeit gedient. Wenn überhaupt, dann lebte Müntzer in der Hoffnung auf eine endzeitlich ausgerichtete ›gewendete Zeit‹ – eine Erwartung, die sich bei der Masse der ihm folgenden Aufständischen nicht nachweisen läßt. Eine der Voraussetzungen Müntzers in seinem Kampf war der Zusammenschluß der Folgewilligen, der ›Auserwählten‹, von Müntzer gefordert im alttestamentlichen Bezugsfeld. In diesem Kontext bleibt zu prüfen, ob sich Müntzers Nutzung des Bibelzitats »Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit« nicht nur als Zeichen reformatorischer Zeitenwende, sondern auch im endzeitlichen Sinne interpretieren läßt.

Eine öffentliche, demonstrative Verwendung des Jesaias- bzw. Petrus-Wortes außerhalb des kursächsischen Gebrauchs ließ sich vor seiner Nutzung durch Müntzer und

101 Vgl. Fußnote 59.

den Ebersheimmünsterer Haufen nicht ermitteln. Es kann sich um eine Übernahme des Wahlspruchs Kurfürst Friedrich des Weisen gehandelt haben. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß der Theologe Müntzer dem kursächsischen Wahlspruch im Sinne des Verständnisses, mit dem lutherischen Ansatz die Reformation zu vertreten, durch einen ureigener Rückgriff auf die Bibel demonstrativ den Anspruch entgegensetzte, die ›echte‹ Reformation zu verfechten[102].

Daß das Bibelwort kurz nach dem Ende des Bauernkrieges ein weiteres Mal nachzuweisen ist, sei deshalb erwähnt, weil für diese Nutzung kein Bezug zu Müntzer, sondern eine abermalige Bestätigung des kursächsischen Verständnisses gegeben erscheint. Als sich der Nachfolger Friedrich des Weisen, Kurfürst Johann von Sachsen und sein Gefolge, 1525 auf den einberufenen, aber nicht abgehaltenen Reichstag vorbereiteten, wollten sie gleich dem verstorbenen Beschützer Luthers ihren evangelisch-lutherischen Glauben über die gestickten Buchstaben V D M I E auf dem rechten Ärmel der Kleidung bekennen[103]. Verwirklicht wurde diese Absicht 1526 durch Sachsen und Hessen auf dem Reichstag zu Speyer[104]. Im kursächsisch-hessischen Fall lag demnach ein Bibelbezug vor, mit dem ein betont auffälliges Bekenntnis zur Reformation erfolgte – verstanden als Ausdruck einer Zeitenwende im Glauben. Diese Form des Bekenntnisses findet sich in den nachfolgenden Jahrzehnten vor allem auf Münzen und Medaillen[105].

Müntzer ist gescheitert, eine Zeitenwende in seinem Verständnis blieb aus. Seine Deutung des Regenbogens über die Fahne und vor allem über seine Interpretation des Halo bei Frankenhausen wird nach der Niederlage für Überlebende wie für die Bevölkerung in den Aufstandsgebieten Thüringens allgemein nicht nur in eine Abwendung vom Glauben und Vertrauen in Müntzers Aussagen über einen Bund Gottes mit den Aufständischen eingemündet sein, sondern dazu geführt haben, daß die Masse den Sieg der Fürsten in kollektiver Erfahrung als eine von Gott gegebene Fügung hinnahm. Für die ländliche Bevölkerung erbrachte die Niederlage eine Abwendung von ihren Hoffnungen, mündete in eine weitgehende Restauration der bisherigen Zeit ein. Die Vorstellung von einer Gesellschaft, wie sie vor dem Bauernkrieg der Petrarca-Meister in seinem Ständebaum entworfen hatte[106], blieb nicht nur ein visionärer Wunsch nach einer gewendeten Zeit, sondern erwies sich als Trugbild einer Zeitenwende.

Als Ergebnis fasse ich zusammen: Die Zeichen und Symbole für bäuerliche Erwartungen in ihren Auseinandersetzungen mit den gesellschaftlichen Bedingungen ihres

102 Entsprechende Überlegungen äußerte auch Kollege Heribert Smolinsky, dem ich für das anregende Gespräch auch an dieser Stelle sehr danke.

103 Walter FRIEDENSBURG, Der Reichstag zu Speier 1526 in Zusammenhang der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands im Reformationszeitalter, Berlin 1887, ND Nieuwkoop 1970, 306, Fußnote 1.

104 Ebd., 305.

105 Hugo SCHNELL, Martin Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen, München 1983, hier am besten zu finden über das Sachregister, 380, Stichwort ›Verbum Dei manet in Aeternum (VDMIAE)‹.

106 Von Adelichem vrsprung. Das XVI. Capitel, Holzschnitt 15,5 x 10 cm, in: Petrarcha, Von der Artzney (wie Anm. 8), hier: Das Erst Bůch Francisci Petrarche / Von der Artzney des Gůtten Glücks pag. XVII. – Aus der umfangreichen Literatur mit sehr unterschiedlichen Deutungen s. zuletzt Dasein und Vision (wie Anm. 39), 126f., Nr.C 49. Ältere Literatur und Diskussion der Darstellung bei Rainer WOHLFEIL u. Trudl WOHLFEIL, Verbildlichungen der ständischen Gesellschaft. Bartholomäus Bruyn d. Ä. – Petrarcameister, in: Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, hg. v. Winfried SCHULZE (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 12), München 1988, 268–319, bes. 308–319. Hier auf 319, Zeile 12 von oben sinn- und thesenentstellender Druckfehler. Es muß lauten: [...] Herausstellung des *Bauern*tums [...].

Daseins weisen im Bauernkrieg von 1525 allgemein genutzte, aber auch regional unterschiedliche Ausführungen auf. Sie standen teilweise nicht nur für Verbesserungen, sondern auch für eine Zeitenwende im bäuerlichen Verständnis der Reformation. Eindeutige Sinnbilder für Aufstandswillen und Kampfbereitschaft fanden sich im Einflußbereich Müntzers. Hier eignete den zeichenhaften Ausdrucksformen für Widerstand mit revolutionären Zielen eine neue Qualität. Vermittelt durch den reformatorischen Theologen Müntzer erweckten sie nicht nur die Hoffnung auf, sondern auch den Glauben an göttlichen Beistand im Verständnis einer Erneuerung des alttestamentarischen Bundes zwischen Gott und den Menschen zugunsten der Aufständischen. Wenn sich in den anderen Regionen die Zeichen und Symbole als Ausdruck der Sehnsucht nach einer gesellschaftlichen Zeitenwende interpretieren lassen, flossen in der Schlußphase des thüringischen Bauernkrieges über Thomas Müntzer in die Erwartungen manches Aufständischen auch endzeitliche Vorstellungen ein. Hier wurde vor allem das Symbol ›Regenbogen‹ als Zeichen einer erwarteten Endzeit gedeutet – allerdings nur hier und nur vereinzelt.

Vor allem bei dem ›Regenbogen‹ stellt sich die Frage nach dem Dokumentensinn. Aufständische, denen er als göttliches Bundessymbol bereits vertraut gewesen oder die mit ihm durch Müntzers Fahne und seine wortgewaltige Predigt bekannt gemacht worden waren und die zugleich über kein Wissen von einem Halo und seiner naturwissenschaftlichen Erklärung verfügten, mußten zumindest mehrheitlich im Augenblick der Himmelserscheinung bei Frankenhausen und deren Deutung durch ihren Prediger den ›Regenbogen‹ als ein Zeichen Gottes begreifen. Sie waren keine leichtgläubig Getäuschten, sondern Männer, die in ihren Ängsten vor dem drohenden Kampf dem Symbol vertraut und aus ihm im Angesicht des Feindes Hoffnung geschöpft haben werden. Gläubig begriffen sie den Halo als einen Regenbogen im Sinne des Genesis-Textes und damit als Versicherung göttlichen Beistandes. Das Symbol war für sie das Zeichen, daß sich die ersehnte Zeitenwende anbahne, denn sie waren Kinder einer Zeit, die nicht nur in Zeichen und Symbolen dachte und lebte, sondern auch an sie glaubte und auf sie vertraute. Weder übte Thomas Müntzer bewußt Betrug, noch dürfen die Aufständischen als Betrogene gesehen werden. Historisch zu erklären sind sie als Menschen, die jeweils nach ihrer Weise uneingeschränkt auf Gottes Wort vertrauten – der ›Regenbogen‹ aber war, verstanden als Bundeszeichen, ein Wort Gottes.

Dieses sinngebende Verständnis der Himmelserscheinung Halo, das historisch spätestens seit der Zeit ›aufgeklärter‹ Historie bis in die Endphase der marxistisch-leninistischen Geschichtsschreibung nicht begriffen, verdrängt oder gar verfemt worden war, belegt durch deren Mißverständnis die Schwierigkeit des Historikers, als Kind seiner Zeit vergangenes Geschehen zu verstehen. Daß zuvor Müntzer und die Aufständischen einem gegenwärtig zweifelsfrei naturwissenschaftlich und damit auch historisch erklärbarem Irrtum unterlegen waren, den aufzuklären auch ihren Gegnern und Zeitgenossen nicht gegeben war, läßt sich als Dokumentensinn des Bauernkriegssymbols ›Regenbogen‹ entschlüsseln und geschichtswissenschaftlich begreifen.

HELMUT FELD

Eine Klarisse als Augenzeugin der Genfer Reformation: Die Chronik der Äbtissin Jeanne de Jussie

Die religiösen und kulturellen Veränderungen, welche die Reformation des 16. Jahrhunderts mit sich brachte, bedeuteten für die Gesellschaft Westeuropas, wie es der Schweizer Dichter Conrad Ferdinand Meyer ausgedrückt hat, einen »ungeheuern Bruch«[1]. Er trat vor allem in den Städten Süddeutschlands und der Schweiz deutlich zu Tage, in denen im Spätmittelalter ein reiches, selbstbewußtes Bürgertum entstanden war. Schon wenige Jahre, nachdem Martin Luther zum Angriff gegen den Papst und seine Lehre aufgerufen und ihn zum Antichristen erklärt hatte, hatte sich die Einwohnerschaft vieler Städte in zwei annähernd gleich starke Parteien gespalten, die sich erbittert bekämpften. Die Auseinandersetzungen zwischen »Altgläubigen« und »Neugläubigen« nahmen nicht selten bürgerkriegsartige Formen an. An Kompromisse oder gar gegenseitige Toleranz war damals noch nicht zu denken. Die religiöse Toleranz, die sich im Zeitalter der Aufklärung, ab dem Ende des 17. Jahrhunderts, in Europa durchsetzte, ist erst eine Folge mörderischer Religionskriege und im Namen der Religion verübter Justizverbrechen.

Der gewaltige Einbruch der Reformation wurde bereits von nicht wenigen der damaligen aufmerksamen Zeitgenossen als solcher wahrgenommen, und einige von ihnen haben ihn in detailgetreuen Chroniken dokumentiert und analysiert. In Zürich war es der Ratsherr Gerold Edlibach (1454–1530), der die entscheidenden Ereignisse der von Huldrych Zwingli initiierten Reformation in den Jahren 1520–1526 aufgezeichnet hat[2]. Für Genf, das für die Geschichte des Protestantismus eine noch größere Bedeutung erlangen sollte als Zürich, gibt es mehrere Chroniken über die Jahre des religiösen und politischen Umbruchs. Die wohl bekannteste ist die des evangelischen Predigers Antoine Fromment, der jedoch erst im Dezember 1532 nach Genf kam und somit die Anfänge der Reformation in der Stadt nicht mehr als Augenzeuge erlebte[3].

Anders verhält es sich mit der adeligen Klarissen-Nonne Jeanne de Jussie (1503–1561), der Tochter eines in der Nähe von Genf ansässigen Landadeligen, die 1521 im Alter von achtzehn Jahren in das Kloster Sainte-Claire, das einzige Frauenkloster von Genf, eingetreten war. Davor hatte sie die städtische Mädchenschule besucht und diente dem Kloster nach ihrem Eintritt als Schreiberin. Ihre *Petite Chronique* umfaßt, abgesehen

1 In seinem Gedicht »Luther«, innerhalb des Zyklus: »Huttens letzte Tage« heißt es von dem Reformator: *Er fühlt der Zeiten ungeheuern Bruch, Und fest umklammert er sein Bibelbuch* (C. F. Meyer, Sämtliche Werke, München/Zürich o.J., 947).

2 *Da beschachend vil grosser endrungen*. Gerold Edlibachs Aufzeichnungen über die Zürcher Reformation 1520–1526, hg. u. komm. v. Peter Jezler, in: Bilderstreit: Kulturwandel in Zwinglis Reformation, hg. v. H.-D. Altendorf u. Peter Jezler, Zürich 1984, 41–74.

3 Antoine Fromment, Les Actes et Gestes merveilleux de la Cité de Geneve, ed. Gustave Revilliod, Genève 1854.

von einigen Exkursen, die Jahre 1526–1535[4]. Die von der Verfasserin in franziskanischer Bescheidenheit als »klein« bezeichnete Chronik ist eine der wertvollsten Quellen für die Auseinandersetzungen zwischen den Altgläubigen – von Jeanne meistens »gute Christen« genannt – und den Anhängern der neuen Lehren, – die man in Genf ebenso wie in Zürich und anderswo »Lutheraner« nannte, – bis zum endgültigen Sieg der Reformation in Genf.

Die eigentliche religions- und kulturgeschichtliche Bedeutung der Chronik der Jeanne de Jussie liegt aber wohl darin, daß sich in ihr, gewissermaßen exemplarisch, das Aufeinandertreffen der neuen, vom Humanismus geprägten Theologie und der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit spiegelt[5]. Die Strömungen innerhalb der Volksreligion des Mittelalters hatten die Tendenz, sich der Regulierung durch die offiziellen Organe der Kirche und die »hohe« Theologie zu entziehen: Es wohnten ihnen durchaus subversive Elemente und ein starkes kirchenkritisches Potential inne, ob sie nun innerhalb der katholischen Großkirche verblieben oder den Weg der »Häresie« gingen. Das gilt schon für die von den Asketen und Wandermönchen des 11. und 12. Jahrhunderts initiierten religiösen Bewegungen, dann für die am Ideal der *vita evangelica* orientierten Gemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts, das Franziskanertum in seinen divergierenden Richtungen, schließlich die verschiedenen Strömungen spätmittelalterlicher Frömmigkeit, wie Mystik, Beginentum, Häresie des freien Geistes. Sie alle verdanken ihre Entstehung zum guten Teil der Tatsache, daß die mittelalterliche Papst-Kirche das religiöse Leben breiter Volksschichten nicht mehr befriedigen konnte[6].

Gleichwohl geriet die mittelalterliche Volksreligion ihrerseits in das Blickfeld der Kritik und verfiel dem Verdikt des »Aberglaubens«, als mit Humanismus und Renaissance ein neues religiöses Bewußtsein heraufdämmerte. Es war vor allem Erasmus von Rotterdam, der die seiner Meinung nach abergläubischen Äußerungen der Volksfrömmigkeit, wie Heiligen- und Bilderkult, Reliquien- und Wallfahrtswesen, ebenso mit seinem beißenden Spott überzog wie die in Worthülsen erstarrte scholastische Theologie und das an Zeremonien und äußerlichen Vorschriften klebende Mönchtum seiner Zeit. Ohne die Kritik des Erasmus, wie sie vor allem in seinem »Handbuch des christlichen Ritters« (*Enchiridion militis christiani*), das erstmals 1503 veröffentlicht und 1518 erneut herausgebracht wurde, und dem »Lob der Dummheit« (*Encomium Moriae*), dessen erste Ausgabe 1511 erschien, ausgesprochen ist, wäre der reformatorische Kampf gegen die Kultformen der mittelalterlichen Kirche und das religiöse Volksbrauchtum kaum vorstellbar[7]. Für die durch den erasmianischen Humanismus stark geprägten oberdeut-

4 Jeanne de JUSSIE, Petite Chronique. Einleitung, Edition, Kommentar v. Helmut FELD (VIEG 167), Mainz 1996. – Jeanne de JUSSIE, Kleine Chronik. Bericht einer Nonne über die Anfänge der Reformation in Genf, übersetzt und hg. v. Helmut FELD (VIEG Beih. 40), Mainz 1996.

5 S. hierzu: Helmut FELD, »Es gat ein Christenman über fäld«. Die Begegnung von humanistisch geprägter Theologie und mittelalterlicher Volksfrömmigkeit in der Zwinglischen Reformation, in: Calvin. Erbe und Auftrag. Festschrift für W. H. Neuser, hg. v. Willem VAN 'T SPIJKER, Kampen 1991, 181–202.

6 Vgl. hierzu vor allem: Karl August FINK, Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter, München 1981.

7 Enchiridion militis christiani, in: Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia [LB], V, Leiden 1704, 1–66. – Moriae Encomium id est Stultitiae Laus, ed. Clarence H. MILLER, in: Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami [ASD], IV/3, Amsterdam-Oxford 1979; s. dazu: Cornelis AUGUSTIJN, Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung, München 1986, 44–65. – Helmut FELD, Der Ikonoklasmus des Westens (Studies in the History of Christian Thought 41), Leiden 1990, 110–115.

schen und schweizerischen Reformatoren, wie Huldrych Zwingli, Martin Bucer, Johann Oekolampad, Guillaume Farel und Jean Calvin, war das »Lob der Dummheit« so etwas wie ein grundlegendes Handbuch, eine zentrale Programmschrift[8]. Die von Erasmus immer wieder beschworene Forderung eines rein geistigen Kultus nach Joh 4,24 (»Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten«) wird für den Bereich der Zwinglischen Reformation eines der grundlegenden biblischen Argumente gegen Bilder und Wallfahrten, aber darüber hinaus gegen das Zentrum des mittelalterlichen Kultes, die Messe, und deren zentralen Teil, den *Canon Missae*.

Die ersten, die sich in Genf schon um die Mitte der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts den neuen Lehren zuwandten, waren Angehörige der reichen Bürgerschicht. Sie waren beeinflußt von Ideen Zwinglischer Prägung. Eng damit verbunden war das politische Ziel, die Stadt von der Oberherrschaft des Herzogs von Savoyen und des Fürstbischofs zu befreien. Zu diesem Zweck suchten sie das Bündnis (*combourgeoisie*) mit den bereits mächtigen und weitgehend selbständigen Städten Bern und Fribourg. Die ebenfalls der vornehmen Kaufmannsschicht angehörenden Anhänger des Herzogs von Savoyen, von ihren Gegnern »Mameluken« (*Mamelucz*) genannt, wurden nach und nach aus der Stadt vertrieben.

Jeanne de Jussie hat den ersten spektakulären Auszug von 52 vornehmen Bürgern aus Genf im Jahre 1526 geschildert[9]. Auch über die tiefgreifenden religiösen und gesellschaftlichen Veränderungen, die sich in der Stadt bis zum Jahre 1535 vollzogen, hat sie als überaus neugierige und aufmerksame Beobachterin Buch geführt. Da sie eine treue Anhängerin des alten Glaubens ist, sieht sie die neuen Lehren als schädliche Absurditäten und deren Anhänger als »Häretiker«, »Abtrünnige« und »treulose Hunde« an. Zugleich ist sie, wie der gesamte Konvent, der in der Mehrzahl aus Damen adeliger und großbürgerlicher Herkunft besteht, Parteigängerin des Herzogs von Savoyen. Der sich in der Stadt allmählich durchsetzende neue Glaube stellt sich für die Schwestern zugleich als Abfall von den legitimen fürstlichen Landesherren dar: dem Bischof Pierre de la Baume und dem Herzog Charles III. von Savoyen.

Das Genfer Klarissen-Kloster lag in unmittelbarer Nähe der Kathedrale Saint-Pierre, angrenzend an den Bourg-de-Four genannten Platz, einen der – damals wie heute – belebtesten Punkte der Stadt. Heute steht an der Stelle des Klosters der Palais de Justice, das Gerichtsgebäude. Er ist auf den mächtigen Fundamenten des Klosters erbaut und läßt mit seinen beiden Innenhöfen noch in etwa dessen Grundriß erkennen. Das Kloster Sainte-Claire war 1473 durch Yolande, die Witwe des Herzogs Amadeus IX. von Savoyen, die Tochter des Königs Karl VII. von Frankreich und Schwester Ludwigs XI. gegründet worden, die zwei Jahre davor schon den Klarissen-Konvent von Chambéry ins Leben gerufen hatte[10]. Zur Zeit Jeannes de Jussie amtierte die damals schon betagte und kränkliche Loyse Rambo als fünfte Äbtissin des Klosters. Tatsächliche Leiterin des Konvents war aber die überaus energische und kluge Vikarin Pernette de Montluel de Châteaufort. Ihrem mächtigen Einfluß war es vor allem zu verdanken, daß die Gemeinschaft der Schwestern zusammenblieb und jedem Versuch der städtischen Behörden, sie

8 Vgl. Peter JEZLER, Elke JEZLER, Christine GÖTTLER, Warum ein Bilderstreit? Der Kampf gegen die »Götzen« in Zürich als Beispiel, in: Bilderstreit (wie Anm. 2), 83–102; 84.

9 Petite Chronique (wie Anm. 4), fol. $4^{v}/5^{r}$.

10 André ARCHINARD, Les édifices religieux de la vieille Genève, Genéve 1864, 115–137. – A.-C. GRIVEL, Notice sur l'ordre religieux de Sainte-Claire et sur la communauté des Clarisses de Genève, in: Jeanne de JUSSIE, Le Levain du Calvinisme, Genève 1865, 267–293; 272. – Edmond GANTER, Les Clarisses de Genève et d'Annecy (Conférence faite au Château de Montrottier le 19 juin 1949), in: La Revue Savoisienne 90, 1949, 58–87; ebd. 63ff.

»zur Wahrheit des Evangeliums und zum großen Gut der Ehe« zu bekehren, erbitterten Widerstand entgegensetzte. Als die Schwestern am 30. August 1535 Genf verließen, um sich ins Exil nach Annecy zu begeben, hatte sich von den insgesamt 24 Nonnen nur eine einzige zum Übertritt zu dem »lutherischen« Glauben bewegen lassen. Der Abfall dieser »armen Abtrünnigen«, Blaisine Varembert, und dessen nähere Umstände nehmen in der Chronik einen großen Raum ein und sind wohl in der Sicht der Verfasserin das Hauptereignis dieser bewegten Jahre.

Aber der Blick Jeannes ist durch die Klostermauern, hinter denen sie mit ihren Gefährtinnen lebenslänglich eingeschlossen ist, weniger eingeengt, als man es aus heutiger Sicht annehmen könnte. Die Nonnen hatten zwei beständig fließende Informationsquellen, durch die sie nicht nur über die Ereignisse in der Stadt, sondern auch über die großen politischen Bewegungen in Europa auf dem Laufenden gehalten wurden: Das waren einmal ihre Beichtväter aus dem reformierten Franziskanerorden, von denen es immer mindestens zwei im Kloster gab. Im Gegensatz zu den Nonnen konnten sie sich frei bewegen und standen in lebhafter Verbindung mit anderen Franziskaner-Konventen, aber auch mit den Höfen kirchlicher und weltlicher Großherren. Zu ihnen kamen dann noch zwei bis drei Laienbrüder oder Konversen, die für Botengänge, Besorgungen, Einkäufe und vieles andere zuständig waren. Wie unschätzbar ihre Dienste waren, zeigt sich am Beispiel des von Jeanne mehrfach erwähnten Nicolas des Arnox. Sodann kamen zahlreiche Bürger von Genf und aus der Umgebung, vor allem aber die frommen Frauen der Stadt, um den Nonnen ihre Anliegen vorzutragen und sich in das Chorgebet und das Meßopfer einschließen zu lassen. Da diese Frauen nicht selten auch die nahen Verwandten der Schwestern waren, ist es ganz selbstverständlich, daß bei den Besuchen auch Neuigkeiten bis hin zu den intimsten Angelegenheiten der Familien ausgetauscht wurden. Das Sprechgitter innerhalb der Kirche und das Besuchszimmer, in dem sich ebenfalls ein Gitter und der Drehschalter befanden, waren die wichtigsten Nahtstellen der Kommunikation und Information – was übrigens in vielen Klarissen-Klöstern Italiens bis auf den heutigen Tag der Fall ist.

Der Informationshorizont der »Kleinen Chronik« ist somit keineswegs durch die Klostermauern begrenzt, sondern umfaßt gewissermaßen vier konzentrische Kreise: Den äußersten Kreis bildet die Ebene der europäischen Politik; denn die Stadt Genf ist der neuralgische Punkt, an dem die Interessen der europäischen Großmächte Frankreich und Habsburg aufeinanderstoßen. Eine zweite Ebene ist bestimmt durch die divergierenden Interessen der Schweizer Kantone, die um diese Zeit ihre politische Selbständigkeit erringen. Unter ihnen ragt das mächtige Bern hervor, das im Jahre 1528 die Reformation angenommen hat und alsbald seine Herrschaft nach Süden auf Kosten des Herzogtums Savoyen ausdehnt. Den dritten Kreis bildet die Stadt Genf mit ihrem eng begrenzten Umland, in der die Fraktion der »Eidgenossen« (*enguenotz*) die städtische Freiheit auf dem Wege der engen Anlehnung an Bern zu erringen sucht. Und schließlich die kleine Welt des Klosters Sainte-Claire, das in dieser Zeit des Umbruchs auch für die Stadt insofern eine politische Bedeutung hatte, als es die letzte Insel des erbitterten Widerstands gegen die kirchlichen und politischen Neuerungen der Reformation war.

1. In der Zeit, über die Jeanne de Jussie schreibt, »regiert auf dem Heiligen Apostolischen Stuhl der Heilige Vater Papst Clemens der siebente dieses Namens[11].« Die Christenheit befindet sich im Kampf mit den Türken, die einen großen Teil Ungarns erobert haben und bereits bis in die Nähe von Wien vorgerückt sind. Die Genfer Nonnen haben – zweifellos von ihren Beichtvätern vermittelte – Informationen über die kriegerischen

11 Petite Chronique (wie Anm. 4), fol. 3^{r}.

Auseinandersetzungen in Ungarn. Jeanne teilt den Wortlaut eines angeblichen Briefes des Sultans Süleyman II. des Prächtigen (1494–1566) an den Papst mit. Bei dieser Gelegenheit gibt sie eine Schilderung über die in der Türkei herrschenden Gesetze und Sitten und insbesondere die Verhältnisse am Hofe des Großtürken. Sowohl der von Jeanne im Wortlaut wiedergegebene Brief und die Umstände seiner Überreichung im Vatikan – der den Brief überbringende Botschafter in königlichem Rang erdolcht sich vor den Augen des Papstes, um seinen Gehorsam gegenüber dem Sultan zu demonstrieren! – als auch der Bericht über das Leben der Türken vermitteln einen guten Eindruck von den Gerüchten und Angstträumen, die damals, angesichts der vor Wien liegenden Bedrohung, in der westlichen Christenheit verbreitet waren[12].

Jeanne hat auch Kenntnis von dem Treffen Clemens' VII. mit König Franz I. von Frankreich und dessen Familie im Herbst 1533 in Marseille, bei dem die Heirat zwischen dem zweiten Sohn des Königs, Heinrich von Orléans, und der Nichte des Papstes, Katharina von Medici, ausgehandelt wurde[13].

Die Erwähnung der für die »Christen« – das heißt: der katholisch gebliebenen innerschweizerischen Kantone – siegreichen Schlacht im Oktober 1531 bei Kappel, in der Zwingli den Tod fand, nimmt Jeanne zum Anlaß, einen ausführlichen Exkurs über Luther und seine Häresie einzufügen, der mit den folgenden Sätzen beginnt[14]:

> »Der Fürst und große Häresiarch dieser fluchwürdigen Sekte war ein Ordensmann des heiligen Augustinus namens Martin Luther. Dieser, erfüllt von übler Gesinnung und großer Überheblichkeit, übergab im Jahre 1518 seinen Geist allen Bosheiten und Irrtümern in der Weise, daß er alle Häresien und Irrtümer, die es jemals seit dem Tode der Apostel gab, erneuerte und zu Basel drucken ließ. Dann ließ er sie ganz schnell fast über die gesamte Christenheit hin verbreiten, so daß sein pestbringendes Gift alle Reiche und Länder der Katholischen Kirche vergiftete. Und wenn die Könige und Fürsten nicht schwere Strafen gegen die Anhänger dieser verfluchten Sekte verhängt hätten, wären die durch das kostbare Blut unseres Herrn Jesus Christus erkauften Seelen in großer Gefahr der ewigen Verdammnis gewesen.«

Das ist die ein wenig naive Vorstellung, die sich die Genfer Nonne vom Ursprung der Reformation macht. Vermutlich spiegelt sich darin der Einfluß ihres Beichtvaters Jean Gachi wieder, der schon im Jahre 1524 einen Traktat gegen Luther verfaßt und der sich auch als Gegner des Erasmus von Rotterdam einen Namen gemacht hatte[15]. Durch die Tatsache, daß Papst Leo X. Luther exkommuniziert hat und daß dessen Bild auf dem Campo di Fiori in Rom verbrannt wurde, steht für Jeanne die abgrundtiefe Verwerflichkeit des »treulosen Hundes« Luther fest[16]. Andererseits konnte die Verbreitung der päpstlichen Bannbulle in ganz Europa nicht verhindern, daß die »teuflische Häresie« sich über Länder und Städte ausbreitete. Sie brachte Unruhen und Spaltungen, auch in der guten Stadt Genf, in der davor immer nur »angesehene Leute« (*gens de bien*) und »gute Katholiken« (*bons catholiques*) das Sagen hatten.

2. Die Stadt Genf ist für Jeanne de Jussie jedoch nicht die politische Heimat. Kühl erklärt sie dem Ratsherrn Claude Bernard, einem der angesehensten Bürger: »Ich bin

12 Petite Chronique (wie Anm. 4), fol. 54^{r}–58^{r}; s. dazu die Einleitung zur kritischen Edition der »Petite Chronique«, LX–LXIII.

13 Petite Chronique (wie Anm. 4), fol. 92^{v}–94^{r}.

14 Ebd., fol. 38^{v}–44^{r}.

15 S. ebd., Einleitung, XLVIII–LI.

16 S. hierzu: Helmut Feld, Wurde Martin Luther 1521 in effigie in Rom verbrannt?, in: Lutherjahrbuch 63, 1996, 11–18.

nicht aus Eurer Stadt und will es auch nicht sein[17].« Ihre familiäre und ihre politische Bindung – die Tatsache, daß sie Nonne ist, ändert daran nichts! – besteht zum Herzogtum Savoyen, seinem Adel und seinem Fürsten. In dem regierenden Herzog Charles III. von Savoyen sieht sie ihren legitimen Landesherrn: er ist über die ganze Chronik hin schlicht und einfach »Monseigneur«. Der Herzog ist politisch eng an Kaiser Karl V. gebunden. Familiäre Beziehungen bestehen aber zum königlichen Haus von Frankreich: die Königinmutter Louise ist die Schwester des Herzogs Charles und seines Vorgängers Philibert II. Franz I. ist also der Neffe des Herzogs von Savoyen. Es wäre schön, wenn alle christlichen Fürsten sich vertrügen. Doch besteht zwischen dem Kaiser und dem König von Frankreich ein profunder und unüberwindlicher Gegensatz. Die Interessen der beiden europäischen Großmächte überschneiden sich im schweizerisch-savoyardischen Grenzgebiet, und diese Tatsache ist letztlich die Ursache aller regionalen Auseinandersetzungen auf der Linie Bern-Fribourg-Lausanne-Genf-Chambéry. Versuche, die Gegensätze zu entschärfen und zu einem Ausgleich zu kommen, wie auf dem Tag von Payerne im Januar 1531 geschehen, sind nur kurzfristig wirksam, wie Jeanne selbst resignierend feststellt: *Mais il ne durat pas longuement, comment verre apres, a cause de cieulx de genesue*[18]. Die Schuld an der Fortdauer der kriegerischen Auseinandersetzungen tragen in ihren Augen die Genfer!

3. Um ihre vollständige Unabhängigkeit von Savoyen zu erlangen, erneuern die Genfer im März 1526 ihr Bündnis mit Bern und Fribourg. Jeanne sieht darin einen Akt der Rebellion gegenüber dem Herzog und der Verachtung des Adels. Der Fürstbischof Pierre de la Baume gab damals noch seine Zustimmung zu dieser Allianz, mußte es aber bald bereuen. Schon am 1. August 1528, dem Patronatsfest der Kathedrale Saint-Pierre, sah er sich genötigt, Genf zu verlassen, und zog sich in seine Abtei Saint-Claude im Jura zurück. Die Genfer erneuerten im Februar 1531 ihre Eidgenossenschaft mit Bern und Fribourg und beschlossen, in gar keiner Weise dem Herzog von Savoyen untertan zu sein. Die enge Anlehnung von Genf an die »deutschen Schweizer« (*suisses allemang*) hatte eine Änderung der Machtverhältnisse in der Stadt zur Folge. Schon 1526 hatten, wie bereits erwähnt, 52 vornehme Bürger, »reiche Kaufleute und Leute mit langer Robe«, die Stadt verlassen. In den kommenden Jahren berichtet die Chronistin noch öfter von der Flucht einzelner Bürger und größerer Gruppen aus Genf, so zum Jahr 1531 und zum August 1535, als viele mit dem Verlust des Konvents von Sainte-Claire »alles Gute und alles Licht« aus der Stadt entschwinden sahen.

Der mächtige Einfluß der »Herren von Bern« und die emsige Tätigkeit evangelischer Prediger bringen in den Jahren 1532–1534 einen allmählichen Umschwung der Kräfteverhältnisse und der Stimmung in Genf zustande. Schon bei der Besetzung von Genf im Herbst 1530 hatten die Berner den »verfluchten Prädikanten Meister Guillaume Farel» zur Predigt in die Kathedrale geführt. Vier Tage davor hatten drei regierende Bürgermeister den Nonnen noch versichert, die Stadt wolle »auf gar keinen Fall lutherisch sein«. Im Oktober 1532, kam Farel, zusammen mit zwei anderen französischen Predigern, Antoine Sonnier und Pierre Robert genannt Olivetanus, erneut nach Genf. Diesmal versammelte sich schon eine große Gemeinde in seiner Unterkunft, um seine Predigt zu hören. Farel wird darauf vor das versammelte Domkapitel geladen und durch den geistlichen Richter (Offizial) des Bistums, Guillaume de Vegio, verhört. Der Generalvikar des Bischofs, Aymé de Gingins, Abt der Cistercienserabtei Bonmont im Waadtland, weist ihn und seine beiden Gefährten aus der Stadt. Die damals noch mehr-

17 Petite Chronique (wie Anm. 4), fol. 225^{r}.
18 Ebd., fol. 34^{v}.

heitlich altgläubig gesinnte Bevölkerung hätte ihn, wenn wir Jeanne glauben dürfen, am liebsten in der Rhône ersäuft[19].

Im Dezember des gleichen Jahres traf dann »ein anderer Prädikant französischer Nation« in Genf ein. Es handelt sich um niemand anderen als den bekannten Chronisten Antoine Fromment, dessen Namen Jeanne allerdings nicht nennt. Fromment predigte in einem großen Saal in der Nähe der Place du Molard, einem der drei großen Plätze unmittelbar am See. Von da an wächst die Zahl der von Jeanne als »Lutheraner« bezeichneten Evangelischen von Tag zu Tag rapide. Am 31. Dezember 1532 machen sie den Versuch, die Kirche der Madeleine zu okkupieren, was aber eben noch verhindert werden kann. Unter dem Eindruck des Tumultes beschließt der Rat am 2. Januar 1533, »sie wollten in keiner Weise, daß diese Sekte die Oberhand in ihrer Stadt bekäme, und sie wollten unbedingt, daß sie unterdrückt und ausgerottet würde und daß darüber keine Frage mehr unter der Bevölkerung wäre.«

Aber das Jahr 1533 wurde für Genf ein Jahr der Tumulte und bürgerkriegsnahen Unruhen. Mehrmals versammelten sich die beiden nun annähernd gleichstarken Parteien der Altgläubigen (Katholiken) und der Neugläubigen (Evangelischen), um ihre Bereitschaft zu einer größeren bewaffneten Auseinandersetzung zu demonstrieren. Es gab auch Tote. Am folgenreichsten war die Ermordung des aus Fribourg stammenden Domherrn Peter Werle am Sonntag Jubilate (4. Mai), die zu diplomatischen Auseinandersetzungen mit dem verbündeten Kanton führte. Nach Darstellung der Chronistin stellte der Rat der 200 – das nächst den Volksversammlungen größte Gremium – am 30. März die Schmähung der Kirche und der Sakramente unter Todesstrafe durch Erhängen, ebenso das Singen von Spottliedern gegen das Altarsakrament; die Predigt ohne Erlaubnis des Bischofs oder seines Generalvikars wird verboten; ferner ist die Beherbergung eines häretischen Predigers unter Todesstrafe verboten; die gleiche Strafe sollen auch die Brecher des kirchlichen Abstinenzgebotes erleiden. Gegenseitige Beschimpfung soll mit Verbannung aus der Stadt geahndet werden. Vergleicht man das erhaltene Protokoll der betreffenden Ratssitzung mit der Darstellung Jeannes de Jussie, dann fällt auf, daß die wichtigste Genfer Volksvertretung damals schon nicht mehr eindeutig im Sinne der herkömmlichen katholischen Lehrauffassungen entschieden hat. Das Hauptinteresse des Rates der 200 galt vielmehr, wie schon in dem vorher erwähnten Fall des Predigers Antoine Fromment, der Aufrechterhaltung des (äußeren) Friedens unter den Parteien so lange, bis hinsichtlich der umstrittenen Glaubensangelegenheiten eine allgemein verbindliche Entscheidung getroffen wäre. Bis dahin sollte jeder nach seinem Gewissen(!) leben können. Auch ist in dem Ratsdekret von der Todestrafe keine Rede. Es werden lediglich Geld- und Gefängnisstrafen und für den Fall einer Wiederholung des Vergehens die einjährige Verbannung aus der Stadt angedroht[20]. Noch am gleichen Tag fand eine Prozession statt, an der auch die »Lutheraner« teilnahmen, so daß einige schon voreilig annahmen, nun sei das Ende der Häresie in Genf gekommen.

Am 1. Juli 1533 kehrte der Bischof Pierre de la Baume, der sich seit fünf Jahren in der Stadt nicht mehr hatte blicken lassen, unter dem Geleitschutz der Freiburger nach Genf zurück. Am darauffolgenden Tag sucht er in einer gefühlvollen Predigt vor der Kathedrale die Bevölkerung wieder für sich zu gewinnen. Als er aber ein paar Tage später zehn führende »Lutheraner« verhaften läßt, muß er erkennen, daß er sich nicht mehr halten kann, und verläßt fluchtartig die Stadt. Für die Adventspredigten des Jahres 1533 hatte man den bedeutenden Dominikaner Guy Furbity, einen an der Pariser Uni-

19 Ebd., fol. 60^{v}–63^{r}.
20 S. dazu: Ebd., Einleitung, XXXIIIf.

versität ausgebildeten Theologen, nach Genf kommen lassen. Seine dritte Predigt in der Kathedrale (am Dienstag, den 2. Dezember) wurde durch einen Zwischenrufer unterbrochen. Der Störenfried war kein anderer als Antoine Fromment. Die städtischen Behörden verbannten daraufhin Fromment und seinen Freund Alexandre Canus (Dumoulin, De Molendino), einen ehemaligen Dominikaner, für immer aus der Stadt. Beide kehrten jedoch bereits vierzehn Tage später, in der dritten Adventswoche, nach Genf zurück, und mit ihnen kamen Guillaume Farel und Pierre Viret, die sich von da an auf Dauer in Genf niederließen, um mit Unterstützung durch die Autorität der »Herren von Bern« die evangelische Sache in der Stadt durchzusetzen. Die Evangelischen hatten sich vorgenommen, die katholischen Feierlichkeiten des bevorstehenden Weihnachtsfestes zu verhindern. Denn nach ihrem (zwinglianisch geprägten) Verständnis war Weihnachten ein Feiertag ohne Erwähnung und Grundlage in der Bibel und gehörte deshalb abgeschafft[21].

> »Aber schon bald verkündeten diese Bösewichter lauthals, sie wollten die Kirchen ausplündern, und zwar so, daß man an Weihnachten keine Messe und keinen anderen Gottesdienst mehr in irgendeiner Kirche feiern könne. Aber Gott gab den Christen so guten Mut, daß sie sie noch einmal zittern ließen, und trotz ihren Drohungen hatte es seit Menschengedenken nicht mehr ein so hervorragendes und feierliches göttliches Offizium gegeben, wie es an diesem Tag in Saint-Pierre und allen Kirchen und Konventen gefeiert wurde. Und viele Leute beichteten und kommunizierten sowohl in den Pfarreien wie in den Konventen der Mendikanten in großer Andacht.«

Trotzdem brachte dieses Weihnachtsfest die Wende in Genf. Die Bürgermeister waren auf die Seite der »Häretiker« getreten. Am Neujahrstag 1534 wurde der Prediger Furbity verhaftet, hauptsächlich wegen Beleidigung der Obrigkeit von Bern. Er wurde über zwei Jahre, bis zum April 1536, im Gefängnis festgehalten[22]. Die treuesten Anhänger des Fürstbischofs wurden, zumeist wegen angeblichen Verrats an der Freiheit der Stadt, auf spektakuläre und grausame Weise öffentlich hingerichtet. Der erste war Claude Pennet, der Aufseher über die bischöflichen Kerker, der am 5. Februar enthauptet wurde[23]. Am 10. März folgte der Sekretär des Bischofs, Jean Portery[24]. Am 14. August wurde ein reicher Kaufmann namens Jacques Malbosson, der einer der alten, angesehenen Genfer Familien angehörte, verhaftet. Der Prozeß gegen ihn zog sich fast über ein Jahr hin. Am 17. Juli wurde er mitten in der Stadt, auf der Place du Molard, enthauptet und gevierteilt; sein Kopf wurde, zur allgemeinen Abschreckung, in Richtung des Sees aufgespießt. Über Malbossons Gang zum Richtplatz und seine letzten Worte überliefert Jeanne einen bewegten Bericht[25].

> »Und sogleich wurde er geköpft, gevierteilt und aufgehängt, so wie es oben beschrieben ist. Darüber war jedermann betrübt und entsetzt: wie sie es hatten wagen können, eine solche Persönlichkeit umzubringen, ein Kind der Stadt, und das ohne hinreichenden Grund, sondern allein, weil er tapfer für den heiligen Glauben gekämpft hatte. Jedermann beklagte ihn, und selbst die Erbärmlichen, die ihn zu Tode bringen ließen, und der Bürgermeister, der das Urteil gegen ihn verkündete, weinten über ihn so bitterlich, daß man sich unter seinem Kinn die Hände hätte waschen können vor lauter Tränen.«

21 Ebd., fol. 99^{v}/100^{r}.
22 Ebd., fol. 101^{v}–111^{v}.
23 Ebd., fol. 112^{r}–115^{v}.
24 Ebd., fol. 116^{v}–117^{v}.
25 Ebd., fol. 134^{r}–138^{r}.

Der Terror verfehlte nicht seine Wirkung: viele alteingesessene Bürger flohen aus der Stadt. Im Frühjahr 1534 konnten die Evangelischen ihre Predigten in das große Auditorium des Franziskaner-Konvents von Rive verlegen, einen der größten Räume der Stadt[26]. Ein Jahr später, im April 1535 nahmen die beiden reformatorischen Prädikanten Farel und Viret mit Erlaubnis des Rates die in dem Kloster gelegenen Räume des Weihbischofs als Wohnung ein[27]. Den aus Gap im Dauphiné stammenden Farel sieht Jeanne als den Hauptgegner des katholischen Glaubens an, weshalb sie ihn gelegentlich mit der Bezeichnung »Drecksack« (*chétifz*) und anderen wenig schmeichelhaften Attributen versieht. In der Tat ist die Durchsetzung des evangelischen Glaubens der reformiert-zwinglianischen (noch nicht calvinistischen!) Richtung in Genf innerhalb von eineinhalb Jahren vor allem diesem äußerst umtriebigen und fanatischen Mann zu verdanken.

Inzwischen hatten sich auch einige von den Minoriten – es waren die sogenannten nicht-reformierten Franziskaner oder Konventualen –, die den Konvent von Rive innehatten, darunter der Guardian Jacques Bernard, dem neuen Glauben zugewandt. Bernard verfaßte fünf Thesen, über die in Rive vom 28. Mai 1535 an eine große Disputation veranstaltet werden sollte, um bezüglich des zukünftigen Glaubens der Stadt zu einer definitiven Entscheidung zu kommen. Die Disputation, deren Ergebnis wie bei allen ähnlichen »Glaubensgesprächen«, die in diesen Jahren in süddeutschen und schweizerischen Städten stattfanden, von allem Anfang an feststand, dauerte bis zum 24. Juni[28]. Am 8. August, der Oktav des Patronatsfestes der Kathedrale, wurde das Offizium des Domkapitels (aus Fromments Parallelbericht wissen wir, daß es die Vesper war) mit Geheul unterbrochen, das Chorgestühl und ein Großteil der Altarbilder demoliert[29]. Damit war das Ende des katholischen Kultes gekommen. Noch eine Woche lang, bis Mariae Himmelfahrt (15. August), hielten die Beichtväter der Nonnen täglich ihre Messen in Sainte-Claire, die von zahlreichen Bürgern heimlich besucht wurden. Am 11. August untersagten die Behörden jegliches Glockengeläut; Offizium und Messe wurden verboten[30].

26 Ebd., fol. 112^{r}; vgl. auch FROMMENT, Actes (wie Anm. 3), 82. Es handelt sich um den Predigtplatz vor der Franziskaner-Kirche, der in den den Jahren 1492–1499 überdacht worden war. Nach Fromment fanden in dem so gewonnenen Auditorium 4000–5000 Zuhörer Platz (was vielleicht übertrieben ist). – Albert CHOISY, Notes sur le Couvent de Rive, in: Étrennes genevoises 1928, 3–27. – Louis BLONDEL, Notes d'Archéologie genevoise. XII. Le Couvent de Rive, in: Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève 5, 1923–1932, 286–303; 297.

27 Petite Chronique (wie Anm. 4), fol. 159^{r}; vgl. RCG 13,184.

28 Ebd., fol. 161^{r}, 67^{v}, 178^{v}; vgl. damit den Bericht Antoine FROMMENT, Actes (wie Anm. 3), 137–207; Registres du Conseil de Genève 13,196; zu der Disputation von Rive s. ferner: Théophile DUFOUR, Un opuscule inédit de Farel. Le Resumé des Actes de la Dispute de Rive (1535), in: Mémoires et documents publiés par la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève 22, 1886, 201–240. – Émile DOUMERGUE, Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps II, Lausanne 1902, 134–149. – Charles BORGEAUD, La conquête religieuse de Genève (1532–1536), in: Guillaume Farel 1489–1565. Biographie nouvelle, Neuchâtel-Paris 1930, 298–337. – Bernd MOELLER, Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus, in: ZSRG.K 56, 1970, 275–324; 60, 1974, 213–364; 340–344. – Gottfried W. LOCHER, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen/Zürich 1979, 560–567. – FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 7), 163–166.

29 Petite Chronique (wie Anm. 4), fol. 200$^{r/v}$. – FROMMENT, Actes (wie Anm. 3), 144ff. – FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 7), 166.

30 *Et de puis se jour nulz seruice ne se faisoit en toute la cite, fort ou conuent de saincte clere, que les poure seurs mantenoiens tousiours les heures canonyal, mais a portes clauses. Les beaux peres disoient tous les jours messes, et beaulcops de gens il venaiens secrettement. Qui fut gros dangier por*

4. Der »Konvent von Madame Sainte Claire» war erst relativ spät in die städtischen Auseinandersetzungen einbezogen worden. Erster Anlaß zu Eingriffen in das Klosterleben war der Umstand, daß Blaisine Varembert, die Tochter eines verstorbenen Wohltäters des Klosters, eine in der Stadt lebende Schwester namens Hemme Faulson hatte, die sich schon früh dem evangelischen Glauben zugewandt hatte. Hemme kam am 19. April 1534, einem Sonntag, an das Sprechgitter des Klosters[31].

> »Und nach wenigen anständigen Worten konnte sie ihr Gift nicht mehr bei sich behalten, sondern wollte es in die Herzen der armen Nonnen spritzen, indem sie sagte, daß die Welt bis jetzt in Irrtum und in Idololatrie gewesen sei und daß unsere Vorfahren schlecht gelebt hätten und betrogen worden seien, denn die Gebote Gottes seien nicht wahrheitsgemäß ausgelegt worden.«

Sie hat zu dieser Zeit noch keinen Erfolg, auch nicht bei ihrer Schwester, versucht aber von da an beharrlich, Blaisine aus dem Konvent herauszubringen, was ihr schließlich mit Hilfe der Behörden auch gelingt. Die Schilderung des Kampfes um Schwester Blaisine nimmt in der Chronik einen ganz großen Raum ein, und dies entspricht durchaus der Bedeutung, die Jeanne dem Austritt beimißt: Es ist der spektakuläre Einzelfall einer Apostasie, auf dessen Hintergrund die Treue der anderen Schwestern zum »Stand der heiligen Jungfräulichkeit« und zum alten katholischen Glauben umso deutlicher hervortritt[32].

Nachdem der »neue« Glauben sich in Genf durchgesetzt hat, ist auch ein Wandel in der religiösen und gesellschaftlichen Mentalität eingetreten. Die Nonnen von Sainte-Claire müssen die betrübliche Erfahrung machen, daß ihr Selbstverständnis und ihr gesamter Lebensinhalt in der städtischen Gesellschaft keinen Rückhalt mehr haben. Nach Ansicht der nunmehr mehrheitlich mit evangelisch gesinnten Mitgliedern besetzten Räte und Behörden ist das Dasein der Nonnen sinn- und nutzlos. Ihr ausschließlich dem Gebet gewidmetes Leben, gehalten durch die strenge Klausur und den »Stand« (*estat*) der Jungfräulichkeit und Keuschheit, ist überflüssig geworden. In der ersten evangelischen Predigt, zu deren Anhören die Behörden die Schwestern nach gewaltsamem Einbruch in die Klausur zwingen (am 4. Juli 1535), behandelt Guillaume Farel als Thema den Satz des Lukas-Evangeliums: »Maria machte sich auf und ging in das Bergland« (Lk 1,39). Anhand dieses Schriftwortes sucht er den Schwestern klarzumachen, daß Maria kein Einsiedlerleben führte, sondern um ihre Base Elisabeth besorgt war und ihr zu Hilfe kam; mit anderen Worten: dem hinter Klostermauern isolierten, rein kontemplativen Leben fehlt die biblische Begründung und Rechtfertigung[33]. Es ist der »moderne«, an der Priorität des aktiven Lebens und des gesellschaftlichen Nutzens ori-

les seurs. Et la veille de sancte clere fust mande par grosse deffence de non plus sonne ny dire office ne messe. Qui fut glayue trespersant leurs poures ames. Toutes disoiens tousiours loffice, mais tout bas ou millieux du cueur et quelque fois ou reffetoyt (Petite Chronique [wie Anm. 4], fol. 200^{v}/201^{r}).

31 Ebd., fol. 121^{r}.

32 S. dazu besonders Petite Chronique (wie Anm. 4), fol. 43$^{r/v}$.

33 *Et toutes assemblees, les jeusnes deuent ce mauldit faret et ses euangeliste, dune par et daultre pres des jeusne por les flacter et desepuoir, silence fut donne, et se faret print son teme: ›Exurgens maria abiit in montana‹, disant, que la vierge marie nauoit point tenu vie solitaire, mais estoit diligente a secoury et faire seruice a sa cousine ancienne. Et sur ce pas degradoit sancte clausure et religion et lestat de sancte chastete et vierginite victuperablement. Qui transpersoit le cueur des poures seurs* (ebd., fol. 185$^{r/v}$).

entierte Geist Huldrych Zwinglis, der sich hier gegenüber dem mittelalterlichen Lebens- und Weltverständnis artikuliert[34].

Auch das von den Schwestern hochgehaltene Ideal der Keuschheit und Jungfräulichkeit ist unglaubwürdig geworden. Als Farel allerdings seine diesbezüglichen Zweifel äußert, gehen seine Worte im Protestgeschrei der Nonnen unter. Empört wendet er sich an deren Beichtvater und protestiert seinerseits gegen die Gefangenschaft, in der die »armen Blinden« gehalten werden, und den Betrug, den sie ausüben, indem sie den Menschen weismachen, sie führten in ihrer Klausur ein keusches Leben. Es ist das erklärte Ziel der Behörden und der Prediger, die für die Gesellschaft noch nützlichen jungen Nonnen von der Bevormundung durch die älteren und die Beichtväter zu befreien und sie »zur Wahrheit des Evangeliums und zum großen Gut der Ehe zugleich« hinzuführen[35]. In dem Aufgeben des unglaubwürdigen, heuchlerischen Nonnen-Daseins wird damit so etwas wie die Bewährung der Erkenntnis des Evangeliums gesehen. Als der Auszug der Schwestern aus der Stadt faktisch schon eine beschlossene Sache ist, sagt ihnen ein »Lutheraner« namens Claude Paffe – er ist in Wirklichkeit ein genuiner Zwinglianer! –, die Stadt könne nicht darauf verzichten, alle jungen Schwestern noch einmal einzeln auf die Probe zu stellen und ihnen den »Weg der Wahrheit« aufzuzeigen, denn es sei ein großer Schaden, wenn so viele schöne junge Mädchen ihre Jugend »im Nichtstun verlören, die doch in der Welt großen Nutzen bringen könnten[36].«

Der Stand der gottgeweihten Jungfrauen ist in den Augen der Genfer Reformatoren schlichtweg wider die Natur[37]. Schon der Bürgermeister, der die Schwestern zur Disputation von Rive lädt, hält ihnen vor[38]:

> »Ihr seid überhaupt nicht im Bilde über die Wahrheit. Gott hat nämlich nicht so viele Regeln angeordnet, wie die Menschen erfunden haben, um die Leute in die Irre zu führen, und unter dem Vorwand des Ordensstandes sind sie Diener des Großteufels. Und Ihr wollt uns glauben machen, daß Ihr keusch seid, was doch für die Natur unmöglich ist. Vielmehr seid Ihr durch und durch verdorbene Frauen.«

34 S. dazu: JEZLER, Bilderstreit (wie Anm. 8), 102. – Zur theologischen Auseinandersetzung der Genfer Klarissen mit den Behörden der Stadt vgl. auch: FELD, Christenman (wie Anm. 5), 193–202.

35 *Et vos, pere confesseur, qui tene ses poures aveugles en ceste captiuite damnable, que ne les faite vos taire pour ouy la parolle de dieu? Mais elle ne la pouent ouy, car elles ne sont pas de dieu, mais toute corrompues de cueurs, faignant de viure chastement en clouse, et ansin abusent le monde, et scauons bien, que pluseurs de ses poures jeusnes filles viendroient vollentier ala verite de leuangille et ou grant bien de mariage, si vos et les viellies ne les tenie tant de curt et subgette* (Petite Chronique [wie Anm. 4], fol. 187r/v).

36 *Car la ville ne permettroit james, que sortes, sens scauoir le coraige dune chascunes et sens vos remonstre la voie de verite, car cest grant domaige de pluseurs belles jeunes filles, que perde leur jeunesse en ouysiuette, qui porroiens faire de grans fruys ou monde* (ebd., fol. 236v–237r).

37 *Mais vos aultres sinples femmes, qui soubz lombre de gardes chastete, qui est inpossible anature, este toutes corrompues de pemses, mais ont trouues vos, que dieu aie comende telle vie?* (ebd., fol. 221r); vgl. auch fol. 159v, wo die Chronistin berichtet, Farel habe von den Nonnen in seinen Predigten behauptet, »sie seien arme Verblendete, im Glauben Irrende, und daß man sie aus dem Gefängnis bringen müsse; die Leute müßten sich eigentlich zusammentun und sie steinigen, weil sie nichts als Hurerei und Heuchelei veranstalteten; denn sie machten die Leute glauben, sie bewahrten die Jungfräulichkeit, was ja Gott überhaupt nicht geboten hat, weil es nicht möglich ist, sie zu bewahren. Aber sie fütterten diese heuchlerischen Barfüßer mit guten Rebhühnern und fetten Kapaunen, um anschließend nachts bei ihnen zu liegen; und daß die Herren der Stadt sie nicht mehr dulden dürften, sondern sie sollten sie herausholen und alle verheiraten lassen entsprechend dem Gebot Gottes.«

38 Ebd., fol. 171r.

Immer wieder werden die Schwestern darauf aufmerksam gemacht, daß ihrem Lebensideal die biblische Legitimation fehlt.

> »Arme Damen, Ihr seid sehr verstockt und verblendet. Begreift Ihr nicht, daß Gott gesagt hat, sein Joch sei milde und angenehm? [Mt 11,30]. Und er sagt: Kommt zu mir alle, die ihr mühselig und erschöpft seid, und ich will euch Erleichterung geben [Mt 11,28]; und er hat nicht gesagt, man solle sich hinter Gefängnismauern begeben und sich mit Bußübungen quälen, wie Ihr es tut.«

Mit diesen Worten sucht Hemme Faulson den Konvent zum Leben nach dem Evangelium zu bekehren[39]. In ähnlicher Weise unternimmt die Predigerin Claude Levet, eine Apothekersgattin, den Versuch, den Schwestern den »Stand der Jungfräulichkeit« madig zu machen: der »Stand der Ehe und Freiheit« hat seine biblische Begründung in der Tatsache, daß alle Apostel, sogar Johannes, Jakobus und Paulus, verheiratet waren. Paulus hat obendrein noch gesagt, es sei eine gute Sache, verheiratet zu sein (1 Kor 7,2f.). In den Augen der Nonnen ist die Frau, die derartiges behauptet, eine Lügnerin und leibhaftige Teufelin (*grant menteresse et faulce diablesse incarnel*), welche die Heilige Schrift in ihrem Sinn pervertiert. In den Kreisen der Reformatoren dagegen ist sie als heiliges, von Gott »erleuchtetes« Geschöpf (*une sancte creature enlumyne du sol dieu*) angesehen, das mit seinen Predigten und göttlichen Lehren die armen Unwissenden bekehrt[40].

Am schärfsten konfrontiert der Berner Gesandte Anton Bischoff die Nonnen mit dem Widerspruch zwischen mönchischem und evangelischem Lebensideal. Das Streitgespräch zwischen ihm und der Äbtissin Louise Rambo und der Vikarin Pernette de Montluel de Châteaufort ist einer der dramatischsten und in theologischer Hinsicht bedeutendsten Dialoge der Chronik. Auf eindrückliche Weise stoßen hier zwei religiöse Erfahrungswelten und Mentalitäten aufeinander: die durch den reformatorischen Biblizismus geprägte neue Lebensauffassung und das in der traditionellen Vorstellungswelt der mittelalterlichen Kirche verwurzelte Ideal des klösterlichen Lebens[41].

> »Danach wollte der Berner Ratsherr einiges über die Lebensweise des Ordens hören und sagte dann: ‹Alle diese Dinge sind nur Heuchelei, und man muß zur Einheit des Glaubens kommen!‹
> ›Das ist leicht gesagt‹, sagte Mutter Vikarin. ›Was uns betrifft, so wollen wir keinerlei Neuerungen, sondern leben und sterben wie unsere Vorfahren.‹
> ›Das ist leicht gesagt‹, antworteten sie, ›aber die hatten niemanden, der ihnen die Wahrheit zeigte, und sie waren nicht erleuchtet, wie wir es sind.‹
> ›Gewiß, meine Herren! Sie sind doch blind, aber nicht erleuchtet!‹
> ›Aber Ihr armen einfältigen Frauen, die Ihr unter dem Anschein, die Keuschheit zu bewahren, was für die Natur unmöglich ist, alle in Eurem Denken verdorben seid, wo findet Ihr denn, daß Gott so ein Leben geboten hat?‹
> ›Er hat es nicht geboten‹, sagten Mutter Äbtissin und Mutter Vikarin, ›sondern er hat es uns durch sein Beispiel gezeigt.‹
> ›Aber wieso haben sich denn Gott und seine Mutter nicht eingeschlossen gehalten, sondern sind predigend und lehrend durch die Welt gezogen, und haben auch nicht solche Kleider wie Ihr getragen? Warum tragt Ihr überhaupt solche einfach geschnittenen und gefärbten Kleider?‹

39 Ebd., fol. 192^{v}.
40 Ebd., fol. 233^{r}.
41 Ebd., fol. 221$^{r/v}$.

›Weil es uns gefällt‹, sagte Mutter Vikarin. ›Und Sie, warum sind Sie so prächtig gekleidet mit diesem Anzug?‹
Er antwortete: ›Das ist nicht aus Stolz, sondern zu meinem Vergnügen.‹
›Und so mache ich es auch‹, sagte Mutter Vikarin, ›denn diese Farbe gefällt mir besser als alle anderen, und ebenso gefällt mir der Schnitt, wie Ihnen der Ihrige. Und deshalb, weil jeder seine Freiheit hat, behalten Sie die Ihrige und lassen Sie uns die unsrige, denn zu allen Dingen, die wir tun, sind wir in keiner Weise gezwungen, sondern eine jede ist freiwillig hier, ohne Zwang und Überredung. Und wenn Sie uns nicht gestatten wollen, in Ihrer Stadt auf die gleiche Art zu leben wie unsere guten verstorbenen Mütter, dann erlauben Sie uns, zusammen und ohne Gefahr hinauszugehen!‹«

Es ist schon merkwürdig, wie sich hier auf einmal die Verhältnisse umkehren und die aus ihrer mittelalterlichen Tradition heraus argumentierenden Nonnen für eine Toleranz fast im modernen Sinne plädieren. Es ist jedoch das religiöse und politische Interesse der »Herren von Bern«, zur »Einheit des Glaubens« zu kommen[42]. Eine Gesellschaft, in der verschiedene Konfessionen unter Duldung der Glaubensüberzeugungen der anderen friedlich zusammenleben, ist zu dieser Zeit noch nicht vorstellbar. Religion und Kult sind keine Privatangelegenheit, sondern Staatssache: in Genf kann, wie in den deutschschweizerischen Stadtstaaten Zürich, Bern und Basel, für die die Einführung der Reformation *auch* ein Mittel zu ihrer politischen Unabhängigkeit wurde, nur *ein* Glaube geduldet werden.

Bemerkenswert ist auch, wie in den Auseinandersetzungen der streitenden Parteien zu wiederholten Malen von dem »Erleuchtet sein« die Rede ist. Die Berner und Genfer Schüler Zwinglis teilen das schon im christlichen Humanismus verbreitete Geschichtsbild, nach dem das gesamte Mittelalter eine Periode der Dekadenz und geistigen Finsternis war. Deshalb kann der Gesandte von Bern den Schwestern, die sich auf die von ihren Vorgängerinnen überkommene Lebensweise berufen, entgegnen, diese hätten eben niemanden gehabt, der ihnen die Wahrheit zeigte, und sie seien »noch nicht erleuchtet« gewesen, »wie wir es sind«. Für die Schwestern dagegen sind umgekehrt die Anhänger des neuen Glaubens blind und unerleuchtet.

Das Bewußtsein, nach Jahrhunderten der Finsternis und des Aberglaubens zum Licht des wahren Evangeliums gelangt zu sein, haben die Genfer am Ende dieses ereignisreichen Jahres 1535 durch die Änderung ihrer bisherigen Devise: »Post tenebras spero lucem« (Iob 17,12) – »Nach der Finsternis erhoffe ich das Licht« –, in das berühmte und einprägsame: »Post tenebras lux« – »Nach der Finsternis Licht« – zum Ausdruck gebracht[43]. Die für den Stadtstaat bis heute gültige Devise entspricht dem Lebensgefühl und dem Geschichtsbild, das auch die großen reformierten Theologen Huldrych Zwingli, Martin Bucer und Johann Calvin teilten[44]. Wie sehr diese Mentalität

42 Vgl. auch Petite Chronique (wie Anm. 4), fol. 214^{r}, wo die Bürgermeister von Genf den Nonnen sagen: *Et messieur de berne ont comander, que nos fault estre tous a vnions de fois et ala verite de leuangille. Et porse neste pas vnie, vos tenant ycit recluses et faire tant dipocrisie.*
43 Doumergue, Calvin II (wie Anm. 28), 139f. – Frédéric Gardy, L'inscription commémorative des événements de 1535, in: Bulletin de la Soc. d'Hist. et d'Arch. de Genève 6, 1933–1938, 49–57. – Henri Delarue, La devise de Genève, in: Ebd., 107–119. – Ders., La Devise de Genève, Genève 1936. – Waldemar Deonna, Les Arts à Genève des origines à la fin du XVIII^{e} siècle, Genève 1942, 370, Fig. 246. – Feld, Ikonoklasmus (wie Anm. 7), 168.
44 Für Zwingli s. vor allem seine Schrift: *Eine Antwort Valentin Compar gegeben* (Z IV,35–159; 56). – Für Bucer: *Das einigerlei Bild bei den Gotgläubigen* [...] *nit mögen geduldet werden* (Deutsche Schriften 4,161–181; 178,8). – Für Calvin vgl. vor allem den Anfang seines Testaments: *Primum omnium gratias ago Deo, quod misertus mei, quem crearet, et in hoc mundo collocaret, non*

auch die theologisch weniger gebildeten Schichten – also die bisherigen Träger der Volksfrömmigkeit – erfaßt hatte, zeigen die Vorhaltungen, welche die ehemalige Äbtissin Marie Dentière aus Tournai den Nonnen von Sainte Claire macht[45]:

> »Heh, Ihr armen Kreaturen! Wenn Ihr wüßtet, was für eine gute Sache es ist, bei einem hübschen Gatten zu sein, und wie angenehm es Gott gemacht hat! Ach, ich bin lange in dieser Finsternis und Heuchelei gewesen, in der Ihr noch seid! Aber der allein wahre Gott hat mich die Sinnlosigkeit meines schäbigen Lebens erkennen lassen, und ich bin zum hellen Licht der Wahrheit gelangt, in der Erwägung, daß ich beständig in einem bedrückten Zustand lebte; denn in diesen Orden gibt es ja nichts anderes als Scheinheiligkeit, geistige Verderbnis und Müßiggang. Deshalb habe ich ohne langen Verzug dem Klosterschatz etwa 500 Dukaten entnommen und mich aus diesem unglückseligen Dasein zurückgezogen, und durch die Gnade des allein wahren Gottes habe ich schon fünf schöne Kinder und lebe auf heilsame Art.«

Marie Dentière ist eine von drei namentlich genannten evangelischen Predigerinnen aus der Anfangszeit der Genfer Reformation. (Die beiden anderen sind die bereits erwähnten Hemme Faulson und Claudine Levet.) Die ehemalige Äbtissin des berühmten Frauenklosters Notre-Dame des Prés-aux-Nonnains in Tournai (im heutigen Belgien) hatte zunächst Simon Robert geheiratet, von dem sie zwei Kinder hatte. Zur Zeit der hier berichteten Ereignisse war sie mit dem Genfer Reformator und Chronisten Antoine Fromment verheiratet[46]. In den späteren Jahren, als der unduldsame, monolithische Geist Calvins die kirchliche Szene von Genf beherrschte, verschwanden diese Frauen aus der Öffentlichkeit. Was ihren religiösen Bildungsstand betrifft, so hatten sie eine durchaus beachtliche Bibelkenntnis, aus der heraus sie argumentieren und debattieren konnten, auch wenn sie, in den Augen der Nonnen, die Heilige Schrift pervertierten.

Aber auch die Genfer Klarissen waren in theologischer Hinsicht alles andere als unbedarft, obzwar sie kein korrektes Latein sprechen konnten. Ihr Festhalten am alten Glauben entsprang keineswegs unkritischer Sturheit. Jeanne betont, daß die »alten Mütter« imstande waren, den Genfern beharrlich mit Argumenten aus der Heiligen Schrift die Stange zu halten. Das gilt vor allem für die Äbtissin Loyse Rambo und ihre energische Vikarin Pernette de Montluel[47].

> »Die Mutter Äbtissin, die sich in der Heiligen Schrift gut auskannte, antwortete ihnen lebhaft [...] Von diesem Tag an verging kein einziger Tag, an dem nicht einer von ihrer Sekte kam, um die armen Nonnen auszukundschaften und zu bearbeiten, und nicht selten äußerten sie niederträchtige und abscheuliche Worte. Aber die Mutter Pförtnerin besaß Geschick und Augenmaß und ließ sich nicht auf lange Gespräche ein, sondern machte alsbald

solum me e profundis idololatriae tenebris, in quas demersus eram, eripuit, ut me in evangelii sui lucem adduceret [..] (Theodor Beza, Ioannis Calvini Vita: CO 21, 162).

45 Petite Chronique (wie Anm. 4), fol. 222^{v}.

46 Jules Vuy, Le Réformateur Froment et sa première femme. Esquisse historique, Paris 1883. – Theodor Schott, Art. Froment, Anton, in: RE prot. 6, 1899, 296–298. – Thomas Head, Marie Dentière. A Propagandist for the Reform, in: Women Writers of the Renaissance and Reformation, hg. v. Katharina M. Wilson, Athens GA 1987, 260–267. – Irena Backus, Marie Dentière (m. 1561). Un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme?, in: Bulletin de la Soc. de l'Hist. du Protestantisme français 137, 1991, 173–199. – Jane Dempsey Douglass, Marie Dentière's Use of Scripture in Her Theology of History, in: Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in Honor of Karlfried Froehlich on His Sixtieth Birthday, hg. v. Mark S. Burrows u. Paul Rorem, Grand Rapids, Mich. 1991, 227–244.

47 Petite Chronique (wie Anm. 4), fol. 192^{v}, 194^{r}.

ihren Drehschalter zu. Und wenn die Notwendigkeit bestand zu antworten, dann ließ sie die Mutter Äbtissin und Mutter Vikarin kommen, und die Schwestern begaben sich zum Gebet. Und unser Herrgott gewährte, daß sie stets schlagkräftige Antworten gaben und in der Diskussion ihnen gegenüber die Oberhand behielten. Es ist wahr, daß sie Mutter Vikarin des öfteren das Gefängnis für Verbrecher androhten, und wir erwarteten, daß sie ihre Drohung wahr machten.«

Auf dem Höhepunkt einer erregten Diskussion mit Farel ist Pernette auch nicht durch das Gebot der eingeschüchterten Äbtissin und der ängstlichen Beichtväter und den Hinweis auf die Stelle aus dem Ersten Korintherbrief (14,34), wo der Apostel Paulus den Frauen das Schweigen in der Gemeinde gebietet, zu bremsen, obwohl man sie aus dem Raum entfernt hat[48]:

»Aber Mutter Vikarin stand draußen vor der Tür und schwieg nicht, sondern kam bis auf die Höhe des Prädikanten und trommelte dann mit aller Kraft mit beiden Fäusten gegen die Wand und schrie:
›Heh, dreckiger, verfluchter Schwätzer, Du verlierst Deine heuchlerischen Worte! Du wirst gar nichts erreichen! Ich bitte Euch, meine Schwestern, hört ihm nicht zu!‹«

Der Leser der Chronik merkt, daß das Vorbild dieser charaktervollen Frau Jeanne de Jussie in entscheidender Weise geprägt hat. Dreizehn Jahre später (1548) sollte sie der bewunderten und verehrten Lehrerin in Annecy als Äbtissin nachfolgen. Gegen massive Versuche, sie zum Austritt aus dem Kloster und zur Eheschließung zu bewegen, kann sich Jeanne auf ebenso energische und drastische Weise zur Wehr setzen wie die Vikarin. Als der Ratsherr Claude Bernard ihr mit anzüglichen Worten eine gute Partie anbietet, antwortet sie ihm[49]:

»Ich habe auf alles freiwillig für Gott verzichtet, und wenn ich es noch einmal zu tun hätte, dann täte ich es, denn ich habe niemals nach einem Gatten Verlangen gehabt, sondern wollte mit meinem Gott vermählt sein. Ihm habe ich meine Treue geschenkt und schenke sie ihm weiterhin, und alle Gedanken meines Herzens. Und alle Besitztümer der Welt und auch die Folterqualen könnten mich nicht dazu veranlassen, den entgegengesetzten Weg einzuschlagen [...] Ziehen Sie sich von mir zurück, denn Sie ersticken mich und drücken mir das Herz ab mit ihrem stinkenden Atem, und Sie bringen mit Ihrer Predigt an mich ebensoviel zustande, als wenn Sie Scheiße schlagen würden, um daraus Butter zu machen. Meine Gefährtinnen und ich wissen nicht, was Verdorbenheit ist.«

Entgegen vielfältigen schönfärberischen Darstellungen war die Einführung der Reformation in Genf mit Gewaltanwendung und Terror verbunden. Für den nach mittelalterlichen Vorstellungen unerhörten Einbruch in die Klausur eines Frauenklosters und die Entführung einer der Schwestern bringen die Bürgermeister den Nonnen gegenüber eine recht lahm anmutende Entschuldigung vor[50]:

»Gewiß, liebe Damen, es tut uns sehr leid, Sie so betrübt und verzweifelt zu sehen, und es ist nicht mit unserem Einverständnis geschehen. Aber es sind die Stadtkinder, die sich von uns nicht regieren lassen. Und die Herren von Bern haben verfügt, daß wir alle in der Einheit des Glaubens und der Wahrheit des Evangeliums leben müssen. Ihr aber nehmt an dieser Einheit nicht teil, sondern haltet Euch hier eingeschlossen und verübt viel heuchleri-

48 Ebd., fol. 188r.
49 Ebd., fol. 225r.
50 Ebd., fol. 214r.

sches Getue. Für Eure Schwester habt Verständnis, denn sie wurde nicht mit Gewalt ergriffen, sondern sie ging freiwillig mit! Denn ihre Schwester kam beständig und stellte Bittgesuche an die Stadt und legte dar, daß Ihr sie gegen ihren Willen eingesperrt hieltet. Und das Gleiche möchten wir auch für diejenigen tun, die zum klaren Licht der Wahrheit kommen möchten wie sie.«

Doch es gibt in Genf zu dieser Zeit noch immer genügend Anhänger des alten Glaubens, welche die Sache ganz anders sehen: sie erwägen bei sich, daß die Stadt mit dem Weggang der Nonnen »all ihr Gut und ihr ganzes Licht« verliert und begeben sich ebenfalls ins Exil, aus dem es keine Wiederkehr gibt[51]. Im Verständnis dieser Leute verschwindet mit den Nonnen die letzte für sie erfahrbare Nahtstelle zur jenseitigen Welt. Mit dem Ende des Totenkults ist die Fürsorge für die Seelen der Verstorbenen nicht mehr gesichert. Denn entsprechend dem reformatorischen Verständnis war den Genfern in der Disputation von Rive demonstriert worden[52]:

»Es gebe kein Fegefeuer, und nach dem Tode dürfe man nicht für die Verstorbenen beten, denn beim Weggang aus dieser Welt würden sie gerichtet und für ewig entweder ins Paradies oder in die Hölle geschickt.«

Dagegen erregt der bewegte Abschied der Klarissen von ihren auf dem Klosterfriedhof bestatteten Schwestern, »so als ob diese sprechen könnten«, bei den Evangelischen blankes Entsetzen[53].

Als die Nonnen dann nach einer für sie abenteuerlichen Reise in Annecy angekommen sind, ist eine der ersten Bitten, die an sie herangetragen werden, die des Vicomte François de Luxembourg: sie möchten sich in den Dominikaner-Konvent begeben, um dort die Vesper zu hören und Weihwasser auf die Gräber seiner Mutter und seiner Frau zu sprengen[54]. In dem katholisch gebliebenen Herzogtum Savoyen erfahren die Klarissen nicht nur wieder die lange entbehrte gesellschaftliche Anerkennung durch die Adelsschicht des Landes, der sie fast alle entstammen, sondern ihr Dasein ist wieder *nützlich* geworden.

Auch der für die mittelalterliche Volksreligion so wichtige *erfahrbare* Kontakt mit der jenseitigen Welt ist wieder hergestellt: Als die Schwestern vor dem Gnadenbild »Notre-Dame la Lee« das »Salve Regina« singen, wird ein totgeborener Säugling für kurze Zeit wieder zum Leben erweckt, damit er noch die Taufe empfangen kann[55]. Die »erleuchteten« Genfer hatten so etwas mittlerweile als Pfaffenschwindel und Volksbetrug entlarvt. (In der Tat gehören die über Jahrhunderte hin unternommenen Reisen mit

51 *Et beauxcopt a celle heure sens partirent occultement de la ville por la sainte foys, sensplus il retorne, disant a eulx mesme: Helas, toutes la ville per ou jourduyt tout son bien et toutes sa lumiere, et ny serat pas bon demoure!* (ebd., fol. 250$^{r/v}$); *Mais les bons ploroiens amerement, agrant sanglot, et mesme le santique, quant vient ala despartie, fut meu de telle pitie, qui sanglottoit tout hault et larmoioys amerement, et toute sa compaignie, pregnant les seurs par ordre, les mettant sur le pont, prenant congie, disant: ›Or adieu, belles dames! Certes vostre despartie moy desplaist.‹ Et disant entre luy comment vng aultre cayphe: ›Ha, genesue, aceste heure tu pert ton bien et lumiere!‹* (ebd., fol. 253^{v}–254^{r}).

52 Ebd., fol. 180^{v}.

53 *Et venant ses gens, voiant et oiant ce piteulx congie des mortes, comment celle deussent bien parler, ce recullerent comment tout espauenter et fremissent, jusque les seurs heurent fait leurs deuotion* (ebd., fol. 248^{r}).

54 Ebd., fol. 279^{v}.

55 Ebd., fol. 280$^{r/v}$.

totgeborenen Kindern nach Lausanne, Notre-Dame-de-Grâces in Genf und Oberbüren bei Bern und die an diesen Orten praktizierten Methoden, den Säuglingen für wenige Augenblicke wieder »Leben« einzuhauchen, zu den dunkelsten und makabersten Kapiteln des mittelalterlichen Wallfahrtswesens[56].) Im katholisch gebliebenen Milieu dagegen wurde das Wunder von der anwesenden »unzählbaren Volksmenge« als evidente Demonstration der Richtigkeit des alten Glaubens erfahren.

Die Chronistin Jeanne de Jussie selbst hatte diese Erfahrung schon einige Tage davor an ihrem eigenen Leibe zu spüren bekommen, als sie in der Kapelle des Schlosses von Viry durch Küssen einer Reliquie des heiligen Romanus plötzlich von einer hartnäckigen Krankheit geheilt wurde[57]. Für die Klarissen von Genf war die religiöse Welt wieder in Ordnung, sobald sie dem Herrschaftsbereich der Genfer Häretiker entronnen waren.

Die Schwestern von Sainte-Claire sehen die Ereignisse der zehn letzten Jahre ihres Klosterlebens in der Stadt Genf nicht rein negativ, sondern sie geben ihren Leiden eine theologische Deutung. Diese Deutung ist von echt franziskanischem Geist geprägt. Die Leiden, die der Konvent erdulden muß, sind kein schicksalhaftes Unglück, sie sind vielmehr letztlich von Gott bewirkt. Der Gedanke der Strafe für begangene Sünden spielt dabei eine Rolle: Das Wirken der Häretiker, dieser Teufelsgesellen, die Menschengestalt angenommen haben, entspricht dem Heilsplan Gottes. Die Sünden der hohen Geistlichen und der Ordensleute, die ihre Gelübde brechen, indem sie sich zügellos an den kirchlichen Gütern bereichern, Frauen und Kinder unterhalten und Ehebruch treiben, haben den Zorn Gottes hervorgerufen. Die guten Ordensleute beiderlei Geschlechts haben zusammen mit den Schuldigen Anteil am geheimnisvollen Gericht Gottes: Auch sie sind von den Strafen betroffen. Doch trägt dies letztlich zu ihrem Heil bei und vemehrt ihre Verdienste vor Gott[58].

Die Chronistin äußert mehrfach die Überzeugung, daß Gott diejenigen, die ihm ehrlichen Herzens dienen und auf seine Güte vertrauen, nicht im Stich läßt[59]. Auf wunderbare Weise sehen sich die Schwestern durch ihre Ordensgründerin Sankt Klara selbst beschützt, als allein in ihrer Kirche noch Messe und Offizium gefeiert werden können. Wie es die bildliche Darstellung der Heiligen mit dem Ciborium in den Händen zeigt, erweist sie sich als besondere Patronin des sakramentalen Kultes[60].

56 Vgl. hierzu FROMMENT, Actes (wie Anm. 3), 152: *Or iceulx moynes donnoynt entendre que celle ymage de Nre Dame de Grace faysoit de grandz miracles et qu'elle ressussitoit et reuicoulloit les petis enfants mortz mais, pour auoir bapteſme, car mieulx eust vallu que deux cités fussent peries, qu'vng enfant fust mort sans bapteſme, disoynt ilz: tellement qu'on y couroit de tous coustes, ainsi que à Nostre Dame de Lausanne, ou comme à Nre Dame de Burre, troys lieux pres de Berne, lesquelles troys ydolles estoynt les plus renommées quy fussent en tout le pays de Suysse, à rayson des grandz miracles qu'on donnoit à entendre és poures ignorans qu'elles faysoynt. Mais l'Euangille a descouuert et declaré dans Geneue, et en ces pays circonvoysins, tous faulx miracles.* Zu der bis in die Neuzeit üblichen Wallfahrt mit totgeborenen Kindern vgl. auch: Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Katalog von Peter JEZLER, Zürich 1994, 192: Die Wallfahrt mit totgeborenen Kindern zur Marienkapelle in Oberbüren (Kanton Bern).

57 *La estoit moy qui ce escript, de tenue de maulueise fieure, et par les merites du glorieux cheuallier dedieu, dont elle beisoit les saintes reliques, fut garie tout subitement, et en memoire de ce laissi le baston, dont me sostenoie, en la dite chapelle* (Petite Chronique [wie Anm. 4] fol. 268$^{r/v}$).

58 Ebd., fol. 42$^{r/v}$.

59 *Chouse amirable, miraculleuse et dignes de grans memoire por la diuine louange et por estre plus certain de la bonte et misericorde de dieu, qui james ne laisse cieux qui de vray cueur le serue et ce confien de sa bonte* (ebd., fol. 251^{v}–252^{r}); vgl. auch ebd., fol. 22^{v}, 23^{v}, 29^{v}, 47^{r},76^{r}, 90^{r}, 144^{v}, 149^{v}, 183^{r}, 256^{v}.

60 Ebd. fol. 19$^{r/v}$; s. hierzu: Helmut FELD, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1994, 429f.

Jeannes Beurteilung der Aktivitäten der Häretiker ist, wie nicht anders zu erwarten, einseitig und parteiisch, nicht selten auch stark polemisch – was allerdings auch für die entsprechenden Äußerungen ihres protestantischen Zeitgenossen Antoine Fromment in bezug auf die Katholiken gilt. Bei den Ketzern ist, allerdings nicht ohne den Willen Gottes, der Satan am Werk. Ja sie werden, wie Guillaume Farel, als leibhaftige Teufel gesehen, welche nicht, wie sie selbst meinen, das Evangelium, sondern die Botschaft des Antichristen verkünden. Das wiederum erlaubt es der Chronistin, ihnen gegenüber einen unvermittelten Haß loszuwerden, der in seiner Naivität und Ehrlichkeit nicht ganz unsympathisch ist. Besonderen Abscheu erregen bei ihr die Verwüstungen der heiligen Stätten und die zahlreichen Bilderzerstörungen, die das Auftreten der »Schweizer« Häretiker von Anfang an begleiten, dann aber auch von den »bösen Buben« von Genf willig übernommen werden. Zur Zerstörung des altehrwürdigen Kultes gehören auch die Hostienfrevel, die von der Autorin aufmerksam registriert werden: das Allerheiligste der mittelalterlichen Kirche ist zur *nyble*, einem nichtsnutzigen Ding geworden, das man dem Vieh zum Fressen vorwirft.

***

Der heutige nachdenkliche Leser ist mit dem Verteilen von Licht und Finsternis, wenn es um die religiöse Wahrheit geht, vorsichtiger, als es die Zeitgenossen und Teilnehmer der großen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts waren, einer Zeit, in der eine ganze geistige Welt aus den Fugen geriet. Auch der Religions- und Kulturhistoriker wird sich größte Zurückhaltung auferlegen, wenn aus der Betrachtung geschichtlicher Quellen und Dokumente eine Wertung, eine systematische Nutzanwendung oder gar die »Lehre fürs Leben« extrahiert werden soll.

Dennoch ist Lektüre und Studium eines für das Verständnis des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit zentralen Textes wie der Genfer Chronik der Jeanne de Jussie, nicht nur im besten Sinne »nützlich« für die Erweiterung geschichtlicher Erkenntnis; vielmehr kann sich dem aufmerksamen Leser und Hörer – ob er nun seine geistige Heimat und Herkunft im reformierten Protestantismus oder im römischen Katholizismus oder einer anderen religiösen Tradition hat – ein tieferes Verständnis für die gewachsene Herkunft der disparaten geistigen und politischen Kräfte erschließen, welche die Welt von heute bewegen.

ARNDT BRENDECKE / MARKUS FRIEDRICH

Reformationsjubiläum als Kritik

Das »wahre Christentum« in Johann Angelius Werdenhagens acht Helmstedter Reden von 1617

Das ausgeprägte Interesse der modernen Forschung am Konzept der Erinnerungs- wie auch an vergangener Festkultur[1] steht in einem bedauerlichen Mißverhältnis zur Vernachlässigung des wohl wichtigsten Schnittpunktes der beiden Untersuchungsfelder: des historischen Jubiläums[2]. Dies ist auch im Zusammenhang des vorliegenden Bandes von Bedeutung, da die *festiva solennitas* und *festivitas beneficii*[3] des Jubiläums eine wichtige Alternative zur ›apokalyptischen‹ Wahrnehmung zeitlicher Schwellen darstellt. Mit anderen Worten: Eine ›Wende‹ ist nicht immer ein ›Ende‹, auch nicht in Zeiten verbreiteten Endzeitbewußtseins, um die es sich hier unbestritten handelt[4]. Wir haben es zu-

1 Zusammenfassend: Michael MAURER, Feste und Feiern als historischer Forschungsgegenstand, in: HZ 253, 1991, 101–130. Hilfreich wäre es hier, zwischen ›Fest‹ und ›Feier‹ zu unterscheiden, da sich ein Gutteil der Festkulturforschung auf ersteres konzentriert und dabei mehr meint als eine bloße Transzendierung des Alltags: Im ›Fest‹ geht es um die temporäre Befreiung von der Ordnung und den Normen des Alltags, ja um deren Durchbrechung und Umdrehung, bis hin zu Exzeß, Kritik und Utopie. Eine ›Feier‹ hingegen transzendiert zwar ebenfalls den Alltag, unterdrückt jedoch Spontaneität durch minutiöse Planung, operiert mit zeremoniellen Bändigungen der Symbole, Körper und Affekte. Um so bedeutsamer ist hier die feierliche Rede, die im Falle des Festes kaum eine Rolle spielt. – Vgl. zu dieser Unterscheidung zusammenfassend: Lutz ELLRICH, Mißlingende Feste, in: Fest und Festrhetorik. Zu Theorie, Geschichte und Praxis der Epideiktik, hg. v. Josef KOPPERSCHMIDT u. Helmut SCHANZE (Figuren 7), München 1999, 57–73, 64f.

2 Trotz ihrer wichtigen historischen Vorbildfunktion sind die Universitätsjubiläen bisher kaum untersucht worden; wegweisend bislang: Winfried MÜLLER, Erinnern an die Gründung. Universitätsjubiläen, Universitätsgeschichte und die Entstehung der Jubiläumskultur in der frühen Neuzeit, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 21, 1998, 79–102. – Vgl. auch: Werner FLASCHENDRÄGER, Geschichtliche Entwicklung und gesellschaftliche Stellung der Universität Leipzig im Spiegel ihrer Jubiläumsfeiern von 1509 bis 1959. Ein Beitrag zur Geschichte der Karl-Marx-Universität, Diss. masch. Jena 1965, 9f. – Allgemein zum Jubiläum: Michael MITTERAUER, Anniversarium und Jubiläum. Zur Entstehung und Entwicklung öffentlicher Gedenktage, in: Der Kampf um das Gedächtnis. Öffentliche Gedenktage in Mitteleuropa, hg. v. Emil BRIX u. Hannes STEKL, Wien 1997, 23–89.

3 *Jobeleum est festivitas beneficii alicujus insignioris accepti rememorativa, cum gaudii testificatione, Dei celebratione & proximi aedificatione conjuncta. Sive: Jobileum est festiva solennitas ab hominibus varios ob fines, variis modis, variis locis, variis temporibus, variaque cum laetitia celebrari solita.* So Daniel Wilhelm MOLLER (praes.) / Gottfried WINGER (resp.), Disputatio inauguralis De Jobeleo Lutheranorum, [...] ad diem 19. Maj. Anno MDCC, Altdorf 1700, 2.

4 Vgl. Robin B. BARNES, Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation, Stanford 1988, 8. – Volker LEPPIN, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618 (QFRG 69), Gütersloh 1999, 53f. u. 289–292.

nächst mit einem Zeitpunkt zu tun, der Aufmerksamkeit auf sich zieht, und zum Ort symbolischen Handelns oder Reflektierens werden kann. Als solchem kommt ihm gerade für die immer auch zukunftsgerichtete Konfiguration sozialer Gruppen größte Bedeutung zu. Für das konfessionelle Gefüge der Frühen Neuzeit läßt sich insbesondere das Reformationsjubiläum 1617 als zentrale Wegmarke bei der Entstehung eines entsprechend ausgeprägten lutherischen Selbstverständnisses erkennen[5]. Als Großereignis des Protestantismus im Reich diente es zur konfessionellen Selbstvergewisserung und Selbstpositionierung angesichts des wieder erstarkenden Katholizismus. Es wurde – ähnlich, wenngleich auf anderem Gebiet, wie der dogmatische Einigungsprozeß, der vierzig Jahre vorher in der Konkordienformel seinen (partiellen) Abschluß gefunden hatte – zum Anlaß, sich des Erbes und Lebens des Reformators neu zu versichern und sich mittels eines »integralen Antipapalismus«[6] wiederum abzugrenzen[7].

Ein zentrales Medium der Jubiläumskultur ist neben dem Flugblatt die Festrede. Da die rhetorische Praxis frühneuzeitlicher Jubiläumsreden noch kaum untersucht wurde, schicken wir einige Überlegungen zum Jubiläum und seinen besonderen Argumentations- und Darstellungsstrategien voraus (I.)[8]. Trotz der bestehenden Forschung zum Reformationsjubiläum von 1617 lassen sich noch wichtige Differenzierungen vornehmen. Dies soll im Rahmen des vorliegenden Beitrags geschehen, der sich im wesentlichen auf acht Helmstedter Jubiläumsreden Johann Angelius Werdenhagens (1581–1652) konzentriert[9]. Vor der eigentlichen Betrachtung der Reden wird kurz seine Person und die besondere Helmstedter Situation vorgestellt (II.). Anhand der Betrachtung der Reden selbst werden wir zum einen die Hinwendung Werdenhagens zur *praxis pietatis* ver-

5 Vgl. dazu bislang v.a.: Hans-Jürgen SCHÖNSTÄDT, Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte 88), Wiesbaden 1978. – DERS., Das Reformationsjubiläum 1617. Geschichtliche Herkunft und geistige Prägung, in: ZKG 93/4, 1982, 5–57. – Ruth KASTNER, Geistlicher Rauffhandel. Form und Funktion der illustrierten Flugblätter zum Reformationsjubiläum 1617 in ihrem historischen und publizistischen Kontext, Frankfurt a.M. 1982. – Johannes BURKHARDT, Reformations- und Lutherfeiern. Die Verbürgerlichung der reformatorischen Jubiläumskultur, in: Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg, hg. v. Peter FRIEDEMANN, Paul MÜNCH u. Dieter DÜDING, Hamburg 1988, 212–236. – In jüngster Zeit: Thomas KAUFMANN, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur (Beiträge zur historischen Theologie 104), Tübingen 1998, 10–24. – Im Zusammenhang der Lutherrezeption des gesamten 16. Jahrhunderts auch Robert KOLB, Martin Luther as Prophet, Teacher, and Hero. Images of the Reformer, 1520–1620, Grand Rapids/Mich. 1999, bes. 126–134.

6 KAUFMANN, Dreißigjähriger Krieg (wie Anm. 5), 23. – KOLB, Luther as prophet (wie Anm. 5), 133f., bemerkt ein weitgehend positives Luther-Bild bei den Reformierten.

7 Zu 1577 vgl. Irene DINGEL, Ablehnung und Aneignung. Die Bewertung der Autorität Martin Luthers in der Auseinandersetzung um die Konkordienformel, in: ZKG 105, 1994, 35–57. – KOLB, Luther as prophet (wie Anm. 5), 65–74, 134, betont für die Zeit nach 1577 (und explizit auch für 1617) einen Rückgang des eschatologischen Luther-Verständnisses. – Zum ›retrospektiven Charakter‹ von Theologie und Frömmigkeit um 1600 vgl. auch Walter SPARN, Zwischen Reformation und Traditionalismus. Die Stabilisierung des Protestantismus im Übergang zum 17. Jahrhundert, in: Pirckheimer Jahrbuch 6, 1991, 117–131.

8 Zur Festrhetorik allgemein nun: Fest und Festrhetorik (wie Anm. 1).

9 Johann Angelius WERDENHAGEN, Verus Christianismus fundamenta Religionis nostrae continens, Octo Orationibus secularibus, In Academia Julia habitis, explicatus, Quum annus Jubilaeus Lutheranus & Juleius, celebratur, Magdeburg 1618. Die Seitenzahlen 508–544 wurden irrtümlich als »408«–»444« gedruckt, werden hier jedoch in fortlaufender Reihenfolge gezählt.

deutlichen (III.). Zum anderen soll gezeigt werden – und dabei werden erneut die Besonderheiten der Jubiläumsrhetorik zu diskutieren sein –, auf welche Weise Werdenhagen die Gepflogenheiten eines Jubiläums mißachtete (IV.). Denn auffällig ist an den Werdenhagenschen Reden schon auf den ersten Blick ihr Ergebnis: Sie führten 1618 zu seinem Weggang aus Helmstedt und zum endgültigen Bruch mit der dortigen Universität. Ein Umstand, der sich nicht allein aus dem Inhalt des im Druck vorliegenden Textes, einer scharfen Kritik am Helmstedter Protestantismus seiner Zeit, erklären läßt. Das Provokative der Werdenhagenschen Reden wird vielmehr erst deutlich, wenn man seine Bereitschaft zur Kritik mit den zu skizzierenden besonderen rhetorischen Rahmenbedingungen einer Jubiläumsrede konfrontiert. Ein vor allem theologiehistorisch interessanter Text wird dabei hinsichtlich der rhetorischen und sozialen Erfordernisse einer konfessionellen Dank- und Erinnerungsfeier gelesen, denen er letztlich widersprach.

I.

Die frühneuzeitliche Jubiläumskultur entfaltete sich im Rahmen des konfessionellen Spannungsfeldes und ist ohne es kaum zu erklären. So gab es zwar bereits hoch- und spätmittelalterliche Vorformen des modernen Jubiläumsgebarens, doch bezogen sich diese in der Regel auf einzelne Personen (so bei Dienst- und Promotionsjubiläen, Reliquientranslationen etc.), nicht auf Gruppen[10]. Die Protestanten übernahmen schließlich den Begriff des *annus jubilaeus* bewußt aus der Tradition des katholischen Heiligen Jahres bzw. Jubeljahres[11], freilich nicht, ohne bei seinem Gebrauch permanent auf den entscheidenden Unterschied hinzuweisen: Der katholische *annus jubilaeus* sei ein Abfall vom ursprünglich reinen mosaischen Brauch des Jobeljahres (Lev 25), er habe sich mit der römisch-heidnischen Abart der Säkularspiele vermengt, diene in seiner Fixierung auf den Ablaß der Bereicherung der Kurie, während die Katholiken nur alle 25 Jahre jubilieren, könne dies der Protestant ohne Unterlaß usw.[12] Der Protestantismus reagiert nicht nur in der Sache, sondern jeweils auch im Zeitpunkt auf das katholische Vor- und Gegenbild: Schon 1525 polemisierte Martin Luther (1483–1546) gegen den päpstlichen Jubelablaß Clemens' VII. (1523–1534), indem er seine Bullen übersetzt veröffentlichte

10 Vgl. dazu insbesondere Jürgen PETERSOHN, Jubiläumsfrömmigkeit vor dem Jubelablaß. Jubeljahr, Reliquientranslation und ›remissio‹ in Bamberg (1189) und Canterbury (1220), in: DA 45, 1989, 31–53.

11 Zum Begriff vgl. Herbert GRUNDMANN, Jubel, in: Festschrift für Jost Trier zu seinem 60. Geburtstag am 15. Dezember 1954, hg. v. Benno v. WIESE u. Karl Heinz BORCK, Meisenheim/Glan 1954, 477–511. Wieder abgedruckt in: DERS., Ausgewählte Aufsätze, Teil 3, Stuttgart 1978, 130–162. – Zur direkten Übernahme des Begriffs: Arndt BRENDECKE, Die Jahrhundertwenden. Eine Geschichte ihrer Wahrnehmung und Wirkung. Studienausgabe, Frankfurt a. M., New York 2000, 94f. – Aus katholischer Perspektive kritisierte man diese Übernahme als Nacheiferung: Vgl. Gabriel Bartholomeus GRAMOND, Historiarum Galliae ab excessu Henrici IV. Libri XVIII Quibus rerum per Gallos tota Europa gestarum accurata narratio continetur, Toulouse 1643, 176f.

12 Vgl. z.B. die Ausführungen von: Jakob HEERBRAND, Disputatio de anno Iubileo, in: DERS., Disputationes Theologicae. In inclyta Tubingensi Academia publice discutiendae propositae [...], Tübingen 1575, 617–630. – Jacob HEILBRUNNER, Von dem jetzt werenden Römischen jubelfest / und miltreicher dispensation deß onausschöpfflichen Kirchenschatzs / Gründlicher kurzer Bericht / in vier Predigten verfaßt, Lauingen 1600, C3a.

und mit spöttischen Randnoten herausgab[13]. Auch die folgenden Jubeljahre von 1550, 1575 und 1600 blieben spürbare Herausforderungen, zumal sie zuletzt wieder gewaltige Pilgerströme nach Rom zogen. Die hier interessierende Reaktion kam von einer protestantischen Hochschule des Reiches: 1578 feierte man in Tübingen erstmals ein Universitätsjubiläum, und dieser *annus jubilaeus* wurde von den gleichen Professoren betrieben, die drei Jahre zuvor gegen das katholische Jubeljahr polemisiert hatten[14]. Interessant ist, daß sich die Professoren dabei nicht auf Polemik beschränkten. Sie entwarfen vielmehr ein Gegenmodell des gerechtfertigten, eigenen Jubels im Rahmen einer Feier, die zudem dem offenbar gewachsenen Bedürfnis nach der Ausformung eines eigenen historischen Selbstbildes und -bewußtseins entsprach. Im Zentrum des protestantischen Jubiläums stand natürlich nicht mehr der Gedanke des Sündenerlasses, sondern neben Person und Lehre Luthers das historische Erinnern einer durch Territorium, Konfession und akademische Korporation gefaßten Gemeinschaft. Es sind diese Identitäten, die beispielsweise im Falle der Tübinger Jubiläumsreden von 1578 oder auch der Tübinger ›Erinnerungs- und Danckpredigt‹ von 1600 ihre historische Würdigung erfuhren[15]. Zuletzt stoßen wir nicht lediglich auf massive Polemik der ›Jubelkämpfer‹[16] von beiden Seiten, sondern geradezu auf einen Wettstreit des ›Jubilierens‹. Er zeichnete sich schon im Heiligen Jahr 1600 ab und erlangte 1617 einen neuen Höhepunkt[17], nicht zuletzt deshalb, weil Papst Paul V. (1605–1621), als sich die Abhaltung von Reformationsfeierlichkeiten abzeichnete, hastig ein außerordentliches katholisches Jubeljahr für 1617 anordnete[18].

Wir gehen davon aus, daß man bei der Betrachtung eines Jubiläums sinnvollerweise zwischen Individualjubiläen und der Feier von Kollektiven (Institutionen, Korporationen, Konfessionen, Firmen) unterscheiden sollte, um ihre je verschiedene rhetorische Situation zu verstehen. Im ersten Fall richtet sich die Festrede an einen aus der Gruppe herausgehobenen Jubilar. Der Festredner spricht im Namen der Festgemeinde zu ihm, so daß die Festgemeinde zwar zuhört, aber nicht eigentlich der Empfänger der Laudatio ist. Sie lobt selbst[19]. Im zweiten Fall ist die Zuhörerschaft Teil der zu feiernden Gruppe

13 Papst Clemens VII. zwei Bullen zum Jubeljahr, mit Luthers Vorrede und Anmerkungen (1525), in: WA 18, 251–269.

14 Zum Vorgang des Jubiläums vgl. Bernhard KUGLER, Die Jubiläen der Universität Tübingen nach handschriftlichen Quellen, in: Beiträge zur Vierten Säcularfeier der Universität Tübingen im Sommer 1877, 1, Festprogramm der Phil. Fakultät, Tübingen 1877, 7–16. – Zur Parallele zwischen 1575 und 1578 vergleiche die Texte HEERBRAND, Disputatio (wie Anm. 12) und DERS., Ein Predig / Von der hohen Schul zu Tübingen / Christlichem Jubel Jar / den 20ten tag Hornungs gehalten [...], Tübingen 1578.

15 Vgl. Theodor SCHNEPFF, Oratio in laudem praepotentis dei, honorem illustrisimae domus Wirtenbergicae, celebrationem inclytae Academiae Tubingensis, a divo Eberharto, primo Duce Wirtenbergico, ante annos centum fundatae, & a Principibus successoribus clementer conservatae & auctae, habita Anno 1578. die 20. Februarii, Tübingen 1578. Sowie HEERBRAND, Ein Predig (wie Anm. 14). – Matthias HAFENREFFER, Concio Secularis, Das ist: Erinnerungs / unnd Danckpredigt / wegen der vielfältigen und grossen Gutthaten / [...] Gehalten / zu Tübingen auff den Newen Jarstag des eingehenden 1600. Jars, Tübingen 1600.

16 So in einer katholischen Spottschrift: Drey lustige Gespräch / Vom Lutherischen IVBELJar [...] Straßburg, Amberg, Ingolstadt 1615, 1617, 1618 [fingierte Druckdaten und Orte], 19. – Viele protestantische Gegenschriften verzeichnet: Georg DRAUD, Bibliotheca librorum Germanicorum classica [...], Frankfurt a. M. 1625, 111f.

17 Vgl. BRENDECKE, Die Jahrhundertwenden (wie Anm. 11), 91–104.

18 Vgl. KASTNER, Geistlicher Rauffhandel (wie Anm. 5), 29–33.

19 Josef KOPPERSCHMIDT, Zwischen Affirmation und Subversion. Einleitende Bemerkungen zur

und damit Empfänger des Lobes. Es ist *ihre* Geschichte, *ihre* Identität, die vom Festredner behandelt wird. Dadurch verändern sich Zielrichtung, Funktion und Strategie der Rede.

Der enge Bezug auf die sich feiernde und erinnernde Gruppe wird in einer solchen Jubiläumsrede durch gemeinsame historische Erinnerung geleistet. Das zu erinnernde Ereignis gibt also nicht lediglich den Zeitpunkt des feierlichen Erinnerns formal vor, sondern konstituiert die Identität der Gruppe inhaltlich. Bei der Herstellung einer Gemeinsamkeit qua Geschichte wird historisches Wissen sozialisiert, das heißt auf die feiernde Gruppe hin ausgerichtet bzw. andersherum eine soziale Entität historisiert: Die augenblickliche Gemeinschaft der Feiernden erhält ihre Vorgeschichte. Wegen der integrativen Aufgabe einer solchen Geschichtsbetrachtung erscheint es uns entscheidend, die darin aufscheinenden Exklusions- bzw. Inklusionsangebote zu erkennen. Um die historische Relevanz einzelner Jubiläen korrekt einzuschätzen geht es somit nicht nur um das *wie* der Erinnerung, sondern vor allem darum, *wer* qua Erinnerung präsentiert wird, also darum, durch welche Grenzziehungen die eigene Gruppe bestimmt wird.

II.

Wiederum, so schrieb Johann Angelius Werdenhagen noch 1632, wiederum also habe sich vor dreißig Jahren an der Univefsität Helmstedt die freche Ungläubigkeit über die wahre Religion erhoben[20]. Zu diesem Zeitpunkt weilte er bereits seit einigen Jahren in den Niederlanden, vorzugsweise in Leiden. Doch trotz des räumlichen wie zeitlichen Abstands hatte der 1581 geborene Gelehrte noch recht lebhafte Erinnerungen an Niedersachsen. Nicht ohne Grund, hatte doch ein Gutteil seines Lebens in engem Zusammenhang mit Helmstedt und dem Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel gestanden[21]. Geboren in der Universitätsstadt, studierte er dort Philologie, Philosophie sowie Staats- und Rechtwissenschaften. Nachweislich hatte er zu dieser Zeit Kontakte zu den großen Persönlichkeiten der Universität, zu Johannes Caselius (1533–1613) und Cornelius Martini (1568–1621), aber auch zum Theologen Daniel Hofmann (um 1538–1611)[22]. Verbindungen zum Hof in Wolfenbüttel und dem lokalen Adel bestanden ebenfalls, diplomatische Missionen sowie Hofmeistertätigkeiten sind belegt. 1616 schließlich wurde er Professor der Ethik an der Universität, doch ohne sich dort lange halten zu können. Im Herbst des Jahres 1618 verließ er, über Diffamierungen klagend, Helmstedt im Streit[23]

Theorie und Rhetorik des Festes, in: Fest und Festrhetorik (wie Anm. 1), 9–21, 14.

20 Im lateinischen Text von WERDENHAGEN, Universalis introductio in omnes respublicas sive politica generalis, Amsterdam 1632, 54f., heißt es *denuo*.

21 Biographische Angaben bei Alfred VOIGT, Über die Politica generalis des Johann Angelius von Werdenhagen ‹Amsterdam 1632› (Erlanger Forschungen A, 17), Erlangen 1965. – Horst DREITZEL, Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft. Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz, 2 Bände, Köln u.a. 1991, s. v. im Index. – Einzige umfangreichere Biographie, die allerdings hauptsächlich die Ereignisse um Werdenhagen nach dessen Weggang aus Helmstedt verzeichnet, ist Ernst NEUBAUER, J. A. Werdenhagen, in: Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg. Mitteilungen des Vereins für Altertumskunde des Herzogtums und Erzstifts Magdeburg 38, 1903, 59–130.

22 Vgl. J. A. WERDENHAGEN, Poematum Iuvenilium. Pars Prima, Lyrica Continens, ab Ethnicismo vindicata, & pietati Christianae restituta, Leiden 1629, u. a. Nr. II, 15 u. VII, 38.

23 Sein Entlassungsgesuch datiert vom 29. Sept. 1618, vgl. Inge MAGER, Reformatorische Theologie und Reformationsverständnis an der Universität Helmstedt im 16. und 17. Jahrhundert, in:

und wandte sich nach Magdeburg, wo er bereits über einen Kreis von Freunden und Gesinnungsgenossen verfügte. In der Hansestadt machte Werdenhagen dann schnell Karriere als Stadtsekretär[24], ehe er 1626 in die Dienste Christian Wilhelms (1598/1608–1628) trat. Damit wechselte er die politischen Fronten, denn das Verhältnis der Stadt zum Administrator des Magdeburger Erzbistums war alles andere als unproblematisch[25]. Doch nach der Zerstörung der Stadt stellte dies 1634 offenbar kein Hindernis dar, den einstigen Sekretär erneut in städtische Dienste zu übernehmen. Zwischenzeitlich weilte Werdenhagen, als Anhänger Christian Wilhelms auch persönlich durch dessen unstetes Schicksal im Dreißigjährigen Krieg mitbeeinflußt, wie bereits erwähnt, hauptsächlich in Leiden, nachdem er vorher verschiedentlich Station in den norddeutschen Hansestädten gemacht hatte. Überhaupt stellte die Hanse einen wichtigen Anknüpfungspunkt seiner diplomatischen Laufbahn dar, nicht zuletzt wurde er ihr erster Historiker[26]. Als er schließlich 1637 unter Ferdinand III. (1637–1657) in kaiserliche Dienste trat, wurde er Gesandter bei den Hansestädten[27]. Gleichzeitig erfolgte auch seine Nobilitierung. Werdenhagen starb am 2. Weihnachtstag 1652.

Obwohl Werdenhagens erste Lebenshälfte eng mit der Helmstedter Universität und dem Fürstentum verbunden war, gestaltete sich seine spätere Erinnerung an diese Zeit äußerst zwiespältig: Die Kritik, 1632 noch vehement geäußert, betraf eine ganz bestimmte geistesgeschichtliche Konstellation. Was die moderne ideengeschichtliche Forschung als große Neuerung und Neufundierung der aristotelischen Philosophie in Helmstedt seit den 1580ern deutet[28], war für Werdenhagen nur ein weiterer, wenngleich besonders heftiger Versuch zur Unterdrückung der wahren und einzig heilsbringenden Einstellung zu Gott. Werdenhagen, so wird sich noch deutlicher zeigen, ordnete den hier kritisierten theologisch-philosophischen Horizont in eine Geschichte des permanent gefährdeten ›wahren Christentums‹ ein: Erneuerungen der Frömmigkeit, so formulierte er an anderer Stelle ebenfalls 1632[29], hätten zwar immer wieder auch die vorreformatorische Geschichte erhellt – als Beispiele fungieren etwa die ›Theologia deutsch‹

Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 74, 1976, 11–33, 24.

24 Neubauer, Werdenhagen (wie Anm. 21), 63, betont gegen die gesamte Tradition, Werdenhagen sei nur Stadtsekretär, niemals Syndikus gewesen.

25 Auch das Verhältnis Werdenhagens zur Stadt verschlechterte sich. Vgl. Karl Wittich, Aus den ungedruckten Papieren des Administrators Christian Wilhelm, in: Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg 31, 1898, 209–336, 259.

26 Vgl. J. A. Werdenhagen, De rebus publicis Hanseaticis et earum celeberrimae confoederationis societate tractatus primarius, generalis, Leiden 1630.

27 Ernst Neubauer, Die Christian Wilhelms Aufnahme in Magdeburg betreffenden Instruktionen, in: Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg 8, 1893, 185–242, 194, bemerkt, Werdenhagen sei seit 1634 auf kaiserlicher Seite gewesen. Allerdings war sein Verhältnis zur kaiserlichen Seite nicht seit jeher so gut gewesen, vgl. dazu Wittich, Ungedruckte Papiere (wie Anm. 25), 265.

28 Vgl. verschiedene Skizzen, etwa Horst Dreitzel, Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die ›Politica‹ des Henning Arnisaeus (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung Universalgeschichte 55), Wiesbaden 1970, 53–86. – Inge Mager, Lutherische Thelogie und aristotelische Philosophie an der Universität Helmstedt im 16. Jahrhundert. Zur Vorgeschichte des Hofmannschen Streits 1598, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 73, 1975, 83–98. – Johannes Wallmann, Zwischen Reformation und Humanismus: Eigenart und Wirkung Helmstedter Theologie unter besonderer Berücksichtigung Georg Calixtus, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 74, 1977, 344–370. – Nach wie vor unersetzt ist Ernst T. L. Henke, Georg Calixtus und seine Zeit. 2 Bde., Halle 1853.

29 J. A. Werdenhagen, Psychologia vera I.B.T. XL quaestionibus explicata et rerumpublicarum vero regimini ac earum maiestatico iuri applicata, Amsterdam 1632, 493–577.

und Johannes Tauler (um 1300–1361) –, doch das zentrale Ereignis für die Wiederbelebung echten Frömmigkeitsverständnisses war dem Lutheraner selbstverständlich die Reformation. Luther habe endlich wieder richtige Maßstäbe ans Licht gebracht, doch sei sein Anliegen von Anfang an der Gefahr neuerlicher Überwucherung seitens der Gegenkräfte ausgeliefert gewesen. Immerhin sah sich Werdenhagen in der Lage, eine Reihe weiterer Lichtgestalten des 16. Jahrhunderts auszumachen, die das Erbe des Reformators aufrecht erhalten hätten: Paracelsus (1493–1541), Valentin Weigel (1533–1588), Jakob Böhme (1575–1624), Johann Arndt (1555–1621). Doch keiner sei ohne heftigste Anfeindungen ausgekommen. Schließlich fand auch Daniel Hofmann in dieser Reihe positive Erwähnung, jener Theologe, der zu Werdenhagens Studienzeit in Helmstedt einen der großen frühorthodoxen Dogmenstreite ausgelöst hatte, als er sich vehement gegen die oben schon genannten Philosophen wandte und überhaupt die weltliche Gelehrsamkeit als völlig irrelevant und zudem schädlich für das rechte Gottesverhältnis ansah[30]. Werdenhagen war zwar am Streit selbst (1598–1601) nicht persönlich beteiligt, doch ist offensichtlich, daß er auf Seiten des beklagten Theologen Hofmann stand. 1617, anläßlich des Gedenkens an den Beginn der Reformation, ergriff Werdenhagen nun öffentlich das Wort. Auf fürstlichen Befehl hin sollten auch an der braunschweigischen Landesuniversität entsprechende Feierlichkeiten stattfinden[31]. Schon am 13. September wurde unter dem Vorsitz Heinrich Strubes (1586–1629) über den Beginn der Reformation disputiert. Während die Gemeinden des Herzogtums am 9. November der Reformation gedachten, sprach Georg Calixt (1586–1656) erstmals am 31. Oktober 1617 und erneut am 10. November über das Jubiläum[32]. Zumal die Personalakte Werdenhagens fehlt, ist nur mehr schwer zu rekonstruieren, unter welchen genauen Umständen Werdenhagens Reden an der Universität gehalten wurden[33]. So spiegelt der Drucktext zwar sicherlich seine Standpunkte innerhalb des Luthertums wieder, er bietet jedoch keine Möglichkeit, den konkreten Rahmen seiner Reden näher zu bestimmen. Im Vorwort an den Leser weist Werdenhagen vehement falsche Beschuldigungen (*calumniae*), das Gift der Schmähung (*virus maledicentiae*) und die Tücke seiner Angreifer zurück[34], die ihn offenbar als Reaktion auf seine Reden erreichten. Insofern aber der Drucktext der Reden selbst keine entsprechende Apologetik enthält, kann davon ausgegangen werden, daß er ihn nur marginal zum Druck überarbeitete. Dafür spricht weiter, daß der Druck Herzog Friedrich Ulrich (1613–1634) von Braunschweig-Wolfenbüttel gewidmet ist, und insofern auch an den Helmstedter Kreis, das heißt das ursprüngliche Publikum, adressiert wurde. Die in Helmstedt bis zum 25. Juni 1618 datierten Vorworte entstammen

30 Als Überblick nun Maria Rosa Antognazza, Hofmann-Streit: Il dibattito sul rapporto tra Filosofia e Teologia all'università de Helmstedt, in: Rivista di filosofia neo-scholastica 88, 1996, 390–420. Dort die weitere Literatur. Die Münchener Dissertation von Markus Friedrich zum Hofmann-Streit, »Die Grenzen der Vernunft. Theologie, Philosophie und der Streit um den Helmstedter Theologen Daniel Hofmann und seine Folgen (1598–1625)«, wird für den Druck vorbereitet.

31 Vgl. Schönstädt, Reformationsjubiläum (wie Anm. 5), 17f.

32 Dazu Mager, Reformatorische Theologie und Reformationsverständnis (wie Anm. 23), 22. Vgl. Georg Calixt, Orationes duae de antichristo pontifice Romano. Anno M D C XVII. publice in Illustri Iulia habitae, Prior In memoriam Ecclesiasticae Reformationis superiore seculo coeptae; Altera In ipsius Reformationis D. Lutheri Natalis recordationem, in: Ders., De pontifice romano orationes tres [...], Helmstedt 1658, 43–95. Hinzuweisen ist zudem auf die Rede des Caspar Paffrad vom 23. November, vgl. Cod. Guelf. 672.2 Helmst., fol. 224^{r}-245^{v}.

33 Vgl. den Eintrag »vermißt« im Findbuch des StA Wolfenbüttel/Universitätsarchiv Helmstedt.

34 Werdenhagen, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 16f.

der Zeit vor seinem Entlassungsgesuch an den Herzog vom 29. September 1618[35]. Etwa zeitgleich, zur Leipziger Michaelimesse 1618, befand sich seine Schrift bereits im Handel[36].

III.

Die Jubiläumsreden Werdenhagens nehmen unter anderem auch deshalb eine besondere Rolle im Gesamtbild der Ereignisse von 1617 ein, weil in ihnen der als typisch diagnostizierte antikatholische Affekt weitestgehend fehlt. Zwar ist der dogmatische Unterschied zu katholischen Positionen scharf zu erkennen[37], doch war es nicht diese Gegnerschaft, auf die Werdenhagen abzielte. Auch fand zwar das Werk Luthers weitgehende Verwendung, lange Passagen der Reden bestehen nur aus einer Kollage von Zitaten, doch ist ein historisierender, biographischer Zug nicht auszumachen. Werdenhagen stellte das Erbe des Reformators in eine neuartige, zeitgenössische Tradition, die er bereits im Titel offen ansprach: *verus Christianismus*. Diese Formel wird man ohne weiteres als Übersetzung jenes ›Wahren Christentums‹ deuten können, dessen prägnante Ausbildung nach 1600 Johann Arndt übernommen hatte[38]. Thomas Kaufmann faßte einige typische Aspekte dieses ›Christentum‹-Begriffs zusammen[39]: Einerseits gehe die darunter verstandene Lebenshaltung durchaus auf kritische Distanz zu einer unbedingten ›Kirchlichkeit‹, andererseits bedeute dies gerade nicht den Verzicht auf die Vorstellung einer ›Konfessionskirche‹. Bei Arndt meine der Begriff des ›wahren Christentums‹ denn auch nicht den Gegensatz zur Konfession, sondern die Abgrenzung von ›Heidenthumb‹, ›gottlosem Wesen‹, bloßer Wissenschaft und ›Wortkunst‹. Der Fall Werdenhagens verdeutlicht, wie auch das Reformationsjubiläum dieser durchaus kirchenkritischen Strömung zum Forum werden konnte. Gerade innerhalb eines sich 1617 selbst stark konfessionell verstehenden ›Christentums‹ treten also die Institutionen und menschlichen Vermögen als Vermittlungsinstanzen zurück hinter die stark betonten Aspekte von Wort und Sakrament.

35 WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), Widmung u. 2. Rede: 12. Mai 1618, 15 u. 109, 4. Rede: 24. Mai 1618, 245, 7. Rede, 25. Juni 1618, 461.

36 Vgl. Catalogus Universalis omnium librorum, qui hisce nundinis Francofurtensibus, et Lipsiensibus Autumnalibus, de Anno 1618. vel emendatiores vel auctiores prodierunt. Das ist: Verzeichnüß aller Bücher / so zu Franckfurt in der HerstMeß / und zu Leipzig im Michaelis Marckt / Anno 1618. entweder gantz new / oder sonsten verbessert / oder auffs new wieder auffgelegt / und in den Buchläden zu Leipzig verkaufft werden, Leipzig 1618, A2a.

37 Vgl. nur als Beispiel das Betonen von *sola gratia* bei WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 385.

38 Arndt und Werdenhagen waren auch persönlich eng miteinander befreundet, Belege bei Carlos GILLY, Adam Haslmayr. Der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer (Pimander. Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica 5), Amsterdam 1994, u.a. 131 mit Anm. 13.

39 KAUFMANN, Dreißigjähriger Krieg (wie Anm. 5), 83–88. – Hilfreich aus der Literatur auch Johannes WALLMANN, Reflexionen und Bemerkungen zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts, in: Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Manfred JAKUBOWSKI-TIESSEN, Göttingen 1999, 25–42, wo zum einen Arndts Frömmigkeit knapp und präzise charakterisiert wird (29–35), um zum anderen als Kritik an der zeitgenössischen Religiosität zu erscheinen. Arndt habe, so die Quintessenz, mit seiner Schrift auf eine von ihm diagnostizierte, aber nicht schon allgemein empfundene ›Frömmigkeitskrise‹ aufmerksam gemacht, ja, diese erst ›konstruiert‹ (33).

Diese Gegenüberstellung von ›Christianismus‹ und ›Paganismus‹ ist auch bei Werdenhagen zentrales Thema. Ohnehin ist er stark an einer genauen Bestimmung des Begriffs ›Christ‹ interessiert, ja, Werdenhagen sieht es als eine seiner Hauptaufgaben an, vor einer täuschenden Verwendung des ›Christen‹-Namens zu warnen. Es gehe eben darum, das ›wahre‹ Christentum neu sichtbar zu machen angesichts zahlreicher trügerischer Gebrauchsweisen. Bereits von seiner Benennung her sei das ›wahre christliche Leben‹ auf Christus selbst zurückverwiesen. Doch gerade im vorschnellen Bezug auf Christus liege eine Gefahr des Mißbrauchs, könne man doch in seinem Namen, das heißt als ›Christ‹, auch falsche Ziele verfolgen[40]. Zunächst stellt er deshalb als wesentliches Kennzeichen des ›wahren Christentums‹ einen starken Schriftbezug heraus. Nur im geoffenbarten Wort Gottes, nicht in einem stets nur im Bereich des Natürlichen verbleibenden Selbstbezug des Menschen bzw. der Welt, könne das Heil gefunden werden[41]. Doch zugleich ist unser Autor wachsam darauf bedacht, die Kenntnis der Schrift nicht als solche schon für entscheidend zu erklären. Das ›Christentum‹, von dem er spricht, müsse zudem zu einer »Sorge des Herzens« werden[42].

Vier Regeln stellte Werdenhagen näherhin für den rechten Umgang mit der göttlichen Offenbarung auf[43]. Notwendig sei zunächst eine Annäherung »mit ganzem Herzen und mit der Glut des Heiligen Geistes«. Sodann sei zu beachten, daß der Schrift nicht leichtfertig etwas hinzugefügt oder weggenommen werde. Statt dessen solle man – drittens – aufrechten Glauben haben, wobei – viertens – zu beachten sei, daß man das Wort nicht nur hören und darüber sprechen soll, sondern es im Glauben zu behalten hat. Verglichen mit anderen regelhaften Anleitungen zur Aneignung der wahren Lehre sind Werdenhagens Regeln vor allem durch ihre Auslassungen signifikant[44]. Jedweder Bezug auf eine wissenschaftlich-analytische Durchdringung des Stoffes sowie auf die sprachlich-philologische Kompetenz fehlt, von philosophischem Wissen ganz zu schweigen. Statt dessen wird die Reinheit des göttlichen Wortes kompromißlos ausgespielt gegen die Einmischungen der Wissenschaften[45]. Die *simplicitas fidei* ist in Kombination mit der *stultitia* der Kampfbegriff, in dem die wahre christliche Lebenshaltung

40 WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 281: *Unde Paganismus iste in Christianitate? Aut unde mundanus nobis iste Christus, non de coelo loquens, sed terrena promens?* [...] *Ne igitur Christiani absque Christo simus.*

41 Z.B. WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 273.

42 WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 282: *Etenim qui bene in textu fundatus & exercitatus est, ille optimum agit Theologum, quiniam unicum dictum Sacrae scripturae potius est, quam omnium scriptorum commentaria. Nec saltem hoc Theologo competit, sed etiam cuivis, cui veri sui Christianismi cura cordi est, quique in vera sanctitate suo se consecrat Iehovae.*

43 WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 268: *observanda sunt, quomodo verbum Dei addiscatur* [...] *1. ne alio unquam nisi adhoc unice & toto corde omnique Spiritus ardore respiciamus, nec ab eo secedamus. 2. Nec facile quoquam, eidem quidquam addamus aut detrahamus. 3. Sed potius idem assidue & diligenti fidei opere tractemus. 4. Nec saltem id audiamus de eodemque loquamur, sed etiam in fide conservemus sanctissimum illud verbum.*

44 Vgl. etwa die neun Regeln *de ratione discendi doctrinam Ecclesiae* bei Nicolaus SELNECKER, Institutionis christianae religionis pars prima, Leipzig 1579, 16–21: »mens simplex & pia« (ebd., 18), Schrift als Erkenntnisquelle, systematischer *ordo* der Lektüre und Lehre, innerer Zusammenhang der Lehrstücke, Kenntnisse der Sprachen und etwas Philosophie, *transferre* des heidnischen Wissens *ad gloriam Dei* (ebd., 19), Lektüre anerkannter *doctores* unter genauer Prüfung, Aufmerken auf die Lehrer und Prediger und Diskussion mit anderen Gläubigen, Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, *exercitium poenitentiae & invocationis* (ebd., 21).

45 Die biblisch abgesicherte *puritas verbi Dei* bei WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 287f.

zusammengefaßt werden könne. Diese Begriffe werden bei Werdenhagen zugleich rigoros zur Totalkritik aller weltlichen Vernunft eingesetzt. Dieser letzte Schritt, die vollständige Verbindung von *simplicitas* mit einer uneingeschränkten Ablehnung der Wissenschaften, ist das Signum dieser Position[46]. Als Gegenbegriff fungiert die *arrogantia*, die sich darin ausdrücke, daß der Mensch mit der Offenbarung als Zugang zu Gott nicht zufrieden sei, sondern sich daneben auf seine eigenen Verstandeskräfte verlassen will[47]. Beides aber stehe sich gegenüber wie der Teufel und Christus[48]. Da der Satan der Herrscher der Welt sei, ist es für Werdenhagen auch nicht verwunderlich, daß die Menschen – die ja im *regnum diaboli* lebten – ihre Fehler nicht erkennen können. Erst vom Standpunkt des Glaubens aus wäre die Verwerflichkeit der Vernunft und ihres Strebens einzusehen. Für eine Auffassung der Philosophie als ›Geschenk Gottes‹ ist da kein Platz mehr, denn ohne weiteres sind Vernunft und Glaube einander gegenübergestellt wie die teuflischen und göttlichen Mächte[49]. Selbst das *hegemonikon*, der oberste Seelenteil, sei so mit Luther nichts mehr außer Feindschaft gegen Gott[50]. Aus der klassischen Aufforderung, die *spiritualia* und *mundana* nicht zu vermischen, sondern zu unterscheiden[51], wird hier die einseitige These, Philosophie als Wissenschaft von den *profana* sei eines Christen nicht würdig[52]. Die in der lutherischen Theologie gemeinhin vertretene gemäßigte Auffassung, ein Mensch könne einerseits *discipulus Christi* sein, müsse deshalb aber andererseits die Beschäftigung mit Philosophie nicht zwingend als *vanitas* bezeichnen, stieß bei Werdenhagen auf keine Nachsicht[53].

Es ist klar, daß Werdenhagen in der Helmstedter Situation mit derartigen Ausfällen ganz besonders den dortigen Aristotelismus traf. An anderen Schriften ließe sich diese konkrete Gegnerschaft freilich besser belegen als an den Reden über das ›wahre Chri-

46 WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 288: *Haec itaque omnia in simplicitate concurrere debent, ne quid sapientibus mundanis & fucatis ratiocinijs formalibus, cerebrose cuncta terminantibus adscribamus, quum talia non lumen regenerationis sapiant, sed, quae nostris ex viribus profluant, longe separato modo se habeant, ac mundi regnum cum Christi regno confundi nequeant.* Selnecker etwa betonte ebenfalls die *simplicitas*, doch war er – bei aller Kritik und Wachsamkeit gegen die Vernunft – nicht dazu bereit, diese Einfachheit als exklusiven Gegensatz zu weltlichem Wissen zu verstehen (vgl. Anm. 44).

47 Etwa WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 334: *Sed mundana haec sunt, & arguunt mundi nimis contumacem arrogantiam, quod homo Christianus in media luce Verbi non tam ex Verbo Dei in Fide, quam ex ductu naturae in Ratione de Spiritualibus certus, imo etiam longe certissimus esse velit, ut in eo suam prae verbo magnifice possit ostentare Nobilitatem.*

48 Dazu und zum folgenden WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 337.

49 So versteigt sich unser Autor am Ende gar dazu, die Vernunft als Dienerin des Teufels zu bezeichnen, vgl. WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 414: *nunc vero Ratio, tanquam cautior Diaboli ministra.*

50 WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 384.

51 Ebd., 340.

52 Ebd., 361 (mit Luther): *In articulos ut Fidei, sic de Sancta Trinitate & Sacramentis in primis non speculatione aut Ratione inquirendum est. Nam Dei & hominum judicium se mutuo expugnant & nunquam conveniunt in doctrina Christiana.*

53 Wie rigoros er beides gegeneinander ausspielt, könnte durch viele Zitate belegt werden, vgl. nur WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 488f. Dort wird das Wort Joh 8, 12 (»Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis umhergehen, sondern wird das Licht des Lebens haben«) so gedeutet, als sei alles Wissen außerhalb dieses Lichts (*qui praeter, super aut contra illud lumen sapiunt*) eben deshalb als fleischlich zu verdammen. Beides liege in unversöhnlichem Kampf. Das *esse in Christum*, das selbstverständlich überall als allein heilsbringend angesehen wurde, wird von Werdenhagen zwingend gleichgesetzt mit Verzicht auf *ratio*, die Teil des *regnum diaboli* sei.

stentum‹[54]: Sie enthalten weder Namen noch konkrete philosophische Vorwürfe[55], kaum erkennbare zeitbezogene Anspielungen oder historische Erörterungen. Deshalb wird man die Unbestimmtheit der acht Reden, was den konkreten Gegner angeht, grundsätzlicher verstehen müssen. Gerade am rückschauenden und bilanzierenden Anlaß des Reformationsjubiläums ging es Werdenhagen nicht (nur) darum, einzelne inhaltliche Verfehlungen seiner Kollegen aufzuzeigen. Schon sein oben zitierter historischer Überblick über das Schicksal des reformatorischen Gedankens im 16. Jahrhundert machte deutlich, daß er in den Helmstedter Verhältnissen um 1600 eine weitere Episode der Auseinandersetzung um die wahre Frömmigkeit sah[56]. Die innere Geschichte der Reformation stellt sich, so gesehen, als ein bewegtes Ringen dar, in dem Werdenhagens ›wahre Christen‹ zwischenzeitig immer wieder unterlagen. Auf dieses Grundproblem der beständigen Anfeindung aber hatte es Werdenhagen letztlich abgesehen mit seinen Warnungen und Mahnungen: hier will er Besserung erreichen. Das Problem kann er nur theologisch formulieren, und zwar unter bevorzugter Zuhilfenahme der paulinischen Dichotomie von ›Fleisch‹ und ›Welt‹ versus ›Geist‹, die auf Erden miteinander kämpften[57]. Kombinieren ließ sich diese Unterscheidung zudem mit der von ›innen‹ und ›außen‹. Rhetorik, Logik und die anderen Wissenschaften sind nur äußerlich und tragen nichts zur inneren Erleuchtung bei[58]. Zweierlei also ist es, was seiner Kritik verfällt[59]: Einmal – und dies hat eine lange Tradition – hat die Vernunft anzuerkennen, daß sie Fehleinschätzungen trifft. Selbst der ihr angestammte Bereich der Naturgegenstände sei mittels der Vernunft allenfalls rudimentär einzusehen[60]. Was aber für die natürlichen

54 WERDENHAGEN, Poematum (wie Anm. 22).

55 Von Werdenhagens direkter Polemik gegen den Einsatz logischer Begriffe in der Theologie (z.B. WERDENHAGEN, Verus Christianismus [wie Anm. 9], 498, 506–510, 521) wird sich freilich besonders Cornelius Martini direkt angegriffen gefühlt haben, der gegen den Wittenberger Balthasar Meisner deren Notwendigkeit unmißverständlich gefordert hatte. – Vgl. Ulrich Gottfried LEINSLE, Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik, Bd. 1, Augsburg 1985, 208–212. – Diesen Streit erwähnt auch WERDENHAGEN, Politica generalis (wie Anm. 20), Dedicatio, fol. **2r.

56 Vgl. a. WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 331f.: *Sic omni tempore fuerunt, etiam hodie sunt, qui sua se Phila‹u›tia rationis felices putantes.*

57 Vgl. als Beispiel WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 295–299. Vgl. auch ebd., 377 (über Luther): *Quis particionem Christi, qua omnes homines in carnem & Spiritum dividit, adeo feliciter explicavitque aeque strenue ursit, quum per carnem omnia in homine contraria Spiritus intellegatur?* Ebd., 378–386, die Zustimmung zur *totus homo*-Perspektive, die freilich aus Sicht einer ganzheitlichen Erlösungstat Christi dahingehend verstanden wird, daß tatsächlich auch in der Vernunft kein Zugang zu Gott enthalten ist.

58 WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 345f.: *Nec a reliquis studijs proprius ille sui respectus abest, quum inde quam plurimi obstinate magnu conatu ad habitum Sophisticandi, Rhetoricandi, ostentandis properant, ut soli statuam prae reliquis promereri videantur. Externa haec sunt; nil internae virtutis Spiritui sancto mortificanti nos & illuminanti in recreatione suggerentia. Ideoque non censendum est: doctos tales litterales Theologos habitualesve praevalere Spiritu sancto.* Ein wichtiger Fehler der Menschen sei es, daß sie nicht in der Lage seien, die *interna* von den *externa* richtig zu unterscheiden, vgl. ebd., 417, 423.

59 WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 346: *Sic Fanatici multa de Christo praeducant; Sed quum ipsi haec in corde non sentiant, altisona intonant, & fundamentum mysterijs verum linquunt, ac miris inventionibus, & quaestionibus sua consuunt, quumque res ipsa tangitur, plane nihil intelligunt, quomodo Deo confidendum & remissio peccatorum in Christo invenienda sit.*

60 Das entsprechende Argument, die philosophische Erkenntnis sei selbst in Natursachen sehr schwach, ist vorhanden, aber nur knapp ausgebildet, vgl. WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 482–487. Ein Beispiel, das aus seiner Sicht die mangelnde naturphilosophische Er-

Dinge schon gilt, verstärkt sich in Glaubenssachen. Die Gefahr dogmatischer Verirrung ist stets gegeben, die *puritas doctrinae* ist deshalb ein bedeutender Wert[61]. Daneben aber steht der zweite Vorwurf, daß die Vernunftfanatiker sich nicht im ›Herzen‹ berühren ließen. Das ›Herz‹ ist dabei Sinnbild für einen echten Bezug des Heilsgeschehens auf die Lebenssituation des einzelnen Gläubigen. Das wichtigste Symbol dieser unmittelbar anrührenden Glaubensvorstellung ist – wiederum in Anlehnung an Luther – das Kreuz[62]. Überhaupt wird man hier von einer starken Beeinflussung durch die »Rhetorik des Herzens« Luthers auszugehen haben[63].

Ausdruck einer verwerflichen Einstellung sei, daß die Menschen die Heilige Schrift vernachlässigten und sich statt dessen vorrangig mit anderen Büchern beschäftigten[64]. Deshalb sieht Werdenhagen in einem engeren Schriftbezug der Menschen den Ausweg aus der so diagnostizierten Misere. Immer wieder prangert er in seinen Reden an, daß das wissenschaftliche Bemühen seiner Zeitgenossen die Auseinandersetzung mit der Bibel schlicht überlagere und verdränge[65]. Konkretisiert wird dieser ›Biblizismus‹ ganz besonders dort, wo es um die Frage nach einem apologetischen oder elenchetischen Gebrauch der Vernunft geht, also um ihre Funktion bei der Widerlegung von Fehlern und der Vermittlung des Glaubens. Auch hier sieht Werdenhagen keinerlei positiven Nutzen der Philosophie. Christus selbst habe schließlich seinen Aposteln gesagt, sie sollten seine Lehre alleine durch das Mittel der Predigt verbreiten, und er selbst habe ebenfalls nur durch die »einfache Vermittlung des Worts« seine Gegner überzeugt[66].

IV.

Blicken wir zurück: Wie Werdenhagen selbst betonte, dienten ihm seine Reden anläßlich des Reformationsjubiläums 1617 in erster Linie dazu, zeitgenössische Verfehlungen im Luthertum aufzudecken und zurückzuweisen[67]. Dies geschah im Namen des ›wahren Christentum‹. In häufig anklagender Diktion trug der Redner seine Kritik an einer Religiosität vor, die in seinen Augen den Zugang zu den Glaubensgegenständen auf falschem Weg sucht, nämlich mittels Vernunft und Wissenschaft. Statt dessen plä-

kenntniskraft der Vernunft demonstriert, ist etwa die *mixtio elementorum* beim Fleisch verschiedener Lebewesen (ebd., 483f.). Zusammenfassend ebd., 486: *Cognosce igitur, o homo, & rectius tecum tuam dispice miseriam, quam profunde lapsas [!] sit Ratio praepostera ut neque in rebus naturalibus aut primas aut secundas invenire possit notiones, in qui‹b›us tute acquiescat, quam potius saltem ab externo aspectu cogatur petere novos & sibi configere conceptus.*

61 Vgl. WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 354f., 356: *Nec in tota S. scriptura gravior adhortatio habetur, quam quae cavere nos jubet a falsa doctrina.*

62 WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 365–369.

63 Birgit STOLT, Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000, 49–56.

64 Z.B. WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 348f.

65 Vgl. die Aneinanderreihung von Luther-Zitaten: WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 349–354. Ebd., 358 findet sich die Einschätzung, v. a. bzgl. der Hinwendung zur Schrift sei weiter zu ermahnen, während etwa über den Einsatz der Sakramente alles gesagt sei.

66 WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 510, 512: *Christus ipse suo exemplo non aliter adversantes vult aut cupit convincere & sibi dedere, quam simpliciter verbum proponendo, & se ad Patris testimononium, ad Prophetas & parabolas regenerendo, ubi opus sit.* Gerne folgt dann auch der Verweis auf die intellektuellen Meinungsverschiedenheiten, die das nicht schriftbezogene Verfahren weiter diskreditieren sollen, vgl. z.B. ebd., 519.

67 WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 371.

diert Werdenhagen für eine streng schriftzentrierte Annäherung. Luther ist zwar das zentrale Vorbild einer solchen Geisteshaltung, weshalb er, sein Leben und seine Lehre, den idealen Bezugspunkt einer neuerlichen Standortbestimmung abgeben. Doch im Zentrum dieser Rückbesinnung auf die Initialzündung dieser Reformation des Glaubens steht für Werdenhagen nicht die Erinnerung an Taten und Historie[68]. Nicht die bestandenen Gefahren und Bewährungsproben, sondern das bleibende Frömmigkeitsdefizit zieht sein Interesse auf sich. Nicht die Reformation als geschichtliches Ereignis, nicht die Konfession als soziale, rechtliche oder politische Institution stehen im Vordergrund. Gerade *gegen* die Zwänge und Bedrängungen der sich institutionell, akademisch und sozial etablierenden Konfessionskirche, modern gesprochen: gegen die Konsequenzen der erfolgreichen Konfessionalisierung[69], will er gewissermaßen ein Glaubensprinzip zum Dreh- und Angelpunkt der Religiosität erheben. Damit aber ist die größte Verteidigungsleistung, zu der im Namen Luthers 1617 aufzurufen ist, nicht gegen äußere Konfessionsfeinde zu erbringen, sondern nach innen zur Überwindung der intrakonfessionellen Verunreinigungen des lutherischen Ansatzes. Insofern ist das ›wahre Christentum‹ nicht nur und nicht in erster Linie gegen das ohnehin ›falsche‹ Christentum der Katholiken oder Calvinisten gerichtet. Vielmehr geht der Riß zwischen ›wahr‹ und ›falsch‹ durch die eigenen Reihen. Im Vordergrund von Werdenhagens Interesse steht dabei nicht die Gefahr dogmatischer Abweichung. Davon ist in den Ansprachen über das ›wahre Christentum‹ kaum die Rede. Maßgeblich ist vielmehr das persönliche Verhältnis des (protestantischen) Christen zu Gott. Neben der Ausscheidung von Lehrirrtümern und der Überwindung sozialer wie politischer Ausschließlichkeitsansprüche katholischer Kirchlichkeit steht nun der Ausschluß falscher Frömmigkeit. Insofern handelt es sich um eine doppelte Exklusion, die Werdenhagen hier vornimmt, wobei seine Reden beides verschieden stark ausführen: Neben der dogmatisch-interkonfessionellen Polemik steht die frömmigkeitspraktisch-intrakonfessionelle[70]. Werdenhagen

68 Freilich wendet er sich gegen Kritik an Luther, vgl. WERDENHAGEN, Verus Christianismus (wie Anm. 9), 390f.

69 Hier ist v.a. jener Aspekt der Konfessionalisierungsthese wichtig, der die institutionelle, soziale, universitäre und politische Verfestigung der Konfessionsparteien als notwendigen Bestandteil der Konfessionalisierung religionssoziologisch (konfessionssoziologisch) beschreiben will. – Vgl. dazu statt anderem die tabellarische Aufstellung bei Wolfgang REINHARD, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte, hg. v. Heinz SCHILLING u. Wolfgang REINHARD (SVRG 198), Münster 1995, 419–452, hier bes. 426f.

70 Damit soll nicht geleugnet werden, daß es eine dogmatisch-intrakonfessionelle Auseinandersetzung im Luthertum gegeben hat! Doch scheint es, als wären die Debatten etwa mit Georg Major (1502–1574) oder Andreas Osiander (1498–1552) auch oder sogar vor allem jeweils neue Schritte hinsichtlich der Abgrenzung zum Katholizismus gewesen, die in ihrer intrakonfessionellen Herkunft den interkonfessionellen Gegensatz zumindest in Form von Feindbildern und theologischen Vorurteilen immer mitdachten. Die Streitereien des 16. und 17. Jahrhunderts über Lehrinhalte konnten entsprechend auch mit konfessionellen Stereotypen (›katholischer Synergismus‹, ›calvinistische Leugnung der Ubiquität‹ etc.) geführt werden. Zumindest aus Sicht der Flacianer galt dies auch für die flacianischen Streitereien, in denen sie Luthers Erbe gegen eine ›katholisierende‹ Deutung verteidigten. Aus Sicht ihrer Gegner freilich war ›interkonfessionell‹ allenfalls der manichäistische Vorbehalt anzubringen. Nun, im Streit um die rechte Frömmigkeit, formulierte Werdenhagen die Alternativen gerade nicht mehr konfessionell (beispielsweise kam er gar nicht auf den Gedanken, die ja ebenfalls abgelehnte katholische, als ›veräußerlicht‹ kritisierte Frömmigkeitspraxis von Prozessionen etc. polemisch anzuführen). Die angegriffenenen Zeitgenos-

weiß die *puritas doctrinae* sehr wohl zu schätzen. Dennoch zielt seine Kritik nicht auf doktrinäre Klärung oder dogmatische Polemik: Das entscheidende Kriterium ist – wie schon bei Arndt – der Drang zur *praxis pietatis* aus strengem Schriftbezug[71]. Wichtig ist, daß es das entsprechende Feindbild schon zeitgenössisch gab: Weder die Betonung der Frömmigkeitspraxis[72], noch das scharfe Vorurteil von der vermeintlich ›frömmigkeitsfeindlichen, verwissenschaftlichten Orthodoxie‹ kam erst mit dem Pietismus auf. Nicht erst ein gewisser zeitlicher Abstand, sondern bereits das Entstehen der Orthodoxie selbst war es, das kritische Stimmen hervortrieb. Auch und gerade in der Rückschau auf eine hundertjährige vermeintliche Siegesgeschichte betonte Werdenhagen bereits 1617 zeitkritisch den beständig gefährdeten Charakter der reformatorischen Idee. Wahre Lehre und wahre Glaubensüberzeugung gehören ihm aufs engste zusammen, doch erschien ihm die Kombination aus beidem historisch betrachtet dauernd instabil und durch die verwissenschaftlichte orthodoxe Theologie entschieden gefährdet.

Nun ließen sich die Werdenhagenschen Kritikpunkte als ernstzunehmende Mahnungen akzeptieren, wenn er damit nicht ganz offenbar den Bedürfnissen des Jubiläums und seiner Rhetorik zutiefst widersprochen hätte. Die antike Dreiteilung der Rede in das *genus deliberativum*, *judiciale* und *demonstrativum* weist die Festrede dem *genus demonstrativum* zu. Letzteres zeichnet sich in der klassischen Interpretation durch die Eindeutigkeit seiner Wertung aus. Möglich sind dabei Lob oder Tadel, nicht aber deren Vermischung, da im Rahmen einer solchen Rede lediglich *certa* vorgeführt werden (*demonstrare*), Gegenstände, die keiner diskursiven Klärung bedürfen[73]. Kritik an einem eigentlich lobenswerten Redegegenstand wäre somit ausgeschlossen. Der Rückblick auf ein ganzes Jahrhundert wird jedoch nicht ohne Abwägungen zwischen Leistungen und Rückschlägen, also Lobens- und Tadelswertem möglich sein[74]. Mehr noch: Die Jubiläumsbilanz bedarf dieser Ambivalenz. Nur so kann sie aus dem Gefälle zwischen Erreichtem (den *bona*) und Versäumtem, bzw. den anhaltenden Gefahren (den *mala*), die notwendige Dynamik eines Appells ableiten und damit handlungsorientierend wirken[75].

sen waren vielleicht keine ›wahren Christen‹, aber es war unstrittig, daß sie ›Lutheraner‹ waren, wenn auch nicht im Sinne einer ›richtigen‹ Luther-Nachfolge! Die Polemik um das rechte innere Verhältnis zur Offenbarung und zu Gott, Frömmigkeitstheologie also, fand ihre Gegner nicht klar nach Konfessionen verteilt, sondern zunächst innerhalb der eigenen Konfession. Wo sie, wie etwa bei Werdenhagen, auf die eigene konfessionelle Umgebung bezogen blieb, konnte daraus auch kein überkonfessioneller Ansatz entstehen. Dies war jedoch sehr wohl dort möglich, wo Frömmigkeit überhaupt gegen den Wunsch nach dogmatischer Klarheit ausgespielt wurde, etwa bei den niederländischen Irenikern in der bewußten Anknüpfung an Erasmus v. Rotterdam (1469–1536).

71 Die moderne Forschung neigt heute, im Gegensatz zu Werdenhagen, dazu, die dogmatische Grundlagenarbeit der Orthodoxie als eng mit der Frömmigkeitspraxis verbunden zu sehen. – Vgl. z.B. Inge MAGER, Spiritualität und Rationalität. Johann Arndt und Georg Calixt in Norddeutschland im 17. Jahrhundert, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 90, 1992, 31–42. – Johann Anselm STEIGER, Johann Gerhard (1582–1637). Studien zur Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie, (Doctrina et Pietas. Zwischen Reformation und Aufklärung – Texte und Untersuchungen, Abt. I, Bd. 1), Stuttgart 1997.

72 Vgl. STEIGER, Gerhard (wie Anm. 71), 44.

73 KOPPERSCHMIDT, Zwischen Affirmation und Subversion (wie Anm. 19), 14.

74 Das reine Luthergedächtnis, wie es in manchen Reden dominiert, findet sich hingegen häufig in ausschließlich lobender Form, die dem oben angesprochenen Typus der personenbezogenen Laudatio folgt.

75 Gut erkennbar ist die zunächst historisch rückblickende, schließlich in den Appell mündende Technik der Dankespredigt etwa bei Christoph WARTZEMBACH, Christliche Jubel und Frewden-Predigten An den angestelten Feyertagen deß gehaltenen Jubelfests [...] Gehalten zu Speyer, Straß-

Indem die Jubiläumsrede Bilanz *und* Appell zugleich ist, Tadel *und* Lob enthält, an Leistungen *und* Versäumnisse erinnert, markiert sie sehr deutlich den schon beschrittenen Weg, eventuelle Abweichungen und wünschenswerte Fortführungen. Das eigentlich *demonstrative* Ausbreiten der *res*, die Aufforderung, selbige zu ›betrachten‹ bzw. zu ›erinnern‹, wird zum Mittel der Veranschaulichung. Es legt das Selbstbild einer Gruppe fest, kanonisiert gewissermaßen ihre *certa*, formt jedoch damit auch ihre Handlungsziele mit[76]. Von daher besitzt die Rhetorik des Jubiläums eine spezifische soziale Funktion, die über die bloße Identitätsversicherung hinaus geht.

Wenn die Jubiläumsrede in dieser Weise einen sogar notwendigen Ort für Kritik darstellt, bleibt zu klären, inwiefern das Werdenhagensche Beispiel die Redesituation dennoch verkannte. Immerhin beinhalten auch andere Reden zum Reformationsjubiläum von 1617 ein bemerkenswertes Maß an Selbstkritik[77]. Entscheidend ist jedoch, daß sich die Gruppe in solchen Fällen die Zwiespältigkeit von Erfolg und Mißerfolg teilt, das heißt jeder einzelne partizipiert an beidem. Der Trennstrich zwischen Lob und Tadel läuft gewissermaßen ›horizontal‹ durch die Gemeinschaft der Erinnernden. Er differenziert dabei gemeinsam erbrachte Leistungen von gemeinsam zu behebenden Mängeln. Man kennt Vergleichbares etwa auch aus bilanzierenden protestantischen Neujahrspredigten[78]. Vom Kontrast des Erreichten und der Versäumnisse angetrieben, soll die Gemeinschaft zum Besseren bewegt werden, von daher hat die ›horizontale‹ Differenz handlungsfordernden, dynamischen Charakter. Die Werdenhagenschen Reden teilen die Gruppe jedoch ›vertikal‹ in ›wahre Christen‹ einerseits, einen verbleibenden Rest der Fehlgegangenen andererseits. In dieser Trennung zerschlägt seine Rhetorik die an sich im Jubiläum herzustellende Einheit der Festgemeinde. Die Vertikalität dieser Unterscheidung ist polemisch und aus kontroverskonfessionellen Auseinandersetzungen wohl bekannt: Werdenhagen rechtfertigt nur die Anhänger der eigenen Anschauung, die ›wahren Christen‹, und fordert Gegner zur Konversion auf. Er hätte gewiß in jedem Falle Widerspruch erregt. Daß er jedoch gerade das Jubiläum, das heißt die Gedenkfeier aller Protestanten, zum Anlaß nahm, um einen Großteil der feiernden Konfession aus dem Kreis der ›wahren Christen‹ auszuschließen, machte seinen frömmigkeitspraktischen Standpunkt zum Eklat: Er hintertrieb damit den Konsens lutherischer Kirchlichkeit, der sich eigentlich in diesem Fest manifestieren sollte. Darin lag das Skandalon der Reden.

burg 1619, G3a-H1b. – Zur Rhetorik des Gegensatzes: Ottmar Fuchs, Sprechen in Gegensätzen. Meinung und Gegenmeinung in kirchlicher Rede, München 1978.

76 Vgl. Björn Hambsch, Das tadelnswerte Lob. Bemerkungen zur historischen Pragmatik lobender Rede im Fest, in: Fest und Festrhetorik (wie Anm. 1), 119–140, 131f. – Daß es im Falle des Reformationsjubiläums neben dem Festpublikum noch einen weiteren Adressaten gibt, nämlich Gott, den man in Passagen mit Fürbittcharakter direkt um eine Handlung (Gnade, Schutz, Fortbestand der Gemeinde) bittet, sei hier nur erwähnt. Vgl. u. a. die Intention Herzog Christians von Braunschweig-Lüneburg, dazu Schönstädt, Antichrist (wie Anm. 5), 70. Die Parallele zwischen Jubiläumsrhetorik und Fürbittgebet zeichnet sich auch anhand einiger neulateinischer *carmina saecularia* ab. Für Werdenhagen ist diebezüglich auf drei *carmina* von 1600, eines von 1601 hinzuweisen, abgedruckt in Werdenhagen, Poematum (wie Anm. 22), Nr. III, 1–3 u. IV, 1. – Zum Phänomen allgemein Eckart Schäfer, Deutscher Horaz. Conrad Celtis – Georg Fabricius – Paul Melissus – Jacob Balde. Die Nachwirkung des Horaz in der neulateinischen Dichtung Deutschlands, Wiesbaden 1976.

77 Vgl. u.a. Schönstädt, Antichrist (wie Anm. 5), 196f.

78 Vgl. z. B. Matthaeus Dresser, Oratio de novo anno octogesimo supra millesimum quingentesimum a nato Christo: Ex ludo VII virali, qui est Misnae, Leipzig 1580, 20f. Soweit wir sehen, fehlen insbesondere Studien darüber, ob entsprechende rhetorische Mechanismen im Rahmen der frühneuzeitlichen Predigtrhetorik thematisiert wurden.

KEES VELLEKOOP

Wendezeit im Kirchenjahr: das Fest Mariä Lichtmeß

Die Feier in der Stadt Utrecht (14.–16. Jahrhundert)

I.

Endzeit und Wendezeit sind eng verbunden mit unserem Zeitgefühl. Theoretisch können wir uns vorstellen, daß Zeit ein kontinuierliches, ungegliedertes Phänomen ist. Sie ist dann linear, fängt an mit der Schöpfung und wird fortdauern ohne Ende, oder aufhören beim Untergang der Welt. Wir befinden uns zwischen Vergangenheit und Zukunft, wir sehen oder projektieren in der Rückschau eine Wendezeit und erwarten eine solche in der nahen oder fernen Zukunft.

In Wirklichkeit erleben wir die Zeit anders: Wir unterteilen sie in eine Skala von kleinen, großen und sehr großen Perioden. Für eine Unterteilung brauchen wir einen festen Maßstab, d.h. eine Zeitdauer, die bestimmt wird von einem Phänomen, das sich im Laufe der Zeit in einer regelmäßigen Weise wiederholt. Eines der wichtigsten dieser Phänomene ist der Wechsel vom Dunkel der Nacht und dem Licht des Tages, das sogenannte Etmal.

Das Etmal ist der Maßstab, von dem kleinere und größere Zeiteinheiten abgeleitet sind: Die Einteilung des Tages wird vom Etmal bestimmt, aber auch die Einteilung des Jahres. Auch wenn das Etmal der Maßstab ist, bedeutet das nicht, daß die Dauer aller Etmale gleich lang ist. Die sich verwandelnde Länge der Etmale erleben wir zwar nicht vom einen Tag zum andern, sind uns aber doch bewußt eines sich ändernden Verhältnisses von Licht und Dunkel im Laufe eines Jahres. In dieser Erfahrung des Jahreszyklus werden wir zudem gestützt von den Veränderungen, die wir in der Natur wahrnehmen.

Traditionell wird die Aufeinanderfolge der Tage reguliert durch die Woche von sieben Tagen. Die Juden hatten einen Wochenzyklus, der nicht durch ein neues Jahr oder einen neuen Monat unterbrochen wurde. Wie in der Schöpfungsgeschichte gibt es sechs Werktage und ist der siebte ein Ruhetag. Die Christen haben das übernommen, aber vom zweiten Jahrhundert an wählten sie den Tag nach dem Sabbat als Ruhetag. Das war in Übereinstimmung mit den Evangelien, in denen geschrieben steht, daß die Auferstehung an der *prima sabbati* stattfand, am Tag nach dem Sabbat. Die wöchentliche Gedenkfeier von Auferstehung, dem Tag der Erlösung der Menschheit, wird so zum Tag des Herren, Dominica. Dieser wurde der erste Tag der Woche, aber bekam auch die Bedeutung eines achten Tages, eines Überganges in eine neue Phase. Daher haben viele wichtige Feste im Kirchenjahr ein Oktavfest. Für die Christen ist also der Wochenzyklus die primäre Ordnung des Kirchenjahres.

Aber auch der Jahreszyklus, der *anni circulus*, spielt eine wichtige Rolle: Wir gedenken jährlich der Geburts- und Sterbetage unserer Nächsten und zählen die Jahre. Ebenso gedenken wir jährlich der Geburt, des Todes oder der Translatio der Heiligen, wie auch aller Feste, die mit dem Leben Christi zusammenhängen. Das heißt, daß unser

Zeitsinn nicht nur linear ist, sondern auch zyklisch. Was sich über viele Jahre hin erstreckt hat, wie das Leben Jesu, können wir innerhalb eines Jahres komprimieren und in dieser komprimierten Form jedes Jahr wiederholen. Diese Christusfeste sind zwar saisongemäß, aber fallen nicht notwendig immer auf dasselbe Datum. Deshalb reden wir von zeiteigenen Festen, gehörend zum Temporale. Noch immer wird ein großer Teil der Jahresgliederung vom Osterdatum bestimmt, und dieses fällt auf einen der 35 Tage in der Periode vom 22. März bis zum 25. April. Von diesem Datum wird sowohl der Anfang der Vorbereitungszeit bestimmt – Aschermittwoch und die Fastenzeit – wie auch die Daten der Feste nach Ostern – wie Himmelfahrt und Pfingsten. Diese beiden Perioden, vor und nach Ostern, dehnte man noch aus mit der Vorfastenzeit (Septuagesima usw.) und mit neuen Festen nach Pfingsten, wie Trinitätsfest und Fronleichnam.

Ein anderer Teil des Jahres wird bestimmt von der Geburt Jesu. Weihnachten wird – anders als Ostern – an einem festen Datum gefeiert: im Westen am 25. Dezember. Seit dem vierten Jahrhundert war dieses das heidnische Sonnenwendefest (*natale solis invicti*), an dem die Geburt des Lichtes gefeiert wurde. Auch Weihnachten wird zum Kern einer Periode. Die Vorbereitungszeit, der Advent, steht im Zeichen der Ankunft und Wiederkunft Christi und gehört zum Temporale; er fängt am vierten Sonntag vor dem 25. Dezember an, und deshalb gibt es sieben mögliche Daten. Die Weihnachtszeit selbst kennt nur datumsgebundene Feste, weil diese vom fixierten Weihnachtstag hergeleitet sind: das Fest der Beschneidung am achten Tag, das heißt am 1. Januar, Epiphanie oder Dreikönige am 13. Tag, das heißt am 6. Januar. Das Ende der Weihnachtszeit ist der 40. Tag, Mariä Lichtmeß, am 2. Februar. An diesem Tag findet die Reinigung der Mutter im Tempel statt. Diese Zeit des Kirchenjahres möchte ich als eine Wendezeit betrachten. Jesus ist dann vierzig Tage alt, aber die Kirche soll sich zugleich auf die Endzeit seines Lebens richten, auf die Vorbereitung der Fastenzeit – welche bei einem frühen Osterfeiertag schon am 18. Januar anfangen konnte –, auf das Leiden und Sterben Jesu.

II.

Bevor ich auf die Herkunft und Bedeutung des Festes Mariä Lichtmeß und seine Gestaltung in der Stadt Utrecht eingehe, möchte ich Ihnen diese Stadt mit ihren Hauptkirchen vorstellen.

Die wichtigste Kirche war die Kathedrale des Bischofs, St. Martin, die wir jetzt den Dom nennen. Sie wurde im Mittelalter auch ›große Kirche‹ (*ecclesia maior*) genannt, und ihre Vorläufer gehen zurück auf die erste Hälfte des achten Jahrhunderts, die Zeit der ersten Utrechter Bischöfe, Willibrord und Bonifaz[1]. Ganz nahe zum Dom lag die Kirche St. Salvator, die auch St. Bonifaz oder Altmünster (*Oudmunster*) genannt wurde und aus derselben Zeit datiert. Der Umriß eines Teils dieser Kirche, die am Ende des 16. Jahrhunderts abgerissen wurde, ist jetzt im Pflaster des Domplatzes markiert[2].

1 Der Vorläufer des heutigen Doms ist beschrieben von T.J. Hoekstra, De Dom van Adelbold II, bisschop van Utrecht (1010–1026), in: Utrecht, kruispunt van de middeleeuwse kerk (Clavis Kunsthistorische Monografieën VII), Zutphen 1988.

2 Für die Baugeschichte dieser Kirche s. R.J. Stöver, De Salvator- of Oudmunsterkerk te Utrecht (Clavis Kunsthistorische Monografieën XVI), Utrecht 1997. Die Geschichte des Kapitels und seiner Kanoniker ist beschrieben von B. Van den Hoven van Genderen, De Heren van de Kerk. De Kanunniken van Oudmunster te Utrecht in de late middeleeuwen, Zutphen 1997.

Im 11. Jahrhundert wurden auf Anregung des Bischofs Bernold drei weitere Kirchen gebaut: die Peterskirche im Osten, die Johanniskirche im Norden und die Marienkirche im Westen. Die Peterskirche und die Johanniskirche dienen noch immer als Gotteshäuser, wenn auch nicht mehr für den katholischen Gottesdienst; die Marienkirche wurde – mit Ausnahme von einigen Nebengebäuden – im 19. Jahrhundert abgebrochen[3]. Diese drei jungen Stiftskirchen gehörten, zusammen mit dem Dom und der St. Salvatorkirche, zu einer Organisation, deren Zentrum der Dom bildete.

In jeder dieser Kirchen wurde von Kanonikern, Chorgesellen (*chorisocii*) und Chorknaben Tag und Nacht Gott gelobt in Gebet, Bibellesung und Gesang: das ›göttliche Offizium‹ (*officium divinum*), das nach dem Kirchenjahr und nach einer festen Einteilung des Tages geordnet war. Die Vorbereitung eines Festes fing am Vorabend an mit der ersten Vesper, gefolgt von der Komplet als Abschluß des vergangenen Tages. Nach einer kurzen Nachtruhe fing die Matutin an – die je nach dem Rang des Festes aus einer oder drei Nokturnen bestand –, inhaltlich der wichtigste und ausführlichste Teil des Stundengebets. Bei Tagesanbruch wurden, direkt folgend auf die Matutin, die Lauden gesungen. Im Laufe des Tages folgten die kleinen Stunden – die Prim, die Terz, die Sext und die Non – und gegen Abend die zweite Vesper, die selbstverständlich zugleich als erste Vesper des nächsten Tages dienen konnte, und schließlich die Komplet.

Viele Handschriften informieren uns über diese Liturgie. Von der verschwundenen Marienkirche sind verhältnismäßig die meisten liturgischen Bücher bewahrt geblieben, vor allem in der Universitätsbibliothek zu Utrecht, aber auch im Catharijenconvent dort und in Bibliotheken in Den Haag und London[4]. Sowohl für die Messe wie für das Stundengebet gab es eigene Bücher für Texte die gelesen wurden, für Gebete und für Gesänge.

Von den anderen vier Kirchen sind seit 1580, als der Katholizismus verboten wurde, fast alle liturgischen Bücher verloren gegangen. Eine Ausnahme bildet ein Buch, das als Liber Ordinarius bezeichnet wird und das eine Art liturgische Dienstordnung enthält. In einem Ordinarius wird für das ganze Kirchenjahr von Tag zu Tag die Ordnung der liturgischen Dienste beschrieben. Dabei kommen die Reihenfolge der Gesänge, Lesungen und Gebete zur Sprache, aber auch die Kleidung die getragen werden soll, sowie die Prozessionen[5]. Jede Kirche von einiger Bedeutung verfügte über mehrere Exemplare einer solchen Dienstordnung; Änderungen wurden im Buch hinzugeschrieben, und nach einiger Zeit machte man wieder eine neue, nachgebesserte Fassung. Für Utrecht sind wir in der glücklichen Lage, daß von drei dieser fünf Kirchen ein Liber Ordinarius erhalten geblieben ist. Der Ordinarius des Domes datiert von rund 1342, aber geht inhaltlich auf ein nicht überliefertes Exemplar vom Anfang des 13. Jahrhunderts zurück; der von St. Salvator datiert von 1387 und der Ordinarius der Marienkirche ist von rund 1425[6]. Von St. Salvator verfügen wir sogar über eine neue, nachgebesserte Fassung von

3 H.M. Haverkate und C.J. Van Peet, Een kerk van papier. De geschiedenis van de voormalige Mariakerk te Utrecht (Clavis Kleine Kunsthistorische Monografieën 2), Utrecht-Zutphen 1985.

4 C. Vellekoop, Liturgie in een Utrechtse kapitelkerk. De koorboeken van Sint-Marie, in: Utrecht tussen Kerk en Staat, hg. v. R.E.V. Stuip u. C. Vellekoop (Utrechtse Bijdragen tot de Mediëvistiek 10), Hilversum 1991, 227–242.

5 A.G. Martimort, Les ›Ordines‹, les Ordinaires et les Cérémoniaux (Typologie des sources du Moyen Age occidental 56), Turnhout 1991.

6 L'Ordinaire de S. Martin d'Utrecht, hg. v. P. Séjourné, Utrecht 1919–1921. – Liber Ordinarius sancte Marie Traiectensis. The Ordinal of St. Mary's Church, Utrecht (Ms. London, British Library, Add. 9769), hg. v. K. Vellekoop, G. Gerritsen-Geywitz u. B.J. Van der Veen (Bouwstenen voor een geschiedenis der toonkunst in de Nederlanden 6), Amsterdam 1996.

1544 und über ein Mesnerbuch aus demselben Jahr, in dem ausführlich der Gebrauch von Kerzen und Kleidung beschrieben ist[7]. Aus einem Ordinarius können wir vieles lernen, nicht nur über das Alltagsleben in der Kirche, für die das Buch geschrieben ist, sondern auch über die anderen Kirchen, die zur selben Organisation gehören.

Interessant in der Utrechter Situation ist nämlich, daß die Kanoniker der fünf Kirchen – die im Prinzip in ihrer eigenen Kirche das tägliche Stundengebet verrichteten und auf jeden Fall am Sonntag dort auch die Messe feierten – an wichtigen Festtagen zusammenkamen für eine Statio in einer der fünf Kirchen[8]. Eine solche Zusammenkunft aller Kanoniker fand meistens in St. Martin statt, in der Hauptkirche. Dort feierte man die wichtigsten Feste des Kirchenjahres: Aschermittwoch, Palmsonntag, Ostern, die drei Bettage und, darauffolgend, Himmelfahrtstag, Pfingsten und Fronleichnam, wie auch die datumsgebundenen Feste von Kreuzfindung (3. Mai), Translatio sancti Martini (4. Juli), Maria Magdalena (22. Juli, zugleich Kirchweihe) und das Martinsfest (11. November).

Weniger oft kamen die fünf Kirchen zusammen in der St. Salvatorkirche: Hier versammelten sie sich nur an St. Bonifaz (5. Juni, zugleich Kirchweihe) und St. Odulphus (12. Juni), von dem die Kirche wichtige Reliquien besaß[9].

In den drei jüngeren Kirchen fanden solche Zusammenkünfte anfänglich nicht statt. Erst 1209 wurde während einer Synode unter Leitung von Bischof Theoderic von Ahr († 1212) beschlossen, daß alle Kirchen zusammenkommen in jener Kirche, in der Kirchweihe gefeiert wurde[10]: »Wichtige Prozessionen werden gehalten zur Martinskirche am Martinfest, zu St. Bonifaz am Bonifazfest, zu St. Peter an der Passio Petri und Pauli (29. Juni), zur St. Johanniskirche auf Johannistag (24. Juni), zur Marienkirche an Mariä Himmelfahrt (15. August)«[11]. Man bestimmte auch, daß die Kirchen an Mariä Geburt (8. September) in der Marienkirche zusammenkommen sollten, aber dann ohne Prozession, und daß an Mariä Verkündigung (25. März) jeder in seiner eigenen Kirche bleiben sollte. Andere Feierlichkeiten hatte man durchzuführen, wie es bisher üblich war. Zum Mißfallen der drei jüngeren Kirchen wurden die Entschlüsse nicht sofort durchgeführt. Erst 1219, also zehn Jahre später, verpflichtete sich die Stiftsversammlung von St. Martin, nach Rücksprache mit jener von St. Salvator, in Zukunft den Feierlichkeiten der drei jüngeren Kirchen beizuwohnen[12]. In der Urkunde wird zuerst auseinan-

7 Eine Ausgabe der Ordinarii von Oudmunster ist in Vorbereitung. Für den Text des Mesnerbuchs s. A.A.J. Van Rossum, Kerkelijke plechtigheden in de St. Salvatorkerk te Utrecht, in: Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht 3, 1876, 109–259.

8 E. Van Welie, Omnes canonici. Een verkenning van de Utrechtse stadsliturgie, in: Bulletin KNOB 93, 1994, 186–192. Auf S. 192 befindet sich eine Übersicht der in den drei Ordinarii erwähnten *stationes* und gemeinsamen Prozessionen.

9 Aus den jüngeren Ordinarii der St. Salvatorkirche und der Marienkirche stellt sich heraus, daß als neuer Kirchweihetag der Sonntag nach Himmelfahrt galt. Wenn das Bonifaz-Fest zufällig auf diesen Tag fallen würde, so hatte, nach dem Ordinarius der St. Salvatorkirche, die Kirchweihe Vorrang.

10 K. Heeringa, Oorkondenboek van het Sticht Utrecht tot 1301, Den Haag 1940, 61, No. 595, § 19.

11 In bezug auf das Datum der Kirchweihe der St. Johanniskirche ist die Situation verwirrend. Im Dom-Ordinarius wird – wie auch im Ordinarius der St. Salvatorkirche – dafür das Fest von Remigius (1. Oktober) genannt. Aber im 14. Jahrhundert ist in diesem Ordinarius die Erwähnung einer *statio* in der St. Johanniskirche radiert worden. Im Ordinarius der Marienkirche wird die Kirchweihe in der St. Johanniskirche nicht erwähnt. Am St. Johannesgeburtstag aber kamen alle Kirchen zusammen in der Johanniskirche (laut den Ordinarii der St. Salvator- und der Marienkirche).

12 Heeringa, Oorkondenboek (wie Anm.10), 125–126, No. 662.

dergesetzt, daß die jüngeren Stiftsversammlungen immer zu den Festen in St. Martin und St. Salvator zu kommen haben und daß sie das auch tun. »Die Versammlungen dieser Kirchen und Kapitel flehten bei vielen Gelegenheiten, mit anhaltenden Bitten und größtem Drängen, das Kapitel der Großen Kirche an, daß es sich herbeilassen möge, mit ihrer Prozession und Zusammenkunft zu den Festen ihrer Schutzheiligen in die Kirchen dieser Heiligen zu kommen, um ihre Patrone zu ehren«. Am 3. Februar 1219 entschlossen sich die alten Kapitel zu diesem Schritt, am Tag nach dem Fest Mariä Lichtmeß, zu dem eine sehr komplexe Prozession der fünf Kirchen gehörte. Darauf will ich nun näher eingehen.

III.

Das kirchliche Fest Purificatio oder Mariä Lichtmeß hat seinen Ursprung im Lukasevangelium (2,22–35). Hier wird beschrieben, wie Jesus von seinen Eltern zum Tempel gebracht wird: »Und als die Tage ihrer Reinigung nach dem Gesetz des Mose vollendet waren, brachten sie ihn nach Jerusalem, um ihn dem Herrn darzustellen – wie im Gesetz des Herrn geschrieben steht: ›Alle männliche Erstgeburt soll dem Herrn geheiligt heißen‹ – und um ein Opfer zu bringen nach der Bestimmung im Gesetz des Herrn: ein Paar Turteltauben oder zwei junge Tauben«[13].

Der Evangelist bezieht sich hier auf zwei Stellen im Alten Testament. Im 2. Buch Mose 13,12 steht, daß die Erstgeburt männlichen Geschlechtes dem Herrn geweiht werden soll. Die andere Stelle ist das 3. Buch Mose 12, wo vorgeschrieben wird, daß ein Sohn am achten Tag beschnitten werden soll, daß vierzig Tage nach der Geburt eines Sohnes die gesetzliche Reinigung der Mutter stattfinden soll und daß beim Eingang zum Heiligtum dem Priester als Opfer zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben übergeben werden sollen. Projektieren wir diese Vorschriften auf das Kirchenjahr und gehen wir aus von der Geburt Jesu am 25. Dezember, dann findet die Beschneidung statt am achten Tag, dem 1. Januar, und die Reinigung am vierzigsten Tag, dem 2. Februar.

Was im Tempel geschah, beschreibt Lukas wie folgt: »Und siehe, es war in Jerusalem ein Mann namens Simeon, und dieser Mann war gerecht und gottesfürchtig und wartete auf den Trost Israels, und der heilige Geist war auf ihm. Und er hatte vom heiligen Geist die Zusage empfangen, daß er den Tod nicht sehen werde, bevor er den Gesalbten des Herrn gesehen hätte. Und er kam, erfüllt vom Geist, in den Tempel. Und als die Eltern das Kindlein Jesus hereinbrachten, um mit ihm nach der Gewohnheit des Gesetzes zu tun, da nahm er es auf die Arme und pries Gott und sprach: ›Jetzt lässest du deinen Knecht, o Herr, nach deinem Wort in Frieden dahingehen; denn meine Augen haben dein Heil gesehen, das du im Angesicht aller Völker bereitet hast, ein Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung deines Volkes Israel.‹ Und sein Vater und seine Mutter verwunderten sich über das, was über ihn gesagt wurde. Und Simeon segnete sie und sprach zu Maria: Siehe, dieser ist gesetzt zum Fall und zum Aufstehen vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird – aber auch dir selbst wird ein Schwert durch die Seele dringen –, damit aus vielen Herzen die Gedanken offenbar werden«.

13 Dieses Opfer ist eine weniger kostspielige Alternative für das eher genannte Brandopfer eines einjährigen Lammes und einer jungen Taube oder Turteltaube als Opfer für die Sünde (3. Buch Mose 12, 6f.).

In der Liturgie hat Simeons Lobgesang *Nunc dimittis servum tuum* eine feste Stelle bekommen in der Komplet des täglichen Offiziums, am Ende des Tages. Das von Simeon genannte ›Licht zur Erleuchtung der Heiden‹ war wahrscheinlich der Anlaß zur Einführung des Ritus der Kerzenweihe am 2. Februar, der vom 10. Jahrhundert an in steigendem Maße einen festen Bestandteil der Mariä Lichtmeß-Feier bildete.

Dieses Fest, Mariä-Lichtmeß, entstand wahrscheinlich in Jerusalem, wo es schon im 4. Jahrhundert von Egeria beschrieben wird als ein Freudenfest (*Quadragesima Epiphaniae*), vom 6. Jahrhundert an hat es sich im Osten verbreitet unter dem Namen ὑπαπαντή, die Begegnung, das heißt: die Begegnung von Christus und Simeon. Im Westen kommt das Fest mit Sicherheit seit dem Ende des siebten Jahrhunderts vor. Damals bestimmte Papst Sergius (687–701), daß es eine Prozession geben sollte am Fest des »heiligen Simeon, von den Griechen Ypapanti genannt«[14]. Auch diese Prozession, welche der Messe vorausging, wurde ein fester Bestandteil der Feier.

IV.

Welche gregorianischen Gesänge in Utrecht während der Stunden des Offiziums gesungen wurden, wissen wir genau aus dem berühmten Antiphonar 406 der Marienkirche. Diese Handschrift datiert aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und befindet sich in der Universitätsbibliothek Utrecht[15]. Wenn wir die Texte der Gesänge durchlesen, stellt sich heraus, daß das ganze Fest Mariä Lichtmeß durchzogen ist von Maria und dem Abschnitt im Lukasevangelium. In den Antiphonen, welche die Psalmen umrahmen, werden vor allem die Qualitäten Marias gepriesen und wird Bezug genommen auf die Empfängnis – verkündigt vom Erzengel Gabriel – , auf die Schwangerschaft und die Geburt Jesu, und auf die Jungfräulichkeit Mariä. In den Responsorien, welche den Lesungen folgen, wird wiederholt der Evangeliumstext paraphrasiert und oft buchstäblich zitiert: das Opfer, Simeon, der das Kind auf seine Arme nimmt, und Simeons Lobgesang. Der Auftrag Jesu und seine Begegnung mit Simeon stehen zentral. Der Ursprung des Festes, die Reinigung Mariä am vierzigsten Tag, ist nur im Namen des Festes enthalten, *Purificatio beate Marie virginis*, aber wird in keinem einzigen Gesang erwähnt. Das ist, im Lichte der mittelalterlichen Auffassungen über die Reinheit Marias, nicht so erstaunlich.

Alles in allem ist die erste öffentliche Erscheinung Jesu ein feierlicher Abschluß der vierzig Tage der Weihnachtszeit im kirchlichen Jahr, in einer Periode, in der man anfängt, sich auf die Vorfastenzeit und die Fastenzeit einzustellen, eine lange Periode von Sühne als Vorbereitung auf sein Leiden und Sterben. Erst dann kommt Ostern, die Auferstehung vom Tode und Zeichen der Erlösung der Menschheit, das wichtigste Fest des Kirchenjahres.

Wie die verschiedenen Elemente in Lukas' Beschreibung der Darstellung im Tempel an Mariä Lichtmeß im Kirchengebäude und in der Prozession visualisiert wurden, können wir aus Utrechter Quellen erfahren. Im Liber Ordinarius des Domes wird das Fest an zwei Stellen beschrieben[16]. Ich mache daraus *einen* Bericht und verarbeite darin zugleich Informationen aus der fast gleichlautenden Beschreibung im Liber Ordinarius der St. Salvatorkirche[17].

14 Liturgisch Woordenboek, Roermond 1965–1968, s.v. ›Lichtmis‹, 1535–1540.

15 Für die Mariä Lichtmeß-Gesänge siehe f. 54^{v}–56^{v}. Von dieser Handschrift gibt es eine Faksimile-Edition: Utrecht, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, MS 406 (3.J.7), hg. v. R. Steiner (Publications of Mediaeval Musical Manuscripts 21), Ottawa 1997.

16 In Séjourné, L'Ordinaire (wie Anm. 6), auf S. [8b–9a] und [19a].

17 Utrecht, Het Archief Utrecht, archief van Oudmunster, Nr. 395, f. 156va–157^{rb}.



Abb. 1 Der Prozessionsweg an Mariä Lichtmeß vom Dom (59), durch die Servetstraat (58), über die St. Maartensbrug, durch den Zadelstraat (148) über den Mariaplaats (146), und zurück. Aus: N. VAN DER MONDE, Geschied- en Oudheidkundige Beschrij-ving van de pleinen, straten [...] der Stadt Utrecht, Utrecht 1846.

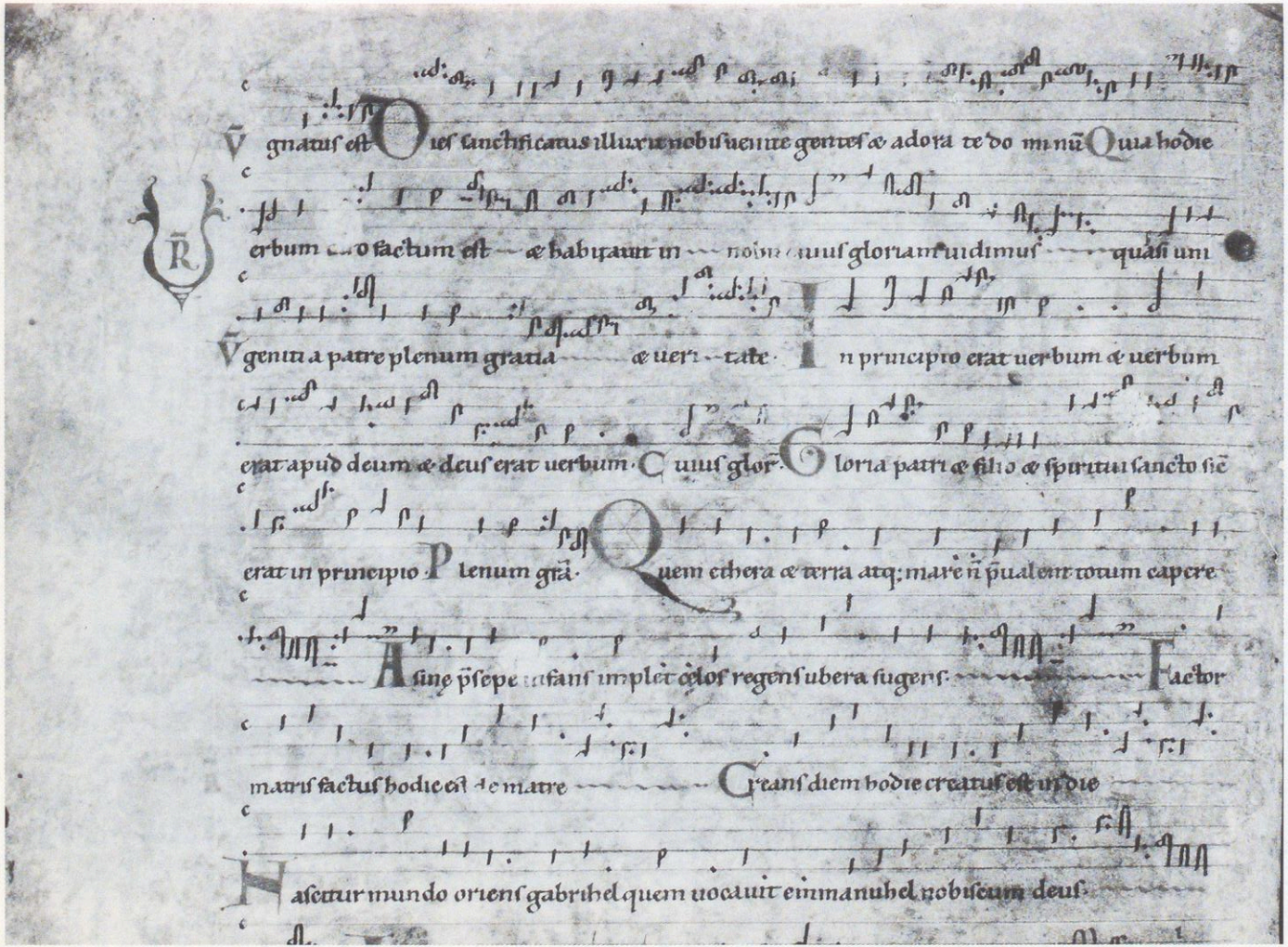


Abb. 2 Responsorium *Verbum caro factum* mit der Prosa *Quem ethera et terra.* Utrecht, UB, Hs. 406, Antiphonale von der Marienkirche, 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts, fol. 23.
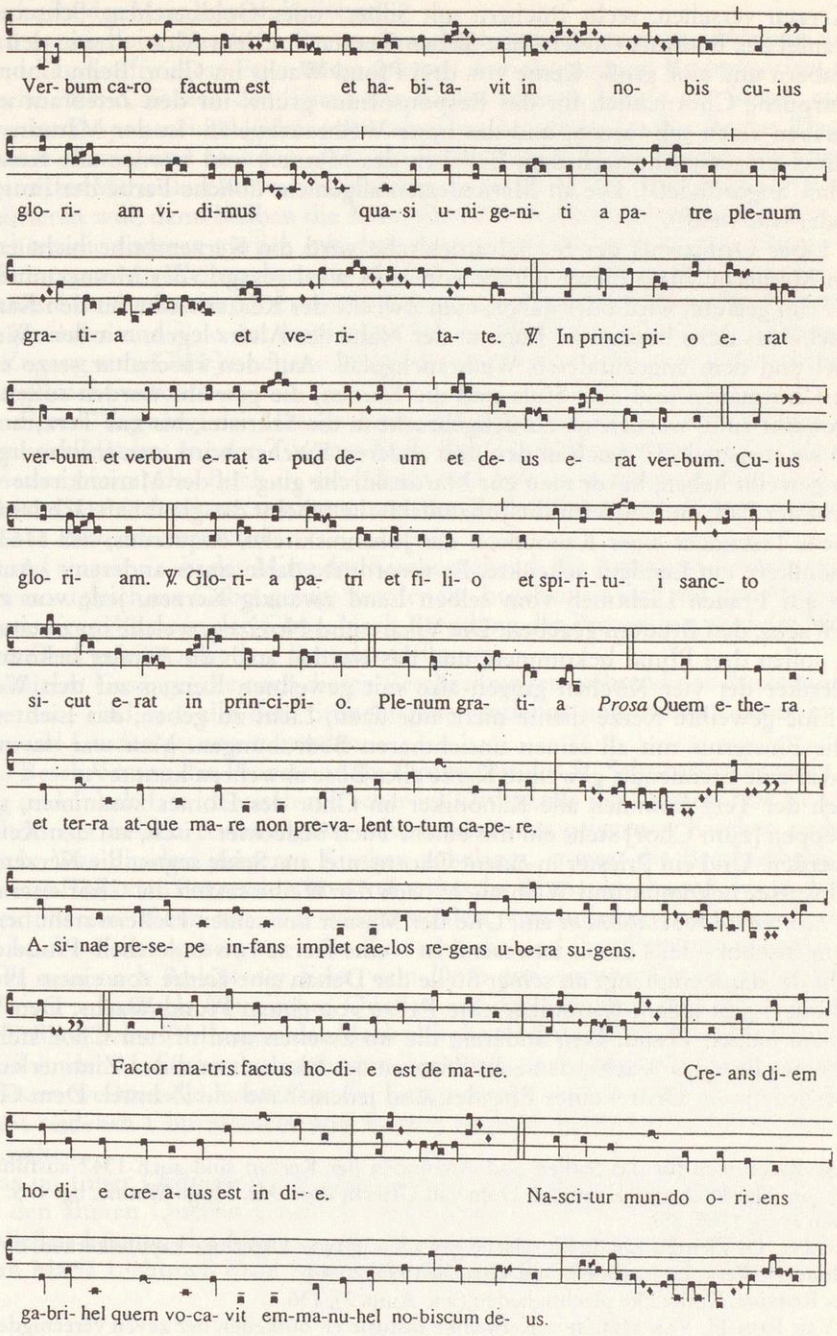


Abb. 3: Responsorium *Verbum caro factum*, transkribiert von Ike de Loos.

Zur Vesper und zur Komplet werden zwei Glocken geläutet. Der Altar wird mit zwei Kerzen versehen, sechs Büchern mit Silber- oder Goldbeschlag, Schreinen und dem Mantel des Bischofs Godefridus. Sieben Kerzen vor dem Altar, drei in den großen Kandelabern und eine große Kerze von drei Pfund Wachs im Chor. Beim Chor gibt es zwei purpurne Chormäntel, für das Responsorium grüne, für den Zelebrant und den Chorknaben einen schwarzen, und das beste Weihrauchgefäß. In der Matutin werden die Mäntel umgetauscht nach dem Belieben des Mesners und werden alle Kerzen vor dem Chor angezündet[18]. Die an Marienfesten allgemein übliche Farbe der liturgischen Gewänder war weiß[19].

Im Liber Ordinarius der St. Salvatorkirche wird die Kerzenweihe nicht erwähnt, aber im Mesnerbüchlein dieser Kirche von 1544 wird gesagt: »der Mesner muß, wenn für die Prim geläutet wird oder davor, zum Zwecke der Kerzenweihe für den Kanoniker der Woche das dazu bestimmte Buch in der Nähe des Altars legen, mit dem Weihwasserkessel und dem angezündeten Weihrauchgefäß. Auf den Hochaltar setze er einen weißen Chormantel und eine Stola und die Kerzen, die geweiht werden sollen. Wenn diese geweiht sind, werden sie zurückgebracht in die Sakristei, bis zur Terz, und dann werden sie ausgeteilt«[20]. Auch in den drei anderen Kirchen wird man früh morgens die Kerzen geweiht haben, bevor man zur Martinskirche ging. In der Marienkirche war das bestimmt der Fall, und auch für die Johanniskirche scheint das glaubhaft. Ich leite das ab aus einem Testament eines Kanonikers der Johanniskirche, Riquardus, der 1163 seinen Mitkanonikern ein Landgut schenkte. Er verordnete darin unter anderem: »Außerdem werden auf Frauen Lichtmeß vom selben Land zwanzig Kerzen, jede von zwanzig Pfund Wachs, den Brüdern gegeben. Die Vikare und Novizen, welche im zweiten Chor stehen, sollen drei Pfund bekommen; und das werden auch die Kinder bekommen«[21]. Die Kleriker der vier Kirchen gingen also mit geweihten Kerzen auf den Weg zum Dom. Eine geweihte Kerze diente nicht nur dazu, Licht zu geben; das Licht vertrieb auch die Finsternis mit all seinen unsichtbaren Bedrohungen. Man war davon überzeugt, daß eine brennende, geweihte Kerze alles Böse abwehren konnte[22].

Nach der Terz kommen alle Kanoniker im Chor des Domes zusammen, und vor den Treppen [zum Chor] steht ein mit einem Tuch bedeckter Tisch, auf den Kerzen gestellt werden. Und ein Priester in einem Chormantel aus Seide segnet die Kerzen, wofür er Weihwasser bekommt und Weihrauch; nach der Weihe setzen die Chorleiter die Antiphon *Lumen ad revelationem* ein. Und der Mesner mit seinen Helfern steht bereit und gibt dem Bischof – falls dieser anwesend ist – eine Kerze von anderthalb Pfund. Ist dieser nicht da, dann empfängt an seiner Stelle der Dekan eine Kerze von einem Pfund. Er (der Mesner) gibt jedem Kanoniker eine Kerze von einem Pfund Wachs. Den Vikaren von einem halben Pfund. Den anderen, die im zweiten und dritten Chor stehen, ein Drittel eines Pfundes Wachs, den acht Dienern des Bischofs und den Zimmerleuten des Bischofs jedem ein Drittel eines Pfundes, und jedem Kind ein Zehntel. Dem Glöckner

18 Diese Richtlinien für das Stellen und Anzünden der Kerzen sind auch 1342 ausführlich beschrieben in: Het Rechtsboek van den Dom van Utrecht door Mr. Hugo Wstinc, hg. v. S. Muller Fzn., Den Haag 1895, 85f.

19 C. Staal, De kleuren van de liturgische gewaden in twee Utrechtse kapittelkerken, de Dom en de Oudmunsterkerk, in: Jaarboek Oud-Utrecht 1993, 20–44.

20 Van Rossum, Kerkelijke plechtigheden (wie Anm. 7), 136.

21 H. Van Rijn/H. Van Heussen, Kerkelijke historie en outheden der zeven vereenigde provincien [...], Leiden 1726, II, 167f.

22 Besonders die Protestanten haben diesen Glauben der Katholiken in die das Böse abwehrende Kraft der Kerzen ins Lächerliche gezogen.

und den zwei Köchen und den zwei im Weinkeller und dem Jungen des Schlafsaalwächters gibt der Mesner nach Belieben.

Und es wird eine feierliche Prozession abgehalten mit seidenen Mänteln und Kerzen, und mit den für diese Feier komponierten Antiphonen und Responsorien, zur Marienkirche. Wenn sie sich den Türen der Kirche nähern, fangen die Sänger mit lauter Stimme das Responsorium *Videte miraculum* an. Innerhalb der Kirche das Responsorium *Gaude Maria*, und nachdem dort ein Gebet verrichtet ist, kehren alle zurück, sowohl jene der Marienkirche, wie die anderen, es sei denn, daß der Bischof dort die Messe zelebrieren will; dann bleiben die Kanoniker der Marienkirche dort mit dem Bischof und kehren die anderen zurück mit dem Responsorium *Verbum caro*. Dieses wird an allen Sonntagen von Weihnachten bis Mariä Lichtmeß zur Prozession gesungen.

Inzwischen werden im Dom die 96 Kerzen des Kronleuchters in der Mitte der Kirche angezündet und jene der kupfernen Schale, die Kerzen der zwei Triumphbalken [beim Zugang zum Chor] und jene in den drei großen Leuchtern, welche nach der Prozession gelöscht werden.

An diesem Tag sorgt der Mesner dafür, daß das Evangeliar, in dem Simeon mit dem Kinde abgebildet ist, vor der Türe am Ende des Gebäudes anwesend ist; einer der älteren Priester nimmt das Buch in die Hände und hält es in seinen Armen, wenn er die Antiphon *Cum inducerent* anstimmt und der Psalm *Benedictus Dominus Deus Israel* mit *Gloria Patri* rezitiert wird.

Darauf singen sie, in der Mitte der Kirche stehend, die Antiphon *Responsum accepit*. Nachdem zugleich ein Gebet gesagt worden ist, begeben sie sich mit der Antiphon *Hodie beata virgo Maria* in den Chor. Nach Beendung der Prozession wird die Messe *Suscepimus Deus* gefeiert, mit dem Rest des Offiziums.

Die vielen Gesänge, die nach diesen Beschreibungen während der Prozession gesungen werden, sind fast alle dem Stundengebet entlehnt und waren bereits in Vesper, Metten und Lauden gesungen worden.

Die Beschreibung der Prozession im Ordinarius der St. Salvatorkirche ist in Formulierung und Inhalt fast identisch mit jener im Ordinarius des Domes. Das ist im Lichte des Alters der beiden, zudem ganz nahe beieinander gelegenen Kirchen nicht so erstaunlich. Was die drei jüngeren Kirchen anbelangt, stimmt die Beschreibung des gemeinsamen Teils der Prozession im Ordinarius der Marienkirche mit der in den älteren Quellen überein. Wenn wir aber wissen wollen, was in jeder dieser drei Kirchen der gemeinsamen Feier vorherging – die Kerzenweihe und ihre Prozessionen zum Dom – und wie man nach Ablauf der Feier vom Dom zur eigenen Kirche zurückkehrte, so können wir – mangels liturgischer Quellen aus der Johannis- und der Peterskirche – ausschließlich beim Ordinarius der Marienkirche zu Rate gehen. Es stellt sich dann heraus, daß in der Marienkirche an diesem Tag Prim und Terz nicht gesungen wurden[23]. Statt dessen weihten die Kanoniker die Kerzen und machten sich fertig für ihre Prozession mit seidenen Chormänteln und Kerzen nach St. Martin zur Zusammenkunft der fünf Kirchen.

Was im Liber Ordinarius der Marienkirche auffällt, ist, daß hier mit keinem Wort die in den älteren Quellen genannte Möglichkeit erwähnt wird, daß der Bischof sich entschließen könnte, die Messe in der Marienkirche zu feiern. Offenbar kam das um 1425 an Mariä Lichtmeß nicht mehr vor, denn sonst hätte man das bestimmt erwähnt.

23 Im erwähnten Antiphonale der Marienkirche (Anm. 15) aus dem 12. Jahrhundert sind zwar Gesänge für Prim und Terz erwähnt. Möglicherweise ist die Entscheidung, Prim und Terz nicht zu singen, später getroffen.

Auch über den Ort der Meßfeier ist die Beschreibung in den Quellen nicht gleichlautend. Während in den Ordinarii des Domes und St. Salvators gesagt wird, daß nach der Prozession die Messe im Dom zelebriert wird, scheint das für die jüngeren Kirchen nicht zu stimmen. Nach dem Ordinarius der Marienkirche kehrt nämlich jeder nach der Antiphon und dem Gebet, welche die gemeinsame Prozession beschließen, zurück in die eigene Kirche, um dort die Messe zu feiern. Die Prozession zurück zur Marienkirche verlief wie folgt: »Sobald man sich der eigenen Kirche nähert, stimmen die Chorleiter das Responsorium *Verbum caro* an, das ohne Vers gesungen wird, und die Prozession geht dann um das claustrum der Marienkirche herum. Und vor der südlichen Türe nimmt der Wochenkanoniker, der mit der Prozession mitkommt, das Marienbild in die Hände und beginnt die Antiphon *Cum inducerent*. Und die Vorsänger den Psalm *Benedictus Dominus Deus Israhel*, nur den ersten Vers mit *Gloria Patri*. Und der Wochenkanoniker setzt das Bild im Kirchenschiff an den dazu bestimmten Ort, und sagt das Versikel *Benedictus qui venit* auf, und das Gebet *Domine Ihesu Christe fili Dei*.

Dies ist also eine Wiederholung des Rituals beim Dom, aber jetzt mit Maria als zentraler Figur. Wir können uns vorstellen, daß die Kanoniker der Marienkirche eigentlich der Meinung waren, daß dieses Marienfest in ihrer eigenen Kirche gefeiert werden sollte. Durch die Vorherrschaft des Domes, in dem alle wichtigen Christusfeste von den fünf Kirchen gemeinsam gefeiert wurden, wird die Rolle der Marienkirche beschränkt worden sein auf die gemeinschaftliche Prozession der fünf Kirchen: vom Dom zur Marienkirche und wieder zurück. Der spektakuläre Teil, die Begegnung von Christus und Simeon, blieb dem Dom vorbehalten. Bei der Rückkehr zur eigenen Kirche stand es den Kanonikern der Marienkirche offensichtlich frei, Maria in ihre eigene Kirche hineinzuführen.

Wie detailliert auch die bis jetzt genannten Quellen aus den Stiftskirchen die Prozession von ihrer Perspektive aus beschreiben, die Rolle der Utrechter Bevölkerung bleibt völlig unsichtbar[24]. Dennoch waren es gerade die Prozessionen außerhalb der Mauern des Kirchengebäudes, welche die Bevölkerung in Kontakt brachten mit dem Heiligen, vor allem wenn wichtige Reliquien mitgetragen wurden. Besonders im 15. und 16. Jahrhundert wurden in steigendem Maße Prozessionen organisiert, an denen auch die Stadtverwaltung und die Bürgerschaft teilnehmen konnten[25]. Es unterliegt keinem Zweifel, daß bei Prozessionen wie jener an Mariä Lichtmeß immer viele Leute auf der Straße waren. Ein Hinweis dafür ist eine Strafe, die am 3. März 1380 vom Utrechter Bischof Florentius drei Utrechter Bürgern auferlegt wurde, die einen Kanoniker der Johanniskirche totgeschlagen hatten. Ein Verbrechen, für das sie während drei Jahren aus Stadt und Stift Utrecht verbannt werden. Im Jahre nach ihrer Rückkehr nach Utrecht sollten sie dreimal öffentlich Buße tun: »[...] so sollen sie im ersten Jahr dreimal vor dem Kreuz her gehen, barfüßig, barhäuptig, in Hemd und Unterkleid, und jeder jedesmal mit einer Kerze von einem Pfund Wachs, am Tag Johannes des Täufers im Mittsommer zur Johanniskirche, am Maria Magdalenatag zum Dom, wenn dort Kirchweihe ist, an der heiligen Jungfrau Lichtmeß, vor der Prozession, und den manchen Kirchen Vergebung bitten für das, was sie falsch gemacht haben. Und jedesmal die Kerze in jener Kirche zu-

24 Viele Daten über die Mariä Lichtmeß-Feier in den Niederlanden sind beschrieben in J.A.F. Kronenburg, Maria's heerlijkheid in Nederland. Deel 2: De Middeleeuwen. De Vereering der H. Maagd in onze Kerkgebruiken, Amsterdam 1904, 194–203.

25 Für Prozessionen und *stationes* vergleiche Van den Hoven van Genderen, De Heren van de Kerk (wie Anm. 2), 550–554.

rücklassen, in die sie pilgern«[26]. Eine so schwere Buße hat nur dann Wirkung, wenn viele Leute auf der Straße waren, um die Büßer zu sehen.

Es ist nicht einfach zu ermitteln, wer in einer Prozession wie an Mariä Lichtmeß mitging. Selbstverständlich die etwa hundert Kanoniker – darunter ein Priester, ein Diakon und ein Subdiakon – und anderes Kirchenpersonal. Aus dem Rechtsbuch des Domes (1342) wissen wir, daß Kreuze mitgetragen wurden, und das wird von dem soeben zitierten Bericht, daß die drei Mörder in der Prozession vor dem Kreuze her gehen sollten, bestätigt.

Wenn wir wissen wollen, ob es auch für die Bürger einen Platz in der Prozession gab, sind wir auf andere Quellen angewiesen. In den Utrechter Kämmerei-Rechnungen finden wir im Jahr 1402, daß alle Stadtknaben und Knechte am 2. Februar, zu Ehren Unserer Lieben Frauen Lichtmeß, einen Handschuh ausgeteilt bekamen. Dieser Handschuh kann nur dazu gedient haben eine brennende Kerze festzuhalten, als Schutz vor dem glühend heißen Wachs[27].

Im selben Jahr wurden an Lichtmeß nicht weniger als 26 Spielleute entlohnt, und auch bei anderen Prozessionen im Laufe des Jahres finden wir dergleichen große Zahlen: 17 an Fronleichnam und 27 an Maria Magdalena. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die offensichtlich von der Stadtverwaltung gewünschte Teilnahme von so vielen Spielleuten an der Prozession sich noch ein Vierteljahrhundert fortsetzte. Nach der nächsten erhaltenen Rechnung von 1427 zahlte man an Mariä Lichtmeß nämlich noch 25 Spielleute aus. Kurz danach nimmt die Anzahl stark ab und schwankt zwischen neun und vier. In den Rechnungen von 1461 bis 1476 werden nie mehr als drei oder vier Spielleute erwähnt, und im letzten Viertel des Jahrhunderts werden an Lichtmeß überhaupt keine Spielleute mehr ausgezahlt[28]. Die genannten Bezahlungen an Spielleute haben jedenfalls keine Beziehung auf die drei oder vier Bläser, die Utrecht seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts in Dienst hatte. Eine Bemerkung in der Rechnung von 1461, daß es sich um Spielleute mit Saitenspiel handelte, bestätigt dieses. Das Spielen in Prozessionen gehörte übrigens zu den regulären Aufgaben der Stadtspielleute. So gibt es eine Erwähnung von 1430, daß die Utrechter Trompeter und Pfeifer für »unsere Frau in der Prozession zu Lichtmeß« spielten[29]. Was wir uns bei diesem ›Spielen für unsere Frau‹ vorzustellen haben, wird erst aus Quellen des 16. Jahrhunderts klar werden. Vom Jahre 1500 an gibt es in steigendem Maße Hinweise auf eine stärker ausgearbeitete Visualisierung des Lukasevangeliums in der Prozession. So finden wir in einem Inventar des Domes von 1504 das Folgende erwähnt: »zwei schwarze Tuniken mit Vergoldung für Engel am Purifikationsfest und zwei hölzerne Kronen mit Haaren in blaugrüner Farbe und zwei lederne Flügel für dieselben Engel«[30]. In derselben Liste finden wir erwähnt: »zwölf Bücher für den Gesang bei der Prozession und zudem noch drei gleiche alte Bücher«, ein Hinweis, daß bei den Prozessionen nicht auswendig, sondern aus einem Prozessionale gesungen

26 Van Rijn/Van Heusen; Kerkelijke historie (wie Anm. 21), 166.

27 M. Beukers, Stadsspeellieden in vijftiende-eeuws Utrecht (Scripta Musicologica Ultrajectina 8), Utrecht 1987, 54f.

28 Beukers, Stadsspeellieden (wie Anm. 27), 97–103. Es handelt sich in dieser Beilage um eine Übersicht der Spielleute, Pfeifer und Trompeter, die Utrecht im 15. Jahrhundert besuchten und in den Rechnungen der Stadt vorkommen.

29 Beukers, Stadsspeellieden (wie Anm. 27), 74.

30 G. Brom, Middeleeuwsche kerksieraden, in: Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht 26, 1900, 233–324. Zitat auf S. 260.

wurde[31]. Diese Prozessionalien waren kleine Bücher mit den Prozessionsgesängen für das ganze Jahr. Die Sänger werden also je zwei und zwei gegangen sein[32].

Über die genannten Attribute für die Engel am Purifikationsfest – Kronen und Flügel – habe ich mich anfänglich gewundert. Im Lukasevangelium wird an dieser Stelle ja gar nicht über Engel gesprochen. Welche Rolle die Engel spielten, wird aus einem Ratsbeschluß über Wachskerzen (*waskeersen*) von 1521 deutlich[33]:

> »Es beschließen Räte alt und neu, daß man in Zukunft weder Kerzen noch Handschuhe am Lichtmeßtag in der Marienkirche austeilen wird, sondern daß man jedes Jahr ein Verzeichnis machen wird, so wie jetzt in den Räten alt und neu gelesen und beschrieben ist, das man dem Kerzenmacher liefern wird; und man wird jedem in dem Verzeichnis Genannten kund tun, daß sie ihre Kerzen und ihren Handschuh abholen lassen und die Stadt in den Stationen mit ehren wollen. Wenn jemand dieses versäumt, wird er keine Kerzen noch Handschuh haben.«

Ich leite hieraus ab, daß es vor 1521 üblich war, daß an Mariä Lichtmeß in der Marienkirche vielen Personen eine Kerze mit einem Handschuh ausgehändigt wurde. Offenbar gab es Probleme mit der Logistik und so entschloß man sich für eine andere Prozedur. Im selben Ratsbeschluß wird daraufhin detailliert beschrieben, wer eine Kerze und einen Handschuh abholen darf. Zuerst die ›Ordinarii‹, die ordentlichen Teilnehmer: der Schulze der Stadt, die acht Obersten, alt und neu, die Kämmerer (alt und neu), die sechs Hochdiener (*hoeghdienaers*), die zwei Pastoren der Buurkirche, Unsere liebe Frau, zwei Engel, zwei Schöffendiener, die Meister und andere Offizianten bis zu zwanzig. Unter den Genannten fallen natürlich ›Unsere liebe Frau‹ und ›zwei Engel‹ am meisten auf. Diese werden die Engel sein, deren Kronen und Flügel im Dom-Inventar von 1504 erwähnt wurden. Ich denke, daß wir hieraus schließen dürfen, daß – im Anschluß an die im 15. Jahrhundert stark zugenommene Marienverehrung – eine Maria, begleitet von zwei Engeln, in der Prozession figurierte, alle drei mit einer Kerze in der beschuhten Hand. Möglicherweise nimmt die schon zitierte Erwähnung von 1430 über die Utrechter Trompeter und Pfeifer, die für »unsere Frau in der Prozession zu Lichtmeß« spielten, hierauf Bezug.

Aber mit diesen ›ordentlichen‹ Teilnehmern ist die Liste nicht erschöpft. Die ›Extraordinari‹, die Außergewöhnlichen, waren die Herren und die Ritterschaft innerhalb Utrechts, von denen 26 Personen namentlich genannt werden, zudem die Herren am Platz (*Plaats*) usw., und schließlich die Ritterschaft von innerhalb und außerhalb der Stadt, wie »Mein gnädiger Herr von Utrecht mit seinen edlen Höflingen, der Herr von Montfoort mit seinen edlen Höflingen«, und noch 19 andere. Zusammengenommen schätzungsweise etwa 100 Personen, die mit Kerze und Handschuh an der Prozession teilnahmen und, wahrscheinlich, ihre Kerze im Dom weihen ließen. Ob die Bürger von Utrecht, Männer und Frauen, sich auch anschließen durften, ist nicht bekannt.

Im Bild, das ich Ihnen von der Mariä Lichtmeß-Feier in Utrecht geschildert habe, habe ich den Eindruck geweckt, daß die Kerzenweihe und die Prozession anfänglich eine vor allem kirchliche Angelegenheit waren. Besonders die doppelte Station – zuerst

31 Ebd., 263.

32 Aus Utrecht ist nur ein Prozessionale von der Buurkirche überliefert worden (Utrecht, Museum Catharijneconvent, Hs. BMH 39) mit den Prozessionsgesängen für das ganze Jahr. Für den Inhalt dieses Buchs vergleiche SÉJOURNÉ, L'Ordinaire (wie Anm. 6), 119f.

33 Archief voor kerkelijke en wereldsche geschiedenissen, inzonderheid van Utrecht, hg. v. J. J. Dodt von FLENSBURG, T. VII, Utrecht 1848, 103f.

in der Marienkirche und dann im Dom – erscheint charakteristisch für Utrecht zu sein. Es stellte sich heraus, daß im 15. Jahrhundert auch Stadtknechte und Spielleute die Prozession bereicherten und es gab Hinweise für die Anwesenheit einer Maria, die, sicher um 1500, von zwei Engeln begleitet wurde. Um diese Zeit wird es auch üblich gewesen sein, daß die Stadtverwaltung viele Gäste aufforderte, an der Prozession teilzunehmen, zu Ehren der Stadt.

Es ist verführerisch zu denken, daß diese späte und weit entwickelte Form der Prozession, in der sowohl die Kirchen als die Stadt einen wichtigen Anteil hatten, schon Jahrhunderte zuvor existiert hat und daß nur die Beschränkungen des Quellenmaterials der Grund sind, daß wir eine zunehmende Bereicherung und einen Ausbau der Prozession wahrzunehmen meinen. Die Beschränkung gibt es sicher, und das gibt einigen Raum für das Zurückprojektieren von scheinbar neuen Entwicklungen. Andererseits müssen wir uns im Klaren sein, daß Prozessionen im Mittelalter an erster Stelle kirchliche Angelegenheiten waren und daß die Stadt und ihre Bevölkerung sich in steigendem Maße daran beteiligen ließen.

IRMGARD WILHELM-SCHAFFER

Der ›theologisierte Tod‹

Christliche Heilsangst und ihre Bewältigungsversuche in konfessioneller Perspektive

Zeitenwenden sind der Gegenstand dieser Tagung, weshalb eine Zeitenwende auch im Mittelpunkt der folgenden Betrachtung steht: der Tod als individuelle Zeitenwende. Die Deutung des Todes in Spätmittelalter wie Früher Neuzeit (dem Zeitraum meiner Betrachtungen) sah diesen als Übergang. Dieser Übergang war gemäß dem dominanten gesellschaftlichen Deuteschema der Zeit, der religiösen Deutung in ihrer kirchlichen Gestalt, ein Übergang vom irdischen ins jenseitige ewige Leben, oder – wendet man den Blick von der ›Lebenszeit‹ auf die ›Lebenswelt‹ – ein Übergang vom Diesseits ins Jenseits.

Seit es Menschen gibt, wissen sie um ihre Sterblichkeit. Da dieses Wissen immer auch Reflektion beinhaltet, gehört auch die Todesdeutung immer schon zur Einstellung zum Tod und somit auch zur Todesangst. Deutung und Bewältigung der Todesproblematik stellen ein zentrales Anliegen aller Religionen dar, vielleicht liegt in diesem Bereich sogar ein Hauptmovens für religiöses Verhalten. Dabei erweisen sich die religiösen Entwürfe als ein Konglomerat archaischer und neuerer – im Verlaufe der Geistesgeschichte später entstandener – Elemente.

Für das Feld der Todesdeutung sei hier beispielhaft die Erbsündenlehre des Augustinus angeführt. Sie erfüllt einerseits ganz konkrete Funktionen innerhalb der Rechtfertigungschristologie und ist insbesondere in der Perfektion ihrer Gestalt ein relativ neues und ›theologisiertes‹ Konstrukt. Gleichwohl befriedigt sie jedoch ein uraltes archaisches Bedürfnis: nämlich das Bedürfnis, den Ursprung des Todes mythisch aus einer menschlichen Verfehlung heraus zu erklären. Ähnliches gilt für die mit dem Tod verbundenen Ängste: Sie können sowohl systembedingte, neue Ängste sein als auch theologische Ausformulierungen bzw. Konkretionen archaischer Ängste, z.B. der Angst vor dem schlechten Tod, vor den Gefahren des Überganges oder vor der Macht, die der Tod verkörpert.

I. Die These vom theologisierten Tod

Die Rede vom »theologisierten Tod«[1] anstelle einer »religiösen Dimension des Todes« mag zunächst unverständlich klingen, doch dient sie einer wichtigen Differenzierung: Sie verweist auf den Unterschied zwischen religiösen Konzeptionen von großer Breite einerseits und deren konkreter inhaltlicher Füllung und Ausgestaltung andererseits. In unserem Untersuchungszeitraum lag diese Ausgestaltung in den Händen der lateinisch

1 Vgl. hierzu Irmgard Wilhelm-Schaffer, Gottes Beamter und Spielmann des Teufels, Köln u.a. 1999, 101–106.

geprägten christlichen Theologie des Mittelalters und der frühneuzeitlichen Konfessionen. Dies zeitigt ganz bestimmte Auswirkungen. Stellt z.B. Tod als ›Übergang in ein Jenseits‹ das religiöse Grundmuster dar, so ist die konkrete Jenseitstopographie der scholastischen Theologie die inhaltliche Füllung. Ein weiteres Beispiel: der archaische Gedanke einer Gemeinschaft Lebender und Toter findet seinen Ausdruck in der kirchlichen Lehre von der *Communio Sanctorum* und der Glaube an eine herausragende Stellung bestimmter Toter findet seinen Niederschlag in der Praxis der Heiligenverehrung.

Die Rede vom ›theologisierten Tod‹ hat aber noch eine weitere Funktion: Sie soll auf den Aspekt der Weiterentwicklung in der Todesdeutung verweisen. Durch die Konstrukte der Theologie wurden relativ unspezifische religiöse Vorstellungen und Ängste in eine theologische Form gebracht. Und in dieser Gestalt betraf sie bald nicht mehr nur die Schicht der Theologen, sondern prägte auch die breite Masse der Bevölkerung. Somit wurden die gesamtgesellschaftlichen Vorstellungen von Tod und Jenseits sowie die damit verbundenen Ängste und Hoffnungen theologisch überformt, also quasi ›theologisiert‹.

Zusammenfassend läßt sich also festhalten, daß »theologisierter Tod« zweierlei meint:

1. Die gesamtgesellschaftlich geteilten Deutungen des Todes beruhen auf theologischen Konstrukten. Diese gestalten, interpretieren, überlagern bzw. verändern archaische Bilder.
2. bezeichnet ›theologisierter Tod‹ den Anteil theologischer Konstrukte an Ängsten und Hoffnungen im Umfeld des Todes.

Versucht man nun die ›Theologisierung‹ zunächst ganz grob zu kennzeichnen, so gilt als Prämisse, daß die abendländisch christliche Religiosität ganz wesentlich lateinisch geprägt ist. Charakteristisch für dieses Christentum ist u.a. eine ausgeprägt ethische Ausrichtung der Religiosität. Diese manifestiert sich im Kontext der beiden Begriffe Sünde und Gnade. Um diese beiden Pole gruppieren sich die zeitgenössischen religiösen Ängste und Hoffnungen, auch die mit dem Tode verbundenen.

Weiterhin ist für die skizzierte Religiosität die Projektion dieser Ängste und Hoffnungen in ein Jenseits typisch. Konkret wird diese Objektivierung in den Bildern vom Jüngsten Gericht, von Himmel und Hölle und – bei zunehmender Differenzierung des Sündenbewußtseins und ethischer Verantwortlichkeit des Menschen – vom Fegefeuer. Kennzeichnend für die mit dem Tod verbundenen Ängste ist auf dem Hintergrund dieses Denkens nicht die Angst des Individuums vor dem Nichts – wie sie z.B. für die Moderne charakteristisch ist –, sondern vielmehr die Angst vor dem ›Danach‹ in Gestalt einer ›theologisierten‹ Angst vor der Verdammnis, dem geistigen, ewigen Tod. Der biologische Tod erscheint folgerichtig – trotz aller Radikalität seiner Erscheinung – in erster Linie als Moment des Überganges[2]. Er strukturiert die Lebenszeit des Menschen, markiert die Wendemarke von der kurzen irdischen Phase individueller Biographie zur Phase des jenseitigen ewigen Lebens. Dieses ist wiederum in einen Zeitraum des Wartens auf die Auferstehung und in einen mit dem Jüngsten Gericht beginnenden Zeitraum ewigen Lebens untergliedert[3]. Der Vorstellung von den beiden nur durch einen Übergang getrennten Lebenszeiten korrespondiert die Vorstellung von der Existenz

2 Ein Gedanke, der auch durch den zunehmenden Einfluß der griechischen Vorstellung von der unsterblichen Seele gestützt wird.

3 Zur Dichotomie von irdischer Zeit und jenseitiger Zeit im Mittelalter vgl. Aaron J. Gurjewitsch, Mittelalterliche Volkskultur, München 1987, 210f., und Ders., Die Darstellung von Persönlichkeit und Zeit in der mittelalterlichen Kunst und Literatur (in Verbindung mit der Auffassung vom Tode und des Jenseits), in: AKG 71, 1989, 1–44, 1f.

zweier Lebenswelten, der irdischen wie der jenseitigen, deren Grenzen in beide Richtungen durchlässig waren. Dies bezeugen z.B. die zahlreichen mittelalterlichen Jenseitsvisionen und die Vorstellung von den auf der Erde ihre Sünden abbüßenden ›Armen Seelen‹[4].

II. Die These vom ›Konfessionellen Tod‹

Die These vom ›theologisierten Tod‹ schließt eine Binnenthese ein, die These vom ›Konfessionellen Tod‹. Dieses Konstrukt berührt nicht die anthropologische Dimension der Todesproblematik und verleugnet auch nicht, daß zahlreiche gewichtige überkonfessionelle Kontinuitäten und neuere Entwicklungen existieren.

Es soll jedoch zum Ausdruck bringen, daß man in der Frühen Neuzeit angesichts des Todes sehr wohl spezifische konfessionelle Akzente zu setzen wußte. Ein exemplarischer Aufweis wäre an vielen Einzelfeldern zu belegen, z.B. anhand der Aussagen der Eschatologie zu Tod, Gericht, Himmel, Hölle, Fegefeuer[5], an der unterschiedlichen Haltung der Konfessionen zum Tod ungetauft verstorbener Kinder[6], an einer mit der Reformation einsetzenden Veränderung der Einstellung zu den Toten[7], die sich u.a. im Friedhofs- und Begräbniswesen dokumentiert, an der voneinander abweichenden Einschätzung des Selbstmordes[8] oder auch an der Heilsangst und ihren Bewältigungsversuchen.

Im folgenden ist dieser letztgenannte Bereich zur Analyse des theologisierten und in Spuren auch des ›konfessionalisierten‹ Todes herausgegriffen, da er auch einige der anderen genannten Themen berührt.

III. Christliche Heilsangst

Wenn von der christlichen Heilsangst, also der Angst um das Seelenheil gesprochen wird, ist nicht unbedingt die individuelle Angst, also die Angst eines einzelnen Individuums bezüglich seines zukünftigen Seelenheiles, gemeint. Daß Heilsangst auch die kollektive Angst im Sinne der Angst einer Gruppe als Ganzer, als Summe ihrer Individuen, bezeichnen kann, ist z.B. daran zu verdeutlichen, daß die mittelalterliche Zuhörerschaft einer Predigt über die Qualen der Hölle so ergriffen sein konnte, daß es zu spontanen Reaktionen wie Weinen, Schreien, Auseinanderlaufen usw. kam. Im weitesten Sinne kann Heilsangst auch die Angst einer Gesellschaft, einer Zeit – z.B. im Sinne einer allgemein verbreiteten apokalyptischen Grundstimmung – bezeichnen.

Diese Überlegungen zeigen, daß Heilsangst ebenso als ein fiktives Konstrukt aufgefaßt werden muß wie der ›theologisierte‹ und der ›konfessionalisierte Tod‹. Die Angst eines einzelnen Individuums läßt sich mit historischen Methoden nicht ermitteln, auch wenn einzelne autobiographische Aussagen Hinweise geben mögen. Mit ›Heilsangst‹ bezeichne ich zum einen eine theoretische systembedingte Haltung, zum anderen fasse

4 Eine Auswahl der bedeutendsten Visionen bietet: Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie, hg. v. Peter DINZELBACHER, Darmstadt 1989.
5 Vgl. WILHELM-SCHAFFER, Gottes Beamter (wie Anm. 1), 77–100.
6 Ebd., 132–137.
7 Ebd., 387ff.
8 Ebd., 383–387.

ich sie – an Jean Delumeaus Definition von kollektiver Angst orientiert – als Angst eines »x-beliebigen Menschens als anonymen Repräsentanten einer Gruppe« auf[9].

Ich vertrete nun die These, daß die der lateinisch-christlichen Theologie innewohnende Todesdeutung die besondere Qualität von Todesangst in Mittelalter und Früher Neuzeit ausmacht und sie als solche ein interpretatives ›Mehr‹ zu anderen Deutungen darstellt. In den Kategorien der Thanatopsychologie ausgedrückt wäre christliche Heilsangst die inhaltliche Füllung der Todesangstdimension ›Angst vor Bestrafung‹ in dieser Zeit[10]. Dabei stellte sie allerdings nicht nur eine – beliebige – von vielen Todesangstdimensionen dar, wie dies in einer pluralen und säkularisierten Gesellschaft der Fall ist, sondern eine zentrale. Gleich, ob sie andere Anteile der Todesangst verdrängte oder nur zeitweise überlagerte, ihre nachweislich hohe Relevanz für Denken und Handeln der Menschen läßt sie als metaphysischen und – wegen der spezifisch christlichen Konkretion der Strafinstanz – christlichen Zusatz im Vergleich zu anderen Todeskonzepten erscheinen. Daß diese Einschätzung auch von den Zeitgenossen geteilt wurde, belegt folgendes Zitat Luthers, in dem er die Ängste von Christen und Heiden vergleicht: *Die Heiden habens besser quam nos [...] Christianus mus ausdermassen viel hertzleid haben, nempe innerlich leiden, schrecken, verzagen fur dem tod, gottes gericht, hel, iram*[11].

Eine von Jean Delumeau in »La Peur en Occident«[12] entwickelte und in »Le Péché et la Peur«[13] ausdifferenzierte These inspirierte meine Überlegungen. Delumeau berichtet, er habe als Internatsschüler im Kollegium der Salesianer regelmäßig eine »Litanei für einen leichten Tod« beten müssen, die ihm folgende Botschaft übermittelt habe: »[...] nämlich die Tatsache, daß in den Augen der Kirche Schmerzen und die (vorläufige) Zerstörung des Körpers weniger furchtbar sind als die Sünde und das Fegefeuer. Der Mensch vermag nichts gegen den Tod zu tun, aber mit Gottes Hilfe kann er der ewigen Verdammnis entgehen. Von diesem Moment an ersetzte eine – theologische – Angst eine andere, die älter, tiefsitzender und spontaner war. [...] Dies war die Lektion, die mich die mit meiner Erziehung betrauten Mönche lehren wollten [...]«[14].

Indem in der mittelalterlichen Theologie dem Gericht eine auf das Ungleichgewicht des Urteils abgestimmte Rolle zugewiesen wurde[15], war die Voraussetzung dafür geschaffen, daß sich die Ängste nicht nur auf das anzunehmende Resultat des Gerichts, die Verdammnis, sondern auch auf das Gericht selbst beziehen konnten. Heilsangst konnte zu einem ganz wesentlichen Teil zur Gerichtsangst werden, da in ihr strukturell zwei zentrale Ängste zusammenkamen: die Angst vor den Folgen des Gerichts und Gottesangst in Gestalt der Angst vor dem strengen Richter, dessen Gerechtigkeit bzw. gar

9 Jean DELUMEAU, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, 2 Bde., Reinbek 1989, 27.

10 Eine Auflistung möglicher Todesangstdimensionen bietet Joachim WITTKOWSKI, Psychologie des Todes, Darmstadt 1990, 78f.

11 Martin LUTHER, Predigt zu 1 Kor 15 Nr. 4 (6. Oktober 1532), WA 36, 535,4; 537,14f.

12 DELUMEAU, Angst im Abendland (wie Anm. 9).

13 Jean DELUMEAU, Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident (XIII^{e} – XVIII^{e} siècles), Paris 1983.

14 DELUMEAU, Angst im Abendland (wie Anm. 9), 45.

15 Eine Grundlage für diese Deutung liegt in der Theologie des Augustinus. Vgl. z.B. Aurelius Augustinus, De civitate Dei XXI 12 (Der Gottesstaat. De civitate dei, übers. und hg. v. Carl Johann PERL, Paderborn u.a. 1979, 687): »[...] an einigen zeigt sich, was die erbarmende Gnade Gottes vermag, an den übrigen erweist sich die gerechte Strafe [...]. Im Zustand der Vergeltung befinden sich deshalb weit mehr als in dem der Gnade, weil gezeigt werden soll, was eigentlich allen gebühren würde.«

Zorn und Rache gefürchtet waren. Hinsichtlich der Gerichtsangst sind sich Mentalitäts- und Kunsthistoriker im Urteil einig: Im Verlaufe des Mittelalters kam es zu einer Aufwertung des Gerichtes generell und zu einer gleichzeitigen Betonung seiner schreckenerregenden Momente. Hinweise in diese Richtung liefern nicht nur die Zunahme an Weltgerichtsdarstellungen[16], sondern z.B. auch die Bedeutung der franziskanischen Sequenz »Dies Irae«, das mittelalterliche »Weltgerichtsspiel« – ein Typus des geistlichen Schauspiels –, und die »Weltgerichtspredigten« des 14./15. Jahrhunderts.

Exemplarisch für die Gottesangst sei eine Offenbarung der Birgitta von Schweden angeführt:

> »So wie der Fischer macht, der sieht, wie die Fische vergnügt und fröhlich im Wasser spielen, und dann den Angelhaken ins Meer auswirft und herauszieht, die Fische einen nach dem anderen fangend, nicht alle zugleich, sondern gemächlich hintereinander, und sie dann zu Tode bringt (*mittit eos in mortem*), bis er sie alle hat, so werde auch ich an meinen Feinden handeln, die in Sünden verharren. Denn nach und nach werde ich sie aus dem weltlichen Leben dieser Existenz holen [...] Und wenn sie im größten Vergnügen leben, dann werde ich sie des ewigen Lebens berauben und sie in den ewigen Tod schicken«[17].

Die hier vorgenommene Übertragung des erschreckenden Gottesbildes auf Christus, die Umprägung von Gottesfurcht in Christusfurcht, war nicht nur auf wenige Visionäre beschränkt. Christi fast ausschließliches Auftreten als strenger Richter gilt als eines der »hervorstechendsten Momente« des damaligen Gerichtsgedankens[18], und Luther äußert sich rückblickend: *Ich gedachte nur an die keule und an seinen gerichtsstuel, da ich doch sollte alle zuversicht, hertzliche freude und trost an ihm haben*[19].

Der eigentlichen Bedeutung der Heilsangst, ihrer mentalitätsgeschichtlichen Relevanz, kommt man allerdings erst nahe, wenn man die volksnahen Vermittlungsmedien wie Predigt und Katechese sowie Zeugnisse der kirchlichen Kunst und der Volksfrömmigkeit betrachtet. Vor allem die anschaulichen Schilderungen der Höllenqualen in Predigten und bildlichen Darstellungen sind Legende. Ein Beispiel aus der Predigt des Kapuziners Martin von Cochem († 1712) möge genügen. Er führt mehrere Gründe an, warum das Höllenfeuer heißer und schrecklicher als alles Feuer auf der Erde sei: *erstens, weil es größer sei als alles Feuer auf der Erde, zweitens, weil es kein offenes, sondern in einem ungeheuren Ofen eingeschlossenes Feuer sei, drittens, weil es von lauter Pech und Schwefel unterhalten werde, und: Viertens ist noch etwas, was das höllische Feuer unaussprechlich heiß macht: nämlich der Odem Gottes [...] Da der allmächtige Gott mit seinem Odem das höllische Feuer anbläst, wie furchtbar muß dann dasselbe wüthen und toben. Der Odem Gottes ist ja stärker als alle Sturmwinde*[20].

16 In einem Zeitraum von circa 600 Jahren verbreitete sich die Gattung Weltgericht von den Darstellungen der großen Kathedralen bis in die Kapellen der entlegensten Dörfer.

17 Birgitta von Schweden, Revelationes 7, 27, ed. Romae 1628, II, 246, zitiert nach DINZELBACHER, Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn 1996, 231f.

18 Vgl. Reinhard SCHWARZ, Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität, in: GWU 32, 1931, 526–553.

19 Mt 18–24 in Predigten ausgelegt (1537–1540): Das 19. Kapitel, WA 47, 344, 40f.

20 Die vier letzten Dinge, III. Teil, 2. Kap. (Neuauflage Brixen 1888, 140f); zitiert nach Franz-Josef NOCKE, Eschatologie (Leitfaden Theologie 6), Düsseldorf 1982, 135f.

IV. Versuche des Ausgleichs

Auch die kirchlichen Weisen der Angstabwehr bzw. -bewältigung präsentieren sich als Gemenge von ›theologisierten‹ – d.h. vor allem auf die neuen theologischen Ängste bezogenen – Formen und von umfassenderen religiösen Deutemöglichkeiten und Handlungsweisen. Sie treffen also nicht nur die theologisierten Ängste, sondern sind ebenso als allgemeine – auf verschiedene Aspekte der Todesangst bezogene – religiöse Bewältigungshilfen zu verstehen.

An erster Stelle seien hier die Hoffnungen und Verheißungen[21] genannt. Den Medien der Vermittlungsebene kommt es zu, die relativ knapp und abstrakt formulierten kirchlichen Lehrinhalte zur Seligkeit der Frommen mit ›Leben‹ zu füllen. Denn: Wichtiger für den Gläubigen als die ›visio beatifica‹ sind die konkreten Konsequenzen, die sich aus der Gottesschau ergeben, kurz: die Verheißungen des Himmels. Allerdings erreichen hier die Predigten und Schilderungen der Katechismen nicht das Ausmaß und die Plastizität der Höllenschilderungen. Ein weiterer Versuch der Angstbewältigung liegt in der Schaffung von Gewißheiten. Da sich der mittelalterliche Christ seines Gnadenstandes als der Eintrittskarte in ein himmlisches Jenseits keinesfalls gewiß sein konnte, suchte er sich Gewißheiten zu schaffen. Durch vielfältige Vorkehrungen, die auch noch nach dem Tode greifen konnten und gewisse Mängel an seinem Heilsstande nachträglich korrigieren sollten, versuchte er Garantien füs Jenseits[22] zu erhalten, zumindest seine Chancen zu verbessern. Vor allem seit der Etablierung des Fegefeuers explodierte diese Weise der Vergewisserung; die Mittel zur Leidensverkürzung bzw. -milderung konnten ja nicht nur für das eigene Seelenheil eingesetzt werden, sondern auch für das anderer.

Auch die körperliche Nähe zu den Heiligen durch ein Begräbnis ›ad sanctos‹ bzw. in der Nähe von Reliquien war eine noch nach dem Tode greifende ›Garantie‹. An die Heiligen wandte man sich allerdings bereits vor dem Tode, speziell zur Hilfe beim Übergang durch Gewährung eines guten Todes bzw. Abwehr des schlimmen plötzlichen Todes. Als mächtigste Patronin eines guten Todes galt Maria. Ihre diesbezügliche Funktion ist z.B. an der Hinzufügung des zweiten Teiles des Ave Maria ersichtlich: »Bitte für uns in der Stunde unseres Todes«. Es gab auch gegen einen plötzlichen Tod bzw. für einen guten Tod ›spezialisierte‹ Heilige; hier sind vor allem die zu den vierzehn Nothelfern gehörenden Heiligen Barbara und Christophorus zu zählen.

Zuletzt seien noch die Sicherung und Gestaltung eines guten Todes und Überganges genannt. Zentrale Voraussetzung jenseitigen Heiles ist für archaisches Denken ein gelungener Übergang ins Jenseits; dieser wiederum hat einen ›guten‹ Tod und eine entsprechende rituelle Gestaltung des Überganges zur Bedingung. Die christliche Version dieser Vorkehrungen liegt in der Sterbevorbereitung im Rahmen der Ars Moriendi, der Kunst des Sterbens, und im kirchlich gestalteten Beerdigungsritus vor[23].

Von den genannten Reaktionsweisen gibt es Formen höherer und niedrigerer Affinität zu den spezifisch christlichen Ängsten. Zu den stark ›theologisierten‹ Formen sind vor allem einzelne konkrete ›Garantien fürs Jenseits‹ zu zählen, wie z.B. die Ars Moriendi, deren Genese und Gestalt sich allein der christlichen Variante von Todesangst

21 Vgl. WILHELM-SCHAFFER, Gottes Beamter (wie Anm. 1), 141–145.

22 Der von Philippe Ariès in seiner »Geschichte des Todes« geprägte Begriff Garantie kennzeichnet treffend das dem Handeln zugrundeliegende Verständnis von einer quasi automatischen, zwanghaften Wirkung der Riten und Vorkehrungen.

23 Vgl. WILHELM-SCHAFFER, Gottes Beamter (wie Anm. 1), 138–193, bes. 184–189 u. 207–248.

verdankt[24]. Die Beerdigungsriten dagegen sind in unserem Untersuchungszeitraum zwar spezifisch christlich – sogar in konfessioneller Differenzierung – ausgeformt, zählen aber zu den elementarsten religiösen Bewältigungsangeboten. Überall dort, wo Tod als Übergang erscheint, ist die Sicherung dieses Überganges mittels Beerdigungsriten Anliegen der Religion.

V. Exemplarische Betrachtungen

1. Heilsangst als spezifisch christliche Todesangst nach Martin Luther

Um die Thematik der Konfessionalität wenigstens an einigen Punkten inhaltlich anzureißen, gehe ich nun zur exemplarischen Betrachtung einiger ausgewählter Beispiele über, wobei der Schwerpunkt auf dem Bereich der Theorie liegen wird, da sich so am besten Strukturen aufweisen lassen.

Am Beispiel von Martin Luthers *Sermon von der bereitung zum Sterben* von 1519 sei nun in einem weiteren Schritt die Heilsangst als spezifisch christliche Todesangst charakterisiert. In seinen Äußerungen zum Wesen der Todesangst und seiner Beurteilung dieses Phänomens unterscheidet Luther zwischen der Todesangst eines Christen und der eines Heiden[25]. Als heidnisch empfindet er nicht die Furcht vor dem Tod als Ende und Negation des physischen Lebens (*Denn sterben und tod zufliehen und das leben zuretten ist naturlich von Gott eingepflantz*[..][26]), sondern die Leugnung von Hölle und Teufel sowie die Verdrängung des Todesgedankens im Leben: *Si mortui, so sein wir tod. Die* [Heiden; d. Verf.] *lesschen die hell rein aus, teufel. Ideo dicunt: Edamus et bibamus, heut und morgen sind. Das ist bauer und gemeins mans glaube*[27].

Da Luther diese Sätze im Kontext seiner These *Die Heiden habens besser quam nos* äußert, werden an dieser Stelle die dort bereits genannten Elemente *tod, gottes gericht, hel, iram*[28] um den Teufel ergänzt und auf die christliche Todesangst bezogen. In weiteren Überlegungen Luthers findet dann auch noch der Aspekt der Verquickung mit dem Sündenbewußtsein Berücksichtigung, so daß alle Komponenten der mittelalterlichen, lateinisch geprägten Heilsangst vertreten sind.

Für die Todesstunde nimmt Luther nun eine Potenzierung dieser Ängste an. Im *Sermon von der bereitung zum Sterben* beschreibt er die Angst der Todesstunde als Zusammenwirken der einzelnen Komponenten, besonders der drei »Untugenden«: *Der seyn drey: die erste das erschrockliche bild des todts, die ander das graulich mannichfeltig bilde der sund, die dritte das untreglich und unvormeydliche bild der hellen und ewiges*

24 Allerdings verwirklicht auch sie ein archaisches Moment, insofern ihr ordnungsgemäßer Vollzug einen ›guten‹ Tod gewährleistet.

25 Der Begriff Heide meint sowohl die Gegner des Paulus in 1 Kor 15 als auch den Ungläubigen zur Zeit Luthers.

26 WA 23, 347, 6f.: »Ob man vor dem Sterben fliehen möge«, 1527.

27 WA 36, 540, 1–4 (Predigt zu 1 Kor 15, Nr.4 vom 6. Oktober 1532). Der Hinweis auf eine solch weite Verbreitung von Zweifeln an Hölle und Teufel ist einigermaßen überraschend. In der Forschung wird ihre Entstehung meist im Umfeld bzw. Vorfeld der Aufklärung angesiedelt. Vgl. hierzu z.B. Heinz D. Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a. M./Leipzig 1991, 101ff: »II. Die Abschaffung der Hölle. 1. Kein Gott und kein Teufel: der Atheist Matthias Knutzen und die Sekte der ›Gewissener‹«.

28 WA 36, 537, 14f. (Predigt zu 1 Kor 15, Nr.4 vom 6. Oktober 1532).

verdamnuß. Nu wechst ein yglichs auß dißen dreyen und wirt groß und starck auß seinen zusatzen[29].

Ebenso heftig und nach demselben Muster wie der eben geschilderte Gedanke drängt sich nach Luther in der Todesstunde das individuelle Sündenbewußtsein in den Vordergrund. Es wird so übermächtig, *das auch alle seyne gute werck zu sunden worden seynd* [Herv. d. Verf.]. *Auß dem dann muss folgen eyn unwillig sterben, ungehorsam gottis willen und ewiges vordamnen*[30]. Hier wird also der Kern der Skrupulositas, der Teufelskreis von Werkfrömmigkeit und religiösem Zweifel formuliert. Zwei Faktoren sind nach Luther an dieser Entwicklung beteiligt. Da ist zum einen wieder der Teufel[31], zum andern ist es das eigene »Gewissen«: *Da hilfft zu die blodickeit unßers gewissen, das sich selbs vor gott schemet und grewlich strafft*[32].

Diese Verknüpfung von Gewissenserfahrung und Todesangst erfüllt im System der lateinischen Rechtfertigungslehre eine wichtige Funktion: Sie trägt dazu bei, die Empfindung des Sünderseins so weit zu steigern, daß sich der Mensch nur noch als nichtswürdig empfindet und in totaler Hilflosigkeit und Angst allein von Gottes Gnade Hilfe erwartet. Es handelt sich also um eine Betonung und Ausgestaltung der Prämisse eines passiven Rechtfertigungsgeschehens.

Die »Hölle« nun ist das letzte der drei großen *erschrocklichen bilder*. Auch sie wird »groß« durch *yhr zuvill ansehen und harttes bedencken zur unzeit*[33]. Auch hier geschieht dies u.a. aufgrund der Agitation des Teufels und auch hier ist noch ein weiterer Faktor beteiligt: *Da zu hilfft ubir die maß seer, das man gottis urteyl nit weyß* [...][34]. Die Heilsungewißheit lenkt also den Blick auf die Hölle und nimmt gleichzeitig diese Version jenseitigen Schicksales als die wahrscheinlichere an. Es handelt sich also nicht um eine echte Ungewißheit, sondern es zeigt sich die Tendenz zur »Unheilsgewissheit«. Daß sie die Möglichkeit der Verdammnis präferiert, erklärt sich aus ihrer Beziehung zum Sündenbewußtsein, von dem aus ja eine direkte Verbindung zu Zorn Gottes, Gericht und Verdammnis besteht.

Auch wenn die in Luthers *Sermon von der bereitung zum sterben* abgehandelten Aspekte Sünde, Gewissen, Heilsungewissheit, Gottes Zorn, Jüngstes Gericht, Hölle, Teufel und Tod den traditionellen mittelalterlichen Komponenten der Heilsangst entsprechen, so verdienen doch einige lutherische Akzente eine Hervorhebung. Die zentrale Rolle, die Luther dem Gewissen einräumt, ist Indikator eines höchst individuellen Sündenbewußtseins. Dieses erfährt zudem als subjektiv verstandenes ›totalmenschliches Verdikt‹ eine Steigerung, die bis zum Selbsthaß geht[35]. Weiterhin erfährt die »Rolle des Teufels« bei Luther eine auffallend starke Gewichtung. Der Teufel ist allgegenwärtig, verstärkt dabei jede der angeführten Todesangstkomponenten und ist überdies konkrete

29 Luther, Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben, WA 2, 686, 32–36.
30 Ebd., WA 2, 687, 27–29.
31 Ebd., WA 2, 687, 20f.: *Da hatt der teuffell dan eyn bad funden, das er gesucht, da treybt er, da macht er die sund ßo vill und groß,* [...].
32 Ebd., WA 2, 687, 19f; vgl. auch die Predigt zu 1 Kor 15, Nr. 4, WA 36, 538, 25ff.
33 Luther, Eyn Sermon von der bereytung zum sterben, WA 2, 688,1f.
34 Ebd., 2f.
35 Vgl. Luther, Die 95 Thesen über den Ablaß (Oktober 1517), These 4 (zitiert nach: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. III, hg. v. H. A. Oberman, Neukirchen ²1985): »Die Strafe währt also, solange der Haß gegen sich selbst (das ist die wahre Buße im Innern) währt, nämlich bis zum Eingang ins Himmelreich.«

Todesursache[36]. Dabei verfolgt und plagt er insbesondere die Christen[37]. Die Druckbearbeitung Crucigers macht diesen Zusammenhang besonders anschaulich, ohne dabei Luther zu verfälschen: *Das aber der Teuffel die Christen ermordet und durch allerley plage sie wuerget, das thuet er allein darumb, das sie gleuben und Christen sind, Denn* [...] *wie wol er den andern auch ir lohn gibt, Aber diesen ist er sonderlich feind und dencket sie zu wuergen, jhe ehe jhe besser, schleicht in tag und nacht nach und hat nicht ruge, bis er sie mordet und weg reumet, Und brauchet dazu allerley plage, krieg, schwerd, fewer, wasser, pestilentz, frantzosen, tropff, rote rhur etc* [...][38].

In welche Richtung Luthers Aussagen zu diesem Zusammenhang interpretiert wurden – falls nicht doch dem Druckbearbeiter entsprechende Äußerungen Luthers vorlagen – zeigt eine andere Stelle der Druckbearbeitung: [...] *jhe fromer leut, Jhe ehe gestorben, Denn soll Gott einen fromen menschen erhalten, das er lange lebe, da gehoret ein sonderliche krafft und macht zu, groser und stercker denn beide, menschen und des Teuffels, sonst ist er wol so biter bose, das er sie schlachtet und wurget alle auff einen hauffen wie die armen schlacht schafe*[39].

An dieser Passage ist zweierlei interessant: zum einen die Ansicht, der Teufel unterscheide sogar noch innerhalb der Christenheit – sozusagen nach ›Frömmigkeitsgraden‹ – zum andern die Tatsache, daß die Macht des Teufels hier so stark aufgewertet wird, daß er für Gott quasi einen ebenbürtigen Gegner darstellt. Versucht man, die spezifisch christliche Todesangst lutherischer Ausprägung auf einen Kernspruch zu reduzieren, so eignet sich dieser, von G. Ebeling als Schlüssel zu Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tod bezeichnete Satz: *Doppelt habe ich den Tod verdient: Gott gegenüber als Sünder und dem Satan gegenüber als Heiliger*[40].

Nimmt man das oben skizzierte individualisierte und verstärkte Sündenbewußtsein sowie die veränderte Rolle des Teufels als Konnotation an, erschließt sich die volle Dimension dieses Satzes und damit der Todesangst lutherischer Prägung. Läßt man – vor einer abschließenden Bewertung – die spezifisch lutherischen Bewältigungsansätze zunächst noch außen vor, steht fest: Wer als Rezipient lutherischer Theologie diesen Ansatz verinnerlichte, für den mußte sich Todesangst – zunächst – zwangsläufig steigern.

2. Selbstmord aus religiösen Motiven

Die mögliche Wirkung religiöser Ängste war in Mittelalter wie Früher Neuzeit vielfältig. Sie konnten ein Entgegensteuern, wie z.B. durch die Suche nach »Garantien fürs Jenseits«, bewirken, sie konnten ein massives Abwehrverhalten hervorrufen, sie konnten aber auch zur Verzweiflung bis hin zum Selbstmord führen.

Im 16. Jahrhundert beginnt die theologische Elite, religiöse Ängste als verhaltensrelevant aufzufassen. Eine solche Angst, die potentiell bis zum Selbstmord führen konnte, läßt sich z.B. in den Endzeitängsten der Zeit festmachen. In einer Predigt vom 10. De-

36 LUTHER, Predigt zu 1 Kor 15, Nr.10 (17. November 1532), WA 36, 608, 5f: [...] *Teufel semper, semper jecht us, ut mussen sterben* [...].

37 Der Grund für diese besondere Verfolgung der Christen liegt darin, daß der Teufel auf diese Weise Christus bekämpft. Vgl. die Predigt zu 1 Kor 15, Nr. 5 (13. Oktober 1532), WA 36, 545, 1–3: [...] *diabolus illum verbrennt, ersaufft und all hertzleid, wir mussen herhalten. Non gilt uns, sed Christo, cui lebenter vellet regnum destruere.*

38 Zwo Predigt uber der Leiche des Kurfürsten Hertzog Johans zu Sachsen: Die Ander Predigt, WA 36, 263, 27–33.

39 Predigt zu 1 Kor 15 Nr. 4 (6. Oktober 1532), WA 36, 542, 23–26.

40 WA Tr 3, 123, 24–26 Nr. 2970a (12.2.1533).

zember 1531 bezieht sich Luther auf die damals beobachtbare Steigerung dieser Ängste. Auch er deutet wie viele seiner Zeitgenossen zahlreiche astronomische und klimatische Ereignisse als göttliche Zeichen und konstatiert, daß diese *zeichen auff dem wasser und auff erden* [...] *sonderlich solch grosse flut, die land und leut erseufft, als neulich zu Rom und im Nidderland* [...] viele zur Verzweiflung führen: *So gehet jhe das auch starck im schwang, das viel leute sind, den so angst und bange ist, das sie dahin gehen und verzagen* [...] *wie man bis her viel leut gefunden hat und noch teglich mehr höret, die der Teufel reitet und plagt mit anfechtung und verzweivelung, das sie sich selbs henken oder sonst umbbringen for grosser angst*[41].

Das hier angesprochene Phänomen des Selbstmordes aus Endzeitängsten – und damit aus religiösen Ängsten – heraus verweist auf ein anderes zeitgenössisches Phänomen: den vermuteten Anstieg von Selbstmorden und den dabei erhöhten Anteil von Protestanten.

Von der theologischen Elite der Frühen Neuzeit wurden nicht nur verstärkt religiöse Motive für Selbstmorde wahrgenommen bzw. vermutet, sondern es wurde auch die Vermutung geäußert, daß die größere Häufigkeit des Selbstmordes bei Protestanten ›systembedingt‹ sei, daß das protestantische ›Sündersein‹ und die Aufwertung des Gewissens diese enormen religiösen Ängste verursachten, die sogar zum Selbstmord führen konnten. Diese Möglichkeit zog nicht nur die katholische kontroverstheologische Polemik in Betracht. Auch Lutheraner äußerten selbstkritisch den Verdacht, daß ihr Glaube im Gegensatz zum katholischen Glauben so »hochgespannt« sei, »daß ihre Gläubigen am Rande des Abgrundes stünden«, und daß so mancher Gläubige wohl nur einen Teil der Botschaft Luthers verstand bzw. sich zu Herzen nahm[42].

Ein Beispiel: Der Katholik Johannes Oldecop berichtet in seiner Hildesheimer Chronik aus dem Jahre 1556, daß die lutherischen Prediger viele wahre Exempel von Selbstmorden anführten. Und alle, die sich in diesem Jahr selbst getötet hätten, seien lutherische Bürger und Bürgerinnen gewesen und keine Katholiken[43]. Dieser Sachverhalt wird deutlich kontroverstheologisch ausgeschlachtet, wenn behauptet wird, die Evangelischen *fallen und gerathen zum öfteren in große Kleinmütigkeit und Verzweiflung dermaßen, daß ihrer viele – wie die Lutherischen deshalb gedrungen worden, ein besonderes Trostbüchlein für dergleichen Leute ausgehen zu lassen, will aber nichts helfen – sich selbst mit Stricken, Messern und andern Gelegenheiten den Tod anthun* [...] *alles daher, daß ihr neuer Glaube und ihre Augsburgische Konfession eine trockene Cistern ist, und das sie weder rechten Saft des reinen göttlichen Wortes noch wahre Kraft und Macht der hl. sieben Sakramente haben*[44].

41 LUTHER, Predigt vom 10.12.1531, WA 34/2, 463, 10–14; 16–21.

42 H.C. Erik MIDELFORT, Selbstmord im Urteil von Reformation und Gegenreformation, in: Die katholische Konfessionalisierung, hg. v. Wolfgang REINHARD u. Heinz SCHILLING (RST 135), Münster 1995, 296–310, 298.

43 Chronik des Johan Oldecop, hg. v. Karl EULING (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart CXC), Tübingen 1891, 390: *De lutherschen predikanten hir to Hildensem foerden des vele exempel in, wodane wie de minschen sik sulvest hengeden, ersteken und sik sulvest von dem levende to dem dode bringen. Und dat is ware, segge ik. Aver de sik also in dussem jare hir to Hildensem sulvest erworget und ummegebracht hebben, dat sint alle luthersche borge oder borgerschen gewesen und neine papisten alse ware christen,*[...].

44 Etliche wichtige Ursachen, warumb in Augsburgischer Confession gefährlich zu leben und zu sterben, beigedruckt mit Bekehrung Joannis Harennit, Ingolstadt 1587, 108; zitiert nach MIDELFORT, Selbstmord (wie Anm. 42), 305.

Aus protestantischer Sicht stellen sich die Ursachen natürlich anders dar, doch meint z.B. auch der Superintendent von Brandenburg, Andreas Celichius selbstkritisch, daß die übertriebene Betonung des Gesetzes durch einige Prediger den Glauben Sanftmütiger zerstöre. Wenn es dann im Gefolge des Zweifels an Gottes Güte zu Selbstmorden komme, werde offensichtlich, daß einige *unserer* (lutherischen) Leute keinen Trost mehr aus der evangelischen Religion schöpfen könnten; mit der Konsequenz, daß einfache Christen die reine Lehre verwerfen würden[45]. Auch Luther hatte bemerkt, daß bei seinen Anhängern die durch Anfechtungen – auch durch die im reformatorischen System eigentlich als Ausgangspunkt geforderte Selbstbezichtigung – hervorgerufenen Ängste eine selbstzerstörerische Qualität erreichen konnten. Deutlich wird dies z.B. an dem Fall des Dr. Kraus aus Halle, eines Rates des Erzbischofs Albrecht von Mainz. Kraus beging 1527 Selbstmord, weil er die Anklage Christi vor seinem Vater so fürchtete[46]. Vorausgegangen war, daß er auf Befehl des Bischofs wieder das Abendmahl in einer Gestalt eingenommen hatte. In zahlreichen Briefen an treue Anhänger bemühte sich Luther nun, solchen Entwicklungen entgegenzusteuern, indem er Hilfestellung bei Anfechtungen, Ängsten und Schwermut – bis hin zur Todessehnsucht reichend – zu geben versuchte[47]. In einem Brief an Jonas von Stockhausen (1532) rät er diesem, den Gedanken, die bei ihm zu einem *uberdrus des lebens und begirde des todes* führen, nicht zu trauen: Da sie *dem willen Gottes ungehorsam* sind, sind sie *gewislich vom teuffel ynn ewr hertz mit gewallte geschoffen und gedrungen* [...] er müsse *der halben* [...] *feste da wider stehen und widerumb mit gewallt sie leiden oder aus reissen*[48]. Noch besser sei es allerdings, wenn es gelinge, die teuflischen Anfechtungen zu ignorieren – ein Verhaltensmuster, das Luther ja auch schon im Umgang mit den Anfechtungen im Rahmen der Ars moriendi empfahl[49]. Stockhausens Frau rät Luther u.a., ihren Mann nicht alleine zu lassen und ihn auf vielerlei Weise abzulenken[50].

Warum aber sind nun die Protestanten und unter ihnen besonders die ›Sanftmütigen‹ und ›Frommsten‹ von diesen Anfechtungen so stark betroffen? Dies liegt in der bereits angesprochenen Charakteristik der reformatorischen Rechtfertigungslehre begründet. Luthers spezifisches Erlösungsmodell, die individualistisch gewendete Rechtfertigungschristologie, funktioniert nur, wenn der Mensch – und zwar als Individuum – ganz und

45 Andreas Celichius, Nützlicher und nothwendiger Bericht. Von den Leuten, so sich selbst aus angst, verzweiffelung oder andern ursachen entleiben und hinrichten, Magdeburg 1578, R 5 verso, nach Midelfort, Selbstmord (wie Anm. 42), 302f. – Weitere Beispiele lutherischer Prediger und Theologen bei Nikolaus Paulus, Der Selbstmord im 16. Jahrhundert, in: Wissenschaftliche Beilage zur Germania (Berlin), Jahrgang 1896–97, Nr. 1, 5–8.

46 Martin Luther, ›In epistulam S. Pauli ad Galatas Commentarius‹ [1531] 1535, WA 40/1, 320: *Idem anno domini 1527 accidit illi misero Doctori Hallensi Kraus qui dicebat: Ego negavi Christum. Ideo iam stat coram patre et accusat me. Illam cogitationem praestigiis Diaboli captus tam fortiter conceperat, ut nulla adhortatione aut consolatione, nullis divinis promissionibus pateretur eam sibi excuti, atque ita desperavit et se ipsum miserrime occidit.*

47 Eine Zusammenstellung solcher Briefe bietet Theodore G. Tappert, Luther, Letters of Spiritual Counsel (Library of Christian Classics 18), Philadelphia 1955, 82–108, 115–138.

48 WA Br. 6, Nr. 1974, 386, Z. 14–17.

49 WA Br 6, Nr. 1974, 387, Z. 43–45: *Aber der aller beste rat uber allen rat ist, Wenn yhr nicht uber all mit yhn kempffen mochtet, Sondern kundet sie verachten und thun, als fulet yhr sie nicht* [...].

50 WA Br 6, Nr. 1975, 388, Z. 9–11, 389, Z. 17–19: *Sehet aber ia drauff, das yhr den Man kein augenblick allein lasset, auch nichts bey yhm, da mit er yhm mocht schaden thun; Einsamkeit ist yhm eitel gifft, dar umb treibt yhn der teuffel daselbs zu.* [...] *Was yhr thut, So lassts nicht einsam noch still umb yhn sein, das er nicht ynn die gedancken sincke, Schadet nicht, ob er druber zornig wird.*

gar sündig ist und nichts von sich selbst erwarten kann; der Ort dieser fundamentalen protestantischen Erfahrung ist die Verzweiflung. Sie ist die Prämisse für die darauffolgende spezifisch protestantische Befreiungserfahrung, die Erfahrung von Gottes unverdienter Gnade in der Zueignung von Christi Verdienst[51]. Für die ›Sanftmütigen‹ wie die ›Frommsten‹ besteht an dieser Nahtstelle die Gefahr, daß sie zerbrechen, in der Verzweiflung stecken bleiben. Diese Ängste konnten noch verstärkt werden durch Luthers konkrete Auffassung vom Teufel[52] und durch sein Gottesbild: Zu seinem Bild eines gerechten Gottes – bisweilen erscheint er gar als Rächergott – gehört ein gehöriges Maß an Gottesfurcht, die er auch – oft im Zusammenhang mit dem Hinweis auf teuflische Anfechtungen – immer wieder in Predigten und in seinen Tischreden einfordert und befördert[53].

Waren denn die Protestanten mit ihrer höchst individuellen Sündenangst alleine gelassen?

Diese Frage stellt sich um so dringlicher angesichts der nachweislich nachlassenden Bedeutung der ›praktischen‹ Bewältigungsformen im Protestantismus. Bis auf das Gebet und die rituelle Gestaltung des Begräbnisses blieb wenig von den alten Formen und was davon blieb, erfuhr eine der neuen Lehre gemäße Umdeutung und Umformung.

Gerade diese Tatsache zeigt allerdings an, daß man den Beitrag der ›Theorie‹ an der Todesbewältigung nicht vernachlässigen darf. Im Aufweis von theologischen Hoffnungsinhalten sind grundsätzlich Regulative zu religiösen Ängsten angeboten. In den systemimmanenten theoretischen Bewältigungsangeboten dürften auch am ehesten Entsprechungen zu den ›theologisierten Ängsten‹ zu erwarten sein: Individualisierte Heilsängste forderten – und erhielten wohl auch – ein entsprechendes Angebot. Neben den persönlichen Handlungsmöglichkeiten, die die rituelle Praxis bot, gab es auch individualisierte Jenseitshoffnungen als ›intellektuelle‹ Offerte, und neben den ›praktischen‹ Gewißheiten der Garantien fürs Jenseits bestand zumindest die Möglichkeit der Glaubensgewißheit.

Nachdem in der vorangegangenen Darstellung vor allem die angststeigernden Momente in der lutherischen Theologie gegenüber der mittelalterlichen – und später im tridentinischen Katholizismus weitergeführten – Lehre und Praxis zur Sprache gekommen sind[54], sei abschließend der Bewältigung der Heilsangst bzw. der ›theologisierten‹ Todesangst bei Luther kontrastiert.

51 Luther formulierte die positive Einschätzung der Verzweiflung u.a. 1525 in seiner Schrift ›De servo arbitrio‹ (WA 18, 1908, 551–787, 719): *Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua.*

52 WATr 1, Nr. 222, Z. 9–11: *Fiunt autem huiusmodi exempla, das uns unser Herrgott damit weysen wil, das der Teuffel ein herr sey*, [...].

53 WATr 1, Nr. 222, Z. 16–18: *Viel von denen, so sich selbs ums Leben bringen, die werden* [...] *vom Teufel getrieben und von ihm getödtet, wie die Leute von Straßenräubern,* [...] *Wenn solche Exempel nicht bisweilen geschähen, so fürchteten wir unsern Herrn Gott nicht.*" WATr 2, Nr. 2597, Z.1–5: *Qui se ipsos suspendunt vel occidunt, vim patiuntur a Satana, ut is, qui a latrone occiditur.* [...] *Und der Teuffel mus zuzeiten ßo hartt sein, et talia exempla proponi hominibus, alioqui nemo Deum timeret.*

54 Es gäbe genauso gut auch Beispiele für eine potenziell angstreduzierende Wirkung der lutherischen Lehre: z.B. die veränderte Einschätzung der Bedeutung von Todesstunde und Todesart, die Umdeutung des ›dies irae‹ in den ›lieben jüngsten Tag‹, die veränderte Haltung zum Tod ungetauft verstorbener Kinder. Vgl. hierzu WILHELM-SCHAFFER, Gottes Beamter (wie Anm. 1), 194–198, 59f., 133–137.

Luther selbst ist die Bewältigung solcher Ängste offensichtlich gelungen: [...] *denn wiewohl myr Gott die Gnade gegeben hat, das ich den Todt nicht so forchte, wie ich verzeytten thette,* [...][55]. Christliche – und selbstverständlich auch die hier vorgestellte protestantische Todesinterpretation – hat nicht nur *eine* Wirkrichtung. Sie verursacht nicht nur eine Steigerung von Todesangst durch ihren interpretativen Zusatz, sondern sie bietet auch Möglichkeiten, eben dieses theologisch geformte ›Mehr‹ durch systemimmanente Gegenkonzepte zu bewältigen. Mit den Worten Luthers gesprochen: Der Mensch kann den Ängsten immer ein »Aber« gegenüberstellen: *Unusquisque zittert furm tod, sed volo das schrecken tragen und haben a christo. Ich werd erlöst*[56].

Wie stellt sich nun das »Aber« des christlichen Glaubens bei Luther inhaltlich dar? Sind seine Bewältigungsansätze andere als die mittelalterlichen? Zunächst ist festzuhalten, daß Luther die bestehenden Bewältigungsversuche ›Heiligung‹ und Erwerb von Garantien fürs Jenseits explizit ablehnt. Den Weg, über eigenes Handeln im Leben die zentrale Todesangstkomponente Heilsangst zu eliminieren, hat Luther an sich selbst als ungeeigneten und sogar angststeigernden Weg erfahren; wieder verbalisiert Luther indirekt den Teufelskreis der Skrupulositas: [...],*Wie ich an mir selbs gefuelet habe, da ich wolt ein heiliger monch sein und am fromsten war,*[...], *so sind wir alle in dem unflat gesteckt der eigen heiligkeit und gemeinet, wir solten mit unserm leben und wercken Gottes gericht stillen und den himel verdienen, Und doch damit nichts ausgericht, den das wir nur sind erger und diesem tag* [Jüngster Tag] *feinder worden,*[...][57].

Auch die Ars Moriendi wird von Luther trotz aller Berührungspunkte abgelehnt: *Multi libri prius scripti, quomodo ad mortem praeparare debeamus: merus error et homines bedrubter worden*[58]. Sie stellt wesenhaft ein *aktives* Entgegenwirken der Todesangst gegenüber dar und gehört somit zur gleichen Kategorie von Bewältigungsansätzen.

Es stellt sich nun die Frage, inwieweit sich Luthers Bewältigungsansätze von den mittelalterlichen Ansätzen unterscheiden. Sind sie der rigiden Ablehnung entsprechend vollkommen konträr? Unterscheiden sie sich nur dort, wo sie veränderte Todesangstkomponenten betreffen? Oder akzentuieren sie traditionelle Inhalte nur anders und passen sie der veränderten Situation an?

Die wesentlichen Inhalte lutherischer Bewältigungsansätze wurden bereits vorgestellt: Positive Umdeutung der Todesangst, Sakramentsempfang oder zumindest Begehren der Sakramente, eine durch Demut, Geduld und williges Leiden gekennzeichnete innere Haltung angesichts des Todes, Glaube im Leben und ein verstärktes Innewerden der Glaubensinhalte, speziell des Todes Christi, in der Todesstunde sind keine neuen Inhalte. Der Kern der Glaubensaussage liegt im Glauben an den gnädigen Gott und in der Zueignung (*imputatio*) der Verdienste Christi. Spezifisch lutherisch ist die Aus-

55 LUTHER, Zwey keyserliche uneynige und wydderwertige gepott den Luther betreffend WA 15, 255, 4.

56 Predigt zu 1 Kor 15, Nr. 6 (20. Oktober 1532), WA 36, 560, 4f. 561, 5f.: *Sed Christianus: Ich sterb wol ungerne. Sed quia Christus vult, libenter, [...].*" 564, 4–6: *Ideo ibi trost so gros et maior quam illic trawren und schaden. Si fur stilt 10 aureos et alius dat 100. Satan wurgt dir corpus, der vol frantzosen etc. ein groer schaden. Christus dat corpus pulchrius sole.*

57 Predigt zu 1 Kor 15, Nr. 5 (13. Oktober 1532), WA 36, 553, 37–554, 29 (Druckversion 553,15–554, 3); Predigt zu 1 Kor 15 Nr. 1 (11. August 1532), WA 36, 505, 36–506, 2 (Druckversion 505, 4–8): *Denn ich bin auch ein solcher fromer Mönch gewest wol funffzehen jar, noch habe ichs noch nie kein mal keinen dazu bringen mit alle meinen Messen, beten, fasten, wachen, keuschheit, das ich hette konnen sagen: Nu bin ich gewis, das mir Gott gnedig sey odder nu hab ichs versucht und erfaren, das mich mein orden und steng leben geholfen hat und gen himel foddert, [...].*

58 Predigt am 18. Sonntag nach Trinitatis, WA 41, 699,13f.

schließlichkeit und Konsequenz, mit der Luther im ›Für Dich‹ der Todüberwindung Christi die alleinige Bewältigungsmöglichkeit sieht, und die passive Zueignung: Der Gerechte wird gerecht ›gemacht‹, kann also den Teufelskreis der Skrupulositas verlassen, indem er nicht mehr unablässig Werke der Frömmigkeit tun muß.

Obwohl die Frage nach dem Internalisierungsgrad und der Funktionsfähigkeit der Bewältigungsansätze in der Todesnähe offen bleiben muß, möchte ich u.a. wegen der autobiographischen Aussagen Luthers und seiner veränderten Einschätzung des Jüngsten Gerichtes, der Todesstunde, der Todesart und des Todes den Todesangst reduzierenden Momenten in der lutherischen Theologie das größere Gewicht beimessen. Für die Rezipienten lutherischer Theologie besteht bei vergleichbarer Disposition und Problemstellung grundsätzlich die gleiche Möglichkeit der Todesangstbewältigung wie für Luther. Allerdings ist das »Ja-Sagen zum Ratschluß der ira-Dei«[59] ein schwieriger Weg[60]. Daher ist anzunehmen – und an Hand der religiös motivierten Selbstmorde von Protestanten auch nachweisbar – daß es nicht allen, die die angststeigernden Momente des individualisierten und ausgeweiteten Sündenbewußtseins übernahmen, gleichzeitig auch gelang, den lutherischen Weg der Todesangstbewältigung zu gehen. Das Reden von Teufel, Gericht, Zorn Gottes, Sünde, Gewissen und Tod übertrumpft leicht das Reden vom »dennoch« barmherzigen Gott[61] und kann somit für den Einzelnen eine Steigerung der Todesangst mit sich bringen. Eine Entscheidung darüber, welche der beiden Möglichkeiten der Todesangstveränderung die wahrscheinlichere bzw. häufigere bei den lutherischen Christen der Frühen Neuzeit war, läßt sich aus den theoretischen Überlegungen zu den prinzipiellen systemimmanenten Ängsten und Bewältigungsangeboten nicht fällen. Hierzu bedarf es einer im Rahmen dieses Aufsatzes nicht zu leistenden Einbeziehung des Handelns angesichts des Todes, z.B. der Gestaltung von Riten sowie der Analyse weiterer protestantischer Spezifika im Kontext der Einstellung zum Tod. Dazu zählen z.B. Äußerungen der Theologie zu lebensnahen Problemstellungen wie der Frage nach dem Schicksal der ungetauft verstorbenen Kinder.

Greift man abschließend noch einmal die Frage nach der protestantischen Alternative der Heilsvergewisserung auf, so kann man festhalten, daß Luthers persönliche Erfahrung mit der Skrupulositas, mit den angsterregenden und den als wirkungslos erfahrenen Elementen der praktischen Heilsvergewisserung zur Streichung der praktischen Heilsvergewisserung zugunsten eines in erster Linie intellektuellen Prinzips geführt hatte. Für den Protestanten gibt es nur die alles beherrschende Alternative von Glaube/Nichtglaube und daraus abgeleitet Seligkeit/Verdammnis. Da für den Gläubigen nur die Seligkeit als jenseitige Möglichkeit in Frage kommt, wird nach dieser Theorie die ganze Vergewisserungspraxis, vor allem die Praxis des Fegefeuers, hinfällig[62]. Daß die Bevöl-

59 Helmut THIELICKE, Leben mit dem Tod, Tübingen 1980, 226; Thielicke bezeichnt dies als Kern der lutherischen Todüberwindung.

60 WA 36, 446,12–447,1: *Sed credo in Iesum, est verum, sed difficile, das sich einer sol schwingen auff die blosse gnade gots.*

61 So wie es in der Predigt des Mittelalters die Rede von den Verheißungen des Himmels übertrumpfte.

62 »Erasmus, Luther, Zwingli und Calvin haben den materiellen Aufwand zum Wohl der eigenen Seele als unfruchtbare Verschwendung verspottet. Im reformatorischen Verständnis blieben die Almosen ganz auf die Bedeutung der Armenfürsorge eingeschränkt: Der Förderer sakraler Kunst galt nicht als ein Vorbild der *caritas*, sondern ihm wurde das Laster der *luxuria* unterstellt.« (Christine GÖTTLER, Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation. Kirchliche Schenkungen, Ablaß und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600 [Berliner Schriften zur Kunst 7], Mainz 1996, 16f.). Bei der grundsätzlichen Einordnung des Fegefeuers als eines Bewältigungsangebotes

kerung ihren Vordenkern nicht so schnell und radikal folgte, wie diese es wünschten, ist bekannt[63]. Allerdings läßt sich bereits im 16. Jahrhundert ein Rückgang des Stiftungswesens feststellen und die Praxis des für das Seelenheil verdienstlichen Almosengebens wich einer staatlich geregelten Armenfürsorge[64]. Dieser Bruch mit der bisherigen Frömmigkeitspraxis zeigt: Die Praxis folgte der Theorie und dokumentiert auf diese Weise die allmähliche Durchsetzung einer alternativen Todesdeutung.

erhebt sich die Frage: Wie äußerte sich sein Fehlen im Protestantismus, und worin bestand der Ausgleich? Zum einen darf angesichts möglicher Euphorie für die Fegefeuerlehre als Konstrukt eines zusätzlichen Heilsweges bzw. als Mittel zur Angstminderung nicht in Vergessenheit geraten, daß auch das Fegefeuer keine ›letzte Sicherheit‹ ermöglichte. Die ›Versicherungsmathematik‹ des Fegefeuers trieb die wildesten Blüten, da eine große Ungewissheit über die Strafen und ihre Vergeltung herrschte, und immer wieder galt es – ähnlich wie bei der skrupulösen Wiederholung der Werke zur Heiligung – neue Ablässe zu erwerben. Erst die Idee einer Rechtfertigung allein durch Gnade nahm solchen Konstrukten ebenso wie ihren Praktiken die Funktion. Doch es bleibt auch dann zumindest eine Frage, deren Beantwortung hier offen bleiben muß: konnte damit das elementare, der Fegefeuerlehre zugrunde liegende Bedürfnis, Einfluß nehmen zu können auf das eigene jenseitige Schicksal wie auf das der Menschen, um die man trauerte, befriedigt werden?

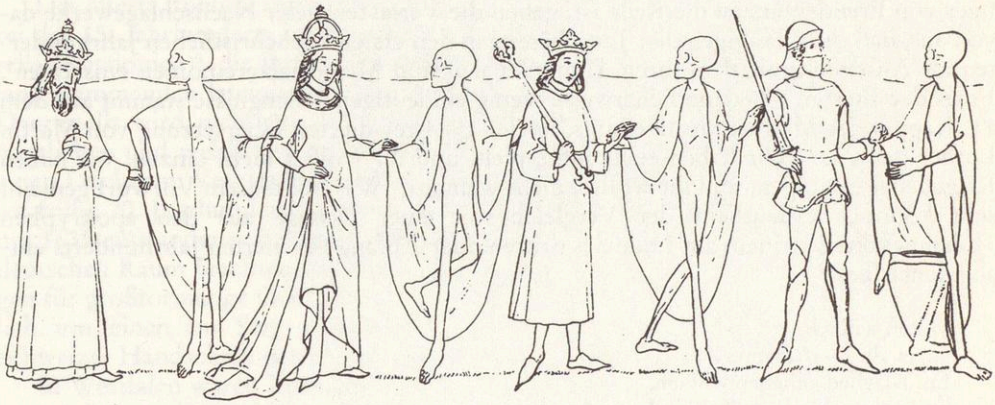
63 Die Details wären Gegenstand einer eigenen Untersuchung. In Puncto Heiligenverehrung sei nur darauf hingewiesen, daß z.B. im lutherischen Osnabrück, Waldeck und Kurbrandenburg das Fest des Erzengels Michael am 29. September als viertes dreitägiges Hochfest (neben Weihnachten, Ostern und Pfingsten) begangen wurde (Paul Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus, Göttingen 1921, 113f.). – Vgl. auch Ernst Walter Zeeden, Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Münster 1959.

64 In Nürnberg z.B. wurde bereits 1522 eine neue Almosenordnung mit einem zentralen Almosenamt geschaffen. Diese Zentralisierung des Almosen- und Fürsorgewesens ermöglichte eine gleichmäßige Verteilung der Gelder. Vgl. Ulrich Knefelkamp, Materielle Kultur und religiöse Stiftung in Spätmittelalter und Reformationszeit. Das Beispiel des Spitals, in: Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 12), Wien 1990, 95–108, 105f.

ULI WUNDERLICH

Durch die Darstellung des Schrecklichen das Schreckliche bannen?

Totentänze an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit



Kaiser, Kaiserin, König und Herzog aus dem Totentanz in der Berliner Marienkirche, entstanden um 1460.

Die meisten Menschen denken beim Wort »Totentanz« an mittelalterliche Gemäldezyklen auf Kirchen- und Friedhofsmauern oder an frühneuzeitliche Drucke. Die Quellen, aus denen sich dieses Genre entwickelt hat, liegen vermutlich im literarischen Bereich. Seit dem 13. Jahrhundert sind sogenannte Vado-mori-Gedichte bekannt, in denen sich Repräsentanten einzelner Stände darüber beklagen, daß sie sterben müssen. Angeregt durch verwandte Darstellungen in der bildenden Kunst – wie den Triumph des Todes oder die Begegnung der drei Lebenden und der drei Toten – entstanden Kombinationen: Texte, in denen nicht nur die Sterbenden, sondern auch personifizierte Todesgestalten reden, und Bilder, die mit solchen Dialogen ergänzt worden sind. Allen mittelalterlichen Werken gemeinsam ist die Tatsache, daß Vertreter der ganzen Menschheit vom Papst bis zum Bettler hierarchisch angeordnet werden. Meist führen lebhafte Tote ihre steif-widerstrebenden Opfer in einem irrealen Reigen davon.

Die Tagung »Endzeit – Wendezeit« hat es sich zum Ziel gesetzt, die Quellen nach den Ängsten und Hoffnungen zu befragen, welche die Menschen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit mit Zeitenwenden verbanden. Bevor ich mich der Frage widme, ob die Totentänze dieser Epochen tatsächlich Zeugnis ablegen für das Bevorstehen des Jüngsten Gerichts und den Beginn des Reichs Gottes, wende ich mich zunächst der Semantik des Wortes »Totentanz« zu.

Der Totentanz vereint als Kompositum zwei unterschiedliche – in diesem Fall sogar zwei einander entgegengesetzte – Begriffe. Gemäß den Regeln der deutschen Grammatik können mit der Zusammenfügung entweder tanzende Tote oder Tänze für bezie-

hungsweise gegen die Verstorbenen gemeint sein. Denkbar wären sowohl Trauer- und Erinnerungsriten als auch Zeremonien, um den Tod fernzuhalten, ihn gleichsam zu bannen. Keine dieser Interpretationen stimmt mit der eingangs erwähnten Definition überein. Im Hinblick auf die Fragestellung der Tagung gilt es demnach, die erhaltenen Totentänze auf Spuren dieser unterschiedlichen Bedeutungen zu untersuchen, auf Belege für die Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag, auf Erwartungen und Vorsorgemaßnahmen der Lebenden sowie der Sterbenden.

Tänze für oder gegen die Toten

Obwohl in den biblischen Büchern, in Chroniken und Legendensammlungen weit häufiger von Freudentänzen die Rede ist, gehen die Verfasser vieler Nachschlagewerke davon aus, daß die Gläubigen den Tanz bereits in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten als Ausdrucksmittel in ihren Trauerritualen und Memorialzeremonien einsetzten[1]. Eines der ältesten – bedauerlicherweise wenig eindeutigen – Zeugnisse stammt aus dem 11. Kapitel des Matthäusevangeliums. In der 1984 revidierten Übersetzung von Martin Luther heißt es: »Wir haben euch aufgespielt, und ihr wolltet nicht tanzen; wir haben Klagelieder gesungen, und ihr wolltet nicht weinen«[2]. Was mit diesem Vorwurf gemeint sein könnte, verdeutlicht der Vergleich mit einer Passage aus den apokryphen »Johannesakten«, einem am Ende des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts entstandenen Text:

›Flöten will ich,
tanzet alle.‹ – ›Amen.‹
›Ein Klaglied anheben will ich,
die Trauergebärde vollführt alle.‹ – ›Amen.‹
[...]
›Dem All zu
gehört der Tanzende.‹ – ›Amen.‹
›Wer nicht tanzt, begreift nicht,
was sich begibt.‹ – ›Amen.‹[3]

Weit besser als die Existenz meditativer Tänze, von Tanzritualen zur Trauerbewältigung oder zur Beschwörung neuen Lebens ist die Tatsache belegt, daß den Kirchenvätern jedweder Tanz ein Dorn im Auge war[4]. Ambrosius (um 339–397) verbot den

1 RGG – Franz M[agnus] Böhme, Geschichte des Tanzes in Deutschland. Beitrag zur deutschen Sitten-, Litteratur- und Musikgeschichte, ND Leipzig 1886, Hildesheim/Wiesbaden 1967, Bd. 1, 15f. – Curt Sachs, Eine Weltgeschichte des Tanzes, ND Berlin 1933, Hildesheim 1976, 168.

2 Die Interpretation der zitierten Verse ist nicht unproblematisch: Während im griechischen Text von »Flötenspiel« die Rede ist, steht in der Einheitsübersetzung »Hochzeitslieder«. Außerdem muß Tanz und Trauer nicht zwingend zusammen gehören. Da es im Kontext um die Ablehnung Jesu bzw. Johannes des Täufers durch ihre Umwelt geht, beziehen viele Exegeten die erste Hälfte des Verses auf den einen und die zweite Hälfte auf den anderen. Johannes wäre demnach der Asket, der nicht tanzen will, Jesus der Hedonist, der nicht trauern will. Ich bedanke mich für diesen Hinweis bei Anne Layet-Bergmann.

3 Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Band 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, hg. v. Edgar Hennecke u. Wilhelm Schneemelcher, Tübingen [4]1971, 154.

4 Brigitte Schulte, Die deutschsprachigen spätmittelalterlichen Totentänze. Unter besonderer Berücksichtigung der Inkunabel »Des dodes dantz«, Lübeck 1489 (Niederdeutsche Studien 36),

Christen grundsätzlich daran teilzunehmen. Basilius von Cäsarea (um 330–379) sprach von »unverantwortlicher Geilheit« und »Niederlage der Seele«. Augustinus (354–430) soll ein Bild geprägt haben, das die Theologen noch lange Zeit aufgriffen: die Vorstellung vom Tanz als Kreis, in dessen Mitte der Teufel steht, um die Seelen zu verderben. Auf dem Konzil von Toledo wurde 589 das Tanzen in Kirchen verboten. Im Hochmittelalter erklärte man es mehrfach zur schweren Sünde. Dennoch war die Sache damit noch lange nicht erledigt. Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Quellen belegen, daß Gotteshäuser und Friedhöfe nicht nur Orte des Gebets waren, sondern auch für ausgelassene, manchmal sogar ausgesprochen makabere Feste genutzt wurden[5]. Man versuchte bei bestimmten Anlässen – zu denken wäre etwa an drohende Seuchen und kriegerische Auseinandersetzungen –, neues Leben zu ertanzen oder den Bann des Sterbens dadurch zu brechen.

Das älteste, freilich rein symbolische Zeugnis für diesen Brauch ist eine Wandmalerei des 15. Jahrhunderts im Kapitelsaal des ehemaligen Franziskanerklosters von Morella (Katalonien)[6], die ihrerseits ein Pendant in einer etwa gleichaltrigen, aus Deutschland stammenden lateinischen Handschrift in der Biblioteca Casanatense in Rom hat: Dargestellt wird nicht nur ein Gerippe, das mit Pfeil und Bogen auf Vertreter aller geistlichen und weltlichen Stände schießt, sondern außerdem ein Reigen Lebender um einen Leichnam. Vergleichbare Bilder sind selten, lassen sich aber dennoch vom 17. bis ins frühe 20. Jahrhundert nachweisen: Die Staatlichen Museen in Kassel bewahren ein um 1635 entstandenes Bahrtuch mit entsprechenden Szenen auf. Verleger aus dem süddeutschen Raum brachten das Motiv als Flugblatt in Umlauf und lieferten damit Vorlagen für großformatige Gemälde in Osteuropa[7]. Belege dafür, daß die Lebenden tatsächlich um einen im Sarg aufgebahrten Verstorbenen tanzten, finden sich in einer Schweizer Handschrift des 14. Jahrhunderts und in Quellen aus Dänemark[8].

In Westfalen waren Totentänze bei der Leichenwache oder im Rahmen von Beerdigungsfeiern verbreitet[9]. Die Teilnehmer faßten sich bei den Händen, bildeten einen

Köln u.a. 1990, bes. Kapitel »Die kirchliche Verurteilung des Tanzes als ›Teufelswerk‹«, 136–143.

5 Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. v. Hanns BÄCHTHOLD-STÄUBLI unter Mitwirkung von Eduard HOFFMANN-KRAYER, Berlin/New York 1987, Art. »Totentanz«, Bd. 8, Sp. 1098–1100. Meines Wissens nach gibt es bis heute keine Untersuchung über die Verbote, auf Friedhöfen und in Kirchen zu tanzen; dennoch wird in der Sekundärliteratur kontinuierlich auf deren Existenz hingewiesen.

6 Francesc MASSIP/Lenke KOVÀCS, Ein Spiegel inmitten eines Kreises: der Totentanz von Morella (Katalonien), in: L'Art Macabre 1. Jahrbuch der Europäischen Totentanz-Vereinigung Association Danses Macabres d'Europe, hg. v. Uli WUNDERLICH, Düsseldorf 2000, 114–133.

7 Imke LÜDERS, Totenreigen – Totentanz. Totentanzillustrationen auf Flugblättern des Barock und ihre Rezeption, in: L'Art Macabre (wie Anm. 6), 97–113. Eine Veröffentlichung zu den Zeugnissen aus Osteuropa ist für »L'Art Macabre 3« geplant, bis dahin vgl. Dézi LAJOS, A magyar haláltáncról, in: Magyar bibliofil szemle, évnegyedes folyóirat. Budapest Bd. 1, 1924, Heft 1, 21. – Obrazy śmierci w sztuce polskiej XIX I XX wieku. Katalog wystawy w Muzeum Narodowym w Krakowie wrzesień – listopad 2000, Kraków 2000, 52–67. – Przeraźliwe echo traby losnej do wieczności wzywajacej. Śmierć w kulturze dawnej polski od średniowiecza do końca XVIII wieku. Katalog wystawy pod kierunkiem i radakcja przemyslawa mrozowskiego. 15 grudnia 2000 – 15 marca 2001 Zamek Królewski w Warszawie, Warszawie 2000, 104f.

8 E[rnst] L[udwig] ROCHHOLZ, Wanderlegenden aus der oberdeutschen Pestzeit 1348–1350, in: Argovia. Jahresschrift der Historischen Gesellschaft des Kantons Aargau 17, 1886, 71–75. – Zu den dänischen Quellen vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Art. »Leichenwache«, Bd. 5, Sp. 1105–1113, bes. Sp. 1112.

9 Wilhelm FRICKE, Das mittelalterliche Westfalen oder die alten Sitten, Gesetze, Gerichte, Zu-

Kreis oder tanzten paarweise um einen durch das Los zur Leiche bestimmten Lebenden. Auf ein Zeichen fiel die oder der Erwählte »tot« um. Die Tänzer verstummten und mußten die »Verstorbene« oder den »Verstorbenen« durch Auferstehungslieder und Küsse symbolisch wieder erwecken. Tanz und Tod gehörten – insofern sind sich Volkskundler und Tanzhistoriker einig – in weiten Teilen Europas bis ins 19. Jahrhundert hinein zusammen, nicht nur in Spanien und Skandinavien, sondern auch in Italien, Ungarn und Schlesien, in Schottland und Irland, ja sogar im deutschsprachigen Raum.

Tanzende Tote

Obwohl die berühmteste Darstellung tanzender Toter, Michael Wolgemuts Holzschnitt aus der 1493 veröffentlichten Schedelschen Weltchronik, die Auferstehung der Verstorbenen am Jüngsten Tag illustriert, geht das Motiv mit größter Wahrscheinlichkeit nicht auf die Apokalyptische Vision des Johannes zurück. Zeugnisse aus der Sepulkralkultur und volkstümliche Überlieferungen belegen, daß man sich Leichen von der Antike bis in die Neuzeit nicht wirklich handlungsunfähig vorgestellt hat. Die Toten lebten gewissermaßen in einer anderen Existenzform weiter. Sie konnten mit den Lebenden in Verbindung treten, ihren Angehörigen helfen oder schaden.

Berichte von tanzenden Toten sind dagegen ausgesprochen selten. Angeblich gibt es Erwähnungen in mittelalterlichen französischen Predigten. Die ältesten mir bekannten Zeugnisse stammen jedoch aus der Schweiz[10]: Um 1350 sah Ritter Kunz von Eptingen einen Totentanz auf dem Richtplatz. Die Geister sangen ein Lied, in dem jeder einzelne der Reihe nach zu verstehen gab, daß ihm dieses Schicksal erspart geblieben wäre, wenn er den Armen zu Lebzeiten Almosen gegeben hätte. Die Botschaft der frommen Sage ist unmißverständlich und dürfte ihre Wirkung auf die Zuhörer nicht verfehlt haben.
Ein auf das Jahr 1518 datierter Text in der Zimmernschen Chronik legt nahe, daß diese Vorstellung viel älter ist:

> [...] *umb die jar 1300, under der regierung des römischen kunig Albrechts, ist ein tombrost* [Domprobst] *gewest zu Basel ufm mehrern gestift, genannt herr Diether von Speckbach, ein verstendiger, holtseliger, personierter man und der ain weltman, menigclich lieb und wert war.* [...] *Under anderm het er ain guete pfarr ufm landt, darzu er dann ein schöne behausung gebawen, gleichwol solche an dem kirchhoff daselbst gelegen. Einsmals* [...] *öffnet er gar nahe umb die mitternacht die fenster. So ersicht er ufm kirchhoff allernechst ein todtendanz von vil personnen hin und wider danzen und wandlen, mit facklen und liechtern; die sangen mit dussemer, haiserer stim:*
> *»Wer ich da zu Kerzhaim,*
> *Als ich bin zu Langkhaim,*
> *So welte ich vor meinem ende*
> *Guetes vil bewende*
> *Und fur mich hin senden« etc.*

stände und Gewohnheiten der Roten Erde, Minden 1890, 9f. Vgl. außerdem K[arl] Meuli: W. O. E. Oesterley, D. D., The Sacred Dance ... [Rezension], in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 26, 1925/26, 306ff.

10 Rochholz, Wanderlegenden (wie Anm. 8), 119–122.

Alle, die aber der tomprobst am todtendanz sahe und bei irem leben hett gekennt, waren ains unrechten und unnatürlichen tods gestorben oder umbgebracht worden. [...] *Desselbigen jars soll dieser tombropst zu Bassel auch gestorben sein*[11].

Darüber hinaus enthält die Geschichte eine zweite Warnung: Der Zeuge des Spuks – ein frommer und ehrbarer Mann – muß sterben, obwohl er sich nichts zu Schulden kommen ließ. Die Zuhörer sollen ganz offensichtlich davon abgehalten werden, sich zur Geisterstunde auf dem Friedhof umzusehen.

Wenige Jahre später werden Zweifel an der Wahrheit solcher Berichte laut. Der Pfarrer Ludwig Lavater veröffentlichte in seinem vielbeachteten »Gespensterbuch« von 1569 eine Episode, die sich zu seinen Lebzeiten in Zürich zugetragen hat:

Es ist auch beschähen / dz jung frölich muot willig gsellen sich verkleidet / uff dem kilchhof getantzt / und einer mit einem todtenbein [Knochen] *uff einem todtenbaum* [Sarg] *zuo tantz gmacht. Welches durch etliche die es gesähen / in die gantz statt erschollen ist / daß man allenthalben für war gesagt und glaubt hatt / man habe ein todtentantz gesehen / und seye übel zuo besorgen / es werde ein grosse pestilentz daruf volgen*[12].

Obwohl Lavater an Geister – an Engel und Teufel ebenso wie an Zauberei – glaubte, erklärte er die nächtlichen Ereignisse mit natürlichen Ursachen. Seiner Meinung nach handelte es sich um einen Streich übermütiger junger Leute, die ihre Umgebung erschrecken wollten. Dieser Fall sei zu verurteilen, gehöre allerdings zu den harmloseren seiner Art; viel schlimmer seien katholische Geistliche, die als Gespenster verkleidet zu ihren Geliebten schleichen.

Weit wichtiger ist jedoch die Tatsache, daß sich in Zürich umgehend das Gerücht verbreitete, dieser Totentanz sei ein Vorzeichen der Pest. Es unterliegt keinem Zweifel, daß im 16. Jahrhundert nicht nur die Katholiken, sondern sogar reformierte Protestanten an Spuk und göttliche Vorzeichen glaubten. Angehörige beider christlicher Konfessionen stellten sich die Verstorbenen handlungsfähig, in einer anderen Existenzform weiterlebend vor: Tote können die Lebenden warnen; sie sind Helfer und Mahner der Uneinsichtigen.

Die Kirche reagierte bereits im hohen Mittelalter auf diesen unausrottbaren Aberglauben und deutete die heidnisch-antiken Vorstellungen als Bestrafung sündiger Toter im Fegefeuer. Christen wurden auf diese Weise zu frommen Werken in eigenem Interesse aufgefordert; sie konnten darüber hinaus sogar mit den Seelen ihrer Angehörigen in Verbindung treten und deren Qualen lindern. Um vor bevorstehendem Unheil zu warnen, um Spenden, Pfründen und Stiftungen einzuwerben, tolerierte die Kirche sogar Spukgeschichten. Obwohl solche Vorstellungen niemals offiziell gefördert wurden, traten die Verstorbenen in geistlichen Spielen auf. Seit dem Barock lag diesen Darstellungen mancherorts sogar eine mehr oder weniger aufwendige Choreographie zu Grunde, so zum Beispiel in den Passionsprozessionen von Škofja Loka (Slowenien), ehemals zum Bistum Freising gehörig, und in verschiedenen Orten Kataloniens[13]. Der Tanz der To-

11 Zimmerische Chronik, hg. v. Dr. K[arl] A[ugust] Barack. Bd. 4 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart XCIV), Tübingen 1869, 216f.

12 Ludwig Lavater, Von Gespänsten / unghüren / fälen / und anderen wunderbaren dingen / so merteils wenn die menschen sterben söllend / oder wenn sunst grosse sachen und enderungen vorhanden sind / beschähend / kurtzer und einfaltiger bericht / gestelt durch Ludwigen Lavater diener der Kirchen zuo Zürych, Zürich 1569, Blatt 9^{v}.

13 Uli Wunderlich, Die Processio Locopolitana, in: Totentanz aktuell N. F. 11, März 2000, 11. – Francesc Massip u. Lenke Kovàcs, Der Totentanz unter der katalanisch-aragonesischen Krone:

ten erschien dabei als die übernatürliche, dem Jenseits angemessene Bewegungsform, genau so, wie man sich auch die Engel gerne tanzend vorstellt.

Totentänze als Spiegel der Angst?

Vor dem Hintergrund der beschriebenen Vorstellungen und Riten trat »der Totentanz«, also die Darstellung des Schreitaufzugs der Ständevertreter, von Frankreich oder Spanien ausgehend den Siegeszug an. Das Genre hat sich im 15. Jahrhundert in kurzer Zeit in ganz Europa ausgebreitet: Eines der wirkungsmächtigsten Beispiele war der Zyklus auf der Mauer des Kirchhofs von Saints Innocents in Paris, entstanden 1425. Es folgten monumentale Zyklen in Dijon, Basel, Ulm, London, Straßburg, Berlin und Lübeck, von denen allerdings nur ein einziger – die Wandmalerei in der Berliner Marienkirche – mehr schlecht als recht erhalten ist.

Wie der Pariser Totentanz[14] ausgesehen haben könnte, läßt sich aus einer 1485 von Guyot Marchant veröffentlichten Buchausgabe und aus archäologischen Grabungsbefunden rekonstruieren: Der Friedhof war von einem Laubengang umgeben, dessen Dachstuhl als Beinhaus benutzt wurde, also zur Aufbewahrung für die bei der Neubelegung eines Grabes exhumierten unverwesten Gebeine. Vermutlich waren auf den Arkaden insgesamt 60 lebensgroße Figuren zu sehen, pro Bogenstellung zwei oder drei Paare, bestehend aus je einer mumienartigen Todesgestalt und einem Ständevertreter.

Die erste Szene stellte mit größter Wahrscheinlichkeit einen gelehrten Mönch am Schreibpult dar. Der Autor könnte sich – wie sein Pendant in der erwähnten Buchausgabe – an den Betrachter gewendet haben:

> Oh vernünftige Kreatur,
> die Du das ewige Leben begehrst,
> hier hast Du denkwürdige Belehrung,
> um das sterbliche Leben richtig zu beschließen.
> La Danse macabre heißt sie,
> die jeder zu tanzen lernt,
> Mann und Frau ist sie natürliche Bestimmung.
> Der Tod verschont nicht Klein noch Groß.
> In diesem Spiegel kann ein jeder lesen,
> daß er auf diese Weise tanzen muß.
> Weise ist, wer sich darin gut anschaut.
> Der Tote führt den Lebenden dahin.
> Du siehst die Größten beginnen,
> denn niemand gibt es, den der Tod nicht schlägt.
> Es ist jammervoll, daran zu denken.
> Alles ist aus einem Stoff geschmiedet[15].

In der Einleitung ist bestenfalls von biographischen Grenzsituationen, aber nicht von kollektiven Ängsten vor oder Erwartungen an eine Wendezeit die Rede: Der Erzähler

Ikonographie und Inszenierung im Mittelalter und das Fortbestehen einer Tradition, in: L'Art Macabre 2. Jahrbuch der Europäischen Totentanz-Vereinigung Association Danses Macabres d'Europe, hg. v. Uli WUNDERLICH, Düsseldorf 2001, 61–79.

14 Les Saints-Innocents, hg. v. Michel FLEURY, Paris [1990].

15 Übersetzung des Texts der Erstausgabe, zitiert nach: Der tanzende Tod. Mittelalterliche Totentänze, hg. v. Gert KAISER, Frankfurt 1983, 75.

weist den Leser beziehungsweise den Betrachter auf die Unausweichlichkeit des Todes hin. Seine Zeitgenossen scheinen sich wenig um ihr Lebensende bekümmert zu haben, sonst bedürften sie seiner Belehrung schließlich nicht. Diese Beobachtung stimmt mit den Erkenntnissen der Mentalitätshistoriker[16] überein, denen zu Folge sich damals ein Wandel in der Einstellung zum Sterben bemerkbar machte: Während der Tod den Menschen im frühen Mittelalter noch vertraut und in den Alltag der Gemeinschaft eingebunden war, setzt sich im Hochmittelalter die Vorstellung einer persönlichen Bilanz beim individuellen Gericht unmittelbar nach dem Lebensende durch. Die Angst vor dem Tod nimmt zu, Sterben wird folglich häufig verdrängt.



Der Pariser Totentanz in der 1485 veröffentlichten Erstausgabe von Guyot Marchant: Arzt und Liebhaber, Autor und toter König.

Die Bemühungen diesen Veränderungen entgegenzuwirken, waren ganz offensichtlich die Ursache für den Erfolg der makaberen Kunst, besonders aber des neu entstandenen Genres Totentanz. Prediger- und Bettelorden drohten mit den Folgen des plötzlichen, sogenannten »unbußfertigen« Tods: Wer ohne Sakramente stirbt, kommt in die Hölle. In ihren Kirchen und auf ihren Friedhofsmauern befanden sich besonders häufig Darstellungen, welche die Menschen an ihr Schicksal erinnern und zu gottgefälligem Leben bekehren sollten. Wesentliches Charakteristikum solcher Zyklen ist die Ständehierarchie, die Anordnung der einzelnen Szenen von den ranghöchsten Vertretern der Gesellschaft zu den niedrigsten. Damit ist in erster Linie die Betroffenheit aller gemeint: Niemand kann sich dem Tod und der Rechenschaft über seine Sünden entziehen.

In der Buchausgabe des Pariser Totentanzes folgt nach der Einleitung der Reigen der Sterbenden: der Papst und der Kaiser, der Kardinal und der König, der Patriarch und der Feldherr (*Connestable*), der Erzbischof und der Ritter, der Bischof und der Schildträger, der Abt und der Vogt, der Gelehrte und der Bürger, der Domherr und der Kaufmann, der Kartäuser und der Schutzmann, der Mönch und der Wucherer, der Arzt und der Liebhaber, der Pfarrer und der Taglöhner, der Anwalt und der Spielmann, der Franziskaner und das Kind, der Kleriker und der Eremit.

In jeder dieser Szenen beginnt der Tod das Gespräch: Er fordert sein Opfer zum Mitkommen auf und betont, daß Widerspruch zwecklos sei. Der Sterbende wird als ängstlich oder unwillig beschrieben, bekennt sich selbst aber nur selten zu diesem Gemütszustand. Er antwortet in der Regel in melancholischem Ton, blickt auf sein Leben zurück und beschließt es mit einer Sentenz, die Einsicht verrät: »Wenig hilft die Ehre,

16 Philippe Ariès, Geschichte des Todes [L'homme devant la mort, Paris 1977], München 1982.

die so rasch vergeht«[17] sagt der Kaiser. »Zu Asche werden wir am Ende«[18] spricht der König. »Die mehr besitzen, sterben schwer«[19], äußert der Bürger.

Der Handlungsverlauf des Pariser Totentanzes ist ausgesprochen monoton. Obwohl einige der Gerippe Hacken, Schaufeln oder eine Lanze tragen, setzen sie diese nicht als Waffen ein. Die Todesgestalten greifen mehr oder weniger lebhaft nach den Sterbenden. Von einem Tanz kann eigentlich nicht die Rede sein, da sich weder alle Paare in Bewegung befinden noch ein alle Figuren verbindender Reigen erkennbar ist.

Den Abschluß bildete in Paris vermutlich wiederum der Autor, diesmal jedoch vor der Leiche eines toten Königs sitzend und das Dargestellte rückblickend erläuternd:

> Deshalb: Ihr, die Ihr diese Geschichte seht,
> haltet sie wohl im Gedächtnis.
> Denn sie ermahnt Männer und Frauen,
> den Glanz des Paradieses zu erwerben.
> Selig ist, wer im Himmel feiert.
> Aber einige gibt es, die es nicht kümmert,
> wie das Paradies ist,
> noch die Hölle: Ach, sie werden es heiß haben.
> Die Bücher, die einst die Heiligen schrieben:
> sie zeigen es in schönen Worten.
> Eignet Euch an, was hier geschieht.
> Und tut Gutes: mehr sage ich nicht.
> Gute Werke vermögen viel für die Verstorbenen[20].

Im Pariser Totentanz enthalten lediglich die beiden zitierten Passagen – Einleitung und Schluß – Beschreibungen der künftigen Welt. Gericht, Himmel und Hölle stehen keineswegs im Vordergrund, wichtiger ist, daß der Betrachter sein Schicksal nicht verdrängen und im Hinblick darauf Gutes tun soll. Damit sind zunächst einmal die Werke der Barmherzigkeit im Sinne des Matthäusevangeliums gemeint. Hungrige speisen, Durstigen zu trinken geben, Fremde beherbergen, Nackte bekleiden, Kranke pflegen und Gefangene besuchen sind Voraussetzung für das Eingehen ins Himmelreich. Da es sich in Paris um Wandmalereien im Bereich eines Bettelordenklosters handelt, geht es aber auch um die Einwerbung von Spendengeldern. Der Passus »gute Werke vermögen viel für die Verstorbenen« macht deutlich, daß die Vorstellung vom Fegefeuer hinter dieser Ermahnung steht. Über jeden Toten wird unmittelbar nach dem Lebensende Gericht gehalten. Zur Reinigung von seinen Sünden muß er sich zeitlich begrenzten Strafen unterziehen. Die Lebenden können ihr Schicksal und das ihrer Angehörigen durch Gebete, Messen, einzelne Spenden und größere Stiftungen beeinflussen.

Das Weltgericht oder apokalyptische Szenen kommen in den Totentänzen des 15. Jahrhunderts gar nicht oder – wie in der Pariser Buchausgabe – nur am Rande vor. Sie fehlen oder wurden wie in Basel erst später ergänzt. Was aber haben die Bilder und Texte, die man üblicherweise mit diesem Namen bezeichnet, mit den eingangs beschriebenen Vorstellungen – mit dem nächtlichen Spuk der Verstorbenen, mit Trauerritualen und Abwehr von drohenden Unheil – zu tun? Welche Erfahrungen lagen den Kunstwerken zu Grunde? Welche Ängste wurden in Ihnen ausgedrückt? Ich werde im folgenden einige der bedeutendsten Denkmäler unter diesen Aspekten vorstellen.

17 Der tanzende Tod (wie Anm. 15), 77.
18 Ebd., 79.
19 Ebd., 89.
20 Ebd., 107.



Abb. 1 Totentanz auf dem Friedhof, Mittelszene eines nach 1702 im Verlag J. P. Wolff seel. Erben in Nürnberg wiederaufgelegten Einblattdrucks aus dem späten 16. Jahrhundert.

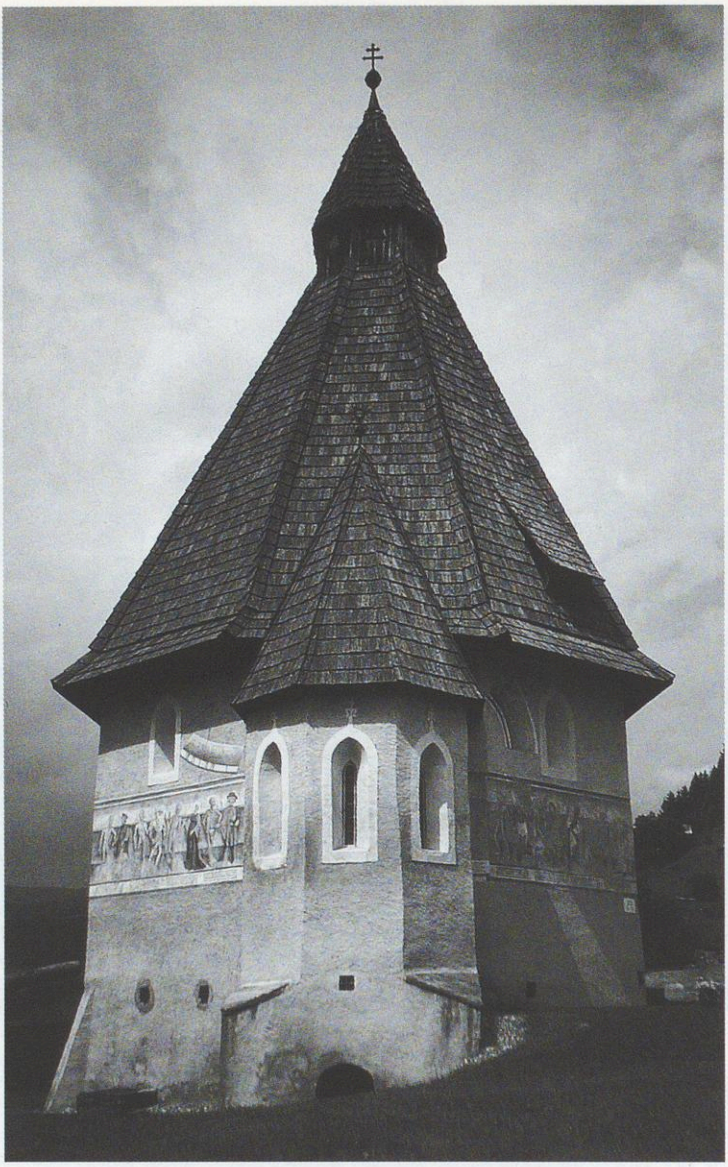


Abb. 2 Das Beinhaus mit dem Totentanz-Fries in Metnitz, entstanden in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

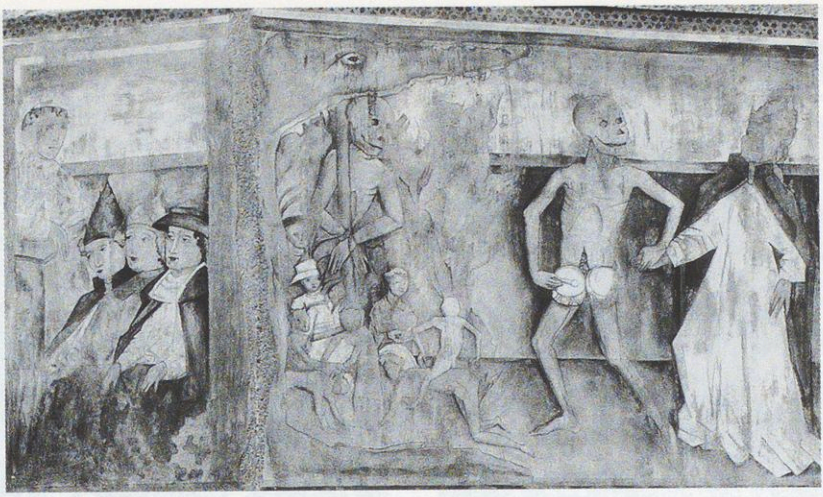


Abb. 3 Prediger, Hölle und Papst eröffnen den Totentanz-Reigen in Metnitz.

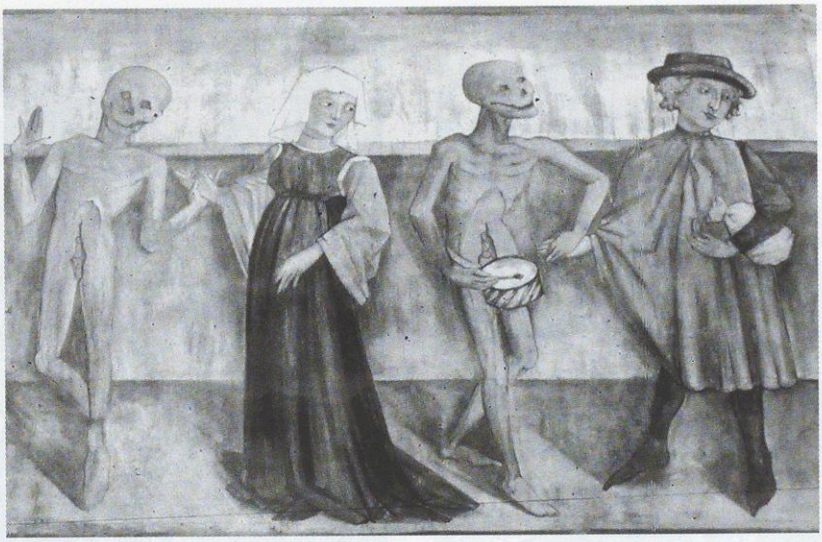


Abb. 4 Edelfrau und Kaufmann.

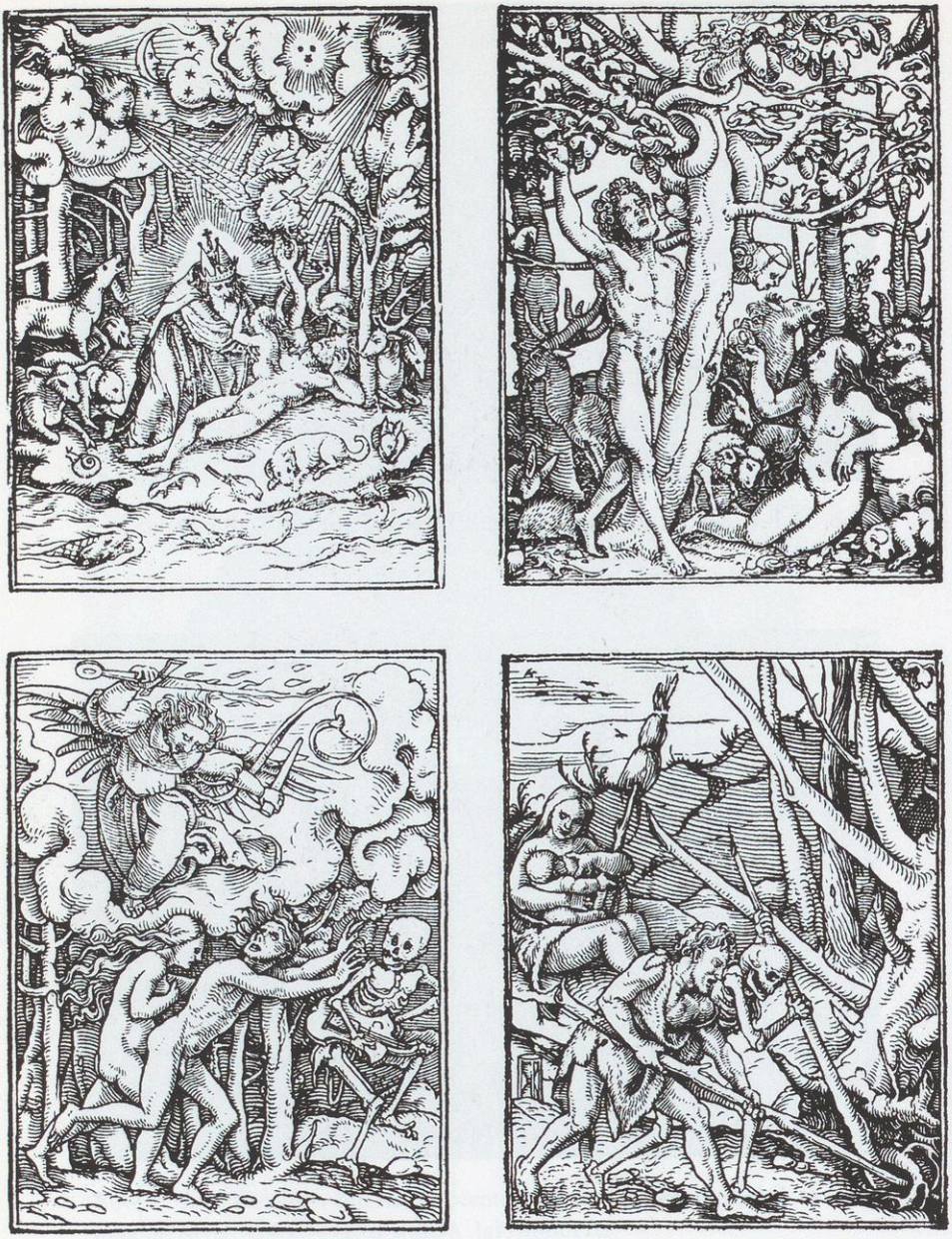


Abb. 5 Hans Holbeins Totentanz: Erschaffung Evas, Sündenfall, Vertreibung aus dem Paradies, Arbeiten der Ureltern.



Abb. 6 Hans Holbeins Totentanz: Beinhausmusik, Papst, Kardinal, Kaufmann.



Abb. 7 Hans Holbeins Totentanz: Bauer, Kind, Weltgericht, Wappen des Todes.

Der Totentanz auf der Außenmauer des Beinhauses in Metnitz

Der Totentanz in der Kärntner Marktgemeinde Metnitz entstand in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Die Bilder sind an der Außenseite des südlich der Pfarrkirche auf dem ehemaligen Friedhof gelegenen Karners angebracht. Der achteckige Bau hat einen Durchmesser von zirka elf Metern. Der Fries ist 1,20 m hoch und insgesamt ca. 30 Meter lang.

Da die Wandmalereien ständig den Witterungseinflüssen ausgesetzt waren, konnte man im 19. Jahrhundert nur noch 19 von 25 Paaren und wenige Verszeilen erkennen[21]. Heute sieht man vor Ort eine Rekonstruktion, deren Inschriften einem um 1460 veröffentlichten Basler Blockbuch[22] entsprechen, das dem Künstler als Vorlage gedient haben dürfte. Die Texte sind jedoch weder Alemannisch noch Kärntnerisch, sondern in nordbayerischer beziehungsweise mitteldeutscher Mundart verfaßt.

Der Zyklus kann von der Eingangstür ausgehend in beide Richtungen gelesen werden. Rechts spricht ein Dominikaner zu Papst, Kaiser und Kardinal. Links predigt ein Franziskaner zu den Angehörigen der niederen Stände. Im Norden befindet sich ein Motiv, das in keinem vergleichbaren Zyklus vorkommt, ein Höllenrachen, in dem man eine an eine Säule gefesselte Todesgestalt und mehrere Verdammte sehen kann. Hierauf folgen 25 Paare, entsprechend der ständischen Hierarchie angeordnet: Nach dem Papst kommt der Kaiser, die Kaiserin, der König, der Kardinal und so weiter. Den Abschluß bilden der Bauer, das Kind und seine Mutter. Jede dieser Figuren kann durch Attribute, Insignien und charakteristische Kleidung identifiziert werden: Lesefähigkeit war also nicht unbedingt zum Verständnis der Wandmalereien notwendig.

Zum Papst gehört heute ein Text, den ich der Einfachheit halber nach dem Basler Blockbuch zitiere:

Her bobist merkt off meyner pawken don
Ir sullet dornoch hie springen schon
Ir dorfet keyns dyspensieren
Der tod wil euch den tancz hofyren
Ich was eyn heiliger bobist genant
die weyle ich lebete ane forchte bekant
Nw werde ich gefurt frefillich
Czum tod ich were mich oppiglich[23].

Dem ranghöchsten Erdenbewohner wird durch Paukenschläge unmißverständlich klar gemacht, daß seine Lebenszeit zu Ende ist. Die Sprache des Todes ist eindeutig ironisch: Der Papst soll »schön springen«. Er bedarf keiner Befreiung von seinen Verpflichtungen, wenn man ihn auf diese Weise »hofiert«.

Der Kirchenfürst antwortet sehr selbstbewußt: Er sei Zeit seines Lebens furchtlos gewesen und wolle sich gegen die *frefilliche*, das heißt rücksichtslose Behandlung heftig wehren. Seine Reaktion wurde in der bildlichen Darstellung nicht wirklich umgesetzt: Gegenwehr vermag ich in dieser Szene jedenfalls nicht zu erkennen.

21 Die erhaltenen Fragmente sind im Metnitzer Totentanz-Museum zu besichtigen und können dort mit den Aquarellkopien aus dem Jahr 1885 verglichen werden.

22 Signatur cpg. 438 der Universitätsbibliothek Heidelberg, abgedruckt in: Der tanzende Tod (wie Anm. 15), 278–329.

23 Der tanzende Tod (wie Anm. 15), 280.

Der Tod wird in Metnitz nicht als Skelett, sondern – wie im Mittelalter üblich – als halbverwester Leichnam mit aufgebrochener Bauchhöhle wiedergegeben. Meist nimmt er die Sterbenden bei der Hand. Seine Opfer folgen ihm starr oder widerstrebend. Nur wenige, darunter die Nonne, fügen sich bereitwillig in ihr Schicksal. Befragt man den zugehörigen Text, ist es mit deren frommer Einstellung allerdings auch nicht weit her:

Fraw nonne ir dunkt euch subtil
Dezen reyen ich mit euch tantzen wil
Werft von euch den sarpular
Ir mußt hie mit dem toten farn
Ich habe yn dem closter meyn
Gote gedynet alz eyn geweytis noneleyn
was hilft mich nw meyn beten
Ich muß des todis reyen treten[24].

Anders als dem Papst wird der Nonne im Metnitzer Totentanz ein Vorwurf gemacht: Der Tod sagt, sie »dünkt sich subtil«, das heißt, sie hält sich für etwas Besonderes. Die zitierte Passage ist ein erstes Indiz für direkt ausgesprochene Stände- bzw. Sittenkritik. Das Fehlverhalten des Kirchenfürsten kann der Betrachter ebenso wie das der Klosterfrau nicht sehen. Nur dem, der lesen kann, erschließt sich die volle Bedeutung des Werks.

Die Antwort der Nonne fällt denn auch eher bescheiden aus: Zu ihrer Rechtfertigung bringt sie vor, daß sie Gott gedient habe und sehr wohl wisse, daß sie folgen muß. Schwer verständlich bleibt der Ausspruch »Was hilft mir nun mein Beten«, da die mittelalterlichen Artes moriendi doch lehren, daß die Entscheidung über das Seelenheil am Ende des Lebens fällt. Die Sterbende hat ihre klösterlichen Aufgaben zwar erfüllt, aber offensichtlich rein mechanisch, ohne Inbrunst, so daß niemals eine Zwiesprache mit Gott zustande kam.

In Metnitz kommen nur die ärmsten der Armen, so zum Beispiel der Krüppel, gut weg. Sie werden vom Tod ausdrücklich freundschaftlich behandelt:

Hynke her an myt deyner krucken
Deyn ding das wil sich gelucken
Dich haben die lebenden nicht we gut
Der tot dir besundern gnade tut
Eyn armer geiler hie ym leben
Czu eynem frunde yst nymande eben
Abir der tot wil seyn frund seyn
Her nympt den armen mit dem reichen hyn[25].

Dem Krüppel wird am Lebensende Hoffnung gemacht. Der Tod verspricht dem Mann mit dem amputierten Bein zwar nicht das Paradies, aber doch ein glücklicheres Schicksal. Der Sterbende, der sich selbst als geilen Armen, also gierigen Bettler bezeichnet, nimmt in seiner Antwort allerdings nur auf den dritten Vers Bezug: Im Leben wollte niemand sein Freund sein; jetzt trägt ihm der Tod die Freundschaft an. Daß er sich darüber oder auf die vermeintlich bessere Zukunft freut, wird nicht erwähnt.

In der Sekundärliteratur kann man immer wieder lesen, daß Arme, Alte und Kranke den Tod als Erlösung empfinden. Das ist hier und auch in den meisten anderen Toten-

24 Ebd., 318.
25 Ebd., 324.

tänzen nicht der Fall. Der Tod sagt dem Sterbenden, daß er ihm eine Gnade erweise und nicht umgekehrt.

Möglicherweise erinnerten die Wandmalereien in Metnitz den Betrachter im ausgehenden Mittelalter nicht nur daran, daß alle Menschen sterben müssen, sondern auch an das, was nach dem Tod kommt. Bis 1875 waren Spuren einer Weltgerichtsdarstellung im Inneren des Karners zu sehen. Erwähnt werden Christus in der Mandorla zwischen Maria und Johannes, Posaunenengel und Michael mit der Seelenwaage. Fragwürdig wird dieser Befund allerdings durch ein Visitationsprotokoll aus dem Jahr 1604, in dem der Bischof die Anbringung dieses Motivs am Außenbau befiehlt[26]. Ob man seinen Wunsch an anderer Stelle realisierte, ob das Bild bereits zur Entstehungszeit des Gebäudes vorhanden oder zusammen mit dem Totentanz geschaffen wurde, läßt sich nicht mehr nachweisen.

Wenn es das Weltgericht im Inneren von Anfang an gegeben hat, dürfte es einerseits mit dem gefesselten Tod im Höllenrachen und andererseits mit dem Schweißtuch über der Eingangstür in Verbindung stehen. Letztere sind Trostverheißungen, die man als Hinweise auf die Überwindung der Erbsünde durch den Kreuzestod Christi interpretieren kann[27].

Was den Totentanz von Metnitz so bemerkenswert macht, ist folgendes: Der polygonale Karner bietet den Interpreten Indizien für den Fortbestand der eingangs erwähnten archaischen Todes- und Tanzvorstellungen. Kreisformen sind einerseits geeignet, von außen kommendes Unheil abzuwehren und andererseits, die Toten im Inneren des Karners zu bannen. Die Ständevertreter auf dem Fries umrunden die Verstorbenen, der Prediger wird gleichsam zum »Zeremonienmeister«, der Besucher zum Teilnehmer eines Beschwörungsrituals.

Für Aufregung unter Totentanzforschern sorgte die These, die Erwin Koller 1986 aufgestellt hat[28]. Er ist der Meinung, daß mit den Totentänzen keine moraldidaktischen Wirkungsabsichten verbunden sind. Die Metnitzer hätten die Wandmalereien nur deshalb in Auftrag gegeben, um zahlungskräftige Neugierige in ihren Ort zu ziehen.

Reiner Sörries, Direktor des Museums für Sepulkralkultur in Kassel, schloß sich dieser Theorie an. Er stellte 1998 seine viel beachtete Ausstellung über den monumentalen Totentanz im deutschsprachigen Raum und den zugehörigen Begleitband[29] unter dieses Motto: Tanzende Tote sind ihm zufolge kein kirchliches, sondern ein profanes Motiv. Die Darstellungen gehen auf abergläubische Vorstellungen zurück, die wiederum ganz reale Ursachen haben. Die Totengräber arbeiteten in der Vergangenheit oft liederlich

26 Erwin Koller, Zum Metnitzer Totentanz, in: Carinthia. Zeitschrift für geschichtliche Landeskunde von Kärnten 1, 1980, 139–169, bes. 161.

27 Seit Papst Innozenz III. das Sudarium 1216 zum Ablaßbild erklärte, häufen sich Einzeldarstellungen dieses Motivs (vgl. auch Dürers Kupferstiche zur Kleinen und Großen Passion, 1513). In diesem Zusammenhang wäre sowohl an das Seelenheil der Toten als auch an einen möglichen Stifter zu denken.

28 Koller, Zum Metnitzer Totentanz (wie Anm. 26), bes. § 12, 164–168.

29 Tanz der Toten – Todestanz. Der monumentale Totentanz im deutschsprachigen Raum. Katalog zur Ausstellung des Museums für Sepulkralkultur in Kassel vom 19. September bis 29. November 1998, Dettelbach 1998, bes. Kapitel »Die Funktion der monumentalen Totentänze als Friedhofsikonographie«, 43–47. Irmgard Wilhelm-Schaffer hat zu dieser These kürzlich kritisch Stellung bezogen, in: »Ihr müßt alle nach meiner Pfeife tanzen«. Totentänze vom 15. bis 20. Jahrhundert aus den Beständen der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel und der Bibliothek Otto Schäfer Schweinfurt (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 77), Wiesbaden 2000, bes. 9–12.

und verscharrten die Leichen auf ohnedies überbelegten Friedhöfen nur notdürftig. Daß Verstorbene in unterschiedlichen Graden der Verwesung wieder zum Vorschein kamen, war also keine Seltenheit. Stellt man sich nun noch erleuchtete Kapellen und flackernde Grabkerzen vor, ergibt sich der Spuk beinahe von selbst. Totentänze kennzeichnen also einfach die Funktion des Ortes, an dem sie angebracht worden sind. Ihr Zweck ist nicht die moralische Unterweisung, sondern eher »kommerzieller« Natur: Gruselige Bilder sind Anziehungspunkte, die Schaulustige an sonst eher unattraktive Orte locken sollen.

Die Rezeptionsgeschichte der berühmtesten Werke in Basel und Lübeck bestätigt das. Man hat den Touristen schon bald Büchlein mit Texten, einfache Kupferstiche oder aufwendige Leporellos angeboten. Ansichtskarten sind heute manchmal der einzige Beweis für die Existenz eines Totentanzes.

Der Totentanz von Hans Holbein

Für die Weiterentwicklung der makaberen Kunst ist der Übergang vom späten Mittelalter zur Renaissance von überragender Bedeutung. Hans Holbein der Jüngere kam 1515 aus Augsburg nach Basel. Der Künstler hat sich dort intensiv mit der Todesthematik auseinandergesetzt: Er malte den toten Christus im Grab und acht Szenen aus der Passion. Er zeichnete Skelette für Buchillustrationen und kunstgewerbliche Objekte. Seine drei Totentänze – der Reigen auf einem Schweizerdolch, das Todesalphabet und die Entwürfe zu 53 Holzschnitten – entstanden vermutlich unmittelbar vor oder nach der Frankreichreise im Frühling 1524[30].

Ich erläutere zunächst die Entstehung des Buches, das als »Totentanz von Hans Holbein« in die Geschichte eingehen sollte. Es wurde erst 1538, als der Künstler schon lange in England tätig war, unter dem rätselhaften Titel *Simulachres & historiées faces de la mort*[31] publiziert. Ins Deutsche übersetzt heißt das »Trugbilder und szenisch gefaßte Gesichter des Todes«.

30 Bestimmte Indizien sprechen dafür, daß Holbein bereits während der Frankreichreise im Jahr 1524 Vorstudien zu einzelnen Motiven angefertigt hat: Das Schloß, vor dem die Kaiserin mit ihrem Gefolge promeniert, gleicht dem im Blois. Außerdem hat man kürzlich verblüffende Übereinstimmungen mit einem französischen Stundenbuch entdeckt, das heute in der Walters Art Gallery in Baltimore aufbewahrt wird: Der pflügende Bauer, der auf dem Bett der Nonne sitzende Lautenspieler und der tafelnde König sind nach dieser Vorlage kopiert. Vgl. Hans Reinhardt, Einige Bemerkungen zum graphischen Werk Hans Holbeins des Jüngeren, in: Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 34, 1977, 229–260. – Stephanie Buck, Holbein am Hofe Heinrichs des VIII., Berlin 1997, Abb. 92–100.

31 Les simulachres & HISTORIEES FACES DE LA MORT, AVANT ELE gammet pourtraictes, que artificiellement imaginées. A LYON, Soubz l'escu de COLOGIGNE. M. D. XXXVIII. – The dance of death by Hans Holbein the Younger. Complete Facsimile of the Original 1538 Edition of »Les simulachres & historiees faces de la mort«. With a New Introduction by Werner L. Gundersheimer, New York 1971. Zur Entstehung der Erstausgabe vgl. Henri Louis Baudrier, Bibliographie Lyonaise. Récherches sur les imprimeurs, libraires, relieurs et fondeurs de lettres de Lyon au XVIè siècle. Publiées et continuées par J[ulien] Baudrier. 13 Bände, Lyon 1895–1921, Bd. 5, 157–177 und Bd. 12, 233–250. Reprint: Paris 1964. – Eduard His, Hans Lützelburger. Le graveur des Simulachres de la mort d'Holbein, in: Gazette des Beaux-Arts 29, second series 4, 1870, 481–489. – Frank Petersmann, Kirchen- und Sozialkritik in den Bildern des Todes von Hans Holbein d. J., Bielefeld 1983.

Melchior und Gaspard Trechsel, aus Mainz stammende, in Lyon ansässige Drucker, hatten die Bilder viele Jahre zuvor in Basel bestellt. Als Holbeins Formschneider Hans Lützelburger 1526 starb, waren erst 41 Motive vollendet. Obwohl die Druckstöcke den Auftraggebern kurz danach per Gerichtsbeschluß zugesprochen wurden, vergingen noch zwölf Jahre bis zur Veröffentlichung.

Entstanden ist schließlich ein 52 Blatt umfassendes, kleinformatiges Buch, das nicht nur inhaltlich, sondern auch rein äußerlich entschieden mit den mittelalterlichen Darstellungskonventionen bricht. Die Seiten mit dem Totentanz sind der neuesten Mode entsprechend dreigeteilt: Sie bestehen aus einem lateinischen Bibelzitat, dem 6,5 x 5 cm großen Holzschnitt sowie einem Epigramm. Die Gestaltung entspricht den – in Anlehnung an Andrea Alciatis 1531 erschienenem *Emblematum liber* – als Emblembüchern bezeichneten Werken. Der bis dahin übliche Dialog zwischen der Personifikation des Todes und dem Sterbenden findet nicht mehr statt. Überschriften, welche die Szenen eindeutig identifizieren, kommen nicht vor.

Hellmut Rosenfeld, Verfasser des am weitesten verbreiteten Standardwerks zum Thema Totentanz, schreibt über Hans Holbeins Bilder wie folgt:

> Man kann überall lesen, daß der Totentanz in Hans Holbeins Holzschnittfolge seine künstlerische Vollendung gefunden habe. [...] Die Meisterhand Holbeins hat in den Bildern des Todes formvollendete Bilder geschaffen, größtenteils Meisterstücke der Psychologie und Charakteristik, Kabinettstücke szenischer Darstellung und Realistik, fast jedes ein in sich geschlossenes Meisterwerk. Aber der Totentanzgedanke, das innerliche Anliegen fast zweier Jahrhunderte Totentanzdichtung, wird hier endgültig zu Grabe getragen und umgefälscht, so daß keine der späteren Totentanzdarstellungen sich dem lähmenden, ja tötenden Einfluß der Holbeinischen Bilder entziehen konnte[32].

Um Rosenfelds drastisches Urteil zu verstehen und zu relativieren, empfiehlt es sich an dieser Stelle, genauer auf Holbeins Neuschöpfung einzugehen: Die Bilderfolge beginnt mit vier Szenen aus dem Alten Testament: der Erschaffung Evas, dem Sündenfall, der Vertreibung aus dem Paradies und den Konsequenzen für den Verstoß gegen das göttliche Gebot. Die Bilder erläutern, wann und wie der Tod in die Welt gekommen ist. Er begleitet die Stammeltern des Menschengeschlechts, seit sie der Erzengel Michael wegen des Sündenfalls mit seinem flammenden Schwert aus dem Garten Eden vertrieben hat.

Sterben ist im biblischen Sinn kein naturgesetzliches Ereignis, sondern gilt als kollektive Bestrafung aller Nachgeborenen: Männer müssen seitdem im Schweiße ihres Angesichts den Acker bebauen, Frauen unter Schmerzen Kinder gebären. Auf dem vierten Blatt der »Simulachres« ist allerdings keine Geburt zu sehen, sondern eine glücklich lächelnde, ihr Kind stillende Mutter. Holbeins Interpretation des ersten Buches Mose erinnert, wie noch zu zeigen ist, in diesem Detail ganz bewußt an eine Idylle.

Solche Bilder sind aus den ältesten Totentänzen nicht bekannt, ganz im Gegensatz zur nachfolgenden »Beinhausmusik«, der Darstellung auf dem Friedhof musizierender Toter. Das Bild hat die Funktion eines Bindeglieds: Es zeigt eine unübersichtliche Schar Verstorbener vor einem Karner, in dem zahllose weitere Gebeine ruhen. Die Gerippe machen nicht wirklich Musik – zumindest nicht im Sinne harmonischen Zusammenspiels –, sondern veranstalten mit Pauken und Trompeten, Krummhörnern und einer Radleier ein wahres Spektakel, einen Tusch, der zu den eigentlichen Sterbeszenen über-

32 Hellmut ROSENFELD, Der mittelalterliche Totentanz. Entstehung – Entwicklung – Bedeutung (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 3), Köln/Graz ^{3}1974, 283.

leitet, die vom Papst über Kaiser und König in hierarchischer Folge zu Bauer und Kind absteigen.

Wie bei den mittelalterlichen Totentänzen beginnt der Ständereigen mit dem Papst. Hans Holbein ergreift die Gelegenheit, aus reformatorischer Sicht zum Machtanspruch der katholischen Kirche Stellung zu nehmen. Er zeigt den irdischen Stellvertreter Christi in erhabener Haltung auf einem groteskenverzierten Thron sitzend. Der Tod ereilt ihn bei der Kaiserkrönung, gerade in dem Moment, als der oberste weltliche Herrscher vor ihm niederkniet und seine Füße küßt. Die Geste der Unterwerfung und der schiefliegende Reichsapfel auf dem Boden lassen das Geschehen fragwürdig erscheinen. Die Skelette, die durch Kleidung und Gebärden die Lebenden nachäffen, und die beiden Dämonen machen deutlich, daß die Investitur Teufelswerk ist.

Im folgenden Bild wird das Rechtswesen der Frühen Neuzeit kritisiert. Holbein zeigt den Kaiser als höchsten irdischen Richter. Er sitzt auf einem prächtigen Thron, schlichtet den Streit zwischen zwei Männern und wendet sich dabei ganz offensichtlich dem Reicheren der beiden zu. Der kniende Arme bleibt dagegen unerhört. Wieder ist es der Tod, der dem Unrecht ein Ende macht: Er erscheint von hinten und nimmt dem Kaiser die Krone vom Kopf. Auch das abgebrochene Schwert verdeutlicht, daß Parteilichkeit und Bestechlichkeit nun ein Ende haben.

Die Vertreter der katholischen Kirche werden von Holbein prinzipiell negativ charakterisiert: Beim Kardinal weist Holbein auf den Widerspruch zwischen weltlichem Besitzstreben und christlichem Ideal hin. Der hochrangige Kirchenvertreter übergibt einem vor ihm knienden, durch Pelzmütze, Schwert, Wams und Sporen als wohlhabend gekennzeichneten Mann eine gesiegelte Urkunde. Die Reben im Hintergrund sind ein Hinweis auf das biblische Gleichnis vom bösen Weingärtner im 12. Kapitel des Markusevangeliums; sie brandmarken das Geschehen als Geschäftsakt. Wahrscheinlich handelt es sich um den Verkauf einer Pfründe oder eines Ablasses, für den der Kardinal Geld empfangen und das gesiegelte Dokument aushändigen wird. Das Gerippe greift wiederum im rechten Moment ein. Es zieht dem Geistlichen den Hut vom Kopf und vollführt somit eine Geste der Entmachtung.

Der Bischof ist ein schlechter Hirte, dem die Schäflein abhanden gehen. Der fette Abt und die Äbtissin, die dem Leben angeblich längst abgeschworen haben, sträuben sich vehement gegen den Tod. Der Bettelmönch ist nur um sein Geld besorgt. Die Nonne lauscht beim Gebet andächtig der Musik ihres Galans.

Sozialkritische Tendenzen bleiben auch bei den weltlichen Würdenträgern nicht aus: Den Anwalt trifft der Vorwurf der Bestechlichkeit. Er wendet sich von einem bittenden armen Mann ab und streckt die Hand schamlos nach dem Geld eines Reichen aus. Hans Holbein hat die Vorwürfe, die in den Texten der mittelalterlichen Totentänze gegen die Sterbenden erhoben wurden, in die Bilder integriert.

Das gleiche gilt für den Kaufmann, der noch im Augenblick seines Todes nach den Münzen greift, die auf einem Warenbündel liegen. Vom Mittelalter bis ins Zeitalter der Aufklärung gab es für Sterbeszenen verbindliche Darstellungskonventionen. Vorbildliche Menschen fühlen ihren nahen Tod. Sie regeln ihre Angelegenheiten, verabschieden sich von den Angehörigen, legen sich ins Bett und beten. Nur ausgemachte Bösewichter und Narren können die Zeichen der Zeit übersehen oder nicht wahrhaben wollen. Wenn der Knochenmann seine Opfer von hinten angreift und damit bei ihren alltäglichen Verrichtungen überrascht, ist das ein untrügliches Zeichen dafür, daß sie durch sündige Begierden verblendet sind. Der Wunsch nach materiellen Gütern beraubt sowohl den Anwalt als auch den Kaufmann einer allen vernünftigen Menschen gegebenen Fähigkeit. Heute würde man sagen, die Sterbenden haben die Signale ihres Körpers übersehen.

Daß die situationsbezogene Kostümierung den Reiz der makaberen Bilder ausmacht, wird in der Szene mit dem Grafen besonders deutlich. Ein weit geöffnetes Hemd, das Messer am Gürtel und der Dreschflegel am Boden charakterisieren das Gerippe als Angehörigen des dritten Standes. Es schlägt den prächtig gekleideten, mit bittend erhobenen Händen über ein Trümmerfeld fliehenden Adligen mit einem Wappenschild von hinten tot. Das Blatt ist als Hinweis auf die Bauernaufstände der Jahre 1524 bis 1526 zu verstehen. Ganz Süd- und Mitteldeutschland, die Schweiz, Österreich und das Elsaß wurden von den Unruhen erfaßt, die sich gegen Geld- und Frondienstforderungen der Grundherren richteten und nach anfänglichen Erfolgen in Plündern, Morden und Brandschatzen ausarteten. Holbein bildet das Zeitgeschehen ab, ergreift aber nicht eindeutig Partei. Ob der um Gnade flehende Graf oder der marodierende Bauer kritisiert werden soll, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen.

Die Ständefolge endet mit den Angehörigen der Unterschicht und zeigt, daß die Armen den Tod ebenso wenig herbeisehnen wie die Reichen. Dem Ackermann geht das Gerippe nur scheinbar hilfreich zur Hand. Viele Forscher haben diese Szene vor allem wegen der schönen Landschaft als Idylle verklärt. Sonnenschein und sanfte Hügel täuschen bei Holbein aber nicht über die harte Arbeit bei kärglichem Ertrag hinweg, wie an den schäbigen Lumpen des Bauern unschwer zu erkennen ist. Das Skelett peitscht die Pferde erbarmungslos, bis sie durchgehen. Holbein deutet damit – meines Erachtens – einen tödlichen Arbeitsunfall an. Auch die Frau in der armseligen, vom Einsturz bedrohten Hütte auf dem folgenden Blatt ist keineswegs froh, daß sie einen Esser weniger zu ernähren hat. Mutter und Geschwister raufen sich vor Verzweiflung die Haare, als der Tod das jüngste Kind von dannen führt.

Betrachtet man Holbeins Ständefolge als Ganzes, ergibt sich ein abwechslungsreiches Bild. Während die Adligen beim Hofieren sterben, der Tod die Geistlichen im Banne ihrer Eitelkeit überrascht und die bürgerliche Oberschicht beim Mißbrauch ihrer Macht gezeigt wird, müssen die Angehörigen der Unterschicht Schwerstarbeit leisten und dennoch Hunger leiden. In Holbeins *Simulachres & historiées faces de la mort* wird, wie Eva Schuster es so treffend formuliert hat, »das monotone kollektive Sterben durch den individualisierten Tod ersetzt«[33]. Nur die Vorstellung vom sanften und seligen Ende kommt darin niemals vor. Egal wie sich das Gerippe in den Totentanzszenen verhält, ob es kämpferisch angreift, musiziert oder tänzelt, das Stundenglas präsentiert, sein Gegenüber mit sich reißt oder von dannen führt, um einen fairen Gegner oder gar einen herbeigesehnten Erlöser handelt es sich nie. Keiner der Protagonisten weiß, daß sein letztes Stündlein geschlagen hat. Niemand stirbt, wie es die Ars moriendi lehrt, wohlvorbereitet nach Beichte und Kommunion liegend im Bett. Holbeins personifizierter Tod ist immer hinterlistig, schadenfroh und gemein. Er ist eher ein Rächer als der Handlanger des gerechten Richters; er verkörpert die Strafe für den Sündenfall, der keinen verschont.

Hoffnung auf ein besseres Leben verheißt dagegen das vorletzte Blatt: Am Jüngsten Tag, wenn die Toten ohne Anzeichen ihres irdischen Ranges auferstehen und vor dem Weltenrichter erscheinen, verzichtet Holbein auf die altbekannte Schreckensvision. In der oberen Bildhälfte ist Christus umgeben von Engeln und Seligen zu sehen. Er thront auf dem Regenbogen, zeigt die Wundmale an seinen Händen und verweist somit auf seinen Tod. Durch die Kreuzigung des Gottessohnes sind alle Gläubigen von der Erbsündenlast befreit und können auf ein glückseliges Weiterleben im Jenseits vertrauen.

33 Eva SCHUSTER, Mensch und Tod. Graphiksammlung der Universität Düsseldorf. Bestandskatalog, Düsseldorf 1989, 127.

Holbeins Bild ist ein Meisterwerk im Sinne der protestantischen Theologie. Die Schwerter des apokalyptischen Richters oder der Hinweis auf Höllenstrafen kommen bezeichnenderweise nicht mehr vor.

Abweichend von mittelalterlichen Darstellungen ist vor allem auch die Armillarsphäre im Bildmittelpunkt, die noch dem ptolemäischen Weltbild entspricht. Holbein verfremdet das allen Gläubigen bekannte Szenario, indem er die Ereignisse des Jüngsten Tags in eine übernatürliche Umgebung verlegt. Das Geschehen findet nicht auf der Erde statt – die ist im Zentrum des Planetensystems zu sehen –, sondern an einem unbekannten Ort, an dem nichts mehr an die Vergangenheit der dem Schöpfer erwartungsvoll zustrebenden Menschen erinnert.

Die »Simulachres« enden mit einer auf den ersten Blick ziemlich rätselhaften Komposition. Ein Mann und eine Frau, beide in eleganter Tracht, präsentieren ein makaberes Arrangement: Den Sockel bildet ein stark verfallenes Wappenschild, auf dem ein Totenkopf zu sehen ist. Die bekrönende Helmzier besteht nicht etwa aus einem üppigen Federbusch, sondern aus zerschlissenem Stoff, einem Stundenglas und erhobenen skelettierten Armen, die einen Stein auf den Betrachter zu schleudern drohen. Der Leser kann das nächste Opfer des Todes sein und sollte darum, wie das Bibelzitat und der gereimte Vierzeiler fordern, auf ein plötzliches Ende vorbereitet sein.

Das letzte Blatt, das »Wappen des Todes«[34], wurde oft als Selbstporträt Holbeins mit seiner Frau interpretiert. Diese These ist nicht abwegig, wenn man bedenkt, daß sich viele Künstler, unter anderen auch Niklaus Manuel Teutsch im Berner oder Hug Kluber (nach der Renovierung) im Basler Totentanz, begleitet von einem Gerippe darstellten. Sie lenkt allerdings weit vom Symbolgehalt des Schlußbildes ab: Mann und Frau verweisen darauf, daß beide Geschlechter sterben müssen und dennoch durch Zeugung gemeinsamer Nachkommen in der Lage sind, den Tod zu überwinden. Die Interpretation wird plausibel, wenn man das Wappen des Todes mit dem Bild der stillenden Eva in Verbindung bringt. Beide Tafeln repräsentieren die Betroffenheit aller Menschen und zugleich die Hoffnung auf ein Weiterleben in der nächsten Generation. An Stelle der schmerzhaften Geburt ist eine glückliche Mutter zu sehen, die kaum mehr an eine bestrafte Sünderin erinnert.

Damit schließt sich der Kreis, den der Künstler von den einleitenden Bildern über die Ständehierarchie bis zum Schluß gezogen hat. Inspiriert durch die reformatorische Debatte um die Erbsündentheologie unterstreicht Holbein im Jüngsten Gericht die Bedeutung der Kreuzigung als Akt der Erlösung des Menschengeschlechts. Martin Luther wird in den »Vierzehn Trostgründen« sogar vom »Tod des Todes« sprechen. Das bedeutet nicht, daß niemand mehr sterben muß, sondern, daß die Rettung des Einzelnen vor dem ewigen Tod erst durch das Selbstopfer Christi gewährleistet wird. Wer wohl vorbereitet ist und im Vertrauen auf die göttliche Gnade stirbt, braucht um sein Seelenheil nicht zu fürchten.

Die vorgestellten Szenen machen deutlich, daß die »Simulachres« kein Erzeugnis für die breite Masse sind, sondern ein Werk für das gebildete Publikum. Gründliches Detailstudium sowie historische und theologische Kenntnisse werden zum Verständnis vorausgesetzt. Aus diesem Grund fehlen der Prediger und seine Zuhörer als typische Einleitung zum Ständereigen im Totentanz. Hans Holbein brach aber nicht nur in dieser Hinsicht mit der mittelalterlichen Tradition. Totentänze zeigten üblicherweise Ständevertreter losgelöst von Zeit und Raum, oft sogar in einem irrealen Schreitaufzug. In

34 Das Wappen des Todes war im 15. und 16. Jahrhundert ein geläufiges Motiv; das bekannteste Beispiel ist Dürers gleichnamiger Kupferstich aus dem Jahr 1503.

den »Simulachres« sieht jedes Bild anders aus: Die Sterbenden sind in ihrer vertrauten Umgebung, oft sogar bei alltäglichen Verrichtungen zu sehen. Die Möglichkeit, mitten im Leben vom Tod bedroht zu sein, wird auf diese Weise viel eindringlicher dargestellt. Außerdem spielt das Tanzmotiv bei ihm keine Rolle mehr.

Seit Hans Holbein geht es im Totentanz nicht mehr in erster Linie darum, daß jeder Mensch einmal sterben muß – wichtiger ist, wie er sich im Leben verhält. Zentrales Anliegen ist die Sittenkritik, die Einstellungen und Handlungen der Dargestellten, so zum Beispiel Materialismus und Machtmißbrauch, im Hinblick auf den Tod als Narrheit entlarvt. Darin besteht das Innovationspotential von Holbeins Werk, das für die Totentänze bis in die Gegenwart stilbildend sein wird.

Daneben weist der Künstler natürlich auch auf die damals wie heute weit verbreitete Verdrängung der eigenen Sterblichkeit hin. Er zeigt, daß keiner der Protagonisten den Tod erwartet hat. Wenn er ihn dann sieht, antwortet er mit Entsetzen, oft sogar mit Gegenwehr. Auf einigen Blättern findet gar keine Konfrontation zwischen der Todesgestalt und dem Sterbenden statt. Weil sich das Gerippe unbemerkt von hinten anschleicht, verbietet sich eine irgendwie geartete Reaktion von selbst. Die lange Zeit für Totentänze charakteristischen Dialogverse fehlen vielleicht auch aus diesem Grund.

Obwohl oder weil das Buch mehrfach verboten wurde, war es ein Erfolg und wurde immer wieder neu aufgelegt[35]. Namhafte Künstler, darunter auch Peter Paul Rubens und Antonis van Dyck, haben die Bilder kopiert. Holbeins Holzschnitte dienen bis in die Gegenwart als Vorlagen für Wandmalereien, Graphiken und kunstgewerbliche Objekte.

Fazit

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß es in den an der Wende vom späten Mittelalter zur Frühen Neuzeit entstandenen Totentänzen keine Indizien für eine ausgeprägte Weltuntergangsstimmung gibt. Auf den frühen makaberen Wandmalereien erinnern Prediger die Gläubigen primär daran, daß alle Menschen sterben müssen. Der individuelle Rechenschaftsbericht und die Buße für begangene Sünden stehen in den monumentalen makaberen Kunstwerken eher im Hintergrund. Höllendarstellungen oder die unter der Bezeichnung Ars moriendi bekannten Sterbebüchlein verdeutlichen letzteres weit anschaulicher.

Totentänze vermitteln schlicht und ergreifend die Gleichheit aller Menschen vor dem Tod, aber selbstverständlich nur dort und nicht im Leben. Die einzelnen Stände werden durch Kleidung, Attribute, Inschriften und Hinweise auf typische Laster säuberlich unterschieden. Weit mehr als die Bilder dienen die Texte der Sittenkritik: Sie sind um 1500 jedoch keinesfalls sozialrevolutionär, denn sie benennen die Fehler der Angehörigen aller Schichten ausschließlich im Hinblick auf ihr Seelenheil.

35 Die Erstausgabe wurde vom französischen Generalinquisitor, die zweite Auflage von der Sorbonne und die Übersetzung ins Lateinische von der Universität Löwen verboten. Vgl. Günther FRANZ, Huberinus – Rhegius – Holbein. Bibliographie und druckgeschichtliche Untersuchung der verbreitetsten Trost- und Erbauungsschriften des 16. Jahrhunderts (Bibliotheca humanistica et reformatorica 7), Nieuwkoop 1973, 43ff. – Uli WUNDERLICH, Zwischen Kontinuität und Innovation – Totentänze in illustrierten Büchern der Neuzeit, in: »Ihr müßt alle nach meiner Pfeife tanzen.« Totentänze (wie Anm. 29), 137–202.

Welche Ängste und Hoffnungen spiegeln sich also in diesen Bildern und Texten? Meiner Meinung nach sind Totentänze weder Dokumente für ein ausgeprägtes psychologisches Interesse noch Orte theologischer Spekulation. Die Szenen vermitteln allzu Menschliches: Damals wie heute verdrängt man den Tod, damals wie heute kommt das Ende des Lebens fast immer überraschend. Das Verhalten der Sterbenden erscheint seltsam vertraut: Kaum einer fügt sich widerstandslos in sein Schicksal. Die meisten können und wollen sich nicht trennen von ihrer sozialen Stellung, von Angehörigen, Hab und Gut. Viele sollten einsehen, daß sie ihrer Aufgabe nicht gerecht geworden sind, freiwillig tut das aber keiner. Todesdarstellungen auf Friedhofsmauern, Gemälden und Drucken verdeutlichen, daß man dieses Verhalten als ungenügend erkannte. Sie legen Zeugnis ab für den guten Willen der Auftraggeber, garantieren aber keinen guten Tod. Die makabere Kunst versucht das Schreckliche – den unerwarteten, von den Betrachtern verdrängten Tod – durch die Darstellung des Schrecklichen zu bannen. Ob es gelingt, steht auf einem anderen Blatt.

URS HERZOG

Anna Morgin. Hinrichtung und Erlösung einer barocken „*Malefiz-Persohn*“

Zur Bußpredigt des Clemens von Burghausen OFM Cap (1693–1732)

AMICI.
DVM NOS CALCATIS PEDE
SVBLEVATE ORE.[1]

I.

Anfangs und unvermittelt im ersten Satz des epochalen *Simplicissimus Teutsch* ist von *dieser unserer Zeit* zu lesen, der Zeit also des späteren 17. Jahrhunderts, *von welcher man glaubt, daß es die letzte seye*[2]: die biblisch verheißene Endzeit mit dem nahen Ende aller Tage und, unter Furcht und Zittern, die Zeit des anbrechenden Jüngsten Gerichts. Grimmelshausen drückt sich mit Grund hier vorsichtig aus, wie er diesen »Glauben« andernorts entsprechend eine lose »Einbildung«[3] nennt. Es heißt da, im *Satyrischen Pilgram*, dem Erstling des Dichters, vom *schwachen menschlichen Geschlecht, welches allem Ansehen nach uff der Naige geht*[4]. Dem »Ansehen«, vielleicht nur dem Anschein nach. Prokop von Templin OFM Cap, ein Prediger und Predigtschriftsteller von seltenen Graden, notabene einer der ersten, durchaus gewitzten Leser des »simplicianischen« Romans von 1669[5], er spricht im Jahre 1670 nicht anders vom Ende oder *Abend der Welt*[6] als einer bloßen Vermutung, die es im Lichte theologischer und geistlicher Unterscheidung zu prüfen gilt.

Solche Kritik ist an die zahlreichen eschatologischen Aussagen der Schrift verwiesen, an visionär gefaßte Worte, Bilder und Szenerien, die zu einer fest umrissenen oder gar schlüssigen Vorstellung sich kaum verbinden lassen. Es ist, mit dem Apostel zu reden, eine »schwere Zeit« (2 Tim 3,1), die kommen wird. »Zeichen und Wunder« (*signa et*

1 Inschrift der Grabplatte über den Gebeinen der Priester (*RR. Sacerdotum sepulcra*) im Kirchenschiff von San Pietro, Biasca TI. Abbildung in: Isidoro MARCIONETTI, L'antica pieve di Biasca, Lugano 1979, Tav. 12 (pag. 63).

2 Hans Jacob von GRIMMELSHAUSEN, Werke I.1, Simplicissimus Teutsch, hg. v. Dieter BREUER (Bibliothek deutscher Klassiker 44), Frankfurt a.M. 1989, 17.

3 Hans Jacob von GRIMMELSHAUSEN, Satyrischer Pilgram, hg. v. Wolfgang BENDER, Tübingen 1970, 25.

4 Ebd., 112.

5 Vgl. Urs HERZOG, Der Roman auf der Kanzel. Prokop VON TEMPLIN (um 1608–1680), ein erster Leser von Grimmelshausens »Simplicissimus«, in: Simpliciana VI/VII, 1985, 99–110.

6 PROKOP VON TEMPLIN OFM Cap, Funerale, Das ist: Hundert und Funffzig Todten- oder Leich-Predigen. Opusc. II (Funerale Dominicale), Salzburg 1670, 107a.

prodigia, signa et portenta), auch teuflisch »trügerische« (Mk 13,22; 2 Thess 2,9), sollen erscheinen; ein Aeon der Kämpfe, Spaltungen und äußersten Prüfungen zeichnet sich ab. Auch werden der Parusie, dem Tag der Wiederkehr des Herrn in Herrlichkeit (Mk 13,24–27), kosmische Katastrophen voraufgehen: *Dies irae, dies illa / Solvet saeclum in favilla* [...].

Das Jahr 1670 war gleich ungezählten anderen Datierungen vorher und danach der falsche Termin. Die Gelehrten lassen trotzdem von ihren Rechenkünsten nicht ab. Allerdings nicht bloß sie (und mit ihnen Narren und Scharlatane aller Art), bereits die Jünger haben sich diesbezüglich Gedanken gemacht und dem Herrn die Frage gestellt: »Wann wird das geschehen« (Mk 13,4). Der Meister, der Sohn Gottes selber, ist überfragt. Denn »jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater« (Mk 13,32). Alles Entscheidende bleibt mithin ganz dem Vater überlassen, »die Stunde des Kreuzes und der Verfolgung, die Stunde der großen Entscheidungen, die Stunde des Erscheinens in Herrlichkeit«[7].

An diesen Bescheid wird – in Geduld, Gebet[8] und Wachsamkeit: »Seht euch also vor, und bleibt wachsam« (Mk 13,33) – durch alle Jahrhunderte auch die Kirche sich halten müssen, die »Zeichen der Zeit« unablässig vor Augen. Und die Nacht, durch die sie geführt wird, mag noch so tief sein, auch zutiefst verstörend wie zu Beginn der Neuzeit und zumal jetzt im 17. Jahrhundert, *in jetzigen*, sagt Grimmelshausen bei Gelegenheit, *elenden und vielleicht letzten Zeiten*[9] – *zu diesen letsten lieblosen Zeiten*[10], heißt das in Zürich – nicht anders als den Jüngern werden auch der Kirche unbeirrte Geduld und Wachsamkeit abverlangt, je von neuem, gegen alle Angst und drohende Verzweiflung.

Ein Prediger des Spätbarock wendet sich so an seine Gemeinde:

> *Andächtige Zuhörer. hat einsmals die Catholische allein seeligmachende Kirch, samt dem Heil. Römischen Reich in einem gefährlichen Zustand geschwebt und gelebt, so liegts gewißlich jetziger Zeit gantz in letzten Zügen, und scheint warhafftig der Römische Adler wolle seine sonst so hohe tragende Schwing-Federn verlieren, wolle sich nunmehr zum endlichen Untergang neigen, und scheint der Jüngste Tag stehe schon vor der Thür und klopffe an, ich will zwar hierinn keinen Propheten abgeben; aber wann ich die Wort Christi JEsu der ewigen Warheit selbsten was genauer bey mir erwege Lucae am 21. von dem annahenden Jüngsten Tag, so kan ich mir kein andere Gedancken machen, als die Welt werde bald zu Grunde gehen* [...][11].

So sehr auch der Gedanke sich aufdrängt, er bleibt nicht der letzte. Indem er sich die »Prophetie« untersagt, schöpft der Prediger aus der geschichtlich-heilsgeschichtlichen Erinnerung doch Hoffnung und weiß Trost für die Gläubigen. Punkt für Punkt hat er die drohenden »Zeichen der Zeit« ihnen vorgestellt und fährt nun fort:

7 Adrienne von Speyr, Markus. Betrachtungen für eine Gemeinschaft, hg. v. Hans Urs von Balthasar (Gesammelte Werke III), Einsiedeln 1971, 601.

8 Ebd., 603.

9 Hans Jacob von Grimmelshausen, Das wunderbarliche Vogelnest, hg. v. Rolf Tarot, Tübingen 1970, 149.

10 Hanß Rudolff Simler, Vermahnungs-Segen [...]. Abscheid Von der Christlichen Gemeind zum Frauen-Münster, Zürich 1692, 12.

11 Placidus Urtlauff OSB, Rosa Mystica [...]. Das ist: Funffzig-Blättrige Geistliche Rosen: Oder Funffzig Lob-Reden, Zur Glori und Ehr der allzeit unbefleckten Jungfrauen und Mutter GOTTES Mariae, Nürnberg 1706, 81a.

Seynd das nicht, Andächtige, Anzeiger genug und Vorlauffer deß bald darauf folgenden Jüngsten Tags? Aber allweil ihr noch eure Leffzen regen, euer Zung bewegen, und mit dem Mund ein Englisches Ave sprechen könt, thut doch nicht verzagen, massen vor meiner, nemlich vor dreyhundert Jahren, eben dieses von der Cantzel abgedonnert der Heil. Vincentius Ferrerius, Dominicaner Ordens, und zwar nit ohne Ursach, dann in dem ersten Anfang seines heiligen Ordens sein Heil. Patriarch Dominicus in Verzuckung deß Geists gesehen, daß der erzürnte GOtt die sündige Welt mit dem Untergang wolte straffen, wie er dann die verirrte und dazumahl in Sünden verwirrte Welt-Kugel in Händen gehabt, selbige zu zertrümmern, wann Maria die allzeit barmhertzigste Jungfrau nicht hätte einen mütterlichen Fußfall gethan, und vor die gantze sündige Welt gebetten, welches sie dann alles leichtlich erhalten[12].

Endzeit und Gericht sind im Geheimnis des Glaubens Teil und Vollendung der Heilsgeschichte, letzte Offenbarung also der Gnade. Letztlich ist aller Schrecken umfangen von jener göttlichen Barmherzigkeit, an der die Gottesmutter als »Mater misericordiae« teilhat. Die Wendung vom »lieben jüngsten Tag«[13], die sich in den Schriften des Prokop von Templin gerne findet, ist darum ebenso schön wie richtig. Das mindert die Drohung nicht. Im Gegenteil, jede Verkündigung, die dem Sünder so oder anders sie meint ersparen zu können, hält dem zwingenden Ernst ihres Auftrags von oben nicht stand und wird zum Verrat am Zeichen des Johannes mit seiner Forderung nach »Umkehr und Taufe zur Vergebung der Sünden« (Mk 1,4).

Ob die Welt es hören mag oder nicht (*opportune, importune*, 2 Tim 4), in der Kirche ist »mit lehren, predigen und schreiben«[14], mit jedem möglichen Mittel der Verkündigung, vom künftigen Gerichtstag zu reden. Auch und gerade in »schwerer Zeit« hat die Predigt den Sünder aufzuwecken und ihn in diesem geistlichen Sinne des Wortes wachzuhalten auf dem Weg der Umkehr (conversio) und der Buße. Die Sünder sind aufzuschrecken, doch niemals in panische Angst zu versetzen; daran besteht zu Zeiten des großen Krieges und jeder nur erdenklichen Not kein Mangel. Keinesfalls ist jene seelische Verstörung und falsche Angst zu erregen, die mit sechs, vielleicht sieben Jahren Christina von Schweden beim Vortrag ihres eigenen Königlichen Hofpredigers erlitten hat: »Der Prediger schilderte diese Endkatastrophe höchst lebendig und erfüllte mich mit solchem Schrecken, daß ich meine letzte Stunde gekommen glaubte«[15]. Das Gegenteil ist nicht weniger fatal und wird von Predigern, Satirikern und andern besorgten »Wächtern über das Menschenleben« sehr viel häufiger konstatiert. Das Volk wird apathisch und läßt jede Warnung und bald jedes Zeichen zwischen Himmel und Erde – *Cometen, Straffen, Plagen, Zerstörungen, Schwerdter, Krieg, Pest, Hunger, Zerschleiffungen, Ruin unnd Untergang*[16] – auf sich beruhen. *Was thun wir*, empört sich ein Zeitgenosse anläßlich des Kometen von 1652:

Ach thäten wir nur, was die Heyden gethan! Aber nein, wir achten es nicht, es gilt kein Zeichen mehr, heut redet man darvon, morgen ist es schon widerumb auß, und fangen wirs an zu gewohnen, dörffen wol sagen? Ha! Was ist es wol, es ist nichts newes, man hat noch öffter Cometen gesehen, und Erdbidem empfunden, ich muß geschehen lassen, kann nicht

12 Ebd., 81b.

13 Eine fast stehende Wendung lautet: [...] *biß an den lieben jüngsten Tag.*

14 So die beliebte triadische Formel für die kirchliche Verkündigung in Schulen, Predigten und Druckschriften.

15 Christina von Schweden, Memoiren. Aphorismen, übers. v. Anni Carlsson (Die Fundgrube 28), München 1967, 85.

16 Prokop von Templin, Magdalenale, in: Lignum Vitae III (Opusculum X^2), München 1666, 440b.

wehren. Siehe, so verstockt seyn wir! Wann wir nur zuessen und zutrincken, und sonst unsern Lust und Ruhe haben, so lassen wir den Himmel brennen, und Erde zittern, gedencken nicht, daß es unserthalben geschehe; da wir doch GOtt dancken solten, daß ER uns also [sc. mit] *Zeichen warnet, und nichts ungefehr uberfället*[17].

Was bleibt in dieser Lage dem Bußprediger zu tun?

Wie ist jhnen denn zuhelffen. Peters Engel muß kommen, mit Fäusten darein schlagen, die offne Höll muß man jhnen zeigen, unnd wird dennoch nit allezeit kräfftig gnug seyn sie von jhrem süssen Sündenschlaff zu erwecken, unnd von jhrem schlimmen Leben abzuschröcken![18]

Wo der Schlaf der Sünde herrscht, versinkt die Endzeit fern in Nirgendshausen. Niemand kehrt um, keiner wendet sich in Buße zum Besseren.

Der Jesuit Franz Höger, Domprediger in Landshut, gibt seiner Gemeinde einmal zu bedenken, wie das göttliche Gericht über alle Jahrhunderte hin auf sich warten ließ und alle scharfsinnige Erforschung *der Zeit, deß Tags, der Stund deß letzten Gerichts*[19] illusorisch wurde. Trotzdem und völlig paradox setzt Höger keine Pause danach ganz anders neu ein mit der folgenden Feststellung:

kein Jahrhundert ist vergangen, in welchem man nit sagen kan, daß der jüngste Tag, der Tag deß letzten Gerichts, denen damals lebenden Menschen nit schon ankommen seye. Ich sage: deß letzten Gerichts, und verstehe das allgemeine und grosse Gericht, nit nur das sonderbare auf alle Menschen wartende Gericht. Man verstehe mich wohl, dann ich rede tieff. Der letzte Tag eines jeden Menschen ist der Anfang seines letzten Gerichts, welches bey einem früher, bey dem anderen spätter anfanget, jedoch gewüß anfanget an dem Tag seines Todts[20].

Diese Wendung des Blicks ist alt und keineswegs ein Concetto der modischen Art. Bereits Hieronymus und Augustinus haben so, existentiell ad hominem argumentiert. Hieronymus mit diesen Worten: »wie an jenem großen Tag deß Gerichts allen widerfahren wird, daß wird schon erfüllet, ehe-vor es geschicht, an dem Tag des Todts. Ist also der jüngste Tag jenes großen Gerichts der letzte Lebens-Tag eines jeden Menschen«[21].

Für jeden einzelnen Gläubigen ist unausgesetzt die Endzeit angebrochen, höchste Zeit zur Bekehrung: Wendezeit. Das zuvor wie von außen und weither drohend anstehende Gericht ist schlagartig in die empfindlichste Nähe versetzt. Doch ineins, das ist die überschwängliche Hoffnung, die mit der Umkehr – im Sakrament von Buße und Beichte – dem Sünder gegeben ist, ineins mit der verschärften Drohung ist die Freiheit von Sünde, Schuld und Strafe ihm näher denn je, gleichsam mit Händen, mit den »Händen des Herzens« zu greifen. Die Theologie spricht daher im Sinne des Paulus-Wortes 1 Kor 11,31 (»Gingen wir mit uns selbst ins Gericht, dann würden wir nicht gerichtet«) vom Bußsakrament als einem *tribunal poenitentiae*[22], einem Beicht-Gericht. Tiberius von Kaiserstuhl OFM Cap formuliert in einer Predigt von 1723 das kostbare kirchliche *Lehrstuck* so: *Und also wann wir hier auff diser Welt mit dem Göttlichen und künffti-*

17 Christoph Schorer, zit. nach: Michael Bischoff, Himmelszeichen. Eine bildreiche Kunde von Aberglauben und Ängsten (Delphi 1030), Nördlingen 1986, 87.
18 Prokop von Templin, Magdalenale (wie Anm. 16), 442b.
19 Franz Höger SJ, Das Evangelium, Denen Armen und Reichen geprediget, München 1724, 333a.
20 Ebd., 333af.
21 Ebd., 333bf.
22 Vgl. Matthaeus Stoz SJ, Tribunal Poenitentiae, Dillingen ^{2}1689.

gen Richter durch eine wahre Buß in dem Gericht der Beicht alles richtig machen, haben wir gar kein Gericht in der andern Welt zu förchten, dann das H. Sacrament der Buß wird von den Herren Theologis genandt und außgesprochen: Sacramentum reconciliationis post lapsum, das Sacrament der Versöhnung nach dem Fall[23].

II.

Theologisch ist die Umkehr des Sünders (conversio) zunächst und zuletzt nicht so sehr ein Finden seiner selbst, »Selbstfindung«, als vielmehr die rettende Rückkehr oder doch die neue Hinwendung zur Kirche (conversio ad Ecclesiam)[24]. Dieser Rückkehr, und ihr immer längst voraus, entspricht die Kirche in der Bußpredigt: beginnend mit dem Ruf des Täufers, mit seiner Predigt und der Taufe am Jordan. Die ganze spätere kirchliche Bußpredigt sucht dem Gleichnis vom verlorenen Schaf gemäß alles und jedes, was verloren ging und anders nicht zu retten wäre, endlich heimzuholen. Zeiten besonderer Not und innerer Gefährdung sind darum im Laufe der Kirchengeschichte immer auch hohe Zeiten der Bußpredigt, ausgeprägt in unterschiedlichen Formen der Kritik, der Schelte oder Drohung. Es sind, beispielsweise im 13. Jahrhundert ([...] *her vater, nim der sêle war. diu werlt ist gar an triuwen bar*)[25], mit der Volks- und Völkermission des Franziskaners Berthold von Regensburg, Reden, die keine Direktheit oder Härte, aber auch keinerlei falschen Widerspruch scheuen. Und entsprechend wiederum im spätmittelalterlichen Italien, dem päpstlichen Rom bereits näher, die Bußverkündigung des Bernhardin von Siena, des Johannes von Capistrano, schließlich, von Feuer und Flammen vollends verzehrt, das Fanal des Dominikaners Savonarola.

Die Kanzel ist nur eines, aber wohl das vorzüglichste Medium, dessen sich die Kirche in den liturgischen Tagen und bei entsprechenden Anläßen der Buße bedient. Das einzige ist sie keineswegs. Und soll die Bußpredigt nach ihrer inneren Gestalt angemessen betrachtet werden, so ist dies nur denkbar im Blick zugleich auf die damalige Buß- und Passionsfrömmigkeit, die sich beide, wie stark auch und ungehemmt ins Barocke stilisiert, alter und ältester kirchlicher Tradition und Folklore verdanken. Der Predigt stehen geistliche Erzählung, Legende und Mirakel nahe. An die musikalischen Formen der Messe, des Buß-, Psalm- und Andachtsliedes ist zu erinnern, ans geistliche Drama und Spiel (Passions- und Osterspiel), an Wallfahrt, Prozession, Kreuzweg und sicher nicht zuletzt an die reichste Malerei und Plastik in Kirchen und Klöstern, an die hohe Kunst wie auch ans kleine volksfromme Andachtsbild des 17. und 18. Jahrhunderts. Bei jeder Gelegenheit soll, wer Buße tut, von den Mysterien der Passio Domini sich »entzücken« lassen. In einem der ersten »mirantisch«-geistlichen Gesänge gibt Laurentius von Schnüffis OFM Cap der büßenden Seele (Clorinda), die sich um den Geliebten (Daphnis) am Kreuz schmerzlich verzehrt, diese folgende Klage auf (unter dem Titel: *Clorinda beweinet ihre Sünd, und fühlet alsgemach die Süßigkeit des Himmlischen Trosts*):

23 Tiberius von Kayserstuell OFM Cap, Heilreiche Teuch Zur Geistlichen Schaafschwemme, Kempten 1723, 59.

24 Vgl. Paul Aubin, Le problème de la »conversion«, Paris 1963.

25 Zit. nach Berthold von Regensburg, Vier Predigten. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hg. v. Werner Röcke, Stuttgart 1983, 242.

Von dem Weynen
Will ich nimmer lassen ab,
Biß ich meinen
Daphnis gantz versöhnet hab:
Will erträncken
In den Thränen meine Sünd',
So versencken,
Daß auch GOtt sie nicht mehr find'[26].

Die Bußpredigt des deutschen Barock verbindet sich bis heute nahezu ausschließlich mit dem Namen des Augustinereremiten Abraham a Sancta Clara, des Inhabers der Kaiserlichen Hofkanzel in Wien. Dem famosen Pater Abraham, Schillers »prächtigem Original«, der theologischen Substanz nach deutlich überlegen, teilt eine Reihe von Predigern das Los der schieren Vergessenheit mit fast der gesamten barocken Predigtliteratur[27]. Einer von ihnen, einer aus dem mit Kanzeltalenten damals gesegneten Kapuzinerorden, ist Clemens von Burghausen. Er vertritt in dieser Arbeit die katholische Bußpredigt der Zeit.

Pater Clemens, mit bürgerlichem Namen Harderer, wurde am 12. Dezember 1693 im oberbayerischen Burghausen[28] geboren, trat 1709 in Erding[29] dem Orden bei und starb, nachdem er im reformierten Regensburg während Jahren die Kanzel des Frauenstifts Niedermünster betreut hatte, bereits im Jahre 1732[30]. In dieser Kürze und Kargheit ist es der Umriß eines monastisch eingezogenen Priester- und Predigerlebens, aufgeopfert im tagtäglichen, rastlosen Dienst an der Verkündigung der Frohbotschaft.

Die Predigten im Niedermünster, dem *Hoch-Adelichen Gefürsteten Reichs-Stifft*, sollen, wie sehr auch dem alten Ideal franziskanischer Einfalt verpflichtet, aus allen Ständen, selbst aus fürstlichen und protestantischen Kreisen großen Zulauf gefunden haben. Der erste von fünf gewichtigen Foliobänden, fünf vollständigen Sonn- und Feiertagszyklen, ist noch zu Lebzeiten des Autors erschienen. Der Titel der Ausgabe steht programmatisch für deren Geist: *Seraphisch- Buß- und Lobanstimmendes Wald-Lerchlein*[31]. Die kleine, unscheinbare Lerche (lat. alauda)[32] symbolisiert den niederen, quasi

26 Laurentius von Schnüffis, Gedichte. Eine Auswahl, hg. v. Urs Herzog, Stuttgart 1972, 18.

27 Vgl. Urs Herzog, Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt, München 1991, 9–15.

28 Johann Hübner, Reales Staats-Zeitungs- und Conversations-Lexikon, Leipzig 1782, Sp. 435: *Burckhausen, Stadt am Fluß Salza, welcher nicht weit davon in den Jnn fällt, in Oberbayern, nebst einem auf einem Berge gelegenen alten festen Schloß, 13 Meilen von München. Im Kriege 1742 ward sie von den Österreichern sehr mitgenommen. Sie kam durch den teschner Frieden 1779 an Österreich.*

29 Ebd., Sp. 840: *Erding, Ärding, nahrhaftes Städtgen und Amt in Niederbayern, am Flüßgen Sempt, darinn die Grafen von Preysing ein schönes Palais haben. Dieses Amt ist den Rittern von St. Georgiiorden zu ihrem Unterhalt angewiesen, und da herum wächst das beste Korn im Lande.*

30 Das Datum ist umstritten. Vgl. Elfriede Moser-Rath, Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Quellen des oberdeutschen Raumes, Berlin 1964, 412. – Bezüglich der konfessionellen und kulturellen Bedingungen in Regensburg vgl. Rudolf Reiser, Adeliges Stadtleben im Barockzeitalter. Internationales Gesandtenleben auf dem Immerwährenden Reichstag zu Regensburg. Ein Beitrag zur Kultur- und Gesellschaftsgeschichte der Barockzeit (Miscellanea Bavarica Monacensia 17), München 1969, 135–145.

31 Vgl. Katalog gedruckter deutschsprachiger katholischer Predigtsammlungen, Bd. II, hg. v. Werner Welzig, Wien 1987, 682. Der letzte, fünfte Band der Sammlung trägt den neuen Titel »Seraphisches Jäger-Horn« (1740). Clemens von Burghausen hat auch an Übersetzungen aus dem Italienischen (Bonaventura von Recineto, Casini) ins Lateinische gearbeitet.

»ländlichen« Stil der Rede, eine rhetorisch und homiletisch bescheidene *Wald-Music*, die den Predigern auf dem Lande und weniger der *jetzigen gelehrten und delicaten Welt* der Städte oder gar des Hofes nützen möchte. Der Leser hat nicht die längst modischen *hohen Concepten* und stilistisch hochtrabenden Sprachkünste zu erwarten. Diese Predigt hat bei aller franziskanischen Einfalt der nötigen »Belustigung« (delectatio) des Publikums nicht abgeschworen; sie will bloß – *mit alt- und neuen Geschichten bekräfftiget, mit Antiquitäten und Gleichnussen unterspicket, mit anmüthigen Betrachtungen beseelet* – die unvermischte Wahrheit, die »reine Wahrheit« des Evangeliums und einzig sie herausstellen. Es geht ihm nicht um irgendeine höhere fromme Unterhaltung, mit Paulus (1 Kor 2,2) ist dieser Prediger entschlossen, *nichts anders zu wissen, als JEsum Christum, den Gecreutzigten*. Diese Zielsetzung des *Cantzel-Gesprächs*, wie Clemens gerne auch sagt, entspricht weitgehend dem Tenor der franziskanischen Homiletik der Zeit. Das Eigene und Unverwechselbare ist hier der Geist einer warmen, tiefen »Herzlichkeit«, einer augustinisch-franziskanischen Theologie des *Hertzens* als des Innersten des Menschen. Inspiriert von seinem *Heil. Vatter Franciscus*, hat Clemens vor, im Ganzen und in jeder Predigt mit *Geist-flammenden Worten die Hertzen*[33] zu durchdringen. Sein Herz möchte reden, damit das Kanzelwort *widerum zum Hertzen tringet*. Clemens schließt seinen Vortrag jeweils mit einem *Hertzens-Gespräch*. Beim Hörer soll zuletzt eine *wunderliche Gemüths-Bewegung in dem Hertzen* bewirkt werden[34].

Es ist historisch verbürgt, wie der regierende Fürst von Thurn und Taxis bei gegebenem Anlaß allen Theaterbetrieb am Regensburger Hof einstellen ließ. Anlaß und Begründung der überraschenden Maßnahme: *weilen der erzörnte Gott mit seinen Gerichten in der Nachbarschaft sowohl, als auch entlegenen Orthen gewaltig rumoret*[35]. Von höchster Stelle war damit Buße befohlen, auf den städtischen Kanzeln war »Donner-Wetter« zu gewärtigen. Wörtlich so lautet denn auch der erste Titel und *Predig-Satz* des *Seraphischen Wald-Lerchleins*: *Geistliches Donner-Wetter*. Als Motto dient dem Prediger die Stelle Offb 4,5 (*Es giengen von dem Thron Blitzen, und Stimmen, und Donner*). Dem Kommentar des Cornelius a Lapide zufolge sind mit diesem Bild der Geheimen Offenbarung die Predigten der Kirche gemeint, Bußpredigten, die zum Herzen des Sünders notfalls auch mit Gewalt vordringen werden:

> *Durch die Blitz wird entworffen die Krafft und Nachtruck des Göttlichen Worts. Die Donner stellen vor die Antrohungen der Höll, des Gerichts und Zorn GOttes. Nun dann ist mein hertzlicher Wunsch, daß sothane Blitz und Donner, verstehe das Göttliche Wort, all meinen Zuhöreren das Lebendige treffe, und gleich denen feurigen Donner-Keulen ihr*

32 Beliebt ist die geistlich-eytymologische Deutung der Lerche seit dem Mittelalter. Abraham a Sancta Clara deutet so (und wird deswegen von Martin Heidegger gelobt werden): *Diese seynd mir andächtige Vögel! Österreich führet in seinem uralten Land-Schild fünff Lerchen, die man ohne das »à laude Alaudas«, oder Lob-Vögerl nennet; Auff, auff derowegen ihr Österreichische Lerchen, folgt diesen Vögeln nach, und thut ebenfalls einen schuldigen Tribut der Heil. Jungfrauen und Martyrin Catharinae ablegen* (Geistlicher Kramer-Laden, Voller Apostolischen Wahren, und Wahrheiten, Würzburg 1710, 339). – Vgl. auch Verena Doebele-Flügel, Die Lerche. Motivgeschichtliche Untersuchungen zur deutschen Literatur, insbesondere zur deutschen Lyrik, Berlin 1977.

33 Clemens von Burghausen, in der unpag. »Vorred« zum seraphischen »Wald-Lerchlein« I, Murnau, Burghausen, Regensburg 1732. Clemens bezieht sich dabei auf den Heiligen Bonaventura.

34 Ebd.

35 Zit. b. Reiser, Adeliges Stadtleben (wie Anm. 30), 138.

Marck und Bein durchtringe, alle unordentliche Gemüths-Regungen zu lauter Aschen zu verbrennen[36].

Ist die Macht des Bösen übergroß und der Widerstand des Sünders hart wie Stein, bleibt dem Prediger nur mehr das scharfe und schmerzhafte Wort. Mit Prokop von Templin zu reden: [...] *habe mans nur den Predigern nicht vor übel, wann sie bißweilen scharff seyn; die lose Welt stehet zu diesen jetzigen unsern leidigen Zeiten in solchen ›terminis‹, daß man nicht scharff gnug seyn kan*![37] Entsprechend erbittet Clemens vom Herrn eine *Donner-Stimm, die das Hertz durchtringe, und die harte Felsen der verstockten Sünder zerknirsche*[38]. Ist einer zur Predigt von Bekehrung und Buße bestellt und in prophetischem Gehorsam dazu verpflichtet, bedarf er auf seiner Kanzel ebenso der Härte wie der Milde und wird anders nicht ans Lebendige gehen oder je gar zum Innersten *durchtringen*. Diese Kunst – in der Clemens als ein Meister zu studieren ist – läßt sich mit Worten aus seiner eigenen *Eingangs-Predig* am besten umschreiben: Ein *wahrer Buß-Prediger*[39] wird, *mit Christlicher Lieb, und von himmlischen Flammen entzündet*, das Herz des Sünders *nicht nur ziehen, sondern gar heraus reißen: er wird dich nicht nur bewegen, sondern gantz einen anderen Menschen aus dir machen, er wird dir das Gewissen rühren, und einen Heil. Angel in dir lassen*[40].

Dem ersten Band des *Wald-Lerchleins* ist ein Anhang von vierzehn *Fasten-Exemplen, Oder Geschicht-Predigen* beigegeben, das sind, in Jahrhunderte alter Tradition, Predigten, die mittels geschichtlicher und legendenhafter Ereignisse (*casus, exemplum, miraculum*) einprägsamer und *heylsamer* unterweisen möchten. Im Untertitel ist die Rede von *Wundervollen Begebenheiten, Nutz- und heylsamen Sitten-Lehren, Haß- und Liebswürdigen Lebens-Thaten*[41]. Das vierzehnte, abschließende (und letztlich *liebswürdige*) Exempel, eine mehr als spektakuläre barocke Hexenverbrennung, trägt die Überschrift:

Anna Morgin, eine gefangene Weibs-Persohn aus der Stadt Villingen, wolte sich selber entleiben, jedoch aus Vorbitt Mariae erhalten, zur Buß verleitet, nimmet endlich durch den Schwerdtstreich ein seeliges Ende.

Der Fall, den sich Clemens in dieser Bußpredigt zum Vorwurf nimmt, hat im Sommer des Jahres 1641 stattgefunden; Schauplatz war Villingen. Geometrisch akkurat geordnet nach dem hochmittelalterlichen Modell der Zähringer, »mit regelmäßigen Gassen und Häusern«, mit sakralen Bauwerken hinlänglich gesegnet, liegt die Stadt im vorderösterreichischen Breisgau. *Wenn man mitten auf dem Markte steht, kann man nach allen*

36 Clemens von Burghausen, Wald-Lerchlein I, Augsburg ^{2}1734, 2a. Im folgenden wird nach dieser zweiten Ausgabe zitiert.

37 Prokop von Templin OFM Cap, Quadragesimale et Passionale (Septua-Sexa-Quinquagesimale), Salzburg 1666, 211a. Es handelt sich in diesem ersten Teil um die letzte (25.) Predigt mit dem Titel »Was ihnen die Leut für Prediger wünschen sollen« (204b–212b). Clemens hat sich von dieser programmatischen Rede (seines »Lehrers«) bei seiner Eingangspredigt vom »Geistlichen Donner-Wetter« deutlich inspirieren lassen.

38 Clemens von Burghausen, Wald-Lerchlein (wie Anm. 36), 3b.

39 Ebd., 5b.

40 Ebd., 6b.

41 Zur Historien- beziehungsweise Exempel-Predigt vgl. Herzog, Geistliche Wohlredenheit (wie Anm. 27), 37–58. Auch Ders., Die Predigt, in: Prosakunst ohne Erzählen. Die Gattungen der nicht-fiktionalen Kunstprosa, hg. v. Klaus Weissenberger, Tübingen 1985, 145–167.

Thoren sehen[42]. 1640/41 wich diese Transparenz der Dinge plötzlich der größten Verwirrung. Es kam in einer einzigen, nie dagewesenen Sturmflut wegen des Lasters der Hexerei zu 24 Hinrichtungen[43].

Nicht das Leben, wohl aber das Sterben der Anna Morgin ist, seiner besonderen *Seeligkeit* wegen, urkundlich detailliert bezeugt[44]. Nur die letzten Lebensjahre der jungen Witwe schlagen sich, nach schwerer Folterung, in einem Katalog der gängigsten Hexen-Topoi schriftlich nieder. Anna, Mutter von drei Töchtern, hat sich vor sieben Jahren mit dem Teufel eingelassen, hat nicht mehr gebetet, Gott, der allerseligsten Gottesmutter und allen Heiligen abgeschworen, ist mit ihrem argen Buhler, dem »Cäsperlin«, zu Tanz gelaufen, hat Wolfsgestalt angenommen, Wetter- und andern Schadenzauber verübt (Pferde beschädigt) und einmal auch das Heiligste Altarssakrament geschändet. Mithin und summa facti, eine ausgemachte Hexe und unchristlichste *Malefiz-Persohn*, deren ungesäumte Verurteilung zum Tod durchs Feuer einem Hochlöblichen Magistrat der Stadt kaum strittig sein konnte.

Soweit der normale gerichtliche Ablauf. Anna erwartet im Gefängnis, *Stüblein* geheißen, den schandvollen Gang zum Tod. Doch plötzlich, kurz einmal unbeobachtet, gelingt es ihr, sich mit dem Messer des Wächters die Kehle zu durchschneiden. Sie wird für tot gehalten. Und wie auch die übliche Nadelprobe und eine ärztliche Untersuchung zu keinem anderen Befund führen, fassen die Herren im Rate abermals Beschluß und ordnen an, der Leichnam sei auf dem Richtplatz vor der Stadt dem Feuer zu übergeben. Der Scharfrichter waltet seines Amtes so, daß Anna, zuvor aus dem zweiten Stock des Rathauses fallengelassen, in einer Weise zur »Wallstatt« gekarrt und dort auf den Scheiterhaufen geschleift wird, daß darob auch ein Toter aufwachen müßte. Noch immer ist nicht das geringste Lebenszeichen zu beobachten. Erst, als die Flammen den *schweren Klotz* zu verzehren beginnen, die Haare lichterloh brennen, schreckt Anna aus dem tiefen Koma auf, fängt an zu jammern und schreien. Diese am Vormittag des 1. Juni des Jahres 1641 zu Villingen *sich ereignete unerhörte Begebenheit* ist der jähe Umschlag, mit dem keiner mehr gerechnet hat. *Jetzt liegt der Leib auf dem Scheiterhaufen, wo wird die Seele seyn?* Clemens gibt in der Schilderung des Falles der Drastik der ihm vorliegenden Akten an Härte und Genauigkeit nichts nach:

> *Höret Wunder, die Seel ist noch in ihren Leib; dann sobald der vermeynte Todten-Cörper die Hitz des Feuers empfunden, fangt er an sich zu bewegen, und Hertz-beweglich aufzuschreyen: O wehe! O wehe! Weltzet sich auch so lang, biß er von dem Scheiterhauffen auf den Boden herunter gekuglet, blieb aber auf der Erden ligen ohne Lebens-Zeichen wie Stock und Block. Des Nachrichters seine Knecht ziehen ihn mit Stricken wieder hinauf, wormit ihr Halß, und Füß gebunden waren, schüren noch besser das Feuer an, und damit der Cörper nicht wieder herab falle, legen sie etliche Scheiter auf den todten Leichnam, sol-*

42 Zit. nach Hübner, Conversations-Lexikon (wie Anm. 28), Sp. 2703.

43 Vgl. Annelore Walz, Geschichte der Hexenverfolgung in Villingen, in: Villingen und Schwenningen. Geschichte und Kultur, hg. v. der Stadt Villingen-Schwenningen aus Anlaß des Jubiläums 1000 Jahre Münz-, Markt- und Zollrecht Villingen im Jahre 1999 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs und der Städtischen Museen 15), Villingen-Schwenningen 1998, 195–201, 196: »Diese Verfolgungswelle fällt aus dem Muster der südwestdeutschen Hexenverfolgung heraus, die 1630 ihren Höhepunkt bereits überschritten hatte. Die direkte Kriegsbedrohung in den Jahren nach 1632 hatte in der Regel dazu beigetragen, Hexenverfolgungen zu behindern oder ganz zu unterbinden, so daß die südwestdeutsche Prozesswelle mit der Ausweitung des Krieges auf die Region in den meisten Fällen abbrach.«

44 Vgl. Christian Roder, Ein merkwürdiger Hexenprozeß in Villingen 1641, in: Schriften des Vereins für die Geschichte der Baar 9, 1896, 79–88.

chen gleichsam nieder zu schweren, und drucken ihn mit Feuer-Hacken fest unter das Holtz hinein: Der Leichnam aber fanget sich wiederum zu bewegen an, baumet sich auf, schreyet mit erhebter Stimm: JEsus Maria! Bearbeitet sich so lang, biß sie wiederum von dem Scheiterhauffen herunter gefallen gleichsam gantz feurig, und brinnend; Anerwogen das Haar auf dem Kopff schon abgebrunnen, das Angesicht aber an der rechten Seiten samt dem Hals, und oberen Theil des Leibs gantz besängt, wie auch die Kleider an Leib guten theils waren verbrunnen, also, daß es entsetzlich war sie anzusehen[45].

Anna, die *elende* [d.h. verlassene] *Tröpffin*, erfährt spontane Hilfe aus dem Kreis der Umstehenden. Für einen Augenblick erhellt *christliches Mitleyden* die finstere Szene. In seiner Not verlangt das Opfer zunächst nichts als den Tod: »schlagt mir zuerst den Kopf ab, dann verbrennt mich«[46]. (Clemens übergeht diesen Schrei in seiner Predigt.) Doch ist der Scharfrichter zu diesem Schwertstreich nicht befugt. Anna möchte gerne beichten. Bis der Priester aus der Stadt herbeigeeilt kommt, beten ein paar fromme Seelen mit ihr. Sie wollen auch wissen, warum Anna an Gottes Barmherzigkeit verzweifelt sei und sich selber habe umbringen wollen. Der Teufel habe ihr dies eingegeben, ihr auch das Messer gereicht, die Hand zusammengedrückt und so das Messer gegen den Hals geführt; sie selber, gibt Anna zu bedenken, hätte nach der Folter und der weitern Tortur dazu nie die Kraft gehabt. Allerdings, das gesteht sie betont, sie habe dem Teufel doch auch *darzu gewilliget*[47]. (Diese Schilderung wird sie vor Priestern noch zweimal wiederholen und *auf der vorigen Antwort*[48] bleiben.) Endlich schafft es die Ärmste, dem Stadtpfarrer in aller Form zu beichten und losgesprochen zu werden. Anna wünscht auch zu kommunizieren. Da der Pfarrer die Hostie nicht bei sich hat, bittet sie, anderntags, am Sonntag, in der Stadt die heilige Kommunion zu empfangen (bittet, *man möchte ihr dise letzte Lieb nit versagen*). Danach will sie am Montag *von Hertzen gern sterben*[49]. Doch darüber zu entscheiden ist am städtischen Magistrat, der dem Wunsch der Malefikantin nach langen Stunden stattgeben wird. *Es verzoge sich fernere Verordnung biß 7. Uhr in die Nacht*[50]. In der Zwischenzeit spricht Anna mit dem Geistlichen, noch immer auf dem Richtplatz. Jetzt erst beginnt die Nadel (*Glufe*), die nach dem Stechen *in Waaden, Zähen und Füß*[51] in ihrem Fuße steckengeblieben war, zu schmerzen. Sie wird vom Scharfrichter entfernt. Der Pfarrer vermag sich die stundenlange totale Unempfindlichkeit nicht zu erklären. Anna weiß nur und gibt damit erst die unerhörteste Begebenheit im Ganzen preis:

es seye ihr gar nichts bewust von Glufen-Stechen, noch hinunter stürtzen, wohl aber seye sie gestellet worden vor dem Richter-Stul GOttes durch einen Engel, allwo ihr Christus JEsus in Beyseyn der unbefleckten Jungfrauen Mariä ihr Unbußfertigkeit hart verwisen, und daß sie ihre begangene Laster sonderbar die Hexerey niemals gebeichtet, da ihr doch leichtlichen hätte können geholffen werden, sintemahlen sie noch nit lang darinn gesteckt, jedoch friste er ihr noch das Leben, solle widerum in ihren vorigen Leib kehren, ihre Sünden be-

45 Clemens von Burghausen, Wald-Lerchlein (wie Anm. 36), 98bf.
46 Roder, Hexenprozeß (wie Anm. 44), 84.
47 Ebd.
48 Clemens von Burghausen, Wald-Lerchlein (wie Anm. 36), 100b.
49 Ebd., 100a.
50 Ebd.
51 Ebd., 100b. Es galt damals als ein medizinisches Signum mortis, wenn sich von der Fußsohle her Gefühllosigkeit ausbreitete.

reuen, beichten und büßen. Und sothane hohe Gnad widerfahre ihr aus Vorbitt der übergebenedeytisten Himmels-Königin Mariä, dero Heil. Rosenkrantz sie fleißig gebettet hatte[52].

Hier folgen drei rührende *Anordnungen* zum Dank an die Gottesmutter, die *Erlöserin von ewiger Verdammnuß*[53]. Annas Beichtvater möge doch bitte dafür sorgen, daß ihre Töchter, *drey Mägdlein, als welche den Rosenkrantz schon betten können*[54], in die hiesige Marianische Kongregation aufgenommen werden. Und ebenfalls zum Zeichen des Dankes möchten im nächsten Herbst *ein halb Pfund Wax* nach Maria Einsiedeln und weitere *anderhalb Pfund* davon der Bruderschaft im Villinger Münster gespendet werden[55].

Mit dem Beschluß des Rates kehrt Anna in *ihr Gefängnuß und Stüblein* zurück, wird *mit Wärme und etwas Essens zimlich erquicket*[56] und verbringt die kurze Nacht auf den Sonntag leidlich, ja *gar wol*, meint ihr Wächter. Nur kann sie kaum mehr sprechen. Bereits um 4 Uhr früh ist der Geistliche zur Stelle. Er läßt Anna von neuem beichten, dann auch kommunizieren; ebenso wird *für gut erkennet, daß man ihr darreiche die heiligste Weeg-Zöhrung*. Dies alles geschieht öffentlich vor Zeugen, *in Beyseyn nit weniger Personen, darunter auch zwey Raths-Verwandten*[57]. Später, da der *Malefiz-Personn gegen Abend die Red wieder kommen*, nötigt sie der Geistliche, in Gegenwart der Wächter, der Stadtknechte und weiterer Hörer den gesamten Bericht über die Vorladung zum göttlichen Gericht (*wie sie von dem Engel seye Christo praesentieret, und vorgestellet worden* [...])[58] wörtlich zu wiederholen. Diese Kundgebung wird, um *GOtt noch einmahl die Ehr zu geben*, am Montag ein weiteres Mal stattfinden:

Eben dises hat sie bekräfftiget, da ihr den dritten Junij der Sentenz und End-Urtheil gefället worden, daß sie durch das Schwerdt von dem Leben zum Todt hingericht, und der Leib auf einen Scheiter-Hauffen verbrennt werden solte[59].

Mit der Hinrichtung durchs Schwert ist das *End-Urtheil* in gnädiger Weise entschärft. – Ihren letzten Gang zum Richtplatz draußen vor dem Riettor geht Anna *gantz demüthig*, spricht unterwegs mit exemplarischer Geduld und Frömmigkeit die Gebete des Priesters nach und ist *standhafft biß in den Todt*,

neigt das Haupt unter das Schwerdt, und überkamme hoffentlich durch den zeitlichen Todt das unsterbliche Leben. Der Cörper ward auf dem Scheiter-Hauffen zu Aschen verbrennt[60].

Mehrere Jahrzehnte danach beschließt Clemens in seiner Fastenpredigt die Erzählung der *so seltzsamen Begebenheit*[61] gemäß der kirchlich-offiziellen Intention. Die Vertreter

52 Ebd., 100b.
53 Ebd., 100b, marg.
54 Ebd., 100b.
55 Anna Morgin ist drum Mitbesitzerin der *gemeinen Imben* in Villingen (ebd.).
56 Ebd., 101af. Doch berichtet der Wächter auch: *Allein habe sie grosse Schwachheiten und Mattigkeit erlitten, doch je schwächer der Leib, desto stärcker seye dero Geist, und Beständigkeit* (101b).
57 Ebd., 101b.
58 Ebd.
59 Ebd.
60 Ebd., 102a.
61 Ebd.

der Kirche sehen in dieser offensichtlich ein Mirakel (*Miracul*)[62]. Auf dessen traditionelle Form hin ist das *autentische*[63] Protokoll stilisiert und leicht bereinigt; mit dem mehrmaligen Zeugnis aus Annas Mund wird bereits für die dem hohen Gnadenereignis gebührende Öffentlichkeit und Überlieferung (traditio) gesorgt[64].

Die vorliegende Kanzelrede ist keine Hexen-Predigt im Sinn und Geist jener während des 16. und 17. Jahrhunderts grassierenden Traktate, Schriften und Flugblätter gegen das Hexenwesen. Clemens, der selber an der möglichen Existenz von Hexen, Hexern, *Zauber-Kunst* und *Zaubers-Leuthen* allerdings nicht zweifelt – was auch Friedrich von Spee nicht getan hat –, streift das Thema anfangs fast beiläufig. Um so etwas wie eine »Revision« des Falles kann ihm nicht zu tun sein. Der damaligen Anklage gegen die Witwe Anna Morgin folgend spricht er vom (biblisch bezeugten) *Laster der Hexerei* und bestimmt als deren Hauptursachen Müßiggang (*otium*)[65] und Unkeuschheit, *geile Lieb*[66], die *erste Staffel* übrigens zur Verbindung der Hexe mit dem Teufel. Auch Anna ist durch ihre *Fleisch-Gelüsten in dises entsetzliche Schand-Leben der Hexerey gesuncken, und allbereit versuncken*[67]. Dagegen fällt auf, daß in der längeren Überschrift der Predigt der Begriff der Hexe vermieden wird, wie die *arme* und *ellende Sünderin* denn auch immer wieder mit Zuneigung, Mitgefühl und Wärme angesprochen wird: *unsere Anna*, sagt Clemens, die ärmste *elende Tröpffin*. [...] *O unglückseeliger Stand eines Sünders der in Verzweifflung sincket! Ach arme Sünderin! was hast gethan* [...][68]. Der Prediger versteht es auch, solche Gebärden herzlich teilnehmender Seelsorge mit der dumpfen Sprache und der Begrifflichkeit von Recht und spätbarocker Gerichtsbarkeit zu konfrontieren: *Die Sach wird abermahl dem Hochlöbl. Magistrat berichtet, und verzoge sich*

62 Vgl. F. WAGNER, Art. Miracula, Mirakel, in: LexMA 6, 1993, 656–659. – Hardo HILG, Art. Marienmirakelsammlungen, in: VL 6, ²1986, 19–42. – Rebekka HABERMAS, Wunder, Wunderliches, Wunderbares. Zur Profanierung eines Deutungsmusters in der Frühen Neuzeit, in: Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung, hg. v. Richard VAN DÜLMEN, Frankfurt a.M. 1988, 38–66.

63 Clemens VON BURGHAUSEN, Wald-Lerchlein (wie Anm. 36), 102a, marg.: *Autentische und bewährte Zeugschaft der gantzen Geschich.* (Villingen 16. Juni 1641). RODER, Hexenprozeß (wie Anm. 44), 88, hält dagegen eine Datierung auf den 16. Juli 1641 für richtig.

64 Eine gleichzeitige Quelle für die Hinrichtung der Anna Morgin stellt das Tagebuch des Abtes Michael GAISSER OSB dar. Hier ist der merkwürdig analoge Fall der hingerichteten Anna Constanzer, der Gattin eines langjährigen Villinger Ratsherrn, berichtet. Vgl. WALZ, Hexenverfolgung (wie Anm. 43), 198. Michael Gaisser in seinem Tagebuch: »Wieder ereignet sich ein denkwürdiger Vorfall. Es war die Frau eines Bürgers aus dem Ratsherrenstande des Verbrechens der Hexerei verdächtig, wegen dessen, wie bekannt war, zwei Schwestern von ihr gefänglich eingezogen waren. Diese versuchte der Teufel durch lästige Einflüsterungen (Anfechtungen) dazu, an sich gewaltsam Hand anzulegen. Während sie sich so in grösster Gefahr befand, führte die hl. Jungfrau sie in das Heil zurück, indem sie sie mahnte, daß der so sich beigebrachte Tod verdammenswert sei, sie solle den durch öffentlichen Spruch ihr zuzudiktierenden (Tod) abwarten, wodurch sie ihr Verbrechen büssen und das ewige Leben verdienen könne. Sie erbat nun Erlaubnis von ihrem Manne, eröffnete ihr Vergehen freiwillig dem Magistrat, verrät die Versuchung und bietet sich der Bestrafung dar. Daraufhin wird sie verhaftet. Dies ist so geschehen, wie alles (Einzelne) an dem betreffenden Tage vermerkt ist« (Tagebuch des Abt Michael Gaisser der Benediktinerabtei St. Georg zu Villingen 1595–1655, hg. v. Stadtarchiv Villingen-Schwenningen, Villingen-Schwenningen ²1984, Bd. 2, 850f.). Wenige Wochen vor Anna Morgin wurde die Frau am 24. Mai 1641 hingerichtet.

65 Clemens VON BURGHAUSEN, Wald-Lerchlein (wie Anm. 36), 96b.

66 Auch »üppige Geilheit« genannt. Denn bekanntlich: *Man hat niemahl gehört, daß ein keuschliebende Jungfrau seye ein Hex gewesen* (ebd., 96a).

67 Ebd., 96b.

68 Ebd., 97a.

fernere Verordnung biß 7. Uhr in die Nacht, sodann die gnädige Verwilligung erfolget, diese Malefiz-Persohn widerum in die Stadt zu führen[69].

Die Gemeinde soll dieses Mitgefühl als compassio mit der Sünderin nicht nur spüren oder davon sich bloß anrühren lassen. Es ist *unsere Anna*, deren Seelenheil in der Predigt bedacht und *behertzigt* wird. Diese Vergegenwärtigung im Innern verdankt sich, falls sie denn entsteht, nicht dem geistlichen »Sprachspiel« der Predigt, vielmehr ist sie mystisch fundiert im Geheimnis der »Communio sanctorum (atque peccatorum)«, die über die hiesige Zeit hinweg alle und alles verbindet und bindet[70]. Auch die Verstorbenen, zumal sie mit ihrer Sünde und abzugeltenden Schuld: die *armen Seelen*, Clemens nennt sie einmal die *abgeleibten Christglaubigen Seelen*[71], von denen die alte Theologie gesprochen hat, denen im kirchlichen Gedenken (memoria) Andachten, Gebete, Almosen, Messen und Predigten ganz besonders gegolten haben, sie sind ins Heilsganze für immer eingeschlossen, *bis ans Ende der Tage*. Auch darum geht es dem Prediger, wenn er der Gemeinde das Leiden und *selig Ende* der armen, *ellenden* Anna Morgin so sehr ans Herz legen möchte.

Clemens beschwört mit Worten und Bildern des Alten Testaments die Gefahr des höllischen Löwen, der hinter jeder *Todt-Sünd* lauert. *Glaub nur das nit, daß der böse Feind mit ihm vil schertzen lasse, er stellet sich zwar Lämmel-fromm, trauest ihm aber zu vil, so wirst sehen, daß er seye ein Löw, und auf der Welt Tag und Nacht herum gehe, zu suchen, wen er verschlucke. Unsere Anna hat dieses nur zu wohl erfahren*[72]. Wie sehr die Sünderin, *unsere Anna*, es an Vorsicht auch hat fehlen lassen, hier rückt sie halbwegs ein ins Bild des geschlagenen, geschlachteten Lammes. *Jetzt*, fährt Clemens unmittelbar fort, *jetzt liegt der Leib auf den Scheiter-Hauffen, wo wird die Seel seyn? Höret Wunder, die Seel ist noch in ihrem Leib* [...][73]. Hier, heute (*anheunt*), jetzt – das liturgische Präsens des geschichtlichen Ereignisses, des Mirakels vom Sommer 1641, forciert den sprachlichen Ausdruck bis an die Grenze. *Unsere heutige Anna*, kann es von der in wunderbarer Weise Geretteten heißen; *daß aber unsere heutige Anna aus dem Rachen des höllischen Löwens ist entrissen worden, ware ein Wunder der Allmacht Mariä in Ansehung des H. Rosenkrantz*[74].

Solche unbedingte Vergegenwärtigung mit allen sprachlichen, akustischen und optischen Mitteln der barocken und spätbarocken Kanzel vergleicht sich – bei einiger, niemals indezenter Annäherung an die Bühne, hier der *Tragoedi*[75] mit ihrer Rhetorik und ausgepichten Regie der Emotionen – in nichts dem niederen Mimus von Jahrmarkt und Schaustellung zu dieser Zeit. Vor allem aber ist an die älteren, im Ursprung ignatianischen Praktiken der Gesellschaft Jesu zu denken, an die »Anwendung der Sinne« (applicatio sensuum), aller menschlichen Sinne, in der geistlichen Betrachtung – exemplarisch bis ins 18. Jahrhundert die Höllen-Schau oder die *Besinnung über zwei Banner*

69 Ebd., 100af.

70 Zur Communio peccatorum Adrienne VON SPEYR, Ignatiana, hg. v. Hans Urs VON BALTHASAR (Die Nachlasswerke XI), Einsiedeln 1974, 420: »[...] so darf man nicht vergessen, dass alle Sünde sozial ist: einmal, dass man zu jeder Sünde fähig wäre, und dann, dass man an den Sünden der anderen nicht unbeteiligt ist.« Vgl. auch DERS., Markus (wie Anm. 7), 651.

71 CLEMENS VON BURGHAUSEN, im Titel des Anhangs zu »Wald-Lerchlein« I, Murnau, Burghausen, Stadtamhof 1732: *Zusatz für die arme Seelen in dem Fegfeuer. Erste Seelen-Octav, Beweg-Ursachen deren abgeleibten Christglaubigen Seelen beyzuspringen.*

72 CLEMENS VON BURGHAUSEN, Wald-Lerchlein (wie Anm. 36), 98b.

73 Ebd.

74 Ebd., 101a.

75 Vgl. ebd., 11a.

im Exerzitienbuch des Heiligen Ignatius – und, näher noch, an deren Anverwandlung in den katechetischen und schuldramatischen Übungen des Ordens. Bild und Szene steigern die Rede, während seinerseits das Wort der Predigt das Bild beziehungsweise die Bilder der Hinrichtung dramatisiert, akzentuiert und Schritt für Schritt theologisch auslegt. Der Ingreß der Predigt spielt kurz mit dem Effekt des Vorhangs, der vor der Bühne sich plötzlich hebt:

> *WAs siehe ich anheunt? was höre ich? Höll thue dich auf! ich höre brüllen unter der Erden grimmige Löwen: rugierunt leones. Ich siehe einen aufgerichten feurigen Thron: Thronus ejus flammae ignis. Darauf sitzet nit ein Fürst des Friedens, nit ein Salomon, so verdollmetschet wird pacificus friedsam, sondern Princeps tenebrarum, der Fürst der Finsternuß, der höllische Lucifer.* [...] *Unter disen Löwen, wer kan sicher seyn? Es brüllet der hoffärtige Lucifer: Quasi leo in spelunca sua. Wie der Löw in seiner Höhlen. Es grißgrammet der Geld-Teufel Mammon sicut leo paratus ad praedam, wie ein Löw der begierig des Raubs ist. Es blecket seine Zähn der Fleisch-Teufel Asmodaeus: sicut leo rapiens & rugiens wie ein Raubgieriger brüllender Löw. Es wüten, und toben alle böse Geister in der Höll*[76].

Darob erschrickt der Hörer nicht; er soll aufmerken, innen *erwachen*, doch keineswegs erzittern wie in den berüchtigten, von der schwedischen Königin perhorreszierten rohen Gerichts- und Höllen-Predigten. *Aber getröst Christliches Volck*![77] Und sogleich spricht jene *hertzliche* Schonung mit, die im Ordensnamen dieses Predigers und Seelsorgers wie natürlich mitgegeben scheint. *Geistliches Donner-Wetter*? Vielleicht ein wenig und immer eines in menschenfreundlichen Massen, gütig temperiert. Clemens kommt so mit einem Psalmwort als einer *guten Vertröstung* vom Eingang zum Hauptteil:

> *GOtt sandt seine Barmhertzigkeit und Wahrheit, und erlöset meine Seel von denen jungen Löwen. Durch was aber erzeiget GOtt meistentheils seine unermessene Barmhertzigkeit? Antwort durch Mariam: Durch dise O Sünder! Conculcabis leonem, & draconem, wirst du zertretten den Löwen, und den Drachen*[78].

GOtt sandt seine Barmhertzigkeit und Wahrheit (*misit Deus misericordiam suam et veritatem suam*, Ps 56,4). Ignatius von Loyola hat der geistlichen Betrachtung als Vorbereitung die »Zurichtung des Schauplatzes« (compositio loci)[79] aufgetragen. Ganz ähnlich stellt Clemens hier den Gläubigen mit dem Blick des Herzens vor den ersten und letzten Horizont, ausgespannt zwischen zwei feindlichen Thronen: hier dem Thron Satans, dem Ort der *Verzweifflung* (desperatio), dort dem Thron Gottes, dem Ort des Friedens und der *grund-gütigen Barmhertzigkeit Gottes*[80] (gratia). Der Mensch hat zu wählen zwischen der einen und der andern Herrschaft. Mit der *ellenden Anna* droht ihm der ewige Tod (*O unglückseeliger Stand eines Sünders der in Verzweifflung sincket*!)[81]; anders ist ihm im Sakrament der Buße ewiges Leben versprochen. So predigt Clemens zur Fastenzeit Umkehr und Buße, indem er in der Einfalt und Klarheit des

76 Ebd., 95af.
77 Ebd., 95b.
78 Ebd., 96a.
79 Beispielsweise am Vierten Tag («Besinnung über zwei Banner»), Nr. 138: »Zurichtung des Schauplatzes. Hier ein grosses Heerlager in der Gegend von Jerusalem sehen, wo der oberste Befehlshaber der Guten, Christus Unser Herr, weilt; ein anderes Heerlager in der Gegend von Babylon, wo der Häuptling der Feinde, Luzifer, sich befindet« (Ignatius von Loyola, übertragen v. Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln [5]1965, Sigillum 1, 39).
80 Clemens von Burghausen, Wald-Lerchlein (wie Anm. 36), 97a.
81 Ebd.

Katechismus deren Theologie lehrt und, am Beispiel und Mirakel der Anna Morgin, ineins die Gnadenlehre der Kirche in Erinnerung ruft.

Unter teuflischem Einfluß hat Anna *sich selbst ermorden* wollen. *Jetzt* liegt sie da in ihrem Blute, scheinbar leblos. Clemens trägt von der Kanzel jeweils einen in sich möglichst geschlossenen Abschnitt des Villinger Protokolls von 1641 vor und läßt dann, auf diese Einzelszene, seine Deutung folgen. So alterniert die Predigt zwischen *Geschicht* (historia) und Lehre (moralitas). Dem Menschen, der keine Rettung mehr sieht und zu verzweifeln droht, wird tröstlich entgegengehalten:

> *Keiner soll verzweiffeln, ob er schon zu End des Lebens wird bekehret zur Buß; gestalten GOTT einen jeglichen Menschen wird urtheilen nach Beschaffenheit seines Ends, nit aber nach dem vergangnen Leben, ob du schon die verstrichne Lebens-Zeit gottloß hast zu gebracht, so kanst du doch den Schaden deiner Seelen ersetzen, wann du auf das wenigist anjetzto zu GOtt ruffest, wo nicht mit der Zung, dencke doch in deinem Hertzen zu GOtt, und erwecke eine vollkommene Reu, daß du beleydiget hast einen so grund-gütigen GOtt; dann auch in jenen Augenblick, zu welchen die Seel schon will ausfahren, und gleichsam auf der Zungen liget, verachtet die grund-gütige Barmhertzigkeit GOttes keine Buß, und ist nit zu spath, wofern es nur aus einem reumüthigen Hertzen herrühret*[82].

Nichts und kein Teufel schließt einen Menschen von der Gnade Gottes aus, wenn er nur *ein wahre vollkommene Reu erwecken*[83] und sein Leben bessern will. Indessen ist Anna auf dem Scheiterhaufen, der eben angezündet wurde. Da die Spannung am größten ist, kehrt sich der Prediger zur Gemeinde, klagt und fleht gleichsam händeringend: *O wolte GOtt! wolte GOtt! daß ihrer nit mehr dergleichen in unsern Vatterland zu finden wären, die villeicht in gleichen Laster begriffen, von der Höll nit weiter seynd als ein Spann* [...][84]. An der Gnade zu verzweifeln ist in der tiefsten Sündennot die eine Gefahr; eine andere ist es, die Macht des Bösen zu unterschätzen, und endlich die frevelhafte Verwegenheit, mit ihr spielen und *schertzen* zu wollen. *O Blindheit jener Welt-Kinder, die mit dem leidigen Teufel (davor uns GOtt behüte) in Gemeinschafft tretten, ihre unsterbliche Seel ihme verhandlen um ein schnöden Leibs-Wollust, um ein Händel voll Geld, um einen kurtzen Genuß der irdischen Ehren*[85]. Und nun wieder auf dem Richtplatz. Anna ist aus dem Scheintod zurück, Zuschauer nehmen sich ihrer liebevoll an, bis schließlich der Priester eintrifft. Anna bekennt, daß wohl der Teufel das mörderische Messer geführt, sie selbst aber diesem auch zugestimmt habe, bewußt und *freyen Willens*. Clemens greift hier mitten ins Geschehen ein. Das Thema – die katholische Lehre vom freien Willen – ist ihm zu wichtig. In nuce ist es, samt *Märlein*, eine eigene Predigt, zu der sich der Theologe und Katechet gerne hinreißen läßt. Gegen teuflische Anfechtungen ist unablässig, im freien Willen unerbittlich zu kämpfen. Clemens (jetzt in der »wilden« Sprache der Wüstenväter):

> *wann dir begegnet der Löw, verstehe Rach und Zorn, schlag ihn zur Erd, unterdruck deinen Zorn durch die Sanfftmut, erlege den zotteten Bären dein gumpendes Fleisch durch Fasten und Arbeit. Bey dir stehet es O Sünder! ob du einwilligen wollest, oder nit. Aber ich*

82 Ebd. Clemens folgt hier einem Wort des Isidor von Sevilla (vgl. 97a, marg.).
83 Ebd., 97a.
84 Ebd. 98a.
85 Ebd.

wende mich wiederum zu der Richtstatt anzudeuten der elenden Malefiz-Persohn die Ankunfft des frommen Seelsorgers und Pfarrherrn[86].

Anna findet mit der *Heil. Beicht*, die sie im Feuerschein ihrer Hinrichtung ablegt, und einzig dank *Göttlicher Barmhertzigkeit* zurück in die Kirche. Staunend verläßt Clemens das Ereignis mit dem Schriftwort: *wahrhafftig willst O JEsu! den Todt des Sünders nit, sondern vilmehr, daß er sich bekehre und lebe*[87]. Kurz vor Einbruch der Nacht wird Anna in die Stadt zurückgebracht und ist auch darin, obzwar gefangen, daheim wie früher nie. Clemens:

Herzu O Christliche Seel! herzu, sage an, hast du wohl eine dergleichen Geschicht jemahl vernohmen? daß Daniel unter den Löwen sicher verbliben, das war ein Wunder der Allmacht GOttes: Conclusit ora leonum, welcher denen Löwen den Rachen gesperret; daß aber unser heutige Anna aus dem Rachen des höllischen Löwens ist entrissen worden, ware ein Wunder der Allmacht Mariä in Ansehung des H. Rosenkrantz[88].

Das ist ohne Abstrich der ganze Überschwang barocker Marienverehrung und darin als voller Nachklang noch immer das fast unbegrenzte Vertrauen der mittelalterlichen Legende in die heilende, beschirmende und rettende Macht der Gottesmutter, verehrt an zahllosen Gnadenorten, bezeugt in Tausenden von Wundern und Mirakeln. Vor allem im Tode ist Maria die Fürbitterin und *advocata* der Sünder wie eh und je[89].

Clemens war sehr wohl bekannt, daß seine Predigten im Regensburger Niedermünster auch von Andersgläubigen (*Glaubens-Gegnern*) besucht wurden. Bei Gelegenheit hat er sich über diese seine *Statisten* (von »ratio status« abgeleitet)[90] mit einigem Witz nicht unversöhnlich mokiert. Sie in ihrer lutherischen Auffassung aber offener zu provozieren als hier – mit dem Begriff der »Allmacht Mariä« – scheint nicht leicht möglich. Hatte denn nicht Luther der Theologie wie der Frömmigkeit des Mittelalters vorgeworfen, sie beide stellten den göttlichen Sohn und einzigen Erlöser der Mutter hintan und teilten zutiefst unzulässig und in *eitel Abgötterey* Christus das Amt des Richters (*stockmeisters*) und der strafenden Gerechtigkeit zu und suchten die Gnade einzig bei der Gottesmutter Maria![91] Als wäre der gravierende Vorwurf des Reformators niemals gemacht und von der nachtridentinischen Kirche mit Differenzierungen und Korrekturen auch nicht beantwortet worden, zögert Clemens nicht und konfrontiert beinahe die »Allmacht Mariä« mit der »Allmacht Gottes« und tituliert die Gottesmutter statt als Miterlöserin (corredemptrix) als »Erlöserin«. Auf dem Höhepunkt der Rede geht ganz kurz ein frommer Eifer mit dem Prediger durch und setzt sich über die gewohnte theologische Präzision hinweg.

Das kleine Exempel, das die große Gnadenmacht Mariens veranschaulicht, ist auch nicht von hohem und subtilem Geschmack, nichts für literarische »Zärtlinge«, eine

86 Ebd., 99b.
87 Ebd., 100a.
88 Ebd., 100bf.
89 Dazu grundlegend Erhard Dorn, Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters (Medium Aevum 10), München 1967. – Beatrice Kälin, Maria, muter der barmherzekeit. Die Sünder und die Frommen in den Marienlegenden des Alten Passionals (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 17), Bern 1993.
90 Clemens von Burghausen, im »Zusatz für die armen Seelen in dem Fegfeuer« (wie Anm. 36), 11b. Zum Begriff vgl. Michael Behnen, »Arcana – Haec Sunt Ratio Status«. Ragion di Stato und Staatsräson. Probleme und Perspektiven (1589–1651), in: ZHF 14, 1987, 129–195.
91 Vgl. Walter Delius, Geschichte der Marienverehrung, München/Basel 1963, 195–229.

Kleinigkeit bloß, franziskanisch handfest und in der populären Art eines »Rollwagenbüchleins«. Die Anekdote spielt in Köln:

> *Der Prophet nennet den bösen Geist eine Schlang wegen der Arglistigkeit, und einen Löwen wegen der Grausamkeit: Maria aber zerquetschet der Schlangen das Haupt, und sperret dem Löwen seinen Rachen. Mit was? mit ihrem Schutz-Mantel, nit anderst, als wie jener Burgermeister zu Cöllen Namens Herman Grün, welchen zween Thum-Herrn (wie Meigerius aus Cuspiniano schreibet) weiß nit aus was Ursach zu einem hungerigen Löwen eingesperrt: er aber wicklete den Mantel umb den lincken Armb, fahrt dem Löwen darmit in den Rachen, mit der rechten zucket er seinen Dolchen, durchstosset dem Löwen die Brust, und erleget ihn. Gleicher gestalten wicklet gleichsam die mildseeligiste Mutter ihren Schutz-Mantel um den Armb, und versetzet dem höllischen Löwen einen gewaltigen Stoß*[92].

Das *Miracul* von Villingen steht in dieser Fasten-Bußpredigt zentral. Es weiß von der glücklichen Bewahrung einer schweren Malefikantin und armen, frommen Seele vor der ewigen Verdammung, von der wunderbaren, so heißt es im Titel der Predigt, *Vorbitt Mariä* beim göttlichen Gericht. Im Grund, das Ganze hoch übergreifend, ist es darum auch eine Marienpredigt, eine *Lob-Red* auf die Gottesmutter, die Clemens einer geneigten geistlichen Leserschaft übergibt.

III.

Am Ende des vierten Buches macht Simplicissimus, mit einer Menge puren Goldes auf dem Leib, in Villingen Station. Daß just zu seinem Eintreffen das Stadttor sich auftut, hält er durchaus zutreffend *vor ein glücklich Omen*[93]. Drinnen findet sich ein militärischer Kommandant, mit dem sich reden läßt, und bald darauf im Wirtshaus – Hertzbruder, der längst entbehrte liebste Freund. Wie der Samariter im biblischen Gleichnis übt Simplicissimus an dem bettelarmen Kranken Barmherzigkeit und gibt ihn in allerbeste Pflege, *also daß es ihm an seinem Leib wol zu statten kam, gestalten es sich an allen Wunden täglich mit ihm besserte*[94]. Danach, zu Beginn des fünften Buches, pilgern die beiden über Schaffhausen und Zürich nach Einsiedeln, Simplicissimus mehr der Kurzweil und notorischen curiositas halber, Hertzbruder aber aus großer Dankbarkeit (ex voto) für die Hilfe der Gottesmutter in seinen *höchsten Nöthen*[95]. Es ist ein alter Weg der Frömmigkeit, den die zwei Freunde von Villingen nach Einsiedeln gehen.

Anna Morgin stiftet der *allerseeligisten Jungfrau* zu ungleichen Teilen Kerzenwachs in die hiesige Rosenkranzbruderschaft und *gen Einsidlen*. So ist es der fromme gute Brauch in Villingen. Die Stadt ist während des 30jährigen Krieges zwar nie gefallen, doch in den Jahren 1633/34 dreimal *mit entsetzlicher vnd gleichsam höllischer Fury vnd Grimmigkeit* belagert worden. Sie blieb verschont *auß sonderbaren Beystand, und Mütterlichen Gnadenschutz Mariae zu Einsidlen*[96].

92 Clemens von Burghausen, Wald-Lerchlein (wie Anm. 36), 101a.
93 Grimmelshausen, Werke I.1 (wie Anm. 2), 437.
94 Ebd., 443.– Zum zentralen, durchgehenden Motiv der Barmherzigkeit vgl. Urs Herzog, Barmherzigkeit – die im Roman »verborgene Theologie«. Zu Grimmelshausens »Simplicissimus«, in: Argenis 1, 1977, 257–277.
95 Grimmelshausen, Werke I.1 (wie Anm. 2), 447.
96 Conradus Hunger, Unser liebe Fraw zu Einsidlen. Das ist: Kurtze Chronica, oder Geschicht-

Das Einsiedler Mirakelbuch von 1654 (*Von den Wunderwercken, so bey Anrufung V. L. Frawen zu Einsidlen geschehen*) notiert eingehend, daß Bürgerschaft und Rat von Villingen in ihrer bedrängten Zeit der *allergnädigsten Schirmbfrawen Mariae* eine öffentliche Prozession und *herrliche Siegzeichen*[97] versprochen und entrichtet hätten. Johann Ludwig Ungelehrt, ein Franziskanerpater, verewigte die marianische Waffenhilfe literarisch, mit Versen wie diesen:

Zu ihr [sc. Maria] *seind wir geflohen.*
Mit herzen und mit Gmüth,
So offt der Feind thät tröwen.
Hat alzeit uns behüt.
Für uns hat sie gestriten.
Im Feld und in der Statt,
Blib alzeit in der mitten.
Wann wir ein Noth geliden,
Den Feind vertreiben thät[98].

Im kriegerischen 17. Jahrhundert rückt die Gottesmutter auf zur »Feldobristin« und »Generalissima« aller katholischen Heere, zur »Siegerin in allen Schlachten Gottes«. Seit dem Sieg von Lepanto am 7. Oktober 1571, dem Tag der bruderschaftlichen Umgänge in Rom,[99] ist sie bevorzugt die »Maria vom Siege«. Dieser martialisch-triumphalistische Ton prägt stellenweise auch noch die »Lob-Predig« des Clemens von Burghausen. Maria kämpft mit sämtlichen ihren Waffen der Gnade, mit ihrem Schutzmantel, mit Skapulier, Psalter und Rosenkranz. Mariens *Kron von 12 Sternen endlich seynd niemand anderer, als das Marianische Kriegsheer, die Brüder und Schwestern des allerheil. Rosenkrantzes*[100]. Das Ave-Gebet ist der Hölle seit Jahrhunderten ein Schrecken, der bloße Name Maria eine himmlische Waffe ohnegleichen. *Die Jungfrau Maria ist,* so zitiert Clemens den Heiligen Bonaventura, *erschröcklich als wie ein starckes Kriegs-Heer, daß bey Aussprechung ihres heiligisten Nahmens die höllische Geister alsobald anfangen zu zitteren, und kein Ruhe noch Platz mehr haben*[101].

Clemens stellt ans Ende der Predigt eine Szene des lebenslangen geistlichen Streites, ein letztes Bild der christlichen Psychomachie zwischen Sünde und Gnade. Im Glauben des Psalmisten (Ne tradas bestiis animas confitentes tibi, Ps 73,19) vertraut er darauf, daß die *mild-seeligste Mutter* Maria ihn und jeden Gläubigen der *höllischen Besti* niemals werde zum Opfer fallen lassen. Notfalls möchte ihn doch ihr *so weiter und breiter* Schutzmantel wappnen: *deinen Himmel-blauen Schutz-Mantel will ich wicklen um meinen Arm, hiemit dem höllischen Löwen seinen Rachen spören, ihm bieten den Trutz, du aber O Maria! biet mir den Schutz. Amen*[102].

buch von dem Ursprung der Uhralten Weltberühmten, und von dem HErren Christo selbsten geweyhten unser lieben Frawen Capellen [...], Luzern 1654, 496.

97 Ebd., 497.

98 Zit. nach Michael HÜTT, »Wie ein beschlossener Garten«. Villinger Stadtansichten vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: Villingen und Schwenningen. Geschichte und Kultur (wie Anm. 43), 233–266, 246.

99 Vgl. Klaus SCHREINER, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München 1994, 395f.

100 Petrus Paulus ROSENBERGER OESA, Zodiacus-Marianus. Das ist Marianische Lob-Reden, Augsburg/ Dillingen 1698, 459.

101 CLEMENS VON BURGHAUSEN, Wald-Lerchlein (wie Anm. 36), 101a.

102 Ebd., 102b.

Das Marienbild des Clemens von Burghausen trägt »in tempore belli« Züge des geistlich-kirchlichen Heroismus und ist doch im Innenraum von Gebet und Kontemplation verhalten: das Bild von diskreter Liebe, von kindlich frommem Vertrauen und mütterlicher Zuneigung. Das abschließende kleine *Hertz-Gespräch*, mit dem er die *Mild-seeligste* gleichsam halblaut und a parte anspricht, ist heiter und von jenem serenen höheren Geist, der in der kirchlichen Malerei (den Putten mit ihren Scherzi), auch in der Musik dieser späten Jahrzehnte so oft zauberhaft *anmüthig* wie von ganz anderswo her mitspielt. Am rechten Rand der Seite findet sich hier in sehr winzigen Lettern das Stichwort *anmüthige Empfelung in den Mütterlichen Schutz Mariä*. Eine Bitte und Empfehlung ist es, daß auch der höllische brüllende *Löw* einen Augenblick lang möchte schweigen und lauschen:

> *Freylich ja weis ich nur gar zu wohl, daß dein Göttlicher Sohn mein HErr und GOtt, mein Erlöser seye, doch aber ist er zugleich auch ein Richter, mithin getraue ich mir nit ihm unter das Angesicht zu tretten, sonderen mache es wie ein Mutter-Söhnlein, welches, wann es den Vatter erzürnet sihet, suchet es die Zuflucht bey der Mutter*[103].

103 Ebd.

DIETER BREUER

Endzeitliche Ausblicke ins Himmlische Jerusalem bei Johann Matthäus Meyfart, Angelus Silesius und Martin von Cochem

I.

Jerusalem du hochgebawte Stadt/
Wolt Gott/ wer Ich in dir!
Mein sehnlich Hertz so groß Verlangen hat/
Vnd ist nicht mehr bey mir!
Weit über Berg und Thale/
Weit über blache Feld/
Schwingt es sich überale
Vnd eylt aus dieser Welt.

Der Dichter dieses bekannten Liedes aus dem Jahr 1626, der lutherische Theologe Johann Matthäus Meyfart, kommentiert die zitierte Strophe mit den Worten: *Also erseufftzen betrübte Christen/ wenn sie den heutigen Zustandt/ Elend und Jammer wo nicht ansehen doch erfahren*[1]. Mit ähnlich sehnsuchtsvoller Ausdrucksgebärde sucht auch der Jesuit Friedrich Spee zur gleichen Zeit den frommen Leser und Sänger zu affizieren[2]:

Jerusalem du schöne statt
wan ich zu dir gedencke
Zur stund in heisser zähren bad
mein Augen tieff versencke
ah Sonnen liecht
mehr scheine nicht
lösch aus dein feurich stralen/
all glantz vnd schein
all flammen dein
Acht ich wie schwartze kolen.

Gemeint ist in beiden Fällen nicht das reale Jerusalem der Pilgerfahrten ins Heilige Land, sondern das Himmlische Jerusalem der Geheimen Offenbarung des Evangelisten

1 Johann Matthäus MEYFART, Tuba Novissima. Das ist Von den vier letzten Dingen des Menschen. 1626. Mit einem Anhang: Ausgewählte Stücke aus Meyfarts Schriften, hg. v. Erich TRUNZ, Tübingen 1980, 85.

2 Friedrich SPEE VON LANGENFELD: Jerusalem du schöne Stadt. Zit. nach: Psalteriolum Harmonicum Sacrarum Cantilenarum [...]. Colonia Agrippinae 1642. Mit einem Nachwort von Rudolf EWERHART, hg. v. Anton ARENS, Trier o. J., 174.

Johannes. Das reale Jerusalem ist allenfalls die düstere Folie der Zerstörung, von der sich das himmlische Jerusalem nur um so strahlender abhebt, wie in den folgenden Strophen des Kapuziners Laurentius von Schnüffis aus dem Jahre 1698[3]:

Wann aber ich an das
Jerusalem gedencke/
Wie es die Flügel hencke
Jezt/ wie verwelcktes Graas/
Wie kann es mir erfreulich seyn/
Wo nicht gebliben Stein auff Stein
So/ daß es sich mit Gremmen
Deß Namens auch muß schämen.

Gedenck' ich aber an
Jerusalem dort oben/
So nicht genugsam loben
Der Patmos Adler kann/
So muß ja die Begird dorthin/
Wann ich nicht gar unglaubig bin/
Und alles Guts will fliehen/
Mein Hertz Magnetisch ziehen.

Kann sich der Dichter für das zerstörte irdische Jerusalem auf die Klagelieder des Propheten Jeremias berufen, so für das himmlische Jerusalem auf Johannes, den Visionär und »Adler von Patmos«. Auch in diesem Lied erregt der bloße Gedanke an das himmlische Jerusalem Begierde des Herzens nach der Gottesstadt. Laurentius hat noch ein übriges getan und dem 20-strophigen Lied einen emblematischen Kupferstich vorangestellt, der zugleich weit in die christliche Memoria zurückverweist: auf die mittelalterliche Legende vom frommen Königssohn Josaphat und seinem heidnischen Vater Averrinus; diese Legende enthält in der Fassung der *Legenda aurea* auch eine Schilderung des himmlischen Jerusalems, hier in Form eines Traumbildes[4].

Die drei Andachtslieder aus dem 17. Jahrhundert zeigen: Die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem wurde den Christen des 17. Jahrhunderts, unabhängig von der Konfession, als die biblisch verbürgte Hoffnung auf Ausgleich erduldeten Leids, als Utopie im wörtlichen Sinne vor Augen gestellt: als Trost in einer Zeit, in der man Krieg, Hunger und Seuchen als Hauptstrafen Gottes deutete, in der das Heilige Römische Reich aufs äußerste bedroht erschien und bedenkliche Prodigien, Kometen, Mißgeburten, Hexenepidemie, das unmittelbar bevorstehende angsterregende Weltende ankündigten. Prediger und Dichter wurden nicht müde, diese Utopie als strahlendes Gegenbild zur Düsternis einer als heillos erfahrenen Lebenswelt auszuphantasieren[5]. Noch Grimmelshausen, der der Naherwartung des Weltendes skeptisch gegenübersteht, schließt 1672 einen seiner historischen Romane, *Proximus und Lympida,* mit dem Wunsch: *Gott gebe das wir in den irdischen Stätten diser zergänglichen Welt also leben/*

3 Laurentius von Schnüffis: Mirantische Maul-Trummel. Nachdruck der Ausgabe Konstanz 1698. Hildesheim u.a. 1986 (Dokumentation zur Geschichte des deutschen Liedes 5), 271f. (Str. 10–11).

4 Vgl. Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz. Heidelberg o. J. (erstmals Jena 1917), 957 (*Von Sanct Barlaam und Josaphat*).

5 Vgl. Hartmut Lehmann, Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot (Christentum und Gesellschaft 9), Stuttgart u.a. 1980, 105–169.

das wir durch göttliche Gnad erlangen nach abgelegter Sterblichkeit in das Himmlische Jerusalem zu Bürgern vnd ewigen Inwohnern auffgenommen zu werden. Die diesem Wunsch vorausgehende Schilderung der Republik Venedig zeigt, daß die Utopie des himmlischen Jerusalem auch ihre politischen Implikationen hat: Vorbild für einen Ort zu sein, wo man als Bürger Gott und den Menschen *gerüewiglich* dienen kann, wo es keine Herrschaft und *tyrannische Gewalt* gibt[6].



Laurentius von SCHNÜFFIS, Mirantische Maul-Trummel, Konstanz 1698, Dritter Theil, Illustration zu Elegia IV.

6 Hans Jacob Christoffel von GRIMMELSHAUSEN, Werke, Bd. II, hg. v. Dieter BREUER, Frankfurt a.M. 1997, 677.

II.

Die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem[7] hat im religiösen Leben der Frühen Neuzeit ihren festen Platz, jedenfalls solange das biblische Geschichtsverständnis und seine Erwartung des Endes der Geschichte nach 6000 Jahren verbindlich geglaubt wurde. Die Vorstellung war eingebunden in die Glaubenslehre von den »Vier letzten Dingen« des Menschenlebens, Tod, Gericht, Himmel, Hölle. Diese Lehre war verankert im Katechismus und in der Perikopenordnung des Kirchenjahres; besonders die Perikopen der letzten Sonntage des Kirchenjahres boten Anlaß zu entsprechenden Predigten über Tod, Auferstehung der Toten, Wiederkunft Christi und Endgericht, Aussonderung der für die ewige Seligkeit und der für die ewige Verdammnis Bestimmten. Im 17. Jahrhundert ist das Schrifttum über diese Themen besonders umfangreich: Predigtzyklen über die Vier letzten Dinge, aus solchen Predigten entwickelte Andachtsbücher, popularisierende Druckgraphik, Lieder für Kirchengesang und häusliche Andacht. Es waren auch nicht nur Theologen, die sich dieser Materie annahmen. Wer immer geistliche Schriften verfaßte, versuchte auch die aufwühlende Vorstellungswelt der Vier letzten Dinge zu gestalten. Man denke an Andreas Gryphius expressive Sonette *Der Tod*, *Das letzte Gericht*, *Die Hölle*, *Ewige Freude der Auserwählten*, mit denen er das II. Buch seiner Sonette beschließt, oder an die Traktate von Jeremias Drexel, Justus Georg Schottelius oder Erasmus Francisci. Die Autoren reagierten mit solchen Arbeiten auf die enorme Nachfrage nach Trost- und Andachtsliteratur, insbesondere solcher, die Aufschluß gab über die bedrängenden eschatologischen Fragen[8].

Der Historiker Hartmut Lehmann erklärt die mentale Besonderheit der Menschen des 17. Jahrhunderts mit den politischen und sozialen Umwälzungen und Katastrophen der Zeit: Die Phasen und die Regionen besonderer politischer und sozialer Konflikte im Europa des 17. Jahrhunderts seien zugleich auch Schwerpunkte eschatologischen Schrifttums gewesen: zeitlich die zwanziger und dreißiger, die siebziger und achtziger Jahre des 17. Jahrhunderts und das erste Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, geographisch die jeweiligen Krisengebiete:

»Überall dort, so könnte man verallgemeinernd sagen, wo im Europa des 17. Jahrhunderts die Not besonders groß war, oder doch besonders groß zu werden drohte, genügten erbauliche Ratschläge und seelsorgerlicher Trost nicht mehr; überall, wo die sozialpsychologische Spannung und der äußere Druck mit den bisherigen Antworten nicht erklärt werden konnten, setzte sich bei den Gläubigen wie bei ihren Hirten das Bedürfnis nach genauerer heilsgeschichtlicher Orientierung und nach baldiger Erlösung durch. Kein Gegenargument, so scheint es, hielt den verführerischen Überlegungen von der baldigen Errettung aus dem Übel dieser Welt stand; kaum jemand konnte sich noch

7 Zur theologischen Dimension vgl. Dagmar STOLTMANN, Jerusalem – Mutter – Stadt. Zur Theologiegeschichte der Heiligen Stadt (Münsteraner theologische Abhandlungen 57), Altenberge 1999. – Adrian SCHENKER, Neues Jerusalem, neuer Tempel (Jer. 31, 38–40). An den Ursprüngen eines biblischen und liturgischen Symbols, in: Miteinander. Für die vielfältige Einheit der Kirche. Festschrift für Anton Hänggi, hg. v. Alois SCHIFFERLE, Basel u.a. 1992, 163–167. – Paul ALTHAUS, Die vier letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh [10]1970. – DERS., Der Friedhof unserer Väter. Ein Gang durch die Sterbe- und Ewigkeitslieder der evangelischen Kirche, Gütersloh [3]1928, 113f.

8 Vgl. Dietrich KORN, Das Thema des Jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1957, 102–107. – Volker LEPPIN, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618 (QFRG 69), Gütersloh 1999.

vorstellen, Predigt und Seelsorge könnten Gottes Reich herbeiführen; fast alle frommen Christen erwarteten eine Besserung der Verhältnisse allein durch Gottes direkte Intervention. Als sich im zweiten und dritten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts die politische Lage in Europa beruhigte und sich gleichzeitig die wirtschaftlichen Verhältnisse zu bessern begannen, wurde die Lehre von den letzten Dingen das, was sie dann bis ins 20. Jahrhundert bleiben sollte: ›Eine Sonderlehre kleiner Zirkel.‹«

Der politisch-sozialen Krise, die der Historiker beschreibt und deutet, entspricht in der Theologie ein forcierter, die Gerechtigkeit Gottes betonender Augustinismus, der der Ausgestaltung der Thematik von Tod und Gericht, Himmel und Hölle die scharfen dualistischen Konturen gibt[9].



Matthäus MERIAN, Biblia Sacra, Straßburg 1630, Illustration zu Offb. 21.

9 LEHMANN, Das Zeitalter des Absolutismus (wie Anm. 5), 134.

III.

Der lutherische Theologe Johann Matthäus Meyfart,[10] 1590 in Jena als Sohn eines Pfarrers geboren, 1642 in Erfurt gestorben, hatte in Jena bei dem Kontroverstheologen Albrecht Grauer und in Wittenberg beim Dogmatiker Leonhard Hutter studiert und wurde 1617 als Professor an das Akademische Gymnasium Casimirianum in Coburg berufen, wo er in den Fächern Dogmatik, Kontroverstheologie, Kirchengeschichte, Geschichte, Geographie, Griechisch und Hebräisch unterrichtete, für die rhetorischen und theatralischen Übungen sowie für die wöchentlichen Gottesdienste für die Studierenden in der Hauptkirche der Stadt zuständig war, ab 1623 als Direktor des Gymnasiums, 1624 standesgemäß in Jena zum Dr. theol. promoviert. Schon 1618, zu Beginn seiner Coburger Lehrtätigkeit, hatte Meyfart Disputationen über die theologischen Loci de novissimis, die »letzten Dinge«, abgehalten (*De fine mundi; De Extremo Judicio; De Inferno*). Sie bildeten die Grundlage für sein umfangreiches kontroverstheologisches Werk *Meletemata Theologica*, das 1623 in Coburg erschien und Streitpunkte der *loci de resurrectione mortuorum, de fine mundi* und de *extremo judicio* behandelt. 1626 folgte, als Frucht seiner Predigttätigkeit vor den Studierenden und Bürgern von Coburg, in nunmehr geschliffener deutscher Sprache, seine *Tuba Novissima, Das ist/ Von den vier letzten dingen des Menschen/ nemlich/ von dem Todt/ Jüngsten Gericht/ ewigen Leben und Verdamniß/ Vier vnterschiedliche Predigten/ gehalten zu Coburg bey gegebener Gelegenheit*[11]. Er habe, schreibt Meyfart in der Vorrede »An den Christlichen Leser«, *vornehmlich dahin gesehen/ daß die studirende Jugend in diesen bösen Zeiten zum guten erbawet würde*, habe in der Folge aber auch *andere fromme Christen* als Zuhörer berücksichtigen und *auff das einfältigste*, d.h. für jedermann verständlich, predigen müssen[12]. Die Predigten sind datiert auf den 8. März, 26. April, 14. Juni und 13. September 1626. Die *gegebene Gelegenheit* sind die Kriegsschrecken, die seit 1622 auch das zunächst neutrale Sachsen-Coburg heimsuchten. 1626 ist die Not in Coburg durch Truppendurchzüge, Hunger und Seuchen besonders schlimm, – für Meyfart alles Zeichen der Nähe des Jüngsten Tages: *Die Heimlichkeiten der Himmel auszugrübeln/ ist vnsers Beruffs nicht* – erklärt Meyfart mit Bezug auf Offb. 6,11 en passant in der 3. Predigt – *jedoch dürfft einer fast in die Gedancken kommen/ der Engel/ welcher das Jüngste Gericht einblasen soll/ habe sich allbereit vor den Thron des Lambs mit seiner Posaunen gestellet/ und warte alle Augenblick auff die gewündschte Stundt/ in welcher die Zahl der Märtyrer vnd Außerwehlten wird seyn erfüllet [...]*[13].

Das Bild aus der Geheimen Offenbarung erklärt zugleich den Titel *Tuba Novissima*. Wie an dieser Stelle argumentiert Meyfart in allen vier Predigten gemäß lutherischem Schriftprinzip mit Hilfe von biblischen Aussagen zu den Vier letzten Dingen; streckenweise könnte man an eine Collage aus gereihten Schriftzitaten denken.

10 Vgl. Christian Hallier, Johann Matthäus Meyfart: Ein Schriftsteller, Pädagoge und Theologe des 17. Jahrhunderts. Mit einem Nachwort von Erich Trunz, Neumünster 1982 (Neudruck der Diss. Frankfurt a. M. 1926, die 1928, 1929 und 1930 in drei Zeitschriften-Teildrucken erschienen war). – Ferner Erich Trunz in seinen Nachworten zu den reprographischen Nachdrucken von Meyfart, Tuba Novissima (wie Anm. 1) und Meyfart, Teutsche Rhetorica oder Redekunst 1634, hg. v. Erich Trunz, Tübingen 1977, 3*–39*. – Ders., Johann Matthäus Meyfart, Theologe und Schriftsteller in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, München 1987.

11 So der vollständige Titel, vgl. Meyfart, Tuba Novissima (wie Anm. 1), Bl. Aj.

12 Ebd., Bl. A3r.

13 Ebd., 71f.

Seine Darstellung des himmlischen Jerusalem verteilt sich, dogmatisch korrekt, auf die zweite und die dritte Predigt. In der zweiten, der Gerichtspredigt, geht es um den Weg der frommen Seele nach dem Tod in das himmlische Jerusalem, in der dritten, der Himmelspredigt, um das Endgericht und den Einzug der Auserwählten in die Gottesstadt. Wie stellt nun Meyfart die *himmlische Glori vnd Herrligkeit/ die kein Aug gesehen/ kein Ohr gehöret*[14], seinen Zuhörern vor Augen? Er erreicht die nötige Anschaulichkeit, indem er den ersten wie den zweiten Vorgang, der traditionellen eschatologischen Topik folgend, in einzelne Phasen gliedert und diese dann beschreibt:

Den Anfang machen wir/ ab actu emigrationis[15]. D.h. die gläubige Seele wird *von den heiligen Engeln auff den himmlischen Berg Zion mit großer Freude geführet*, wobei diese die Verdienste der Auserwählten verkünden: *[...] da fähret dahin die gleubige Seele/ den Weg der Ewigkeit/ in vnnachdencklicher Geschwindigkeit/ sie verlesset diese jrdische Welt/ vnnd dringt durch die Städte der Elementen/ sie überhöhet weit die Feste der Sterne/ sie bricht durch den eussern Himmel/ und eylet zu dem ewigen Vaterland*[16].

Auf diesen *egressus* folgt der *Actus appropinquationis*, die Begrüßung der neu ankommenden Himmelsbürger durch die *seeligen Bürger* der Stadt Jerusalem:

> *Da wird es heissen/ das ist der Prediger der mich gelehret hat/ das ist der Zuhörer/ der mir gefolget hat/ das ist der Praeceptor der mich informiret hat/ das ist der Discipulus der fleissig studiret hat/ das ist die Obrigkeit die mich geschützet hat/ das ist der Vnterthane der mich geehret hat/ das ist der Vater/ der mich gezeuget/ das ist die Mutter/ die mich geseuget/ das ist das fromme Kind/ das vns gehorsamet hat/ das ist der Bruder/ der mich geliebet/ das ist der Freund/ der mir geholffen hat [...]*[17].

Der *Actus ingressus* sodann inmitten dieser *heiligen Gesellschaft*: der Einzug der Seele in die *gewünschte Ehrenburgk*, gibt Gelegenheit zu einer Beschreibung der Gottesstadt, in der die Seele ein schönes Haus bezieht: *[...] ein schöne Stadt in einem schönen Landt/ ein schön Land/ in einem schönen Reich/ ein schön Reich/ da Gott selbst König vnd Keyser ist*[18]. Leitend für die Vorstellung ist das Kunstwerk einer fürstlichen Residenz: *[...] da ist der König Gott selber/ der Stuel der Thron/ das Reich der Himmel/ der Pallast das Paradeiß/ die Diener die Engel/ der Adel die Patriarchen/ die Secretarien die Propheten/ die Notarien die Evangelisten/ die Kriegßleut die Märtyrer/ die Vnterthanen alle Außerwehlten*[19].

Die adäquate Haltung des Neuankömmlings gegenüber den Schönheiten dieses Kunstwerks ist, entsprechend der manieristischen Poetologie der Zeit, die »Verwunderung«, das Staunen[20]. So »verwundert« sich die in der Stadt ankommende Seele über den *Vnaußforschlichen Schmuck des Frewdensaals*, der mit Hilfe der Angaben der Geheimen Offenbarung (Kap. 21) beschrieben wird: *Ist von Jaspis/ vnd die Stadt von lauter Goldt/ gleich dem reinen Glaße/ vnd die Gründe der Mawren umb die Stadt sind*

14 Ebd., 37 (mit Hinweis auf 1 Kor 2,9).
15 Ebd.
16 Ebd., 39.
17 Ebd., 40f.
18 Ebd., 41f.
19 Ebd., 45f.
20 Vgl. Gustav René Hocke, Die Welt als Labyrinth. Manierismus in der europäischen Kunst und Literatur, ²1959, hg. v. Curt Grützmacher, Reinbek 1991. – Ernesto Grassi: Macht des Bildes – Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen, Köln 1970, 147–193. – Klaus Peter Lange, Theoretiker des literarischen Manierismus. Tesauros und Pellegrinis Lehre von der »Acutezza« oder von der Macht der Sprache, München 1968.

geschmücket mit allerley Edelgesteinen/ vnd die Thor von Perlen[21]. Gegenstand dieser Verwunderung sind sodann *die unerforschliche Grösse des Himmels*, die große Zahl der Wohnungen (nach Joh 14), *die Schulen der Propheten vnd Prophetinnen/ die Zusammenkunfft der Ertzvätter vnd Ertzmütter/ die Schaare der Martyrer vnd Bekenner*, die den Neuankömmling begrüßen, sowie die *Bürgerschafft der triumphirenden Kirchen*, die in Landsmannschaften aufziehen: *Sie* [die Seele] *wird sich verwundern/ wann sie anschauen thut/ wie die Achajer mit Andrea/ die Indianer mit Thoma/ die Aethiopoer mit Bartholomaeo/ die Weyland Heyden waren ins Gemein mit Paulo/ die Jüden mit Petro/ die Teutschen mit Luthero/ Gottsfürchtige Böhemen mit Husso [...] aufziehen*[22].

Verwunderungswürdig ist schließlich das *mächtige Kriegsheer der Engel* (der Prediger verweist hier auf Hiob 25 und Daniel 7) und ihre *Englische Musica*. Und nun läßt Meyfart eine Beschreibung dieser vielstimmigen Musik folgen, die die Zuhörer zu eben dieser Verwunderung affizieren soll[23]:

> *Vnd von dieser Englischen Musica wird die Frewd und Wonne je mehr vnd mehr erwachsen/ wann sie* [die Seele] *nicht allein sihet/ sondern auch höret/ wie die Cherubim vnd Seraphim über alle außerwehlten sich austheilen/ den seligen Kindern/ Knaben/ vnd Jungfrawen den anmühtigen Discant/ den Jünglingen und Frawen den reinen alt/ den Mennern den frewdigen Tenor/ den alten aber den tieffen Baß zu stellen/vnd allezeit ein newes Lied daher spielen vnd singen/ Apoc. 14. ohne Auffhörung vnd doch ohne Verdriessung/ ohne Auffhörung/ vnnd doch ohne Wiederholung. [...] Das mag wol eine Musica seyn vnd bleiben/ weit über den Psalter David, weit über die Paucken Mirjam, weit über die Posaunen Benaja, da loben sie Gott in seinem Heiligthumb/ sie loben jhn in der Feste seiner Macht/ sie loben jhn in seinen Thaten/ sie loben jhn in seiner großen Herrligkeit/ sie loben jhn mit Seyten vnnd Pfeiffen/ sie loben jhn mit hellen Cymbalen/ sie loben jhn mit wolklingenden Cymbalen/ alles was Odem hat/ lobet den HERRN/ vnd darauff beschleust die Stimm der grossen Schaar/ als eine Stimm grosser Wasser/ vnd als eine Stimm starcker Donner/ mit dem mächtigen Alleluja/ wie abermahls Apoc. 19 geschrieben stehet.*

Der Prediger Meyfart ist sich der überwältigenden Wirkung seiner figurenreichen Darstellung bewußt und leitet die Assoziationen der Zuhörer auf den gemeinsamen Wunsch, *daß wir doch von diesem vnendlichen Brunnen der Liebligkeit/ nur ein eintzig Tröpfflein/ aus dem vnendlichen Fewer der Frewdigkeit/ nur ein eintzig Fünckelein/ aus dem vnendlichen Liede dieser Seligkeit/ nur ein eintzige notam in diesem schwachen Leben hören/ vnd nur von ferne zuschawen möchten*[24].

Im Grunde beschränkt sich Meyfart auf nur wenige biblisch verbürgte Topoi zur Darstellung des himmlischen Jerusalem, die er in affektiver Manier in die Abfolge der *actus* integriert. Auf den *actus ingressus* folgen der *actus accessionis ad thronum agni* (der Akt der liebenden Begegnung mit Christus), der *actus praesentationis* (Christus stellt die Seele seinem Vater vor, der ihr die Krone des Lebens aufsetzt, ihr das weiße Kleid der Auserwählten anlegt und ihr ihren Namen im Buch des Lebens zeigt), der *actus clarificationis* (Verklärung des Leibes, dargestellt in Bildern des Hohenliedes), der *actus glorificationis animi* (Einführung der Seele in die *visio beatifica*, die Schau der göttlichen Geheimnisse)[25].

21 Meyfart, Tuba Novissima (wie Anm. 1), 42.
22 Ebd., 43.
23 Ebd., 44f.
24 Ebd., 45.
25 Ebd., 46–56.

Die Reihe der actus wird in der dritten Predigt, *Von der Frewde vnnd Herrligkeit/ welche alle Außerwehlte in dem ewigen Leben zugewarten haben*,[26] vervollständigt. Noch einmal schildert Meyfart, indem er zahlreiche Schriftstellern beizieht, den *actus glorificationis animi*: die Seele empfängt die Krone des Lebens, wird mit den Patriarchen zu Tische sitzen und von der dreifaltigen Gottheit *zum stattlichsten tractiret*, vom himmlischen Bräutigam mit den Worten des Hohenliedes *holdselig* unterhalten[27] und erhält als Morgengabe das Reich Gottes.

Der folgende *actus descensionis ad redunitionem cum corpore* liegt in der Zukunft: am Jüngsten Tag. Die Leiber erheben sich aus ihren Gräbern, um mit der Seele wiedervereinigt zu werden. Diese Stelle nutzt Meyfart zu einer sozialkritischen Darstellung der Wirkung des Posaunenstoßes am Jüngsten Tag, der alles verändern wird; er schreibt[28]:

> *Ich kan es nicht unterlassen/ ich muß bekennen/ ich freue mich inniglich/ so offt ich gedencke an den Tag der großen restitution, wie jhn der Apostel nennet/ Act 3. an welchem alles soll wiedergebracht werden/ was GOtt geredet hat durch den Mund aller seiner heiligen Propheten/ von der Welt an. In diesem Leben gehet es sehr wunderbarlich zu/ Tugend wird nicht geachtet/ Arbeit wird wenig bey so geschwinden Läuften belohnet; Aber wie dem allen/ Seyd getrost alle ihr betrangte Wittwe vnd Waysen/ verfolgte Bekenner der Warheit/ vnterdrückte gerechte/ verhaste Prediger/ nothdürfftige Studenten/ vnd insonderheit du elendes Armuth/ es wird bald besser werden!*

Zur Begründung führt er wieder an, daß die von Gott festgesetzte Zahl der Auserwählten *fast* erfüllt sei, so daß man bald das *fröhliche Feldgeschrey* aus den Wolken hören werde.

Es folgen nun der *actus redunitionis* (die freudige Vereinigung des auferstandenen Leibes mit seiner Seele) und der *actus ascensionis in occursum Domini* (die Auffahrt der Auserwählten dem Herrn entgegen). Bei diesem actus läßt Meyfart, abgesichert durch 1. Thess 4,1, seiner Phantasie mehr Freiheit[29]:

> *Dies wird trefflich wol anzusehen seyn/ wie die Außerwehlten von der Erden durch Christi Macht sich erheben/ vnd in die Höhe fahren: Vnnd wird nicht anders scheinen/ als ob ein grosser Hauffen der schönsten Sonnen/ vnd der schönsten Sternen nach den Wolcken auffstiegen. Da wird es in den hohen Lüfften allenthalben von glorificirten Christen vnd Kindern des ewigen Lebens helle leuchten/ als weren viel tausend Sonnen/ vnd viel hundert tausend Sternen in einer gantzen newen Schöpffung auffgangen.*

Der *actus benedictionis*, bei dem Christus die Auserwählten als Erben des Paradieses einsetzt, gibt dem Prediger Gelegenheit, die Zuhörer durch eine Sermonicatio, Rede Christi, mit anschließender affektiver Kommentierung und sich steigernden Exclamationes zu beeindrucken. Der abschließende *actus immissionis in aeternam beatitatem* (Einführung in die *volle ewige Seligkeit*) wird durch eine Aufzählung der Stände der triumphierenden Kirche weniger eindrucksvoll veranschaulicht. Doch glaubt Meyfart seinen Zuhörern noch Auskunft schuldig zu sein, wie man sich die *volle Seligkeit* vorzustellen habe. Freilich schränkt er sogleich ein: *so viel vnser schwaches Gesicht leyden*

26 Ebd., 62–88.
27 Ebd., 69f.
28 Ebd., 73.
29 Ebd., 76.

wil[30]. Er nennt fünf Tätigkeiten der Auserwählten: *Gaudium*, die Freude über das Zusammensein, *inter ipsos electos*, *inter angelos et homines* und *inter Deum et homines*; *Pax et Dilectio*, Friede und Liebe zwischen Menschen, Engeln und der göttlichen Dreieinigkeit; *Scientia*, vollkommenes Wissen durch Vervollkommnung von Verstand und Gedächtnis. Letzteres bringt Meyfart seinen studentischen Zuhörern wie folgt nahe[31]:

> *Da werden alle Außerwehlten gelehret seyn/ vnnd doch nicht studiret/ sie werden Magistri und Doctores seyn/ vnnd doch nicht promoviret haben [...]. In Summa/ daß ewige Leben ist die rechte hohe Schul/ in welcher Gott der Vater declamiret vom Himmel herab/ Gott der Sohn lieset die arcana Prophetica [...]. Der H. Geist disputiret von der Macht des Vaters/ von der Weißheit des Sohnes/ vnd von seiner selbst eygenen Güte vnd Barmhertzigkeit. Da wird in allen Sprachen geredet/ gesungen/ gelobet vnd gebetet/ so jemahls vnter der Sonnen sind gehöret worden.*

Schließlich gibt es noch vergnügliche *Colloquia*: Die Auserwählten werden miteinander, mit den Engeln und mit Gott über die Ereignisse der Heilsgeschichte diskutieren. Meyfart beendet mit diesen Vergleichen aus dem Schulbetrieb seinen Ausblick ins himmlische Jerusalem und läßt die Predigt mit dem oben zitierten Lied *Jerusalem du hochgebawte Stadt* ausklingen.

IV.

Die vier Predigten der *Tuba Novissima* sind für Meyfart nur das Vorspiel zu der voluminösen Serie von Traktaten über die Vier letzten Dinge. Bereits 1627, ein Jahr nach der *Tuba Novissima*, erschien in zwei Bänden der Traktat *Das Himmlische Jerusalem*. 1629 folgte *Das höllische Sodoma* und 1632 *Das Jüngste Gericht*[32]. Den vierten Teil des Zyklus, über den Tod, hat er nicht mehr fertigstellen können. Schon in der *Tuba Novissima* hatte Meyfart verschiedentlich bedauert, sich mit Rücksicht auf die Predigtsituation kurz fassen zu müssen, und eine ausführlichere Darstellung angekündigt. An den Anfang habe er die Meditation *Über das Himmlische Jerusalem* gestellt, schreibt er in der Vorrede zu diesem Werk, *weil bey diesen sehr betrübten Läufften die Contemplation manchen mit Krieg bedrängten Christen sehr tröstlich seyn* könne[33]. Nicht zuletzt sei er selbst *mit nicht geringen innerlichen Tentationen angesprenget* gewesen. Die Meditation über das himmlische Jerusalem soll als Gegenbild einer Welt des Friedens und der Liebe die erlittenen Kriegsschrecken und die Melancholie bewältigen helfen[34].

Was die Anlage des Werkes betrifft, so teilt Meyfart den Stoff wie in den Predigten in zwei Teile: *Zustandt der Auserwehlten Seele/ bis zu der allgemeinen Aufferstehung der Todten* (Band I) und *Zustandt der Auserwehlten/ Von der allgemeinen Aufferstehung der Todten an biß in die unendliche Ewigkeit* (Band II). Der meditative Charakter des Textes wird durch Gebete am Schluß der einzelnen Kapitel unterstützt. Das Werk

30 Ebd., 79.
31 Ebd., 81f.
32 Vgl. das Werkverzeichnis von Trunz in Meyfart, Teutsche Rhetorica oder Redekunst (wie Anm. 10), 6*f., 9*.
33 Ich zitiere nach den Textauszügen im Anhang zu Meyfart, Tuba Novissima (wie Anm. 1), 3*–11*, hier 3*.
34 Vgl. ebd. 4*: Meyfart spricht von *nicht geringen innerlichen Tentationen*, gegen die er Trost sucht.

ist zwar ausführlicher als die Predigten der *Tuba Novissima*, anschaulicher aber ist es nicht.

V.

Schon Christian Hallier hat in seiner Meyfart-Monographie festgestellt, daß Meyfart in allen seinen Schriften über die Vier letzten Dinge fest auf dem Boden der lutherischen Orthodoxie verbleibt, ja daß er sich strikt, geradezu ängstlich an die *loci theologici de novissimis* der Dogmatiker Leonhard Hutter und Johann Gerhard hält[35]. Bereits in der »Tuba Novissima« zeigt sich dies an der Systematik der actus und der Verwendung der lateinischen Begriffe; aber auch die meisten Schrift- und Väterzitate übernimmt er von Gerhard[36]. Er hat sich, wie er in der Vorrede zum »Himmlischen Jerusalem« versichern zu müssen glaubt, *in der Meditation aller Enthusiasterey entschlagen*, jedoch sich die *zugelassene Freyheit* genommen, in einem Punkt dem *vortrefflichen Theologus* Philipp Nicolai zu folgen, der in seinem »Freudenspiegel des ewigen Lebens« die mittelalterliche brautmystische Allegorese des Hohenliedes für das Luthertum wiedergewonnen hatte[37].

Wie vorsichtig Meyfart zu Werke geht, zeigt sich auch darin, daß er sich und dem Leser das Sprachproblem, die Unmöglichkeit zureichender Aussagen, ständig bewußt hält. Es sei *unmöglich/ mit Menschlicher Zungen die Herrligkeit des ewigen Lebens gnugsam zu beschreiben*, heißt es schon in der *Tuba Novissima*[38], er müsse Wesentliches mit Schweigen übergehen[39] oder die biblischen Texte *auf etwas allegorische Weise* erklären[40]. Im Andachtsbuch »Das Himmlische Jerusalem«, in dem er sich Ausführlichkeit abverlangt, stellt sich das Sprachproblem verschärft. Meyfart behilft sich, indem er zunächst die Unmöglichkeit der Paradiesesbeschreibung feststellt und dann, um den Eindruck der *Enthusiasterey* nicht aufkommen zu lassen, immer wieder auf das Sprachproblem verweist: Er gibt seine Beschreibung des Einzugs der Seele ins Himmlische Jerusalem grammatisch im Modus potentialis wieder und wertet die einzelnen Aussagen als bloße Einbildungen:

> *Ich bilde mir nichts anders ein/ als ob [...].*
> *Ich dürffte fast in die Gedancken geraten [...].*
> *Ich bilde mir ein/ wie [...].*
> *Ich dürffte auch fast in die Gedancken geraten/ [...]*[41].

Bei soviel Skrupeln vor der Mitteilung von Nicht-Authentischem ist es nur folgerichtig, daß Meyfart in seinem Kapitel *Von den überschwänglichen Wollüsten deß Himmlischen Jerusalems* überhaupt nicht zur Sache kommt, sondern statt dessen das Sprachproblem darstellt: *wer will doch so thöricht handeln/ daß er sich unterstehe in dem engen Winckel dieser Welt das unendliche/ aus dem Koth dieser Erden/ das mehr als güldene Jerusalem*

35 Hallier, Johann Matthäus Meyfart (wie Anm. 10), 30, 34f., 51ff.
36 Vgl. ebd., 53.
37 Meyfart, Tuba Novissima (wie Anm. 1), 4*; vgl. auch Hallier, Johann Matthäus Meyfart (wie Anm. 10), 52f.
38 Meyfart, Tuba Novissima (wie Anm. 1), 66; vgl. auch 36f.
39 Ebd., 54f.
40 Ebd., 35.
41 Ebd., 7*f.

abzureissen?[42] Weder die *Copia sententiarum* noch die *Copia verborum* reiche dazu aus. Das Kapitel gipfelt in einem rhetorischen Kabinettstückchen der Absage an die gestellte Aufgabe[43]:

> *Wo ist nun die nachdenckliche Metonymia? wo ist die spitzige Ironia? wo ist die liebliche Metaphora? wo ist die weitaussehende Synecdoche? Können auch durch derer Zierde die Wollüste deß himmlischen Jerusalems geschmückt werden?*
> *Wo ist die endlautende Epizeuxis? die gedoppelte Anadiplosis? die von Stuffen auferhöhete Climax? die scharffklingende Anaphora? die verwandte Epistrophe? die reiche Symploce? die Schlangenfügige Epanalepsis? die gleichstimmende Epanodos? die widerschallende Paronomaesia? Können auch durch derer Holdseligkeit die Wollüste deß himmlischen Jerusalems vorgestellet werden?*
> *Die Exclamation möchte helffen den Unverstand zu beklagen/ die Epanorthosis die Vermessenheit zu ändern/ die Aposiopesis die unmügliche Rede zu verkürtzen/ die Apostrophe den Ruchlosen anzuschreyen/ die Prosopopoeja einen Sündhafftigen zu beschreiben/ und endlich die Concessio (anderer zu geschweigen) dem Chrysostomo nachzugeben/ daß die Wollüste des ewigen Lebens weder mit menschlichem Verstand begriffen/ noch mit menschlichen Zungen ausgesprochen werden können.*

Bei so starken sprachkritischen Vorbehalten bleiben Meyfart nur die Darstellung ex negativo und die Aussagen des Alten und Neuen Testaments der Bibel, denn diese akzeptiert er als direkt von Gott inspiriert und daher authentisch[44].

VI.

Solches Mißtrauen in die Kraft der Phantasie bei der Vergegenwärtigung der Utopie des Himmlischen Jerusalem finden wir auf katholischer Seite, bei dem Konvertiten Angelus Silesius (1624–1677), nicht. Seine *Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge – Der Tod* (20 Strophen), *Das Jüngste Gericht* (60 Strophen), *Die Ewigen Peinen der Verdammten* (72 Strophen), *Die ewigen Freuden der Seligen* (157 Strophen) – strotzt nur so von Vertrauen in die Sprache zum Zwecke der affektiven Vergegenwärtigung der Glaubenssätze in poetischer Form[45]. Seine weitläufige Beschreibung des Himmlischen Jerusalem macht begreiflich, weshalb die Menschen des 17. Jahrhunderts in dieser sehnsuchtsvollen Vorstellung angesichts der Endzeitschrecken Trost fanden, Trost finden wollten[46].

42 Ebd., 9*.
43 Ebd., 10*.
44 Vgl. Hallier, Johann Matthäus Meyfart (wie Anm. 10), 26ff.
45 Ich zitiere diese wenig beachtete Schrift Johann Schefflers nach der Ausgabe von Held, Angelus Silesius: Sämtliche poetische Werke. In drei Bänden, hg. und eingeleitet v. Hans Ludwig Held, 3. erweiterte Aufl. München 1952. Bd. 1, 319f. (Vorwort zur Sinnlichen Beschreibung der vier letzten Dinge), Bd. 3, 221–312 (Text). Vgl. dazu Louise Gnädinger, Angelus Silesius, in: Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk, hg. v. Harald Steinhagen u. Benno von Wiese, Berlin 1984, 553–575, hier 569f. (Verweis auf die Methode der »Exercitia Spiritualia« des Ignatius von Loyola).
46 Angelus Silesius, Sämtliche poetische Werke, Bd. 3 (wie Anm. 45), 268.

Ich bin voll Trost und ewger Freud,
Voll himmelischer Güte,
Voll Lebens, voller Seligkeit,
Voll Jauchzens im Gemüte,
Wenn ich an dich, du werte Stadt,
Jerusalem, gedenke
Und in dich meiner Sinnen Rad,
Du Liebesland, versenke. (Str. 1)

Apocal. NOVA IERUSALEM Cap. XXI.



42

Urbs quadrata jacet gemmis auroq; coruscans/
perpetui trepida sunt sine nocte dies.
Rivus in exhaustis saliens exuberat undis/
lignaq; continuus fructibus aucta virent.
O nimium/ quibus hæc est urbs intrata/ beatos!
Christus ut intremus det/ pie Lector/ Amen.

Diß ist die Perlen-Statt der güldnen Himels-Welt,
die Gott mit lauter Glantz, ohn alle Nacht bestelt,
Darinnen alles Gut ist, kombt und bleibt beysammen.
die höchste Seeligkeit ist Gott und Gottes-Lam,
der ist in diser Statt, Sonn, Tempel, Bräutigam,
O daß wir bald dahin entzückt würden! Amen.

Melchior KÜSEL, Icones Bibliae, Wien 1679.

Sinnlich vor Augen gestellt wird zunächst die Stadt: Die Mauern sind *hochaufgespitzt, Ganz schußfrei, voller Türme*. Ihre Steine: Jaspis, Chalzedonier, Goldstein, Sardonyk, Amethyst, Karneol, Hyazinth, Chryropras, Topas, Saphir, Beryll (Str. 3–5) – funkeln, *daß auch fast's Gesicht Vergeht noch auf den Grenzen* (Str. 4). Die Pracht der Pforten, jeweils aus einer Perle geschnitten, *wunderlich beschlagen* und *künstlich geätzt*, ist *unglaublich* und *unvergleichlich*. Hier werden die ankommenden Pilger von Seraphinen freudig begrüßt und als neue Bürger eingeführt. Die Gassen sind *mit klarem Gold gebrücket*, alles ist vom *Licht der Herrlichkeit*, der *wesentlichen Sonne*, Gott selbst, überglänzt. An den Gassen stehen turmhohe Häuser aus Alabaster und durchscheinendem Marmor, mit Fenstern aus poliertem Bergkristall und silbernen geätzten Rahmen, mit Dächern aus teuerstem Schmelzwerk (Str. 11–12). Die Zimmer sind mit herzerfreulichen *Kunsttapezereien* ausstaffiert, die in lebhafter Abfolge die *Heilige Geschichte* vorstellen (Str. 13).

Zu jedem Haus gehört *hinten dran* ein *Zier- und Blumengarten* mit kunstvoll angelegten Broderien: *Kein Perlenhefter hat ein Tuch So künstlich ausgesticket, Als dieses Wunderblumenbuch Sich ineinander schicket* (Str. 14–16). Dem Blumengarten schließt sich *in bester Ordnung* ein Baumgarten mit fruchttragenden Bäume aller Art an (Str. 17–19); von diesem aus gelangt man ins freie Feld: *Da liegt ein Berg, da steht ein Wald, Da ruhen Aun und Wiesen* (Str. 10), *goldstriemige Saaten* von etlichen hundert Morgen, Felder mit Kürbissen und *zückernen Melonen* (Str. 21) darüber *Lerchen und Turteltäublein* (Str. 22).

Durch die grüne Landschaft schlängeln sich Flüsse mit singenden Schwänen, in den Wäldern musizieren Nachtigall, Taube, Amsel, Fink, Lerche, Zeisig, Stieglitz, Elster, ganze Scharen von Papageien. Das Wild ist *samtlich da nicht wild*; Leopard und Löwe sind sanft und mild, und die Hirsche lassen sich gerne hetzen. Günstig gelegene Brünnlein, Bächlein, Wiesen und Matten vervollkommnen die reizvolle Natur: *Es hat da, was er will, der Sinn, Schöns Licht und schönen Schatten.* (Str. 28). Auch Schäfereien mit Schafen, die statt Wolle Seide tragen, fehlen hier nicht, ebensowenig wie fischreiche Teiche (Str. 29f.). Die Hügel, in den oberen Regionen aus Edelsteinen, sind *mit Gold, Grün und Rasen* bewachsen und mit einem Kranz von Lauben, mit Reben, Oliven, Mandel- und Feigenbäumen umgeben, die Wege mit Zedern markiert. Es herrscht ewiger Frühling und ewiger Herbst zugleich (Str. 34), es schneit allenfalls Blüten, und der Regen, der gelegentlich fällt, ist *von Rosmarin und Rosen destillieret*, es weht ein *tausendkühles Lüftelein* (Str. 37f.).

An diesem Ort, der die in der Geheimen Offenbarung verwendete Topik mit der des antiken Elysiums und des »locus amoenus« der Bukolik vereint, schweben neben den hilfreichen Engeln die schwerelosen Seligen: *erstaunungsvoll*, glänzend wie Edelsteine, duftend nach allen Wohlgerüchen. Ihre *heiligen Leiber* sind nicht mehr an Ort und Zeit gebunden; *subtiler als die Luft*, durchdringen sie die Materie, wissen alle Geheimnisse, *haben Gott, die höchste Lust* (Str. 55) und leben *in Vertraulichkeit Wie Kinder miteinander* (Str. 60), gehen spazieren, singen und spielen (Str. 63), setzen sich *fein* im Schatten zusammen und erzählen sich ihre Lebensgeschichte[47]:

47 Ebd., 268. – Angespielt wird in dieser Strophe auf die Heiligenviten von Kaiser Heinrich II. und Kaiserin Kunigunde, der provenzalischen Adligen Eleazar (Gotthilf) de Sabran und Delphine de Signe, der stadtrömischen Märtyrer Caecilia und Valerian sowie Alexius: Vorbilder der Enthaltsamkeit.

Da rühmt Henricus seine Braut,
Die keusche Kunigunde,
Und Elzear sagts überlaut,
Daß ihn sein' überwunde
Da scherzet die Caecilia
Mit ihrem Valeriane
Da kommt Alex aus Syria
Mit seiner Pilgerfahne. (Str. 65)

An dieser Stelle lenkt der Autor den Blick zum prachtvollen Thron von *König Jesus* und zum Thron seiner *Jungfrau Mutter* zu seiner Rechten *etwas unter ihm*. Zu beiden Seiten sitzen die Patriarchen, vor den beiden Majestäten knien die unschuldigen Knaben, steht die große Schar der Heiligen: Päpste, Kaiser, Märtyrer, Bekenner, Frauen, Jungfrauen, und über der Thronszene schweben die neun Chöre der Engel *zu hunderttausend Paaren* (Str. 70–77). Es folgt die Beschreibung der Huldigung des Königs durch den Umstand des Thrones, die in einem allgemeinen Jubilieren, Musizieren, Chorgesängen, Reigentänzen kulminiert. Viele können vor Freude nicht an sich halten: *Maria fällt ihm um den Hals mit hunderttausend Küssen*, Johannes *fliegt an seine Brust*, Magdalena küßte ihm die *verklärten Füße* (Str. 88f.). Der Autor schließt daraus[48]:

Da siehet man, wie Majestät
Mit Liebe kann bestehen,
Wie wohl sie sich in einer Stätt
Vertragen und begehen. (Str. 90)

Das anschließende *grosse Bankett Im grossen Göttersaale* gibt noch einmal Gelegenheit, den Aufzug des Königs und seines Hofstaats auszumalen: Allen voran die neun Chöre der Engel und die Edelknaben, dann als Erzmarschall der Großfürst Michael, dann König Jesus, an seiner Seite die keuschen *Gotts Verlobten* (Str. 101–104), hinter ihm die Apostel, die Patriarchen, die Märtyrer, die Bekenner, die Prediger und Lehrer, die Bischöfe, Ordensstifter, Eremiten, Diakone, Priester und *ohne Zahl Die gmeinen Heiligen*, an beiden Seiten des Aufzugs wehrhafte Engel als Trabanten. Dann folgt das *heilige Frauenzimmer*, an seiner Spitze, geführt vom Obersthofmeister Gabriel, Maria, *Gottes erste Braut*, umgeben von tausend Engeln, während die *Bethlehemiter-Knaben* ihr Blumen streuen. Ihr folgen die Nonnen, andere keusche Jungfrauen, die Witwen, die Büßerinnen, die *gmeinen Heiliginnen* und die kleinen Mädchen (Str. 118–124). Der Aufzug wird beschlossen durch ein *Regiment Gewalten* (Str. 125). Bei der Ankunft vor dem *Göttersaal* treten die *engelischen Heere* in bester Ordnung ins Gewehr, salutieren und *schreien* dem König und den Ankommenden jubelnd zu, während Jesus diese einzeln begrüßt und nach Verdienst reich beschenkt: die Herren mit ganzen Ländern, Städten, Palästen, Burgen oder Dörfern, die Damen mit den teuersten Geschmeiden (Str. 129–131). Ein Trompetensignal ruft sodann zum Hochzeitsmahl. Jesus setzt sich mit den Heiligen zu Tisch, die Engel bedienen sie mit allegorischen *zärtlichsten Gerichten*, dem Leben Jesu (Str. 136–139), und mit dem Wein *aus dem lautren Brunnen der heiligen Dreifaltigkeit* (Str. 140), bis sie trunken *in Vaters Schoß hinein Unds ewge Bett versinken* (Str. 141) und *in ewger Lust Und ewigem Genießen* daliegen (Str. 142), Gott sehen, *wie er ist* (Str. 143), *ein Gott in Gott* werden (Str. 144), *von dem allersüßsten Mund Der ewgen Lieb verschlucket*, bis die *Anderheit* aufgehoben ist und man sich *vor Wollust selbst ver-*

48 Ebd., 293: Christus als Idealbild des Herrschers.

lieren muß (Str. 145). Will man in diese Stadt gelangen und an diesen Wollüsten teilhaben, so der Autor abschließend, dann halte man sich bitte an die Bedingungen der acht Seligpreisungen der Bergpredigt (Str. 147–155).

Obgleich auch Scheffler bzw. Angelus Silesius auf sein Unvermögen, ja die Unmöglichkeit verweist, etwa den himmlischen *Aufzug mit unverzuckten Sinnen* zutreffend zu beschreiben, und zugibt: *Ich will nur lalln, so gut ich kann, Den Schatten bloß zu bilden* (Str. 92); traut er seiner Phantasie doch zu, einerseits in den Bildern städtisch-patrizischen Lebens, andererseits in den Bildern des höfischen Zeremoniells das Himmlische Jerusalem parodistisch und beweglich zugleich vor die Sinne zu stellen, um sein erbauliches geistliches Ziel zu erreichen: nämlich Sehnsucht nach dem Himmlischen Jerusalem und den »ewigen Freuden der Seligen« zu wecken (Str. 157). Dieser Zweck heiligt die poetischen Mittel, und der Autor ist ironisch genug zu wissen, daß es poetische Mittel sind.

Im Vorwort rechtfertigt er sich für sein Verfahren: Indem er dem *geliebten Leser* die Vier letzten Dinge *in deutschen Reimen unter die Augen* stellt, will er *den eigenen mühseligen Stand mit gutten Gedancken [...] verzukkern* und *die Gemüter zu einer heilsamen Erstaunung, und glückseligen Verzukkung bewegen*, und dies ohne die üblichen mythologischen Mittel, mit denen *sonsten die Poeten ihre Schrifften zu spicken und auß zu ziehren pflegen*[49]. Scheffler will somit sein geistliches Thema im Sinne der zeitgenössischen Argutia-Poetik gestalten, wobei er die Schwierigkeit durch Beschränkung der sprachlichen und bildlichen Möglichkeiten noch erhöht[50]. Daß er sich dabei an die Einbildungskraft wendet und den Himmel mit irdischen Bildern veranschaulicht, bereitet ihm keinerlei dogmatische Probleme. Er argumentiert: *Weil sich aber die Heilige Schrift in Beschreibung des himmlischen Jerusalems selbst ihrer gebraucht, so werde ich nicht unvernünftig getan haben, daß ich solche auf andere geringe, iedoch den Sinnen annehmliche Dinge mehr ausgedehnet, und hiermit auch den niedrigen Gemüttern etwas gegeben habe.* Den Himmel könne man nur beschreiben, wenn man *die Anmuttigkeit der Creaturen* mit einführe: *Wir schreiben nur, was wir wissen und was wir sinnen können, und den sinnlichen Menschen fürzutragen ist*[51]. Über die *Seligkeit an sich selber* will er damit noch nichts gesagt haben. Diese ist für ihn *die lautere dürre Wahrheit*, die der bewegenden poetischen Vermittlung bedarf[52].

VII.

Der Kapuziner Martin von Cochem (1634–1712), einer der erfolgreichsten Schriftsteller der frühen Neuzeit[53], geht im *Nutzlichen Zusatz In dem grossen Leben Christi Von denen Vier letzten Dingen des Menschen/ Als nemblich: Vom Tod/ Gericht/ Höll und Him-*

49 Angelus Silesius, Sämtliche poetische Werke, Bd. 1 (wie Anm. 45), 319.

50 Zur Argutia-Poetik vgl. Volker Kapp, Artikel »Argutia-Bewegung«, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, hg. v. Gert Ueding. Bd. 1, Tübingen 1992, 991–998.

51 Angelus Silesius, Sämtliche poetische Werke, Bd. 1 (wie Anm. 45), 320.

52 Ebd., 319.

53 Vgl. Konradin Roth, P. Martin von Cochem 1634–1712. Versuch einer Bibliographie. Koblenz-Ehrenbreitstein: Provinzarchiv der rheinisch-westfälischen Kapuziner 1980. – Ders., Leben und Schriften des Pater Martin von Cochem (1634–1712), in: Pater Martin von Cochem 1634–1712. Zum 350. Geburtstag des Volksschriftstellers, hg. v. der Kirchengemeinde St. Martin Cochem, Cochem 1984, 7–32. – Ders., Das Verzeichnis der Schriften des P. Martin von Cochem. Versuch einer Bibliographie., ebd., 45–22.

melreich[54] noch einen Schritt weiter: vom poetischen Schein zum kosmischen Sein. Zwar weiß auch er, daß man eigentlich nicht beschreiben kann, was *kein Aug gesehen/ kein Ohr gehört/ und in keines Menschen Hertz gestiegen ist.* Doch habe Gott *so wol in der H. Schrifft/ als in den Büchern H. H. Vättern so viele Ding von dem Himmel schreiben lassen/ dadurch unser Verlangen desto mehr mögt entzündt werden,* daß er, Martin von Cochem, durchaus nicht vermessen handle, wenn er durch seine Himmelsbeschreibung *alle und jede zur Begierd der Himmlischen Dingen desto mehr entzünde*[55]. Zunächst versucht er zu erweisen, daß der Himmel kein nur geistiger Gegenstand, sondern *ein leibliches Ding/ gemacht auß Matery und Form,* allerdings aus einer besonderen hellglänzenden Materie, jenseits der Sterne und des *grossen Gewässers* sei[56]. Trotz unendlicher Ausdehnung ist der Himmel kein öder Platz, sondern von Gott nach Fürstenart mit Palästen und Gärten unterschiedlicher Größe bebaut, in der Mitte auf dem Berg Zion überragt durch den Palast des Königs Christus und den seiner Mutter, rings um den Berg herum die Paläste der Apostel. Begründung für diese sinnenfrohe Annahme: *Dan was hätten die Heiligen in ihren fünf Sinnen für Freud/ wan im Himmel nichts mehr zu sehen wäre/ als der grosse ungeheure Platz. Was hätten sie ausser der Göttlichen Anschauung für Lust/ wan sie alle auff dem lären Platz deß Himmels bey einander stünden/ als die Schaaf in dem Pferch?*[57] Alle diese Paläste und Häuser sind *auff das allerkünstlichste gebaut und außgearbeitet/ also/ daß sich die allerfürtrefflichsten Werkmeister dieser Welt/ wann sie einmal in den Himmel kommen werden/ über diese Göttliche Kunst-Stücklein nit genugsam werden verwundern können*[58].

Auch über die Größe der Gottesstadt weiß Martin von Cochem verläßliche Angaben zu machen: Sie hat einen Umfang von 1400 gemeinen Teutschen Meilen und könnte zweihunderttausend Millionen Einwohner beherbergen: mehr als in den 6000 Jahren, in denen die Welt besteht, hineinkommen könnten, wenn jede Stunde *Tag und Nacht ohne einig Aufhören vier tausend Menschen in den Himmel kämen*[59]. Im übrigen ist diese Stadt, die Martin anhand der Maßangaben in der Geheimen Offenbarung berechnet hat, nicht das ganze Himmlische Jerusalem, sondern nur die *Residenz-Stadt Gottes* für Christus, die Engel und die vornehmsten Heiligen; außer dieser Stadt gebe es noch unzählbar viele Städte im Himmel für die übrigen *lieben Heiligen* und Engel.

Auch Martin von Cochem malt die Beschaffenheit von Stadt und Umland mit allem Sinnenreiz aus, ähnlich wie wir es bei Angelus Silesius gefunden haben. Martin kann sich wie jener dabei auf »Hochgelehrte« Autoren des Jesuitenordens (Jacobus Tirinus, Sebastian Barradius, Jeremias Drexel, Athanasius Kircher) berufen,[60] wenn er im Analogieschluß folgert:

54 Diese Schrift wurde seit 1682 Martins Erfolgsbuch, dem »Grossen Leben Christi«, mit separater Seitenzählung beigebunden, erschien erst seit 1842 als selbständiger Druck (bis 1900 38 Ausgaben). MARTIN VON COCHEM, Das grosse Leben Christi/ Oder: Außführliche/ andächtige und bewegliche/ gantz Vollkommene Beschreibung Deß allerheiligsten Lebens und bittern Sterbens unsers Herrn Jesu Christi/ Und seiner Glorwürdigsten Lieben Mutter Mariae. [...], München: Wagner van Geldern 1682. Ich zitiere nach der Ausgabe der Diözesanbibliothek Aachen.

55 MARTIN VON COCHEM, Nutzlicher Zusatz In dem grossen Leben Christi Von denen Vier letzten Dingen des Menschen/ Als nemblich: Vom Tod/ Gericht/ Höll und Himmelreich, 237.

56 Ebd., 239.

57 Ebd., 240.

58 Ebd., 241f.

59 Ebd., 242.

60 Martin bezieht sich auf folgende Schriften: Jacobus TIRINUS SJ, Commentarius in Vetus et Novum Testamentum, Antwerpen 1632. – Sebastian BARRADAS SJ, Commentaria in concordiam et

[...] gleich wie die König und Käyser neben ihren herrlichen Pallästen auch köstliche Blum-Gärten/ Lust-Wäldlein/ Baum-Gärten/ Wiesen und Felder haben/ darin sie sich bey lieblichen Sommers-Zeiten erlustigen; gleich wie wir von dem König Ahasvero lesen/ daß er einen überaus köstlichen Baum-Garten gehabt/ in welchem er seine Beampte auff das herrlichst tractirt hat: also seynd auch im Himmel (wie etliche Hochgelehrte dafür halten) unterschiedliche lustbarliche Ort/ als Gärten/ Wissen/ Lust-Wäldlein/ Bäch und Flüß/ Blumen und Kräuter und dergleichen Ding/ welche die menschliche Augen erlustigen[61].

Die Begründung für diese Vorstellung leitet er wiederum vom Dogma der leiblichen Auferstehung ab[62]:

Dieses wird gnugsam daher bewiesen/ weil Gott nach dem Jüngsten Tag die Leiber der Seligen mit den Seelen wil vereinigen/ und in den Himmel führen. Wan dan nun keine leibliche Ding im Himmel wären/ welche die fünff Sinn deß Menschen könten erfreuen/ warumb wolt dan GOTT die Leiber der Seligen mit ihren fünff Sinnen begaben? Mit den leiblichen Augen werden wir Gott nicht anschauen/ weil er nur ein Geist ist; darumb müssen ja andere leibliche Ding im Himmel seyn/ welche wir anschauen mögen.

Damit nicht genug: Martin glaubt sich auch auf die Bibel berufen zu können; er zitiert Offb. 22,1–2 (*Der Engel zeigte mir einen Fluß eines lebendigen Wassers/ klar wie ein Crystall: Der entsprunge unter dem Thron Gottes und deß Lamms. Mitten auf der Gassen/ auf beyden Seiten deß Fluß stunden Bäum deß Lebens/ die trugen zwölffmal Früchten/ alle Monat trugen sie neue Früchten. Und die Blätter der Bäum diene zur Gesundheit der Völker.*) und wendet die Regel des heiligen Augustinus an, derzufolge die Worte der Heiligen Schrift buchstäblich auszulegen seien, sofern dem Buchstaben nicht die Lehre der Kirche, die guten Sitten oder die klare Vernunft entgegenstünden[63]. Da dies nicht der Fall sei, könne man mit Augustinus annehmen, *daß im Himmel ein warhaffter Fluß/ warhaffte Bäum/ warhaffte Früchten und warhaffte Blumen seyn: welche das Angesicht/ den Geschmack/ den Geruch und das Gefühl unaußsprechlicher Weiß erfreuen*[64]. Martin sieht die solchermaßen erschlossene Realpräsenz eines alle Sinne beglückenden Himmels auch durch die Legenden der heiligen Dorothea und des heiligen Didacus sowie durch visionäre Paradiesesberichte im *Magnum speculum exemplorum*, in der von Johannes Major SJ herausgegebenen Fassung, und beim Kartäuser Dionysius bestätigt[65]. Quellenkritik ist seine Sache nicht.

historiam evangelicam. T. 1–4, Mainz 1618 u.ö. – Jeremias Drexel SJ, Caelum, Beatorum Civitas, München 1635 (dt. München 1637). – Athanasius Kircher, Iter exstaticum Kircherianum, Rom 1656 (2. Ausgabe hg. von Caspar Schott, Würzburg 1660).

61 Martin von Cochem, Nutzlicher Zusatz (wie Anm. 55), 243.

62 Ebd.

63 Ebd., 244.

64 Ebd.

65 Ebd. – Magnum Speculum exemplorum ex plusquam sexaginta autoribus excerptum. Ab Anonymo quodam [...] deprehenditur. [...] Studio Joannis Maioris. T. 1–2. Douai 1610 (E 1603). – Dionysius Carthusianus, Liber utilissimus de quatuor hominis novissimis, Köln 1626 (erstmals Köln 1532).

VIII.

Auch Martins Ziel ist, wie gesagt, in den Lesern die Begierde nach dem himmlischen Jerusalem zu entzünden. Dabei geht er freilich anders vor als Meyfart und Scheffler. Meyfart läßt sich auf eine sinnliche Vergegenwärtigung des himmlischen Jerusalem nur mit Bedenken ein und sucht Trostgründe angesichts endzeitlicher Bedrängnis mehr in orthodoxen theologischen Argumenten, weniger über die Einbildungskraft zu gewinnen. Angelus Silesius dagegen will durch die Macht der sinnlichen Bilder *heilsame Erstaunung und glückselige Verzukkung* erregen, ohne freilich die Differenz zwischen der sinnlichen Vorstellung und der *Seligkeit an sich selbst* zu leugnen. Martin von Cochem versucht die bisherigen Darstellungen der Vier letzten Dinge in ihrer Wirkung auf den Leser dadurch zu übertreffen, daß er sowohl durch scharfsinnige theologische Argumentation die Verstandeskräfte seiner Leser aktiviert als auch durch die Macht der Bilder die Einbildungskraft in Bewegung setzt. Aber nicht nur das. Nach den einzelnen Abschnitten seiner Beschreibung des himmlischen Jerusalem, immer dann, wenn er den Leser zum Staunen gebracht zu haben glaubt, schließt er eine fromme affektive Betrachtung an, etwa so: *Nun gedencke bey dir/ O Gottliebende Seel/ wie hell und schön der Himmel sein müsse/ wan er allenthalben also scheinet/ daß die Sonn nur ein Finsterniß dargegen zu rechnen ist. [...] O was für Freud werden dann die liebe Heiligen haben in Anschauung eines so unaußsprechlichen Liechts. O lieber Gott verleyhe mir deine Gnad/ damit ich auff Erden das Liecht liebe/ und die Finsternuß der bösen Wercken scheue/ auf daß ich ewiglich das himmlische Liecht möge anschauen*[66]. Sein Vorsatz, *alles einfältig, klärlich und beweglich zu schreiben*[67], gipfelt jeweils in einem solchen *kräfftigen Seuffzer, ernstlichen Fürsatz* oder *andächtigen Gebet*[68]. So kommt eine rührende Wirkung zustande, und dieser rührende, scheinbar naive Stil hat den Schriften Martins, auch dem Trostbild vom himmlischen Jerusalem, über die Jahrhunderte im Kreis der Gläubigen eine erstaunliche Breitenwirkung gesichert und sie gegen Aufklärungsversuche immunisiert[69]. Hier konnten die Romantiker anknüpfen. Das »neue Jerusalem« des Novalis (1799),[70] ebenfalls Trostgrund in schweren Kriegszeiten, ist ohne die barocken Ausgestaltungen des himmlischen Jerusalem nicht denkbar[71].

66 Martin von Cochem, Nutzlicher Zusatz (wie Anm. 55), 239.
67 Ebd., Vorrede.
68 Ebd. – Martin von Cochem verfährt in allen seinen Legendenwerken in dieser Art.
69 Vgl. dazu Dieter Breuer, Frühneuzeitliche Hagiographie am Beispiel des »Leben Christi« von Martin von Cochem, in: Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, hg. v. Walter Sparn, Gütersloh 1990, 105–115. – Ders., Martin von Cochems Legendenkonzeption und ihre gattungsgeschichtliche Wirkung, in: Legenden. Geschichte, Theorie, Pragmatik, hg. v. Hans-Peter Ecker (Druck in Vorbereitung).
70 Novalis, Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment, in: Werke, Tagebücher und Briefe, hg. v. Hans-Joachim Mähl u. Richard Samuel, Darmstadt 1999, Bd. 2, 750.
71 Vgl. dazu Romantik-Handbuch, hg. v. Helmut Schanze, Stuttgart 1994, 556–589. Zu wenig beachtet worden ist, daß die frühneuzeitliche Kultur der katholischen Reichsteile erst von den Romantikern, seit Tieck, gewürdigt wird. Martin von Cochems Legendenstil gilt nun als vorbildlich für eine Literatur, die volksnah sein will.

BERNHARD THEIL

Bruderschaften in Vorderösterreich

Zu Mentalität und Frömmigkeit barocker Bruderschaften

Mit Datum vom 9. August 1783 wurde in Wien eine *allerhöchste Nachricht* im Druck veröffentlicht, in der der Entschluß Kaiser Josephs II. mitgeteilt wird, sämtliche Bruderschaften in Wien und im Erzherzogtum Österreich aufzuheben und *anstatt aller dieser abgetheilten Bruderschaftsarten eine einzige Liebesversammlung unter der ehrwürdigen und dem Hauptendzwecke aller Verbruederungen gemessensten Benennung der thaetigen Liebe des Nächsten* errichten zu lassen[1]. Diese würde dann in der Folgezeit zu einem Armeninstitut umgestaltet, an das ein Teil der Einkünfte und des Vermögens der Bruderschaften übergehen sollte. Die übrigen Einkünfte wurden zur Verbesserung des Schulwesens bestimmt. Seien doch die Unterstützung der Armen und die Erziehung der Jugend die *zween wesentlichen Gegenstände der Nächstenliebe*. Die Begründung klingt geradezu modern, entspricht indessen den Grundsätzen aufgeklärter Kirchenpolitik: In der Urkirche habe es *keine Bruderschaften, oder sogenannte abgesoenderte Liebesversammlungen* gegeben, sondern die Christenheit sei *in Jesu Christi eine einzige Bruderschaft* gewesen. Nunmehr hätten sich die Bruderschaften *übermässig vermehrt*; sie würden zur *Wirkung des allgemeinen Seelenheils nichts wesentliches beytragen, und also auch weder unmittelbar, noch mittelbar nothwendig sein*[2].

Diese ›Nachricht‹, die in allen habsburgischen Ländern in Kraft gesetzt wurde, veranlaßte auch die vorderösterreichische Regierung und Kammer in Freiburg, unter dem Datum vom 3. Juni 1784 ein Zirkular zu publizieren, indem die näheren Umstände der Übernahme des Bruderschaftsvermögens geregelt wurden. Eine Liquidationskommission sollte die von allen Bruderschaften in drei Exemplaren anzufertigenden Besitzinventare entgegennehmen und prüfen. Die Vorsteher wurden außerdem angewiesen, bei der Übergabe dieser Inventare ihre sonstigen Unterlagen wie Stiftungsbriefe und andere Urkunden, die über ihre Besitzverhältnisse Auskunft gaben, sowie die letzten Rechnungen, aber auch Wertgegenstände wie Gold und Silber mitzubringen. Der übrige Besitz war entweder der Pfarrgemeinde, in der die Bruderschaft bestand, zu überlassen oder zu versteigern und den Erlös der Liquidationspflege abzuliefern[3].

Daß diese Maßnahmen nicht aus heiterem Himmel kamen, war auch in Vorderösterreich bekannt; auch die Betroffenen wußten von ihnen. Schon 1771 war nämlich von der Regierung in Freiburg eine Anordnung ergangen, nach der ohne landesherrliche Genehmigung keine neue Bruderschaft mehr errichtet werden durfte, von den bestehenden

1 GLAK 79 P 10 Nr. 364; zur Aufhebung der Bruderschaften unter Joseph II. immer noch grundlegend: Hermann FRANZ, Studien zur kirchlichen Reform Josephs II. mit besonderer Berücksichtigung des vorderösterreichischen Breisgaus, Freiburg i. Br. 1908, 69–105.

2 Ebd.

3 GLAK 79 P 10 Nr. 364.

Bruderschaften aber *der Beschrieb aufgenommen werden solle*[4], das heißt, es sollte zunächst angezeigt werden, welche Bruderschaften überhaupt existierten, auf welcher Rechtsgrundlage diese errichtet worden seien, wie ihre Satzungen aussähen, welche Einkünfte sie hätten und schließlich, wofür diese verwendet würden[5].

Aufgrund dieser Erlasse entstanden nun in der vorderösterreichischen Regierung Freiburg, aber auch in den Oberämtern in ganz Vorderösterreich umfangreiche Akten, die für etwa 400 Bruderschaften nicht nur die Aufhebung selbst dokumentieren, sondern im allgemeinen auch die jeweils geforderten Besitzinventare sowie teilweise auch Gründungsurkunden oder Berichte, Bestätigungen, Ablaßurkunden, Statuten, Bruderschaftsgebetbücher, Mitgliederlisten, umfangreiche Rechnungsserien, Aufstellungen über ausgeliehene Kapitalien, über Stiftungen und nicht zuletzt auch Gesamtübersichten über sämtliche bestehenden Bruderschaften umfassen.

Diesen Unterlagen kommt zweifellos schon aufgrund ihres zahlenmäßigen Umfangs repräsentativer Charakter zu, auch wenn bei ihnen naturgemäß die innere Struktur einer Bruderschaft nicht im Vordergrund steht. Immerhin ergeben die Berichte auf die erste Umfrage von 1771 einige Informationen über Gründungsvorgänge und Satzungen. Für die innere Geschichte der Bruderschaften wird man darüber hinaus vor allem in den Pfarrarchiven einschlägige Unterlagen suchen. Allzu umfangreich sind diese allerdings, wie Stichproben ergaben, nicht. Vieles wurde vermutlich vernichtet. So kommt dem vorhandenen staatlichen Material entscheidende Bedeutung zu. Aus ihm läßt sich immerhin zur Entstehung, Organisation und Aufgaben dieser Bruderschaften einiges im Zusammenhang sagen. Ja, auch mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtliche Fragen lassen sich durchaus stellen und beantworten.

Im folgenden wird daher in einem ersten Schritt der Befund ausgebreitet, wie er sich aus den in den Aufhebungsakten enthaltenen Archivalien ergibt, im zweiten Teil sollen im Anschluß daran allgemeine Bemerkungen zur Geschichte und Entwicklung der Bruderschaften folgen, und im dritten Teil sind schließlich Folgerungen zu ziehen für die Bedeutung der barocken Bruderschaften im Kontext der Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts[6].

I.

Betrachten wir zunächst die Inventare. Nach der Verordnung von 1784 sollten die Bruderschaften zunächst ihr Bargeld angeben, dann ihre Stiftungskapitalien, also Gelder, die etwa für Messen, für die Armenversorgung und die Krankenpflege, aber auch für die Unterrichtung der Jugend gegeben worden waren. Gegebenenfalls waren hier auch Immobilien aufzuführen, die der Bruderschaft gestiftet worden waren mit der Auflage,

4 Vgl. Bericht des Oberamts Rottenburg an die vorderösterreichische Regierung in Freiburg, 9. Juli 1772, HStAS B 38 I Bü 183.

5 HStAS B 40 Bü 558.

6 Nach Abschluß des Manuskripts erschien das Buch von Marc R. Forster, Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750, Cambridge 2001, das in einem Abschnitt die Bruderschaften Südwestdeutschlands, vor allem des 17. und 18. Jahrhunderts in den allgemeinen Zusammenhang der Erneuerung und Individualisierung der religiösen Praxis im Barock stellt (S. 133–146). Seine Darstellung, die ähnliche Akzente wie die folgende Untersuchung setzt, beruht vor allem auf vorderösterreichischen Bruderschaften, erfaßt diese aber nicht vollständig und bezieht Beispiele aus anderen Territorien Südwestdeutschlands in ihre Überlegungen ein.

dafür kultische oder karitative Handlungen vorzunehmen. Hier waren aber auch einerseits die sonstigen Erträge der Bruderschaften, andererseits ihre Schulden und Verbindlichkeiten im einzelnen aufzuführen. Allgemein gilt, daß zahlreiche Bruderschaften in großem Umfang Kapitalien – meist in kleinen Beträgen – an einzelne Privatpersonen – wohl vor allem aus ihrem unmittelbaren Einzugsbereich – ausliehen. Dieses Kapital beruhte in der Regel auf Stiftungen. Insgesamt ergibt sich aber ein uneinheitliches Bild: Neben reichen Bruderschaften stehen arme, die praktisch weder Kapital noch Außenstände haben. Dazwischen gibt es nahezu alle Abstufungen. So hat etwa die Rosenkranzbruderschaft in Oberndorf im Oberamt Rottenburg nur noch sechs Gulden Bargeld, nachdem sie ihrem Pfleger Auslagen im Zusammenhang mit der Anfertigung des geforderten Inventars in Höhe von sieben Gulden und 45 Kreuzer bezahlt hat[7]. Die Rosenkranzbruderschaft an der St. Martinskirche in Rottenburg – der heutigen Bischofskirche – hat dagegen an die 200 Gulden Bargeld[8]. Die Rosenkranzbruderschaft in Obernheim (südlich von Balingen) hatte Stiftungskapital, das sie gegen Zins verliehen hatte, im Umfang von 1151 Gulden[9], und die Sieben-Schmerzen-Bruderschaft im Weggental bei Rottenburg hatte gar ein Vermögen von 1354 Gulden[10]. Aus den Vermögensangaben wird schon eines deutlich: Die Bruderschaften machten zwar mehr oder weniger regelmäßig mit den ihnen meist gestifteten Geldern Geschäfte, vergaßen aber selten ihre soziale Verpflichtung.

Im nächsten Abschnitt der Inventare sollten dann alle Urkunden aufgeführt werden, die sonst noch bei den Bruderschaften vorhanden waren. Darunter wurden in erster Linie Gründungsurkunden, Stiftungsbriefe, aber auch Statutenbücher, Ablaßbriefe und die letzte Bruderschaftsrechnung verstanden. Während die geforderten Rechnungen meist als Beilage eingeliefert wurden, sind nur relativ wenige Gründungsurkunden erhalten, auch Ablaßbriefe und andere Ausstattungsurkunden fehlen meist, ja sie werden in den Inventaren nicht einmal erwähnt. Dies wirft nicht nur ein bezeichnendes Licht auf die Situation zum Zeitpunkt der Aufhebung. Der Landesherr interessierte sich im Grunde nur für die Vermögensverhältnisse; es ist durchaus auch damit zu rechnen, daß derartige Urkunden gelegentlich kassiert wurden, aber auch bei den Bruderschaften selbst war über ihre Ursprünge nicht mehr viel bekannt. Aus den spärlichen Angaben läßt sich immerhin so viel entnehmen: Die meisten Bruderschaften waren relativ jung. Meist wurden sie erst im 18. Jahrhundert gegründet. Es gibt jedoch auch Ausnahmen: Manche Gründungen reichen bis ins Mittelalter zurück. So wird für die Sebastiansbruderschaft in Horb eine Urkunde aus dem Jahre 1483 aufgeführt[11], die der Sebastiansbruderschaft im oberschwäbischen Waldsee stammt sogar von 1460[12]. Bezeugt sind ferner einige Gründungsurkunden aus dem 17. Jahrhundert: Die Rosenkranzbruderschaft in Binsdorf im Hohenbergischen westlich von Balingen wurde danach 1618 gegründet[13], dieselbe Bruderschaft in Grünmettstetten bei Horb 1680[14], Approbation, Confirmation und Dotation der Rosenkranzbruderschaft in Oberndorf stammen von 1648[15]. Wie gering die Bedeutung der ›Urkunden und Dokumente‹ in den Inventaren eingeschätzt

7 HStAS B 38a Bü 261.
8 Ebd., Bü 268.
9 Ebd., Bü 263.
10 Ebd., Bü 265 .
11 HStAS B 40 Bü 580.
12 GLAK 79 P 10 Nr. 360.
13 HStAS B 38a Bü 232.
14 Ebd., Bü 245.
15 Ebd., Bü 261.

wurde, ergibt sich etwa aus dem Besitzinventar der reichen und bedeutenden Marianischen Bürgerkongregation in Rottenburg, wo zwar eine *Bulla Confirmationis* aufgeführt wird, aber ohne Datum[16].

Aussagekräftiger sind dagegen die Abschnitte über den mobilen Besitz der Bruderschaften. In der Regel werden hier silberne und goldene Kultgegenstände, also etwa Heiligenbildnisse, Herzen, Ringe, Rosenkränze, Kreuze, Monstranzen und ähnliches mehr aufgeführt, daneben Messornate, Altartücher und andere Textilien zur Ausgestaltung von Altarräumen und zur Abhaltung von Gottesdiensten, Kisten und Laden, Leuchter, schließlich in großem Umfang Prozessionsmobiliar, also Fahnen, Baldachine, Heiligenfiguren mit Kleidung, unter anderem auch mit Kronen und Perücken für diese, Laden, auf denen die Heiligenfiguren getragen werden konnten, Fahnen aller Art mit oder ohne Heiligenbilder sowie eine mehr oder weniger große Anzahl von Prozessionsstangen mit Schilden, auf denen meist die Lebensgeschichte des Bruderschaftsheiligen dargestellt wird, gelegentlich Musikinstrumente[17], aber auch Fahnen, die für Leichenbegängnisse gebraucht wurden[18]. Viele der genannten Kleidungsstücke werden als ›alt‹, ›abgetragen‹ oder ›schlecht‹ bezeichnet[19] – ein Hinweis darauf, daß es primär um den materiellen Wert dieser Stücke ging, aber auch daß die kultischen Aktivitäten – also vor allem Gottesdienste und Prozessionen – in ihrer Bedeutung nicht mehr sehr lebendig waren.

Naturgemäß gibt es beim mobilen Besitz ebenfalls große Unterschiede, allerdings läßt sich aufgrund der Inventare kein genaueres Bild gewinnen, da vieles nicht aufgeführt wurde, weil es schon vorher der jeweiligen Kirchengemeinde überlassen oder anderweitig verschenkt worden war. Trotzdem ergeben sich aus den Inventaren aber Anhaltspunkte für besonders gute Ausstattung – etwa bei städtischen Bruderschaften wie der Kongregation der ledigen Gesellen in der Kirche zu St. Paul in Konstanz[20] oder der Marianischen Bürgerkongregation in Rottenburg[21].

Wenden wir uns nun den Rechnungen und den übrigen Aufstellungen finanzieller Art zu, die sich in großer Anzahl erhalten haben, so lassen sich die Angaben aus den Inventaren weiter präzisieren. Die Rechnungen – es sind für die Jahre vor der Aufhebung höchstens vereinzelt Originalrechnungen[22], in der Regel nur Extrakte vorhanden – geben zunächst Auskunft über die zum Teil recht umfangreichen Einnahmen der Bruderschaften – es handelt sich dabei hauptsächlich um Spenden, Stiftungskapitalien und Opfer anläßlich von Jahrtagen und Begräbnissen von Mitgliedern oder um Einschreibegebühren – sowie über die Ausgaben – etwa für die Abhaltung von Gottesdiensten, die Besoldung der Geistlichen, Mesner und Ministranten, die Beschaffung von Wachskerzen, Altartextilien, aber auch für Almosen und als gewichtigster Posten die angelegten Kapitalien. So erhielt etwa die kleine Rosenkranzbruderschaft in Altheim bei Horb 1776 immerhin 420 Gulden Stiftungskapital, aber nur vier Gulden aus Opferstöcken[23], die reiche Sieben-Schmerzen-Bruderschaft in der Wallfahrtskirche Weggental bei Rotten-

16 Ebd., Bü 266.
17 Vgl. etwa das Inventar der Sebastiansbruderschaft in Schramberg (HStAS B 38a Bü 275).
18 Vgl. zum Beispiel das Inventar der Rosenkranzbruderschaft in Schramberg (HStAS B 38a Bü 274).
19 Vgl. zum Beispiel die Inventare der Rosenkranzbruderschaft in Ailingen bei Konstanz (GLAK 79 P 10 Nr. 360) und in Rottenburg (HStAS B 38a Bü 268).
20 Vgl. GLAK 79 P 10 Nr.360.
21 Vgl. HStAS B 38a Bü 266.
22 Vgl. z.B. HStAS B 60 Bü 270: Rechnung der Rosenkranzbruderschaft zu Ailingen.
23 HStAS B 38a Bü 230.

burg 1777 über das Doppelte – nämlich 960 Gulden[24]. Aus den Rechnungen, die nach der Aufhebung entstanden, ergeben sich auch noch weitere Hinweise auf den Vermögensstand einer Bruderschaft; sie bestätigen die Angaben der Inventare: Während die Versteigerung der Mobilien der Sieben-Schmerzen-Bruderschaft in Gosheim im Kreis Tuttlingen lediglich vier Gulden erbrachte, waren es bei der Bürgerkongregation in Rottenburg mehr als das Hundertfache. Die Rechnungen weisen sodann vielfach die einzelnen Personen namentlich nach, die von der jeweiligen Bruderschaft Gelder erhielten, und bilden somit eine wichtige Quelle zum Verständnis zumindest ihres sozialen Umfeldes. Es zeigt sich immer wieder, wie stark die barocken Bruderschaften darin verwurzelt waren und wie alle Schichten der Bevölkerung an ihren Segnungen Anteil hatten.

Noch deutlicher wird dies, wenn man die besonderen Zusammenstellungen näher betrachtet, die über diese Geldgeschäfte vorliegen und die meist erst nach der Aufhebung angefertigt wurden[25]. In ihnen wird nochmals der ganze Kreis der Begünstigten sichtbar: Männer und Frauen, Verheiratete und Ledige, Einzelpersonen aus allen Berufen und Schichten. Die Zahlen schwanken selbstverständlich; so hat etwa die Rosenkranzbruderschaft in Fridingen an der oberen Donau zum Zeitpunkt der Aufhebung noch Kapitalien an 37 Personen sowie an die Gemeinde ausgeliehen[26], die gleichnamige Bruderschaft in Binsdorf hat zum gleichen Zeitpunkt 65 Schuldner[27]. Auf jeden Fall wird schon in diesen Verzeichnissen die sozial ausgleichende Funktion der Bruderschaften deutlich[28].

Aus den übrigen Unterlagen verdichtet sich das Bild weiter: Es gibt Gründungsberichte, die deutlich machen, daß die Rolle der kirchlichen Institutionen – entweder des Pfarrers aber auch benachbarter Klöster – bei der Errichtung in aller Regel dominiert; es gibt aber auch Ausnahmen: in Altdorf entschlossen sich die Bürger um 1750 selbst, *in ein besonderes Corpus zusammenzutreten und ihre Andachtsübungen an Sonn- und Festtägen Mariae miteinander zu verrichten*, freilich mußte dafür auch die päpstliche Bestätigung – und damit auch die entsprechenden Ablässe – eingeholt werden[29]. In Bodnegg im Kreis Ravensburg entstand 1669 *aus brennendem Euffer und höchsten Verlangen der Pfarrkinder* eine Rosenkranzbruderschaft[30]; in Oberdorf wirkten Pfarrer, Magistrat, Gemeinde, Bürgerschaft und Herrschaft bei der Gründung der Rosenkranzbruderschaft im Jahre 1661 zusammen[31]; die Sebastiansbruderschaft in Waldsee ist 1460 von den bürgerlichen Schützen gegründet worden[32].

Auch Gründungsmotive werden gelegentlich genannt: in Altdorf ist es die *Ehre Mariae* und die *allgemeine Auferbaulichkeit*[33], in Binsdorf ist die Rede vom *Trost der Armen Seelen im Fegfeuer*[34]; in Horgenzell westlich von Ravensburg ist es die *unterthä-*

24 Ebd., Bü 265.
25 Vgl. etwa HStAS B 38 Bü 588: Vermögensverwaltung der Bruderschaften in Binsdorf.
26 HStAS B 38a Bü 242.
27 Ebd., Bü 232.
28 Vgl. Willibald KATZINGER, Die Bruderschaften in den Städten Oberösterreichs als Hilfsmittel der Gegenreformation und barocker Frömmigkeit, in: Bürgerschaft und Kirche, hg. v. Jürgen SYDOW (Stadt in der Geschichte 7), Sigmaringen 1978, 109.
29 HStAS B 60 Bü 352.
30 Ebd., Bü 130e.
31 HStAS B 38a Bü 261.
32 HStAS B 61 I Bü 2327.
33 HStAS B 60 Bü 352.
34 HStAS B 38a Bü 231.

nigste Anbettung der hochheiligsten dreyfaltigkeit wie auch die Verehrung der heiligen Ursula als Kirchenpatronin sowie die *Aufmunterung* zum *öfteren Empfang der heiligen Sacramenten wie auch die Gemeinschaft der Verdienste zwischen lebendig, und abgestorbenen*, die zur Gründung der Ursulabruderschaft führen[35]. Aus dem Bruderschaftsbuch der *Jesu-Marianischen Liebs-Verbundnuß und Bruderschaft der alltäglichen Meß*, die im Jahre 1704 in Obernheim gegründet wurde, erfährt man, daß das *Zihl und End diser Liebs-Verbündnuß* [sei], *die Vermehrung der Ehr Gottes und Anbettung deß göttlichen Hertzen Jesu in dem hochschätzbaren unblutigen Opffer deß Altars und das Heyl der Seelen durch die alltäglich heilige Meß samt anderen guten Wercken der schönen Liebe allen und jeden Einverleibten ein Gott-gefälliges Leben und glückliches Sterben und baldige Befreiung des Fegfeurs von dem gütigen Gott zu erlangen*[36]. Zur Abwendung der Pest, die im Jahre 1611 in Saulgau über 1100 Tote forderte, wurde im selben Jahr eine Sebastiansbruderschaft gegründet[37].

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf die Bruderschaftstitel insgesamt, wie sie sich aus den Aufhebungsakten ergeben: In 154 Orten, also in mehr als einem Drittel aller Orte, gab es Rosenkranzbruderschaften, stand also die Marienverehrung im Mittelpunkt. Hinzu kamen weitere spezielle Marienbruderschaften an insgesamt über 60 Orten – Maria-Trost, Maria vom guten Rat, Sieben Schmerzen Mariae, Mariae Empfängnis, Mariae Himmelfahrt oder ähnlich, die marianischen Bürgerkongregationen in den Städten Altdorf, Ehingen, Freiburg, Günzburg, Horb, Konstanz, Mengen, Radolfzell, Rottenburg und Villingen, ferner Titel, in denen Maria neben anderen vorkommt – etwa in der Kombination Jesus-Maria-Joseph, also der heiligen Familie, sowie schließlich die als Skapulierbruderschaften bezeichneten Vereinigungen (nach dem von ihren Mitgliedern getragenen Kleidungsstück), die meist Maria vom Berg Karmel geweiht waren. Deutlich mehr als die Hälfte aller Bruderschaften in Vorderösterreich pflegten also in erster Linie den Marienkult. Mit weitem Abstand – insgesamt 33 Bruderschaften – folgt die Verehrung des heiligen Sebastian, des Patrons der Bogenschützen[38] und des Schutzheiligen vor der Pest[39], und wieder mit großem Abstand der Brückenheilige Johann Nepomuk, der an neun Orten besonders verehrt wurde – so etwa in Breisach, in Freiburg im Breisgau oder in Rottenburg[40], aber auch in kleineren Orten wie in Goppertsweiler östlich von Tettnang[41] oder in Pfaffenweiler südlich von Freiburg im Breisgau[42]. Der heiligen Anna, der Mutter Marias, waren Bruderschaften an sieben Orten gewidmet[43]. Auch die übrigen seltener vorkommenden Heiligen waren Helfer in besonderen Nöten, sollten gegen Krankheiten und für eine gute Todesstunde sorgen – genannt werden vor allem Agatha, Anton der Eremit, Antonius von Padua, Benedikt, Franz Xaver, Georg, Jakob, Laurentius, Leonhard und Ottilia, Ulrich, Urban, Vitus und Wendelin. In diesem Zusammenhang sind auch die Schutzengelbruderschaften zu nennen, von denen drei

35 HStAS B 60 Bü 805.
36 HStAS B 38a Bü 263.
37 GLAK 79 P 10 Bü 513 (c).
38 Wie Anm. 32.
39 Wie Anm. 37.
40 Vgl. GLAK 79 P 10 Nr. 364, 358; HStAS B 38 I Bü 1648.
41 Vgl. GLAK 79 P 10 Nr. 360.
42 Ebd., Nr. 364.
43 Vgl. z.B. in Freiburg (GLAK 79 P 10 Nr. 364), in Hausen im Tal bei Beuron (HStAS B 40 Bü 555), in Schömberg zusammen mit Sebastian (HStAS B 38a Bü 272), in Unlingen bei Biberach (GLAK 79 P 18 Bü 570(b)), in Veringenstadt bei Sigmaringen (ebd., Bü 75).

bezeugt sind[44]. Die gute Todesstunde ist im übrigen für alle Bruderschaften ein so wichtiges Anliegen, daß es zahlreiche Bruderschaften gab, die speziell dafür beteten. Sie heißen etwa »Bruderschaft vom guten Tod«[45] oder »Nächst-Sterbenden-Bruderschaft«[46]. Dem selben Ziel dienen die Bruderschaften zur Todesangst Christi. In diesen Zusammenhang gehören auch die Arme-Seelen-Bruderschaften, die zweimal vorkommen[47]. Eine wichtige Rolle spielen ferner die Bruderschaften, die besonders die zentralen Glaubensgeheimnisse verehren. An erster Stelle sind hier die Bruderschaften zu nennen, die das Altarsakrament, das eucharistische Brot in ihrem Namen aufweisen. Sie kommen in unserem Material an elf verschiedenen Orten vor – entweder als Bruderschaft des Altarsakraments, etwa in Freiburg im Breisgau oder in Laufenburg am Hochrhein[48], oder als Bruderschaft vom »Hochwürdigen Gut«[49] bzw. als Bruderschaft des Altarsakraments[50]. Nur zweimal ist dagegen die heilige Dreifaltigkeit als Titel vertreten. Häufiger sind wiederum Bruderschaften, die sich dem leidenden Christus zuwenden. So gibt es acht Herz-Jesu-Bruderschaften[51], vier Heilig-Kreuz-Bruderschaften[52] und eine Bruderschaft zu den Fünf Wunden Christi[53].

Neben diesen Bruderschaften, die, wie schon an einzelnen Beispielen deutlich wurde, für alle offen waren, gab es auch Vereinigungen, zu der offenbar nur bestimmte Gruppen Zutritt hatten. Neben den schon erwähnten Bürgerkongregationen gab es etwa in Freiburg eine Studentenkongregation sowie eine Bäckerbruderschaft zum Heiligen Geist und in Radolfzell eine Rebleute- und eine Schuster- und Gerberkongregation, in Riedlingen eine »Bauren«-Kongregation[54]. In Ichenhausen bei Günzburg und in Weißenhorn bei Neu-Ulm[55] bestand jeweils eine Priesterbruderschaft.

II.

An einem ausgewählten, gleichwohl repräsentativen Material sollten in einem ersten Durchgang einige wichtige Aspekte barocker Bruderschaften dargestellt werden. So ergaben sich Hinweise auf die näheren Umstände ihrer Gründung, ihre wirtschaftliche Lage, auf ihre soziale Zusammensetzung, auf ihre Aufgaben und auf ihre spirituelle Be-

44 Z.B. in Grünkraut, RV (HStAS B 60 Bü 130c), in Kappel, Gem. Horgenzell, RV (HStAS B 60 Bü 129).
45 Z.B. in Binsdorf (HStAS B 38 I Bü 588), Konstanz, St. Konrad (GLAK 79 P 10 Nr. 360), Rottenburg (HStAS B 38a Bü 267).
46 Z.B. in Waldsee (HStAS B 60 Bü 1589).
47 In Ehingen (StA Augsburg, ehem. Bestand des HStAS B 36 Bü 192 (b)) und in Nasgenstadt bei Ehingen (GLAK 79 P 18 Bü 358).
48 GLAK 79 P 10 Nr. 364, ferner z.B. in Aach im Landkreis Konstanz (GLAK 79 P 10 Nr. 360), in Buch im Landkreis Neu–Ulm (GLAK 79 P 10 Nr. 358).
49 Z.B. in Benzingen bei Winterlingen im Zollernalbkreis (GLAK 79 P 18 Nr. 75), in Bergatreute bei Ravensburg (HStAS B 60 Bü 129).
50 Z.B. in Aach im Landkreis Konstanz (GLAK 79 P 10 360).
51 Z.B. in Aichhalden bei Rottweil (HStAS B 38a Bü 229), in Freiburg im Breisgau, in Heitersheim (GLAK 79 P 10 Nr. 364).
52 Z.B. in Liptingen (Emmingen–Liptingen, TUT, GLAK 79 P 18 Nr. 385e), in Neuenburg am Rhein GLAK 79 P 10 Nr. 364.
53 In Villingen (GLAK 79 P 10 Nr. 364).
54 GLAK 79 P 10 Nr. 364, 79 P 18 Nr. 75; HStAS B 60 Bü 129.
55 GLAK 79 P 10 Nr. 358.

deutung. Im folgenden sollen nun diese in einen allgemeineren Zusammenhang gestellt werden[56].

Es wurde schon festgestellt, daß einige der hier vorgestellten Bruderschaften, vor allem Sebastiansbruderschaften bis ins Mittelalter zurückreichen, das Gros aber, soweit überhaupt ein Gründungsdatum bekannt ist, im 18. Jahrhundert entstand, und einige wenige im 17. Jahrhundert. Aus dem 16. Jahrhundert sind dagegen so gut wie keine Gründungen bekannt. Auch ist in manchen Fällen nur von einer Wiedergründung die Rede; immerhin erinnerte man sich an die ursprüngliche Gründung[57]. Es gibt also eine, wenn auch spärliche Kontinuität, die bis ins Spätmittelalter zurückreicht[58].

Dort liegt in der Tat eine erste Blüte des Bruderschaftswesens[59]. Aber die Bruderschaften reichen in ihren Grundanliegen noch weiter zurück. Nachdem sich zunächst nur die Klöster in Verbrüderungen zusammengeschlossen hatten, um füreinander zu beten und insbesondere der Toten wechselseitig zu gedenken, waren im Laufe des Hochmittelalters vor allem in den Städten Vereinigungen der verschiedensten Berufsgruppen entstanden, die sich wechselseitig unterstützten, Geselligkeit pflegten, aber auch schon Titelheilige wählten. Zu nennen sind die Kaufmannsgilden[60], aber auch Handwerks- und Zunftverbrüderungen, die somit gesellige, soziale und religiöse Ziele verbanden, nicht zuletzt auch der Selbstdarstellung einer homogenen Gruppe dienten[61]. Auch diese Bruderschaften dienten der »memoria«, der Sorge für das Begräbnis, aber auch der Pflege der Geselligkeit; gleichberechtigt neben dem Gottesdienst steht das Mahl, das in hohem Maße Gemeinschaft stiftet[62]. Alle diese Bruderschaften waren in erster Linie Ausdruck städtischen Selbstbewußtseins und gingen in der Regel von einzelnen Bürgern oder Stiftern aus, werden also getragen von den städtischen Oberschichten, die ihr Seelenheil nicht allein den Klöstern und kirchlichen Gemeinschaften überlassen wollten[63], sondern neue Formen religiösen Lebens zu realisieren suchten[64]. Neben ihnen stehen die Klerikerbruderschaften, vor allem organisiert nach den Landkapiteln[65]. Aber auch auf einzelne Städte bezogen wurden Priesterbruderschaften ge-

56 Die beste Zusammenfassung der Entwicklung vom Spätmittelalter bis ins 18. Jahrhundert bei: Bernhard SCHNEIDER, Wandel und Beharrung. Bruderschaften und Frömmigkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit, in: Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit, hg. v. Hansgeorg MOLITOR u. Herbert SMOLINSKY (KLK 54), Münster 1994, 65–87.

57 Z.B. in Fridingen (HStAS B 40 Bü 558).

58 Zur Kontinuität der frühneuzeitlichen zu den spätmittelalterlichen Bruderschaften vgl. Ludwig REMLING, Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 35) Würzburg 1986, 347.

59 SCHNEIDER, Wandel und Beharrung (wie Anm. 56), 65.

60 Zu den Gilden vgl. Otto Gerhard OEXLE, Die mittelalterlichen Gilden, in: Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters Bd. 1, hg. v. Albert ZIMMERMANN, Berlin 1979, 203–226.

61 Vgl. REMLING, Bruderschaften in Franken (wie Anm. 58), 48.

62 Vgl. Wilhelm STÖRMER, Bürgerliche Korporationen im spätmittelalterlichen Bayern, in: Einungen und Bruderschaften in der spätmittelalterlichen Stadt, hg. v. Peter JOHANNEK, Köln 1993, 111–147 hier: 130.

63 Vgl. Klaus ARNOLD, Die Heilige Familie. Bilder und Verehrung der heiligen Anna, Maria, Joseph und des Jesuskinds in Kunst, Literatur und Frömmigkeit um 1500, in: Maria in der Welt, hg. v. Claudia OPITZ u.a., (Clio Lucernensis 2), Zürich 1993, 153–174, hier: 166.

64 Vgl. Angelika DÖRFLER-DIERKEN, Vorreformatorische Bruderschaften der heiligen Anna (Abh. d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1992,3), Heidelberg 1992, 10f.

65 Vgl. dazu Robert EBNER, Das Bruderschaftswesen im alten Bistum Würzburg. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der geistlichen Bruderschaften der Stadt Kitzingen

gründet. Aus dem Bereich Vorderösterreichs sei hier nur ein Beispiel genannt: 1495 errichteten der Pfarrer und die Kapläne von Munderkingen eine solche Bruderschaft, die in erster Linie dem Totengedächtnis und dem Gebet für die verstorbenen Priester diente[66]. Sie erhielt Stiftungen von Bürgern der Stadt[67]. Die von ihnen entworfenen Satzungen unterlagen allerdings der Bestätigung durch den Bischof von Konstanz[68].

Indem die Bruderschaften sich nunmehr einen Namenspatron wählten, gaben sie ihrer Berufsarbeit Segen und Legitimität, aber auch den Mitgliedern die Gewißheit einer guten Sterbestunde und eines würdigen Begräbnisses[69]. In dieser Laienfrömmigkeit liegt aber auch schon eine Tendenz zur Emanzipation von der Hierarchie, Religiosität orientiert sich am menschlich Naheliegenden, am sinnlich Wahrnehmbaren. Entsprechend entwickelt sich der Heiligenkult. Es sind Heilige, deren Leben oder deren Schicksal menschlich anrührt. Hier ist zunächst der Kult der Heiligen Anna und Sebastian zu nennen[70]. In Anna, der Mutter Mariens und der Großmutter Jesu, verehrte der spätmittelalterliche Laie das Ideal der Mütterlichkeit, das erfüllte Familienleben; der Annenkult richtete sich auf das Ideal spätmittelalterlichen Bürgertums[71], insbesondere auch in Verbindung mit der Marienverehrung und der Verehrung der heiligen Familie. Man denke nur an die vielen spätmittelalterlichen Annaselbdrittplastiken. Anna wird so zur Patronin der Mütter, der Ehe und der Witwen. Gleichzeitig war sie – typisch für das Spätmittelalter – aber auch Patronin der Bergleute, der Kaufleute und der Seefahrer, also bürgerlicher Berufe, die ein entsprechendes Familienleben pflegten. In ähnlicher Weise verband die Verehrung des heiligen Sebastian das Ideal des reinen Jünglings, dem die Pfeile des Bösen letztlich nichts anhaben können und der vor der Pest schützt, mit dem Patron der Schützen, Jäger und Soldaten – Sebastian war selbst Legionär. Er ist schließlich der Heilige, der vor allen möglichen körperlichen und geistigen Gefahren schützte[72]. Auch Sebastian ist in der spätmittelalterlichen religiösen Plastik ein bevorzugtes Thema. Neben Anna und Sebastian kommen noch weitere Heilige als Patrone vor, insoweit sie mit bestimmten Berufsgruppen und Schichten in Verbindung gebracht werden konnten. So gründeten etwa die Winzer Urbansbruderschaften[73].

Zu nennen sind schließlich auch die Marienbruderschaften, die etwa im Bistum Würzburg schon ab 1251 bezeugt sind[74]. Mit der Marienverehrung der Bruderschaften verband sich im 15. Jahrhundert die Pflege des Rosenkranzgebets, das nach einer Legende von Maria dem heiligen Dominikus anvertraut worden sei. Tatsächlich wurde der Rosenkranz von den Trierer Kartäusern in der bis heute gültigen Form entwickelt mit fünf mal zehn Ave Maria in Verbindung mit der Betrachtung der zentralen Glaubensge-

(Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte 7), Würzburg 1978 , z.B. 67ff.

66 HStAS B 50 U 121.

67 Ebd., U 122.

68 Ebd., U 123, 124.

69 Vgl. Klaus Schreiner, Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volks? Zur sozialen Verfasstheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter, in: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter, hg. v. Klaus Schreiner (Schriften des Historischen Kollegs 20), München 1992, 58, 69.

70 Vgl. Arnold, Heilige Familie (wie Anm. 63), 166.

71 Vgl. Angelika Dörfler-Dierken, Die Verehrung der heiligen Anna in Spätmittelalter und früher Neuzeit, Göttingen 1992, 27, 210ff., 255.

72 Remling, Bruderschaften in Franken (wie Anm. 58), 239.

73 Vgl. ebd., 242.

74 Ebner, Bruderschaftswesen (wie Anm. 65), 54.

heimnisse aus dem Leben Jesu[75]. Die 1475 von dem Dominikaner Joseph Sprenger gegründete Kölner Rosenkranzbruderschaft wurde dann zum Ausgangspunkt seiner Verbreitung[76]; auch die Verbindung mit den Dominikanern verstärkte sich in der Folgezeit immer mehr.

Durch die Reformation geriet dieses spätmittelalterliche Bruderschaftswesen ins Zwielicht, nachdem sich Luther mit ihm in schroffer Form auseinandergesetzt hatte[77]. So bemängelte er ausdrücklich, daß sich die Bruderschaften zu Sondergemeinschaften zusammenschließen und sich damit von der Gemeinschaft aller Christen absondern würden[78] – ein Argument, das in auffälliger Weise korrespondiert mit der am Anfang zitierten Begründung Josephs II. für die Aufhebung der Bruderschaften am Ende des 18. Jahrhunderts. Hier taucht erstmals expressis verbis eine Charakterisierung und Kritik auf, wie sie auch dem Pietismus später vorgeworfen wurde[79]; gemeint ist jene Konventikelbildung, die »ecclesiola in ecclesia«, durch die die Pfarrgemeinde in zwei Teile aufgespalten werden konnte und die von jeder Herrschaft mißtrauisch beobachtet wurde[80]. Diesem Aspekt soll bei der Untersuchung der weiteren Entwicklung der Bruderschaften besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Durch die Reformation wurde aber auch die Kraft des gegenseitigen Fürbittgebets grundsätzlich in Frage gestellt[81].

So kam es auch in den katholisch gebliebenen Gebieten zum Niedergang der Bruderschaften. Zwar gab es in Vorderösterreich zu Beginn des 16. Jahrhunderts noch einige Neugründungen – für das Jahr 1515 sind etwa Statuten für die Sebastiansbruderschaft in Ehingen[82] bezeugt, aber aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gibt es nur zwei isolierte Belege: Für 1584 ist von einem Statutenbuch der Bruderschaft zum Altarsakrament in Laufenburg am Hochrhein die Rede[83], und 1588 ist die Priesterbruderschaft in Munderkingen noch am Leben[84].

Die weitere Entwicklung wird dann zunächst stark vom Konzil von Trient bestimmt. Dieses versuchte mit Erfolg, die Bruderschaften als Träger gegenreformatorischer Frömmigkeit einzusetzen[85]. Jetzt wurden Bruderschaften grundsätzlich fast nur noch in Absprache mit den Vertretern der Hierarchie gegründet und mußten in jedem Fall vom zuständigen Bischof bzw. vom Papst genehmigt werden und sie wurden bestimmten Orden und deren Leitung zugeordnet, die eine Erzbruderschaft gründeten, durch die die Tochtergründungen in der Regel erfolgten[86]. So wurden in Rom Erzbruderschaften zur Verehrung des Altarsakraments und der heiligsten Dreifaltigkeit[87] sowie eine Erzbruderschaft des Rosenkranzes errichtet, die der Leitung des Dominikaneror-

75 Vgl. Rainer SCHERSCHEL, Der Rosenkranz. Das Jesusgebet des Westens, Freiburg ²1982, 134ff.
76 Vgl. Wolfgang KLIEM, Die spätmittelalterliche Frankfurter Rosenkranzbruderschaft als volkstümliche Form der Gebetsverbrüderung, Frankfurt 1963, 82.
77 SCHNEIDER, Wandel und Beharrung (wie Anm. 56), 67.
78 Ebd.
79 Zu den Grundprinzipien des Pietismus vgl. v.a. Johannes WALLMANN, Der Pietismus (Die Kirche in ihrer Geschichte 4/1), Göttingen 1990.
80 Vgl. dazu Hartmut LEHMANN, Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, Stuttgart 1969, 15ff.
81 Vgl. REMLING, Bruderschaften in Franken (wie Anm. 58), 347.
82 GLAK 79 P 10 Nr. 360.
83 Ebd.
84 HStAS B 50 Bü 126.
85 Dazu vor allem SCHNEIDER, Wandel und Beharrung (wie Anm. 56), 67ff.
86 Vgl. HStAS B 60 Bü 352, 354.
87 Georg SCHREIBER, Der Barock und das Tridentinum, in: Das Weltkonzil von Trient, Freiburg 1951, Bd. 1, 381–425, hier: 416.

dens unterstand, die Jesuiten gründeten und übernahmen die marianischen Bruderschaften, teilweise waren sie auch zuständig für die Todesangstbruderschaften[88], die Karmeliter kümmerten sich um die Skapulierbruderschaften und die Bruderschaften der heiligen Familie[89], die Trinitarier um die Dreifaltigkeitsbruderschaften[90]. Die enge Anbindung der Bruderschaften an den kirchlichen Bereich, ihre starke kirchliche Integration und ihr Einsatz im Dienst der Konfessionalisierung[91], ja ihre Funktion im Kampf gegen den Protestantismus führten nun zunächst dazu, daß sie zahlenmäßig sehr zunahmen. Fast in jedem Ort, an dem eine Pfarrkirche stand, wurde bis ins 18. Jahrhundert hinein auch eine Bruderschaft gegründet, die damit aus ihrer relativen ständischen Geschlossenheit in der spätmittelalterlichen Stadt herausgeführt und zum Träger und Instrument breitester Volksfrömmigkeit wurde.

Erneuerte Heiligenverehrung, vertiefter Umgang mit den zentralen Glaubensgeheimnissen wie der Dreifaltigkeit und der Eucharistie waren es unter anderem, die das Konzil propagierte und zu deren Träger die Bruderschaften wurden. Besonders die Marienverehrung nahm einen ungeheueren Aufschwung. Wie sich am Beispiel der vorderösterreichischen Bruderschaften des späten 18. Jahrhunderts zeigte, waren es vor allem die Rosenkranzbruderschaften, die die Marienverehrung in die breitesten Schichten trugen. Umgekehrt war es die große Bedeutung Marias für die barocke Frömmigkeit, die das Rosenkranzgebet bis in unser Jahrhundert hinein zu dem Volksgebet schlechthin machte. Klaus Schreiner hat vor einigen Jahren die Rolle Marias für das christliche Abendland vom Mittelalter bis in die neueste Zeit hinein ausführlich entfaltet[92]. So war es einmal das vorbildliche erwählte Leben, die dem Gläubigen nahe-stehende und nahegehende Mütterlichkeit, aber auch die Bedeutung Marias als Schutzpatronin gegen den äußeren und den inneren Feind, die die Menschen aller Schichten beeindruckte. Von symbolischer Bedeutung war es etwa, daß am 7. Oktober 1571, dem Tag an dem die Erzbruderschaft des Rosenkranzes in Rom ihre Jahresversammlung abhielt, Don Juan de Austria an der Spitze eines Heeres spanischer, venezianischer und anderer christlicher Truppen in der Seeschlacht von Lepanto die Türken besiegt hatte. Zum Gedenken an diesen Tag stiftete der Papst ein Jahr später das Rosenkranzfest[93]. Neben Maria waren es vor allem der heilige Josef und der heilige Nepomuk, deren Verehrung jetzt einen großen Aufschwung nahm[94]. Sie stand natürlich wegen der Zugehörigkeit Josephs zur heiligen Familie in engem Zusammenhang mit der Marienverehrung; Joseph wurde aber auch zum Patron einer guten Sterbestunde[95]. In Vorderösterreich spielten die Josephsbruderschaften allerdings nur in Verbindung mit Jesus und Maria, also der heiligen Familie, eine gewisse Rolle. Sie sind in unserem Material elf mal belegt, Joseph allein dagegen nur dreimal. Nepomuk, Kleriker der Prager Diözese, 1729 heiliggesprochen,

88 Vgl. Bernhard SCHNEIDER, Bruderschaften im Trierer Land, Trier 1989, 116.

89 Vgl. Elisabeth KOVÁCS, Spätmittelalterliche Traditionen in der österreichischen Frömmigkeit im 17. und 18. Jahrhundert, in: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, hg. v. Peter DINZELBACHER u. Dieter R. BAUER, Paderborn 1990, 397–417, hier: 409, vgl. auch die Gründung der Rottenburger Skapulierbruderschaft durch das Karmeliterkloster (HStAS B 38I Bü 183).

90 Vgl. SCHNEIDER, Bruderschaften (wie Anm. 88), 365.

91 Vgl. Jan KOPIEC, Bruderschaften als Ausdruck barocker Frömmigkeit, in: ASKG 44, 1986, 81–91, hier: 81.

92 Klaus SCHREINER, Maria – Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München 1994.

93 Vgl. ebd., 395f.

94 Vgl. Médard BARTH, Die Verehrung des heiligen Josef im Elsaß vom Mittelalter bis auf die Gegenwart (Archives de l'église d'Alsace, Beiheft 1), Strasbourg 1970, passim.

95 Ebd., 110.

nachdem er 1383 von König Wenzel in der Moldau ertränkt worden sein soll, weil er das Beichtgeheimnis nicht verletzt hatte, wird nunmehr zum Patron der Beichtväter, aber auch ganz allgemein zum Heiligen, der den vom Konzil geförderten Sakramentenempfang verbessern sollte. Der Intensivierung des Sakramentenempfangs dienten auch die Fronleichnams- bzw. Corpus-Christi-Bruderschaften, die in besonderer Weise der Vorliebe des Barock für die Nähe zur Eucharistie entsprachen – freilich einer Nähe, die schauend und verehrend, nicht kommunizierend war. Ähnliches gilt für die Dreifaltigkeitsbruderschaften. Der Bedeutung der Dreifaltigkeitsverehrung entspricht die Gestaltung der Barockaltäre, die an ihrer Spitze häufig eine Lichtöffnung mit einem gleichseitigen Dreieck aufweisen, das als Auge Gottes zugleich das Geheimnis der Dreifaltigkeit symbolisiert[96].

Förderung der Marien- und Josephsverehrung und ihrer Bruderschaften, Verbreitung des Dreifaltigkeitskults und der Verehrung des Altarsakraments waren jedoch nicht nur Anliegen der kirchlichen Hierarchie, sie kamen auch den Interessen der weltlichen Mächte entgegen. Insbesondere das Haus Österreich ist hier zu nennen. Nicht nur Don Juan de Austria zog mit einer Marienfahne in die Schlacht, auch sonst hat man von einer »pietas Mariana« gesprochen, die ganz Österreich seit dem 16. Jahrhundert erfaßte[97]. Aber auch die Josephsverehrung fand etwa in Ferdinand III. eine besondere Förderung[98], und der Kult der heiligen Dreifaltigkeit führte in ganz Österreich zu zahlreichen Pestsäulen, die zugleich Dreifaltigkeitssäulen darstellen[99].

Die von der kirchlichen Hierarchie und den weltlichen Mächten gestützte gegenreformatorische Frömmigkeit der Bruderschaften äußerte sich vor allem in demonstrativen Formen – Wallfahrten und Prozessionen ; entsprechendes Gerät war, wie wir sahen, bei allen Bruderschaften in mehr oder weniger großem Umfang vorhanden. Die Wallfahrten führten nunmehr, anders als dies im Mittelalter häufig der Fall war, zu nahe gelegenen Kirchen, die aus welchen Gründen auch immer zu Wallfahrtskirchen wurden. Prozessionen fanden mindestens monatlich einmal statt, in besonders feierlicher Form am Titularfest der Bruderschaft, das eine besondere Außenwirkung entfaltete. Traten doch an ihm vielfach besonders viele Gläubige der Bruderschaft bei[100], häufig weit über den betreffenden Ort hinaus, an dem die Bruderschaft errichtet worden war. Hinzu kamen Ablässe, die, meist vom Papst verliehen, die Bruderschaftsmitglieder fest in das kirchliche System einbanden. Am Tag der Einschreibung wurde, reumütige Beichte und Kommunionempfang vorausgesetzt, ein vollkommener Ablaß gewährt, das heißt, es wurden sämtliche Sündenstrafen erlassen, ebenso am Titularfest, zu anderen Anlässen, etwa an bestimmten Sonntagen, bei den Bruderschaftsgottesdiensten, bei Beherbergung der Armen, Friedensstiftung zwischen Feinden, beim Totengedenken wurden zeitlich begrenzte Ablässe verliehen. Sämtliche Ablässe konnten auch den Verstorbenen zugewendet werden. Die wichtigste Aufgabe aller Bruderschaften bestand aber in der Ver-

96 Vgl. Wolfgang Müller, Katholische Volksfrömmigkeit im Barock, in: Barock in Baden-Württemberg. Ausstellung des Badischen Landesmuseums Karlsruhe. Katalog, Band II: Aufsätze, 399–408, hier: 400.

97 Vgl. Kovács, Spätmittelalterliche Traditionen (wie Anm. 89), 407. – Schreiner, Maria (wie Anm. 92), 398f.; zur marienzentrierten österreichischen Frömmigkeit im Barock vgl. im übrigen die wichtige Arbeit von Anna Coreth, Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich, Wien 1959, 43ff.

98 Vgl. Theodor Kolde, Die kirchlichen Bruderschaften im modernen Katholizismus, Erlangen 1895, 10.

99 Vgl. Kovács, Traditionen (wie Anm. 89), 410.

100 Vgl. Mitgliederbuch der Antonius-Bruderschaft zu Hailtingen (DAR M 195 Nr. 48).

tiefung der individuellen Frömmigkeit der Mitglieder, die füreinander, für die Sterbenden und für die Verstorbenen zu bestimmten Zeiten bestimmte Gebete zu verrichten hatten. Daß dabei die Kirche als Mittlerin fungierte, versteht sich am Rande. In den Bruderschaftsbüchlein, die in großer Anzahl gedruckt wurden, finden sich mitunter Andachtsbilder, die das sehr schön verdeutlichen.

Das Bruderschaftsbuch der bereits erwähnten in Obernheim 1704 gegründeten *Liebs=Verbündnuß und Bruderschaft der alltäglichen Meß* zeigt im Titelkupfer einen Priester bei der Meßfeier (vgl. Abb. 1). Von der verwandelten Hostie, die der Priester erhebt, geht ein Strahl nach unten zu den armen Seelen im Fegefeuer, ein weiterer Strahl zu den Sterbenden (im Hintergrund), aber auch ein Strahl zu den Lebenden, die in den Bänken vor dem Altar knien. Darunter findet sich die Inschrift: »Für Lebende, Sterbende und Gestorbene«[101]. Über allem schwebt Maria mit dem Jesuskind. Hier werden genau die Aufgaben der Bruderschaft illustriert.

Die zentrale Bedeutung des Gebets für die Sterbenden und für die Toten zeigt sich auch in den Abbildungen von verschiedenen Bruderschaftszetteln – Formularen, die die Mitglieder ausfüllten bzw. die die Vorsteher den Mitgliedern über ihren Beitritt ausstellten.

Abbildung 2 zeigt in der Mitte eines solchen Bruderschaftszettels, durch dessen Ausfüllen sich ein Mitglied verpflichtete, eine Sterbeszene, bei der sich zwei Dominikaner um den Sterbenden bemühen, der Tod als Skelett mit der Lebensuhr steht hinter ihm, ebenso der Schutzengel, rechts sieht man wohl die Angehörigen bei einem Sterbealtar mit Kreuz und zwei Kerzen, über allem wieder Maria mit dem Kind[102].

Maria mit dem Kind, auf den Wolken thronend, nimmt auch in Abbildung 3 eine zentrale Rolle ein; sie ist verbunden mit den Heiligen der Maria-Trost-Bruderschaft in Herlazhofen bei Leutkirch, die auch die heilige Monika, die Mutter des heiligen Augustinus, als Titularheilige verehrten und die von den Augustinereremiten betreut wurde. Dementsprechend finden sich, eine Stufe unter Maria, Monika sowie Augustinus, in der Mitte wohl der Ordensheilige Nikolaus von Tolentino, der mit Stern und Lilie abgebildet wird[103], sowie eine nicht näher identifizierbare weibliche Ordensangehörige. Diese wiederum stehen in vermittelnder Beziehung zu den Armen Seelen im Fegefeuer am unteren Bildrand[104].

Es gibt aber auch andere Bilder, die zeigen, daß die Bruderschaften auch die individuelle Frömmigkeit ohne Vermittlung durch Kirche und Hierarchie förderten. Abbildung 4 findet sich auf einem gedruckten Zettel, auf dem die Satzungen und Ablässe der in Vorderösterreich relativ seltenen Schutzengelbruderschaft in Kappel westlich von Ravensburg wiedergegeben sind[105]. Hier geht es vor allem um das tägliche Gebet zum eigenen Engel, der das Menschenkind an der Hand führt und ihm vorangeht, wie es in der Bildunterschrift mit Verweis auf Exodus 23,20 heißt.

Aus dieser individuellen Frömmigkeit folgt bei den meisten Bruderschaften eine reiche sozialkaritative Tätigkeit – angefangen von der Wohltätigkeit innerhalb der Nachbarschaft, dem Einsatz für Gemeinschaftsaufgaben aller Art[106] bis hin zur Stiftung und

101 HStAS B 38a Bü 263; siehe Abbildung 1.

102 GLAK 79 P 18 Nr. 513(c).

103 Vgl. Adolar Zumkeller, Nikolaus v. Tolentino, in: LThK^2 7, 1962, Sp. 999; LCI 8, 1975, Sp. 59ff. für den freundlichen Hinweis danke ich meinem Kollegen Dr. Wolfgang Zimmermann, Stuttgart.

104 HStAS B 60 Bü 778.

105 Ebd., B 60 Bü 839.

106 Vgl. Hermann Hörger, Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen

Verstärkung sozialer Bindungen außerhalb der Familien[107]. Auch die in unserem Material immer wieder belegten finanziellen Aktivitäten gehören zumindest teilweise in diesen Zusammenhang. Beim Totengedächtnis beschränken sich die Bruderschaften nicht auf das Gebet, sondern beteiligen sich aktiv bei der würdigen Bestattung der Mitbrüder, aber auch anderer in ihrem Umkreis, die es nötig haben. So ist die Folge zum Grab ein wichtiges Anliegen, das keine sozialen Abstufungen kennt[108]. Eine Reihe von Bruderschaften begleiteten in dieser Gesinnung auch zum Tod Verurteilte zur Hinrichtung und sorgten vor allem für ihr Begräbnis – ein Gemeinschaftsdienst, der mitunter gegen die offizielle Kirche bzw. neben ihr[109] stand.

Neben der Pfarrei, gelegentlich auch in Konkurrenz zu ihr, entwickelte sich auch sonst vielfach das Bruderschaftsleben[110]. Sei es, daß die Vermögensverhältnisse unklar waren[111], sei es, daß die Bruderschaftsgottesdienste die Pfarreigottesdienste regelrecht beeinträchtigten[112]. Obwohl also die barocken Bruderschaften in aller Regel an einer Pfarrkirche errichtet waren, trat in ihnen – zumindest gelegentlich – eine Art Sondergemeinde in Erscheinung, deren Verhältnis zur ordentlichen Pfarrgemeinde genau geregelt wurde. Die Teilnahme am Bruderschaftsgottesdienst entband zum Beispiel nicht von der Pflicht zur Teilnahme am Sonntagsgottesdienst[113]. In dieser Sondergemeinde entwickelte sich eine Laienfrömmigkeit, die demokratisch strukturiert – wie schon erwähnt gab es keinerlei Beschränkungen nach Stand oder Geschlecht – durchaus volkstümliche Züge trug. So wurde etwa die deutsche Sprache in der Liturgie gefördert, da die Bruderschaftsgottesdienste in aller Regel auf deutsch stattfanden; das gemeinsame Singen und Beten führte zu einem Aufschwung des Kirchenlieds, was sich auch auf den privaten Bereich auswirkte[114].

III.

Was also waren diese Bruderschaften? Im Spätmittelalter eher Ausdruck genossenschaftlicher, stadtbürgerlicher Tendenzen, Produkte spiritualisierter, mystisch geprägter Frömmigkeit – nach Auffassung von Nikolaus Cusanus behinderten sie übrigens be-

zur gesellschaftlichen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen, Teil I, München 1978, 165; ferner: Lester K. LITTLE, Laienbruderschaften in norditalienischen Städten, in: Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretationen und Kritik, hg. v. Wolfgang SCHLUCHTER, Frankfurt 1988, 395.

107 LITTLE, Laienbruderschaften (wie Anm. 106), 396; die Analyse von bürgerlichen und bäuerlichen Testamenten würde hier zweifellos weiterführen.

108 Vgl. Peter LÖFFLER, Studien zum Totenbrauchtum in den Gilden, Bruderschaften und Nachbarschaften Westfalens vom Ende des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, Münster 1975, 83.

109 Vgl. Harald Johannes MANN, Die barocken Totenbruderschaften, in: ZBLG 39, 1976, 130ff.

110 Vgl. EBNER, Bruderschaftswesen (wie Anm. 65), 270f. – REMLING, Bruderschaften in Franken (wie Anm. 58), 346.

111 Vgl. SCHNEIDER, Bruderschaften (wie Anm. 88), 183ff. – Vgl. auch Rudolf REINHARDT, Die barocke Bruderschaft – Träger »kirchlich« verwalteten Kirchenguts, in: ZSRG.K 70, 1984, 349–355.

112 Vgl. SCHNEIDER, Bruderschaften (wie Anm. 88), 189.

113 Vgl. Hans DÜNNINGER, Zur Geschichte der barocken Wallfahrt im deutschen Südwesten, in: Barock in Baden-Württemberg (wie Anm. 96), 401–416, hier: 410.

114 Ebd., vgl. auch MANN, Totenbruderschaften (wie Anm. 109), 137.



Abb. 1 Titelkupfer der 1704 in Obernheim gegründeten „Liebs= Verbündnuß und Bruderschaft der alltäglichen Meß“, 1741. Vorlage und Aufnahme: Hauptstaatsarchiv Stuttgart B 38a Bü 263.

Heylsamer Sterb-Trost.

Das ist:

Kurtzer Bericht des ewigen Rosenkrantz, oder der Stund-Bruderschafft, so von einem Geistlichen Gottseligen Vatter des H. Prediger-Ordens, durch Eingebung der seeligsten Jungfrauen Maria, zu Hülff und Trost aller deren, so in Todts-Nöthen kämpffen, aufgerichtet worden, und ist ein angehängter einverleibter Theil der Ertz-Bruderschafft des allerheiligsten Rosenkrantzes.

ICh arme sündige Seel

muß den Tag des Monats

von der Stund des
biß auf

mich finden lassen, und erscheinen bey der Audientz und Anhörung JESU Christi, und der seeligsten Jungfrauen Mariä, mit beeden HH. Majestäten zu tractiren das hochwürdige Geschäfft des Heyls der Sterbenden. Ich verheisse solches zu thun (doch ohne Verbündnuß einiger Sünd) so lang mir der barmhertzige GOtt das Leben verleyhet, damit die Sterbende dieses Trosts nicht beraubt werden: mit Hoffnung, es werden auch andere dieses Werck der Christlichen Lieb für mich verrichten, wann ich werde seyn in meiner Sterb-Stund, Amen.

1. In dieser Stund muß man betten den gantzen Psalter unser lieben Frauen mit 15. Gesätz, und zu End eines jedwederen Gesätz bettet man das Credo, oder Glauben, und darauf die nachfolgende Wort: Durch deine heilige Verlassung, O gütigster JESU! verlasse uns niemahl, insonderheit in der Stund unsers Todts, Amen.

2. Der diese Wort nicht mercken kan, der bette darfür zu End des Psalters einmahl drey Vatter Unser, und drey Ave Maria, zu Ehren der Angst, Leyden und Lieb Christi JESU.

Respice in hac hora. Judith 13. 7.



Eingeschrieben

3. Dieses Gebett muß man verrichten langsam und mit Andacht, damit die gantze Stund zugebracht werde, obschon es verdienstlicher ist, wann dieses Gebet in der Kirchen vor dem allerheiligsten Sacrament des Altars geschiehet, kan dannoch selbes anderwärtig knyend, gehend, stehend, sitzend, zu Land und Wasser, von einem allein, oder von mehreren zugleich, absonderlich mit denen kleinen Kinderen, in welchen die Unschuld hervorscheinet, verrichtet werden, und wann noch etwas übriges seyn wird, kan man betten die Litaney von U. L. Frauen oder von allen Heiligen, oder sonsten etwas zu Ehren seiner H. Patronen, welcher seyn wird S.

4. Wer seine Stund aus Nachläßigkeit oder Vergessenheit versaumet, der lasse für die in seiner Stund in Todts-Nöthen Ligende ein H. Meß lesen.

5. Wer dieses Gebet oder Andacht nicht kan wegen einer Krankheit oder anderen erheblichen Ursachen selbsten verrichten, der bestelle zeitlich darzu auf bestimmte Stund ein andere Person, etwann durch Allmosen, auf daß also denen in Todts-Nöthen Ligenden nicht abgehet die Hülff.

6. Wer sich befindet in einem Ort, wo kein Uhr ist, oder wer die Schlagung der Uhr zu Nachts oder zur anderen Zeit nicht höret, fange das Gebett an, wann er beyläuffig vermeint seine Stund vorhanden zu seyn.

7. Damit man seine Stund wohl merke, so solle ein jeder seinen bey der Einschreibung ihm gegebenen Zettul verwahren, auf daß diese nicht aus der Gedächtnuß kömme, den Zettul in eine kleine

Abb. 2 Bruderschaftszettel der „ewigen Rosenkranz- oder Stund=Bruderschaft“ mit Sterbeszene in der Mitte, o.D. [18. Jh.].
Vorlage und Aufnahme: Generallandesarchiv Karlsruhe 79 P 18 (513c).



Abb. 3 Heilige der Maria-Trost-Bruderschaft: Augustinus, Monika, Nikolaus von Tolentino, weibliche Ordensangehörige. Urkunde über die Aufnahme in die Bruderschaft. Ausschnitt.
Vorlage und Aufnahme: Hauptstaatsarchiv Stuttgart B 60 Bü 778.



Abb. 4 Schutzengel, das Menschenkind an der Hand führend.
Abbildung auf Zettel mit Satzungen und Ablässen der Schutzengelbruderschaft in Kappel westlich von Ravensburg, 1764.
Vorlage und Aufnahme: Hauptstaatsarchiv Stuttgart B 60 Bü 839.

zeichnenderweise die Einheit der Kirche eher als sie sie beförderten[115] – , entwickelten sie sich nach dem Konzil von Trient zunächst zu *den* Trägern gegenreformatorischer Frömmigkeit: Intensive Heiligenverehrung, Verdienstgedanke, Wallfahrt und Prozession, verstärkter Sakramentenempfang – dies alles waren Forderungen des Konzils von Trient, die durch die Bruderschaften in breiteste Schichten der Laien getragen wurden. Im Zeichen Marias, des Abbilds der Kirche[116], entwickelte sich aber auch eine Laienfrömmigkeit, die, indem sie den unmittelbaren – gleichsam sinnlichen Bezug zum Heiligen suchte – auch die Attraktivität Marias basierte ja auf Tugenden, die den Gläubigen unmittelbar ansprachen – leicht zu einer Individualisierung der Frömmigkeit führen konnte und schließlich auch führte. Angestrebt wurde in hohem Maße die Individualheiligung des Menschen[117], aber auch eine Art Laienapostolat, bei dem durchaus Ansätze des Spätmittelalters wieder aufgegriffen wurden[118]. Damit gehört die von den Bruderschaften vermittelte Mentalität auch in einen allgemeineren Zusammenhang. Hartmut Lehmann hat schon vor längerer Zeit konstatiert, daß die politischen und sozialen Veränderungen seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, die auf der einen Seite Glanz und Pomp in den Residenzen, auf der anderen Seite tiefes Elend – etwa in den Kriegen – brachte, über konfessionelle, geographische und politische Grenzen hinaus ähnliche Reaktionen bewirkten und zu einer allgemeinen religiösen Erneuerung führten[119] als deren Ergebnis auch der Pietismus zu sehen ist. Zu diesem gibt es in der Tat manch auffällige Parallele. Wie der Pietismus sind die Bruderschaften Ausdruck der festen Einfügung des Religiösen in die diesseitige Weltordnung[120]; wie der Pietismus förderten sie die »innerweltliche Askese« – was übrigens schon Max Weber festgestellt hatte[121]. Wie im Pietismus waren die Mitglieder der Bruderschaften bemüht, im Alltag den christlichen Glauben zu leben; Max Weber sprach folgerichtig von der »Veralltäglichung des Charisma«[122]. Wie bei den Pietisten die Konventikel die Gemeinde in zwei verschiedene Gruppen aufzulösen drohte, wie die Amtskirche durch die freiwillige lokale Vereinigung der entschiedenen Gläubigen ergänzt wurde[123], so entwickelten sich die Bruderschaften, wie wir sahen, neben der ordentlichen Pfarrgemeinde, oft genug aber auch in Konkurrenz zu ihr. Die Mitglieder der Konventikel bezeichneten sich als »Brüder«. Auch bei den Inhalten der Frömmigkeit gibt es manche Parallelen. Wie beim Pietismus spielte das Gebet bei den Bruderschaften eine herausragende Rolle. Auch der Pietismus greift mystische Traditionen des Spätmittelalters auf[124], ja, es gibt – etwa bei Zinzendorf – einen regelrechten Blut- und Wundenkult[125]. Göttliche Zeichen und Gebetserhörungen, »Fingerzeige

115 Vgl. Ebner, Bruderschaftswesen (wie Anm. 65), 41.
116 Vgl. hierzu auch Wolfgang Brückner, Konfessionsfrömmigkeit zwischen Trienter Konzil und kirchlicher Aufklärung, in: Unterfränkische Geschichte Band 4/2, Würzburg 1999, 161–225, hier: 195ff.
117 Vgl. Hörger, Kirche (wie Anm. 106), 167.
118 Vgl. André Schnyder, Die Ursulabruderschaften des Spätmittelalters. Ein Beitrag zur Erforschung der deutschsprachigen religiösen Literatur des 15. Jahrhunderts (Sprache und Dichtung NF 34), Bern 1986, 417.
119 Vgl. Lehmann, Pietismus (wie Anm. 80), 34.
120 Schnyder, Ursulabruderschaften (wie Anm. 118), 498.
121 Little, Laienbruderschaften (wie Anm. 106), 397 nach: Wirtschaft und Gesellschaft, 142–148, 654ff.
122 Ebd.
123 Lehmann, Pietismus (wie Anm. 80), 15.
124 Vgl. Wallmann, Pietismus (wie Anm. 79), 17.
125 Ebd., 122.

Gottes« gibt es auch im Pietismus[126]. Wie im Pietismus ist die Religiosität der Bruderschaften stark gefühlsbetont.

Aber die fundamentalen Unterschiede dürfen auch nicht vergessen werden: die Rolle der Bibel, die viel weitergehende Funktion des allgemeinen Priestertums, die gänzliche Ablehnung des Heiligenkults, der Wallfahrten und Prozessionen, und vor allem der Ablässe, nicht zuletzt des Gebets für die Toten.

Ausgehend von den Akten der vorderösterreichischen Regierungsbehörden, die in Unterlagen von etwa 400 Bruderschaften aus ganz Vorderösterreich ein repräsentatives Quellenmaterial zur Geschichte der barocken Bruderschaften bereithalten, sollte die Bedeutung barocker Bruderschaften für soziale, wirtschaftliche und kirchliche, vor allem aber für mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtliche Zusammenhänge untersucht werden. Dabei zeigte sich, daß diese Bruderschaften einen durchaus ambivalenten Charakter besitzen. Auf der einen Seite Instrumente der Konfessionalisierung, der Popularisierung gegenreformatorischer Lehre und Religiosität, entwickelten sie, je populärer sie wurden, eine Laienfrömmigkeit, die mit ihrer Individualisierung der Religion mitunter in gefährliche Nähe zum konfessionellen Gegner geriet und vor allem der Obrigkeit suspekt wurde. Erinnern wir uns an die eingangs zitierte Begründung Josephs II. für ihre Aufhebung: es waren die *abgesoenderte Liebesversammlungen*, die den Kaiser störten; ihre *Absonderung* und *Abgeteiltheit* war letztlich ausschlaggebend. Daß ihre Aufhebung schließlich eine vorübergehende Angelegenheit war, zeigt aber auch, wie stark christliche Gemeinde sich zu allen Zeiten auch von unten her entfaltet, ja, daß Bruderschafts-, Konventikel-, Gruppenbildung oder wie immer man es nennen mag jenseits aller Konfessionalisierung ein wesentliches Element von Religion überhaupt darstellt.

126 LEHMANN, Pietismus (wie Anm. 80), 16.

DOMINIK BURKARD

Die Prophetin von Weißenau und die »andere Revolution«

Milieus und Mentalitäten im katholischen Oberland um 1848. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Religion und Revolution*

September 1848:
Im oberschwäbischen Weißenau versucht der Ortspfarrer öffentlich, eine besessene Frau mit Namen Therese Ludwig durch Teufelsaustreibungen zu heilen. Täglich kommen Hunderte von Personen ins Pfarrhaus, um den Exorzismen beizuwohnen[1].

Oktober 1848:
Eine Prozession von 1200 bis 1500 Personen zieht von Weißenau nach Eglingen bei Münsingen, um Zeuge eines prophezeiten Ereignisses zu werden. Die Prophezeiung tritt ein. Unter Glockengeläut kehren die Pilger tags darauf nach Weißenau zurück. Den Predigten und Vorträgen des Pfarrers lauschen in den folgenden Tagen Tausende von Menschen.

1. November 1848, Allerheiligen:
Der Bischof von Rottenburg suspendiert den Weißenauer Pfarrer Patriz Seibold wegen notorischen Ungehorsams. Dieser hatte sich geweigert, Therese Ludwig aus seinem Pfarrhaus zu weisen.

2. November 1848, Allerseelen:
Auch die staatliche Obrigkeit fürchtet um die öffentliche Ruhe. Ein Landjäger wird von Ravensburg zur Verhaftung Therese Ludwigs ausgeschickt, doch der Pfarrer verwehrt ihm den Zutritt. Ein zweiter Versuch scheitert am Widerstand einer großen Menschenmenge. Pfarrer Seibold erscheint an der Spitze einer Rotte in der Stadt und erklärt vor dem Oberamtsgericht, daß er die Verhaftung und Abführung der Inquisitin nicht zugebe und der Gewalt mit Gewalt begegnen werde! Drei der Widerständler werden gefangengenommen.

* Mit Anmerkungen versehener Vortrag, gehalten am 18. September 1998 auf der von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstalteten Studientagung »Revolution und Revolutionen« in Weingarten. Der Vortragsstil wurde beibehalten. Inzwischen haben sich weitere aufschlußreiche Quellen gefunden, die eine umfassende Dokumentation des Falles nahelegen. Die Anmerkungen des vorliegenden Beitrags wurden deshalb auf das Notwendigste beschränkt.

1 Werner HEINZ, Station 6: Amtsgericht, Herrenstraße 42, in: FrauenOrte in Ravensburg. Ein Spaziergang durch die Geschichte, hg. v. Dorothee BREUCKER unter Mitarbeit von Gesa INGENDAHL, Ravensburg 1996, 67–74, hier 71.

3. November 1848:
80 bis 90 Leute belagern das Ravensburger Oberamtsgericht und fordern die Freilassung der drei Gefangenen. Als die Richter ablehnen, eskaliert die Situation. Die inzwischen auf einige Hundert Menschen angewachsene Menge droht mit Stürmung des Amtsgebäudes. In »wüstem Gedränge und unter tobendem Geschrei« dringen die Aufständischen in das Gebäude ein. Es kommt zu Tätlichkeiten gegen Amtspersonen. Der Richter kündigt – um Zeit zu gewinnen – auf 17 Uhr die Freilassung der Gefangenen an. Die herbeigerufene Bürgerwehr erscheint nicht, ebenso wenig das angeforderte Militär. Als nach 16 Uhr die Menschenmenge wächst und die Drohungen massiv werden, setzt der Richter die Inhaftierte auf freien Fuß.

Was hat die »Prophetin von Weißenau« mit unserer Tagung zu tun? Auf den ersten Blick geht es nicht um die deutsche Revolution von 1848 und ihre Auswirkungen auf die katholische Kirche in Oberschwaben[2]. Ich habe im Titel meines Vortrags den Begriff der »Revolution« in Anführungszeichen gesetzt. Thema ist zunächst eine »andere Revolution«. Denn offenbar bewegte die Menschen in und um Ravensburg 1848/49 neben den unmittelbaren *politischen* Vorgängen etwas anderes: ein *religiöses* Ereignis. Wenn Werner Heinz, ein Kenner der Ravensburger Geschichte, jedoch urteilt, der Aufruhr vom 3. November 1848 sei in Ravensburg der »militanteste der ganzen Revolutionszeit« gewesen[3], dann mag dies fürs erste meinen Vortrag im Rahmen dieser Tagung rechtfertigen. Ich hoffe, daß sich – außer den Honneurs an den genius loci – am Ende auch einige interessante Ergebnisse für das Verhältnis von Revolution und Kirche ableiten lassen.

I. Der Fall der Therese Ludwig

1. Die Hauptpersonen

Im Mittelpunkt des Geschehens stehen zwei Personen: Zunächst Therese Ludwig[4], 23 Jahre alt, Tochter der umhervagabundierenden Maria Bronner aus Eglingen. Geboren wurde sie in Bietingen bei Meßkirch, den Vater scheint sie nie kennengelernt zu haben. Im Alter von fünf Monaten der Mutter, die im Ravensburger Arbeitshaus inhaftiert wurde, weggenommen, kam Therese zur Pflege nach Eglingen. Von dort wurde sie achtjährig ins »Vagantenkinderinstitut« nach Weingarten gesteckt. Nach Abschluß der Waisenhausschule war sie als Magd in verschiedenen Diensten. Bald wurde sie krank, zeigte erste »Zeichen von Geisteskrankheit«, tauchte unter. Sie kam durchs halbe Oberland, wurde im April 1843 als *verrückt* in die Ravensburger Krankenanstalt eingewiesen. Im Herbst desselben Jahres wanderte sie Richtung Eglingen, erkrankte an Syphilis, hatte – wie es heißt – *Geschwüre gefährlicher Art* und wurde in Münsingen ins »Krätzezimmer« eingewiesen. 1844 wurde sie schwanger und gebar in Tübingen ein Kind, das ein ähnliches Schicksal erleiden sollte: ohne Mutter bei einer fremden Pflegefamilie (in

2 Vgl. dazu die beiden verschieden akzentuierten Beiträge: Dominik Burkard, Wie Feuer und Wasser? Die Kirche und die Revolution von 1848/49, in: Bauern und Adel in Oberschwaben 1848/49. Begleitbuch zur Ausstellung in Wolfegg, Ravensburg, Friedrichshafen und Schloß Maurach im Sommer 1999, hg. v. Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Stuttgart 1999, 144–167. – Elmar L. Kuhn, Die katholische Kirche. »Die wahre Gewinnerin« oder Opfer der zweiten Revolution?, in: ebd., 168–183.

3 Heinz, Station (wie Anm. 1), 67.

4 Die nachfolgende biographische Skizze nach ebd.

Ravensburg) aufzuwachsen. Im Herbst 1847 erhielt Therese wegen Bettelns und Unzucht eine Gefängnisstrafe, Anfang 1848 kam sie ins Rottenburger Arbeitshaus. Dort hatte sie anfallartige Krämpfe, floh, war zwei Monate unterwegs. Auf dem Friedhof von Huldstetten, wo sie einmal übernachtete, erschien ihr nach eigenen Aussagen zum erstenmal »der Böse«, der Teufel. Im Mai 1848 ertappte man sie bei einem Diebstahl in Aulendorf; sie wurde festgenommen, nach Rottenburg zurückgebracht, dann aber zur Verhandlung dem Oberamtsgericht Waldsee zugestellt. Im dortigen Gefängnis bekam sie wiederum heftige Anfälle und wurde daraufhin nach Ravensburg verlegt. Während ihren Anfällen stieß Therese Lästerungen gegen Christus und die Gottesmutter Maria aus. Sie behauptete, unter dämonischen Einwirkungen zu stehen. Dem widersprachen verschiedene Amtsärzte, wonach *in den vorkommenden Erscheinungen, welche bei allen Anfällen in Krämpfen, Convulsionen, den heftigsten Bewegungen unter Schreien und Brüllen, sowie in den empörenden Lästerungen Gottes, Jesu Christi und der Mutter des Herrn sich äußerten, von einer dämonischen Einwirkung nicht die Rede seyn könne, und die günstigste Annahme die sei, daß, wenn auch eine krankhafte Anlage vorhanden, jedoch immerhin mit derselben Verstellung und willkürliche Steigerung der fraglichen Erscheinungen verbunden seien.* Auch die von verschiedenen Geistlichen vorgenommenen Proben, nämlich *Besprengung mit Weihwasser, Auflegung geweihter Reliquien und Anwendung geweihten Oeles* ergaben keine Besessenheit[5]. Im Ravensburger Spital oder »Bruderhaus«, wo Therese Ludwig zuletzt untergebracht war, kam sie erstmals auch mit der zweiten Hauptperson in Kontakt:

Pfarrer Patriz Seibold[6], 44 Jahre alt, war in Hohenstadt im Dekanat Deggingen, also in katholischem Umfeld geboren. Das Theologiestudium hatte er in Tübingen absolviert. Seine damaligen Lehrer waren von der katholischen Aufklärung geprägt und lehrten auch in diesem Sinne. 1830, als Seibold Universität und Wilhelmsstift verließ, kam es allerdings in Tübingen zu einem ersten, tiefen Dissens zwischen Johann Adam Möhler und den übrigen Professoren. Stein des Anstoßes war Johann Baptist Hirschers Haltung in der Zölibatsfrage. 1831 erhielt Seibold in Rottenburg die Priesterweihe und wurde zunächst Kaplan an verschiedenen Orten. 1837 kam er als Pfarrer nach Weißenau. Seit den Studienjahren in Tübingen hatte die Diözese ihr Gesicht merklich verändert. In Tübingen und Rottenburg war ein kirchlich-ultramontaner Geist eingezogen, Aufklärer und Staatskirchler waren in die Minderheit geraten. Auch Seibold huldigte der neuen Richtung. Von Mitbrüdern wurde er spöttisch *unser Montanus [...] mit seiner Priscilla*[7] genannt. Der Ravensburger Dekan warf ihm geheuchelte Frömmigkeit vor. Seibold mache *stets auffallende Gebärden* und ziehe *dadurch die Aufmerksamkeit des Volkes auf sich*[8]. Seit 1840 gab Seibold ein populär aufgemachtes katholisches Blatt heraus[9]. Eine erste Ausgabe erschien am 26. Juli 1840 in Stuttgart[10]. Die Katholische Kirchenzeitung kommentierte: *Das gute Beispiel von Oben hat nicht ohne Nachhaltigkeit vielfach nach Unten*

5 Neue Sion (Nr. 138, 17. November 1849).

6 Zu ihm: NEHER[1] 492.

7 8. Januar 1818 Forthuber, Rottenburg, an Erath (Konzept). Sämtliche ungedruckten Quellen aus: DAR G 1.1 Bü 309.

8 Anmerkung Forthuber: *Auch hier!* 22. Januar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].

9 Der Friedensbote. Ein Sonntagsblatt für das katholische Volk, hg. v. Patriz SEIBOLD, Stuttgart 1840ff. Mindestens fünf Jahrgänge haben sich erhalten (Klosterbibliothek Beuron). Nach deutschen Zeitungskatalogen ging die Zeitschrift erst zwischen 1850 und 1853 ein. Vgl. Bibliographie der Zeitschriften des deutschen Sprachgebiets bis 1900, hg. v. Joachim KIRCHNER, Bd. 2, Stuttgart 1977, 95.

10 Vgl. Sion (Nr. 96, 9. August 1840).

gewirkt; manche schlummernde Kraft erwachte neugestärkt, manches gebeugte Rohr ward wieder aufgerichtet. In diesen Zeiten mögen wir auch mit Freuden des literarischen Unternehmens erwähnen, dessen der verdiente Pfarrer Seibold in Weißenau bei Ravensburg sich in der Absicht unterzogen, in einem für das Volk geeigneten Sonntagsblatte, »dem Friedensboten«, den Geist der katholischen Kirche in seinen mannigfachen Äußerungen auf das bürgerliche und religiöse Leben erscheinen zu lassen. [...] Plan und Tendenz dieser neuen Zeitschrift sind denen der meisten populären katholischen Zeitschriften gleich, welche aber in Württemberg lange Zeit wenig Anklang fanden. Möge daher »der Friedensbote« sich für Württemberg als ein wahrer Bote des kirchlichen Friedens bewähren![11]. Hirscher, inzwischen Domkapitular in Freiburg, begrüßte die neue Zeitung und äußerte sich über deren Programm: *Ich stimme Ihnen ganz bei, daß Biographien der Heiligen, insbesondere der Martyrer, auch Legenden, dann Gegenstände der Liturgie, der Ritus der einfallenden Feste etc. den Inhalt der Bogen füllen sollen. Ich rechne zu den zu besprechenden Gegenständen ferner Auszüge aus den älteren und neuern Missionsberichten (sie sind besonders für Geistliche erweckend), Berichtigung schädlicher Irrbegriffe, Bekämpfung frivoler, häufig verkommender Äußerungen über Religion und Moral, Vertheidigung des Katholicismus gegen die gangbarsten und scheinbarsten Einwürfe, Scenen aus dem Leben edler Menschen, Beleuchtung der Aussprüche der Tonangeber der modernen Zeit, Kritik der beim Volk umlaufenden Schriften, Empfehlung tüchtiger, Warnung vor schlechten Büchern etc.*[12]. Mit diesem Plan einer Zeitschrift kam Seibold der von vielen Ultramontanen geforderten Gründung eines katholischen Organs für Württemberg entgegen.

2. Die Ereignisse im Überblick

Die eigentliche Geschichte beginnt mit den Besuchen Seibolds im Ravensburger Spital. Anders als die Ärzte und die meisten seiner Amtsbrüder war Seibold von der Besessenheit Therese Ludwigs fest überzeugt. Er glaubte an dämonische Einwirkungen auf die Frau, welche erklärte, der »Böse« wolle sie am 17. September »holen«. Doch Seibolds Besuche im Spital erregten Anstoß und wurden schließlich untersagt. Beim Stadtrat erreichte er schließlich die Überlassung Therese Ludwigs auf ein Vierteljahr gegen das Versprechen, für deren Unterhalt zu sorgen, um ihr *die kirchliche Hilfe, um die sie gebeten, in ihrem Zustande leisten zu können.* Am 14. September holte Seibold Therese Ludwig zu sich ins Weißenauer Pfarrhaus. Der Umzug wurde von vielen Menschen begleitet. Seibold nahm in den folgenden Tagen öffentliche Exorzismen vor. Am Sonntag den 17. September gelang es ihm, den Teufel auszutreiben, doch erlitt Therese zwei Wochen später einen Rückfall. Der Teufel erschien ihr und wollte sie zwingen, sich aus dem Fenster zu stürzen. In diesem Moment – so behauptete sie – erschien ihr die Mutter Gottes, trat zur Türe herein, legte ihr die Hand auf die Schulter und sagte: »Mein Kind, was willst du machen?« und zum Teufel sagte sie: »Es wird dir schwer werden gegen den Stachel auszuschlagen«[13]. In einer weiteren Vision wurde Therese von der Mutter Gottes geoffenbart, ihr Vater habe sie, um Geld zu bekommen, dem Teufel verschrieben, dafür vertragsmäßig das Bild des Gekreuzigten und der seligsten Jungfrau alle Freitage mit einer Rute gegeißelt und vor seinem Lebensende die mißhandelten Gegenstände und die Rute auf der Heide zu Eglingen bei Münsingen in der Erde vergraben;

11 Katholische Kirchenzeitung (Nr. 88, 1. November 1840).
12 Bemerker. Beilage zum Allgemeinen Religions- und Kirchenfreund (Nr. 45, 25. August 1840).
13 Vgl. Heinz, Station (wie Anm. 1), 71.

alle diese Gegenstände müßten nun, nach der Andeutung Mariens, gehoben und nach Einsiedeln gebracht werden[14]. Am 8. Oktober 1848 verkündete Seibold in seiner Sonntagspredigt, *daß die seligste Jungfrau Maria der Ludwig von ihrem Vater in Mergentheim gestohlene und bei Eglingen vergrabene Gegenstände, bestehend in einem Crucifixe, einem Marienbild und einer Ruthe, geoffenbart und ihr den Auftrag ertheilt habe, diese Gegenstände daselbst auszugraben, und nach Weißenau zu bringen.* Die fraglichen Gegenstände wurden wirklich gefunden und dem Volke gezeigt. Dieses Ereignis begründete einen tiefen Glauben an die Sache der Theresia Ludwig.

Da auch eine Wallfahrt nach Einsiedeln aufgetragen worden war, machten sich Seibold und Therese am 16. Oktober, zusammen mit einer größeren Pilgerschar, in die Schweiz auf. Wiederholten Angaben zufolge wollte Therese nach Empfang der Kommunion *große Gnaden* empfangen und *von da an ganz in Ordnung seyn.* Die Untersuchung Thereses durch einen Exorzisten erbrachte jedoch keinen positiven Beweis für dämonischen Einfluß. Am 20. Oktober reisten Seibold und Therese wieder ab.

Nach Weißenau zurückgekehrt, lag gegen Therese Ludwig *wegen eines beträchtlichen Diebstahls* ein Haftbefehl des Oberamtsgerichts Waldsee vor. Pfarrer Seibold war bischöflicherseits bei Androhung der sofortigen Suspension angewiesen, Therese Ludwig aus dem Haus zu entfernen und in seinen Predigten nicht mehr zu erwähnen. Seibold schrieb jedoch noch am selben Abend nach Rottenburg, *er sehe sich genöthiget, seinen Ungehorsam gegen das Ordinariat schriftlich zu erklären, und sehe getrost seiner gewissen Suspension entgegen.* Die Neue Sion berichtete: *Das Spectakel beginnt ärger, als zuvor, aber nun auf dem Boden der Ungesetzlichkeit, des bewußten, des gewollten, des erklärten Ungehorsams gegen seinen Bischof! – Die nächste Wirkung auf einen Theil des schaulustigen Publikums ist Staunen, Bewunderung, und je teufelmäßiger die Geberden und Reden der Ludwig sind, eine desto festere Überzeugung bemächtigt sich Vieler, da müsse der leibhafte Satan sein Spiel treiben. Sogleich machen sie in ihrem Unverstande den Schluß: Herr Seibold hat recht, und alle Anderen, die es nicht glauben wollen, sind Ungläubige! – Die Köpfe erhitzen sich; die Ludwig wird widerholt gerichtlich reclamirt; allein die Eiferer nehmen sich, wie scheint, nicht ohne Seibolds Gutheißung, – der »verfolgten Unschuld« an und stehen mit Hab und Gut für sie ein.* Auch nach angedrohter Suspendierung setzte Seibold die *öffentlichen Schaustellungen der Anfälle der Theresia Ludwig in seinem Hause* fort. Es folgten jene revolutionären November-Ereignisse, die bereits angedeutet wurden.

Anfang 1849 mußte Seibold auf bischöfliches Geheiß ins Rottenburger Korrektionshaus, wo er ein Dreivierteljahr inhaftiert blieb. Bischof Lipp erließ einen eigenen Hirtenbrief an die Gläubigen der involvierten Pfarreien, der vom Klerus sehr begrüßt wurde[15]. In scharfen Worten wandte er sich gegen »Aberglauben« und »Lügengewebe« und rief die Bevölkerung zur Umkehr auf: *Aber dennoch, wir können es nicht verbergen, wurden wir im Herzen betrübt, als wir hören mußten, daß Manche gar nicht im Geiste ihrer sorgenden Mutter, unsrer heiligen Kirche, eitler, verirrter Menschen Wort höher achteten als Gottes Wort; ihre ihnen von der Kirche gesendeten Hirten, die geschworen, der reinen katholischen Lehre getreu zu bleiben, lieblos lästerten, im sträflichen Ungehorsam ihnen trotzten und ihre Herzen empfindlich kränkten, dagegen eine Person, welche die gräßlichsten Gotteslästerungen ausstieß, fast wie eine Heilige priesen, wobei, wir können es nur mit dem größten Schmerze sagen, sogar ein Diener des Altars dem*

14 Neue Sion (Nr. 133, 4. November 1848).

15 *Sie werden die »Hirtenworte« des Hochw. Bischofs bereits erhalten haben. Die Seiboldsche Affaire wird schlagend gebrandmarkt.* 8. Januar 1818 Forthuber, Rottenburg, an Erath (Konzept).

Bischof den Gehorsam verweigerte und in der Eitelkeit und Hoffahrt des eigenen Wissens sein Haupt mit dem selbstgeflochtenen Kranze eines Auserwählten zu umgeben suchte, während auf die geistlichen Mitbrüder, welche im heiligen Dienste sich treu an die Satzungen der Kirche hielten, Unehre und Verachtung gelegt werden wollte. [...] Schmerzlich hat es uns berührt, sogar hören zu müssen, daß Glieder unsrer heiligen katholischen Kirche sich nicht scheuen zu sagen: »Wenn das, was in Weißenau sich zugetragen, nicht wahr ist, dann glaube ich gar nichts mehr!« – Geliebte in dem Herrn! Wir haben das Zutrauen in Euch, daß eine solche Rede nicht Eure Rede, sondern die Rede nur Weniger war; daß nur bei Wenigen der größte Aberglauben in den höchsten Unglauben umschlagen kann[16]. Doch die Bewegung war nur schwer einzudämmen. Obwohl Therese Ludwig, die sich auf dem Voglerhof aufhielt, das Haus nach oberamtlichem Befehl nicht mehr verlassen durfte, war sie nicht zum Schweigen zu bringen, zumal sie von vielen Leuten aufgesucht wurde[17].

Indes verfestigten sich alle Hinweise darauf, daß Therese unter Deckung Seibolds Besessenheit und Visionen lediglich vorgetäuscht hatte. Im Oktober 1849 kam die von Staat und Kirche vorgenommene Untersuchung endlich zum Abschluß. Ende Oktober zog der Bischof ein Resümee der »Weissenauer Teufelsgeschichte«: Besessenheit sei nicht vorhanden, Erscheinungen und Offenbarungen der Mutter Gottes nur vorgetäuscht. Seibold, der sich seit neun Monaten im Korrektionshaus zu Rottenburg befand, wurde mit sofortiger Wirkung aus dem Pfarrdienst entlassen. Um ein Zusammentreffen mit Therese Ludwig zu verhindern, wurde diese ins Ravensburger Spital eingewiesen, das sie Ende November jedoch bereits wieder verließ. Weil sie eine Inhaftierung im Arbeitshaus fürchtete, tauchte sie an Weihnachten 1849 unter. Im März des folgenden Jahres wurde sie wieder aufgegriffen. Da sie bei weiterer Inhaftierung mit Selbstmord drohte, blieb sie gegen das Versprechen, nach Amerika auszuwandern, auf freiem Fuß. Im August erfolgte die Abreise. Auch Seibold war inzwischen verhaftet und nach Rottenburg gebracht worden. Noch im Mai 1850 emigrierte er nach Amerika, wo er 1884 in einem Kloster am Michigan See starb.

II. Milieus und Mentalitäten

Um Milieus und Mentalitäten in und um Ravensburg besser fassen zu können, werden im folgenden sowohl Gegnerschaft als auch Anhängerschaft der Weißenauer Prophetin rekonstruiert und analysiert[18].

16 2. Januar 1849 Hirtenbrief Lipps an die Gläubigen des Landkapitels Ravensburg. Abgedruckt in: Kirchliches Wochenblatt (Nr. 4, 14. Januar 1849).

17 Aktennotiz [Hand Forthuber].

18 Von ultramontaner Seite wurde im März 1849 eine erste Differenzierung versucht: *Es gab zweierlei Gläubige: es waren unter den Gläubigen Leute, deren christlicher Glauben auf sehr schwachen Füßen stand, die denselben doch nicht über Bord werfen wollen, aber, um festen Fuß zu fassen, erwarten sie neue Wunder. Hier ward ihnen von Seibold ein solches geboten; sie griffen hastig darnach und hielten zäh daran fest, und die Ungebildeten jener Classe hat der Hirtenbrief durchaus nicht überzeugt. Überhaupt ist die Sucht und das Fragen nach Wundern vielleicht selten so häufig gewesen, wie gegenwärtig. Mancher aufmerksame Amtsbruder wird mit mir übereinstimmen. Es ist dieses fast ein Zeichen der Zeit zu nennen. Die evangelischen Wunder und die beglaubigten Wunder in der Kirchengeschichte dürfen in den öffentlichen Vorträgen sorgfältiger benützt werden, als es vielleicht von Vielen nicht geschieht. Der andere Theil der Gläubigen war die leichtgläubige, wunder- und neuigkeitssüchtige Menge des gemeinen Volkes. Die Ungläubigen*

1. Die Gegner: Verfolger und Verfolgte

Die wüste Geschichte wird nun von den Feinden der heiligen *Kirche begierig aufgegriffen werden, um über Fanatismus, Aberglauben, Dummheit, – und wie die Schlagwörter alle heißen mögen, – zu schreien. Mögen sie immerhin schreien!* – so räsonierte die ultramontane Neue Sion zu Jahresbeginn 1849[19]. Doch die Gegner Seibolds und seiner Sache waren nicht in erster Linie bei den Feinden der Kirche zu suchen, sondern vor allem unter dem Klerus. Dekan und Stadtpfarrer Erath[20] in Ravensburg, der direkte Vorgesetzte Seibolds, war dessen eigentlicher Antipode. Erath registrierte das Geschehen vor Ort und war für das Rottenburger Ordinariat der wichtigste Informant. Wegen seiner Gegnerschaft geriet er durch die Anhänger Therese Ludwigs stark unter Druck. Im Dezember 1848 klagte er: *Mir wollte man das Haus demolieren, mich totschlagen, wenn ich die Suspension des Pfarrers nicht aufhebe. Allein, was ich nicht verfügte, konnte ich nicht ungeschehen machen. Indessen kam ich bisher noch immer mit heiler Haut davon und fürchte mich auch nicht, gebe auch dem Pöbel nicht nach, er mag mich anfeinden, wie man will. [...] Possierlich sind teilweise die Lügen, die über mich ausgestreut werden. Der Teufel sei drei Stunden an mir gewesen und ich habe mit ihm gekämpft; auch sitze der Teufel öfters in Gestalt eines schwarzen Pudels in meinem Hause, ja laufe mit mir herum. Auch sei ich stumm geworden, weil ich nicht an die Teufelsgeschichte glaube*[21].

Anderen Gegnern ging es nicht besser. Über Pfarrer Nachbauer[22] in Berg hieß es, der Teufel lasse ihn nicht mehr Messe lesen[23]. Nachbauer bezog 1849 öffentlich – wenngleich anonym – gegen Seibold Position. In einem Artikel in der Neuen Sion schrieb er: *Leider stellte sich immer deutlicher heraus, daß die angeblich besessene Weibsperson, die neben ihrer Teufelsbesessenheit auch Visionen der allerheiligsten Jungfrau (!) haben wollte, nur eine abgefeimte Betrügerin war, und den guten, aber etwas phantastischen Pfarrherrn jämmerlich hintergangen und mißbraucht hat. Seibold war, wie er sich gegen mich mündlich selbst ausdrückte, überzeugt, daß es dieser Person moralisch unmöglich sei, zu lügen, und bei dieser seiner höchst unstichhaltigen Voraussetzung war es ihr natürlich ein Leichtes, ihn am Gängelbande zu führen. Zu einer solchen Voraussetzung hatte aber der Herr Pfarrer um so weniger Grund, als fragliche Person bisher notorisch*

theilten sich gleichfalls in zwei Lager. Die einen waren rechtschaffene, glaubensfeste, entschiedene gute Christen, aber nüchtern, besonnen, gesunden Urtheils, fern allem Überschwenglichem, und gut unterrichtet. Sie bedurften zu ihrer Befestigung im Glauben eben keines Wunders und entdeckten den Spuck gar leicht. Während sich ferner stehende Geistliche geraume Zeit täuschen ließen, widersetzten sich solche gemeine Leute entschieden allen Zumuthungen, der Sache Glauben zu schenken. Überhaupt hörte man aus solcher gemeiner Leute Mund oft das vernünftigste Räsonnement über diese Sache. Der andere Theil der Ungläubigen war der Janhagel aus allen Ständen, der an allem Glauben längst Schiffbruch gelitten. Unter diesen gab es jedoch manche dämonischer Natur, die auf die Leichtgläubigkeit des Volkes spekulirend die unsinnigsten Lügen aussprengten, um ja die Leute recht zu narren und desto lauteres Geschrei über die katholische Dummheit erheben zu können. Neue Sion (Nr. 33, 17. März 1849).

19 Neue Sion (Nr. 13, 30. Januar 1849).

20 Johann Evangelist Erath (1809–1882), 1834 Priesterweihe, 1840 Pfarrer und Schulinspektor in Niedernau, 1846 Dekan und Stadtpfarrer in Ravensburg, 1857 Pfarrer in Ringgenweiler, 1863 Stadtpfarrer in Tettnang. Zu ihm: NEHER[3] 54f.

21 7. Dezember 1848 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].

22 Rudolf Nachbaur (1807–1868), 1837 Pfarrer in Nordhausen, von 1845 bis zu seinem Tod Pfarrer in Berg bei Ravensburg. Zu ihm: NEHER[3] 42.

23 7. Dezember 1848 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].

unsittlich war, und wir kommen damit auf einen zweiten, mit Recht gegen ihn zu erhebenden Vorwurf. Die eigene sittliche Reinheit Seibolds steht unangetastet da, und ist auch während der ganzen ärgerlichen Geschichte niemals beanstandet worden; aber Unrecht war es von ihm, und zwar in hohem Grade, daß er eine solche Person, mit so schlimmem Leumund, die schon im Asotenhause gewesen, in sein Pfarrhaus aufnahm; und neues Unrecht war es, daß er dem Bischofe, der die Entfernung dieser Person aus dem Pfarrhause verlangte, den Gehorsam verweigerte[24]. Der Artikel fand bei Seibolds Gegnern großen Beifall. Der Direktor des Rottenburger Korrektionshauses, Konrad Forthuber[25], gab Seibold den Artikel sogar *zur Beherzigung*. Doch machte dieser auf Seibold *nicht den mindesten Eindruck*[26]. Im Gegenteil: Seibold verurteilte die *Klatschereien* Nachbauers, womit sich dieser *große Blößen gegeben* habe; Nachbauer verstehe nichts von mystischen Zuständen[27]. Der tätlich angegriffene Pfarrer Sattler[28] von Schlier wurde schon erwähnt. Er hatte behauptet, Seibold habe mit seiner früheren Haushälterin ein auffallendes Leben getrieben und sei mit ihr noch vor einigen Jahren Arm in Arm des nachts zwischen Weißenau und Ravensburg gesehen worden[29].

Seibold hatte, wie Erath gegenüber Rottenburg versicherte, die ganze Geistlichkeit des Landkapitels Ravensburg und *alle Vernünftigen* gegen sich[30]. Die Vermutung Forthubers, Pfarrer Supp[31] in Kappel, der ehemalige Regens des Rottenburger Priesterseminars, und Pfarrer Simeon[32] in Amtzell (Dekanat Wangen) hätten in der Neuen Sion für Seibold Partei ergriffen, wies Erath zurück. Beide seien Gegner der Seiboldschen Sache[33]. In Simeon könnte er sich getäuscht haben, denn auch der Dekan von Wangen, Johann Baptist Straubenmüller[34], verdächtigte Simeon der Korrespondenz mit Seibold. An den Weißenauer Zuständen habe sich Simeon sehr interessiert gezeigt, außerdem sei er mit Seibold befreundet. Doch glaubte Straubenmüller nicht, daß Simeon Seibold in seinem Tun bestärke. Ansonsten waren auch im Dekanat Wangen alle Geistlichen, außer Simeon und Pfarrer Ferdinand Probst[35] in Pfärrich, Gegner der Weißenauer Geschichte.

24 Neue Sion (Nr. 8, 18. Januar 1849).

25 Konrad Forthuber (1802–1868), 1830 Priesterweihe, 1834 Pfarrer in Ebersberg, 1839 Pfarrer in Weiler bei Rottenburg, 1842 Stadtpfarrer in Rottenburg-Ehingen und Dekan des Dekanats Rottenburg, 1851 Pfarrer in Oberstadion. Zu ihm: NEHER[1] 487.

26 13. Februar 1849 Forthuber, Rottenburg, an BO.

27 [14. Februar 1849] Aktennotiz. – Ähnlich auch gegenüber Mennel, wo Seibold den Artikel Nachbauers als *Lüge und Klatscherei* bezeichnete. Vgl. o.D. Seibold, Rottenburg, an [Mennel] (Abschrift).

28 Moriz Sattler (1818–1885), 1841 Priesterweihe, 1844 Präzeptoratsverweser in Ravensburg, 1853 Pfarrer in Jagstzell, 1858 in Hohenstadt/Deggingen, 1867 Frühmeßkaplan in Herrlingen. Zu ihm: NEHER[3] 84.

29 22. Januar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].

30 7. Dezember 1848 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].

31 Friedrich Supp (1802–1883), 1828 Priesterweihe, 1832 Pfarrer in Rottweil-Altstadt, 1838 Regens am Priesterseminar, 1847 Pfarrer in Kappel. Zu ihm: NEHER[3] 30.

32 Johann Baptist Simeon (1804–1873), hatte 1828 den Preis der theologischen Fakultät erhalten, um den er mit David Friedrich Strauß losen mußte. 1832 Repetent in Tübingen, 1834 Pfarrer in Amtzell. Zu ihm: NEHER[3] 38 f.

33 17. Februar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].

34 24. Mai 1849 Straubenmüller, Wangen, an [Forthuber].

35 Ferdinand Probst (1816–1899), 1841 Repetent in Tübingen, theologische Promotion, seit 1843 Pfarrer in Pfärrich. Probst wurde 1864 Professor für Theologie in Breslau und 1885 Domkapitular. Zu ihm: NEHER[3] 79.

Nach seiner Suspendierung suchte Seibold die Unterstützung bei seinen Mitbrüdern im Dekanat Rottenburg. Man traf sich abends bei Mattes, wo Seibold über die angeblich Besessene Therese Ludwig sehr gewandt referierte. Von einigen der Anwesenden wurden Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit *der sehr berüchtigten Weibsperson* erhoben und Seibold geraten, er möge sich mit dem Hausmeister des Rottenburger Arbeitshauses, Lehrer Straub, besprechen. Als Seibold im Oberland die Nachricht verbreitete, er habe in Rottenburg Gehör gefunden, protestierte Dekan Forthuber, ein Gemäßigt-Ultramontaner, energisch und bat Erath, die wahre Ansicht der Rottenburger Geistlichkeit darzulegen[36].

Während Seibold also in Rottenburg weitgehend auf Ablehnung stieß, hatte er bei den Radikal-Ultramontanen der Diözese größeres Glück. Offenbar gehörte er in den weiteren Umkreis der sogenannten »Donzdorfer Fakultät«[37]. Mit den führenden Köpfen der Donzdorfer stand er in Kontakt und holte sich bei ihnen im Winter 1848/49, noch bevor er der Einweisung ins Rottenburger Korrektionshaus[38] Folge leistete, Rat und Unterstützung. Wie man in Rottenburg in Erfahrung brachte, hielt Seibold sich nach seinem Weggang von Weißenau (am 11. Dezember) bei seinem Bruder[39] auf, der Pfarrer in Bollingen war. Von dort aus besuchte er die Donzdorfer, Dekan Alois Frey[40] in Wiblingen, Pfarrer Andreas Mauch[41] in Kleinsüßen und Georg Mennel in Ottenbach[42]. Den Heiligabend verbrachte er bei Pfarrer Alois Bieger[43], einem Studienfreund, in Dietzenbach, die Weihnachtstage in seiner Heimat Hohenstadt[44]. Den Donzdorfern berichtete Seibold ausführlich über die Weißenauer Begebenheiten und konnte dieselben ganz offensichtlich für sich gewinnen. Eine Frucht dieser Besuche war Anfang des Jahres 1849 ein Artikel in der Neuen Sion[45]. Dort bezogen die anonym bleibenden Donzdorfer – es wurden Mennel, Mauch oder Schmöger[46] vermutet[47] – Position für die

36 14. Dezember 1848 Forthuber, R[ottenburg], an [Erath].

37 Über diese kirchliche Oppositionsgruppe 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.

38 Die Institution der Korrektionshäuser ist für die Neuzeit bislang kaum erforscht. Eine erste exemplarische Untersuchung von Idee und Wirklichkeit der im 19. Jahrhundert neu errichteten Korrektionshäuser am Beispiel Rottenburgs bei Dominik Burkard, Korrektionshäuser für »fehlerhafte Geistliche«. Eine »vergessene« Institution und ihr Beitrag zur »Geschichte des kirchlichen Lebens«, in: RQ 92, 1997, 103–135.

39 Anton Seibold (1789–1865), 1816 Priesterweihe, 1819 Pfarrer in Schechingen, 1829 in Oggelshausen, 1835 in Bollingen. Zu ihm: Neher[1] 463.

40 Alois Frey (1800–1886), 1827 Preisträger der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, 1831 Repetent in Ehingen, 1833 Kaplan in Stuttgart, seit 1836 Dekan in Wiblingen. Zu ihm: Neher[3] 32.

41 Vgl. auch 30. Dezember 1848 Erath, Ravensburg, an Forthuber.

42 Georg Mennel (1812–1892), 1837 Priesterweihe, 1841 Kaplan in Donzdorf, 1842 Pfarrer in Ottenbach, 1865 in Bodnegg, 1875 Fabrikgeistlicher in Andelfingen. Zu ihm: Neher[3] 68.

43 Alois Bieger (1807–1872), 1833 Priesterweihe, 1840 Pfarrer in Ditzenbach, 1853 in Ingoldingen, 1863 Kaplan in Nasgenstadt, 1870 Pfarrer in Haslach/Tettnang. Zu ihm: Neher[1] 497.

44 o.D. Seibold an Valier.

45 Neue Sion (Nr. 5, 11. Januar 1849).

46 Karl Erhard Schmöger (1819–1883), 1842 Priesterweihe, zunächst Hofmeister bei den Grafen von Rechberg, 1845 Pfarrverweser und später Pfarrer von Weißenstein, 1850 Eintritt bei den Redemptoristen in Altötting, seit 1868 Provinzial der süddeutschen Redemptoristen. Zu ihm: Otto

Sache Seibolds und ergriffen die Gelegenheit zu einem neuen Schlag gegen das verhaßte Rottenburger Domkapitel, den Bischof und die aufgeklärte Geistlichkeit: *auffallend düngt dem Referenten doch Eines: warum man sich nie noch gegen die vielen in der Umgegend auf verschiedene Weise, unter Anderm auch durch krassen Unglauben und Unkirchlichkeit dem Volke Ärgernis gebenden Geistlichen erhoben hat, und jetzt auf einmal sich bemüßigt findet, gegen einen in etwas zu starkem Glauben die ordentlichen Formen übertretenden Mitbruder Sturm zu laufen? Wer hat denn das Volk mehr geärgert, wer das geistliche Ansehen mehr herabgesetzt, wer den Glauben mehr in Mißkredit gebracht, dieser oder jene?*[48] Und die Neue Sion fuhr fort: *Drei Wochen lang soll ein fremder Dekan und Oberamtmann von Ravensburg aus untersucht, d.h. in Ravensburg protokolliert haben – aber von einem Exorcisten dabei weiß man Nichts, der betreffende Pfarrer wurde nur wie ein Delinquent bei Seite geschoben, und die Person, mit der er den Exorcismus vorgenommen, nur so nebenbei einigemal verhört. Er soll nun bereits seit Allerheiligen suspendiert, Acten über Acten an das Ordinariat in Rottenburg eingeschickt worden seyn – aber er wurde noch nicht auch nur über* eine *Anklage zur Verantwortung gerufen oder zugelassen. Ist das nicht ein merkwürdiger Hexenproceß? Ja, wie uns erzählt worden, kam auf seine erste Eingabe, worin er, allerdings erst nachträglich, weil, wie er glaubte, die Sache Dringlichkeit hatte, Erlaubnis zur Vornahme eines Exorcismus beim bischöflichen Ordinariat einholte, gar keine Antwort zurück.*

Bereits der erste Artikel, den die Neue Sion am 4. November 1848 über die Causa gebracht hatte, ging auf das Konto der »Donzdorfer«[49]. Erst später, als die Zweifel an der Wahrhaftigkeit Therese Ludwigs immer größer wurden, distanzierten sich auch die Radikal-Ultramontanen von Seibold und rieten ihm einzulenken[50].

2. Anhänger und Sympathisanten

Die Weißenauer Ereignisse zogen wahre Menschenmassen an. Im November 1848 ist von mehreren Tausend Schaulustigen die Rede. Im Januar 1849, als Seibold im Rottenburger Korrektionshaus saß, wurde es ruhiger um die »Prophetin«. Das Interesse verlor sich, obgleich das verbliebene Häuflein der Getreuen alles aufbot, der *Sache wieder aufzuhelfen*[51]. Im Februar 1849 konnte Dekan Erath aus Ravensburg berichten, *die Anhänger der Seiboldschen Sache* seien im öffentlichen Ansehen gesunken[52]. In der zweiten

Weiss, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (MThS. H 22), St. Ottilien 1983, 451–524.

47 *Ein Pfarrer aus der sogenannten Donzdorfer Schule scheint der Verfasser zu sein, ob Mennel? Mauch? Schmöger?* 15. Januar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].

48 Neue Sion (Nr. 5, 11. Januar 1849).

49 Neue Sion (Nr. 133, 4. November 1848).

50 *Ich bitte Sie um Ihres Seelenheils willen, hier nicht länger auf ihrem Eigensinn und Willen zu beharren – nur dann kann die Sache, die jedenfalls Unheil schon genug gestiftet, sich noch zum Bessern wenden für Sie. Fester müssen Sie unparteilich und rechtlich erforschen, wie viel Sie gemacht haben, Ihrem Eigensinn folgend, sonst ist Ihre Sache [...] verloren. Ich bitte [...] für Sie, aber will und kann in jedem Fall nur die Wahrheit wollen, also kein Wort mehr zu Ihren Gunsten sprechen, sobald Sie der Wahrheit widerstreben. Warum haben Sie nichts schriftlich aufgesetzt? Das hätte sie [...] in der Sache klarer gemacht. Alles was ich gesagt zu ihren Gunsten aus wahrer Freundschaft.* o.D. Mennel, Ottenbach, an [Seybold] (Abschrift).

51 15. Januar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].

52 17. Februar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].

Jahreshälfte erfuhr die Bewegung jedoch einen neuen Aufschwung. Inzwischen hatte sie sich von Seibold abgekoppelt und eine Eigendynamik entwickelt.

Auf Seiten der Anhänger müssen allerdings drei Gruppen unterschieden werden: Die erste bestand größtenteils aus Pfarrkindern Seibolds in Weißenau. Diese Gruppe verhielt sich eher friedlich. Zu ihr gehörten, wie Dekan Erath in Ravensburg noch im Dezember 1848 berichtete *fast lauter brave vom niedrigsten Pöbel*[53]. Die Suspendierung Seibolds von seinem Dienst und der Hirtenbrief des Bischofs wirkten in diesen Kreisen eher beruhigend. Nicht zuletzt durch das Wirken von Pfarrverweser Nesensohn gelangte die Mehrheit allmählich zur Überzeugung, daß hinter den Visionen Therese Ludwigs nichts steckte. Allerdings wurde Seibold in Schutz genommen. Pfarrverweser Nesensohn berichtete: *Die Leute hier, die, wie ich sehe, vordem Herrn Seibold im Allgemeinen sehr zugetan waren, schieben alle Schuld auf die Theresia Ludwig – sie habe den Herrn unglücklich gemacht und verführt; ich lasse dies natürlich dabei, genug, daß diese zur Einsicht gekommen sind*[54]. 47 Weißenauer schickten noch Ende Dezember 1848 eine Bittschrift um Aufhebung der Suspension Seibolds nach Rottenburg; *er sei mit einem Worte ein Hirt, der seine Herde nur auf gute Weide führe* und *habe sicher eine gute Absicht gehabt, obwohl er im Eifer etwas zu weit gegangen seie*. Gleichzeitig unterwarf man sich jedoch der Entscheidung des Bischofs[55]. Im Mai 1849 hieß es, Seibold habe in Weißenau nur noch wenige Getreue, *aber viele Halbgläubige*[56].

Übrig blieb in Weißenau außerdem eine zweite, sehr kleine, aber umso aktivere Gruppe. Es handelte sich hierbei um *sogenannte Gläubige*[57], die eine Art engeren Kreis um Seibold und Therese Ludwig bildeten. Sie wurden auch *Ludwigianer* oder *Theresianer* genannt[58]. Zu ihnen gehörte zunächst die Familie des Voglerbauers Metzler. Erath charakterisierte Metzler folgendermaßen: *Der Voglerbauer, bei welchem die Ludwig sich aufhält, ist, ich kann es nicht besser sagen, ein Hauptvieh. Als ich ihn einmal tüchtig abkapitelte, so machte er mir noch seine Danksagung für die gütige Auskunft, die ich ihm erteilte*[59]. Auf dem Voglerhof fand Therese Ludwig nach der Suspendierung Seibolds Zuflucht. Von der Obrigkeit wurde sie mit Hausarrest belegt, durfte den Hof also nicht verlassen[60]. Auch Seibold hielt sich nach seinem Fortgang aus Weißenau wiederholt bei Metzler auf. So wurde er etwa am 14. Dezember 1848 *abends vom Polizeidiener in Hemdärmeln auf dem Voglerhof, wo die Ludwig sich befindet, hinter dem Tische sitzend angetroffen*[61]. Metzler und seine Familie wurden in der Folge Zielscheibe von Spott und Verfolgung, woran Pfarrverweser Nesensohn nicht unschuldig war. In seiner ersten Christenlehre, die er in Weißenau hielt, besprach er die Angelegenheit in einer Art und Weise, *daß schon in der Kirche die Kinder Metzlers und alle Gläubigen verhöhnt worden sind. Man ist auf die Bänke gestanden, um besser zu hören, und darauf ist es noch ärger gewesen*[62]. Der Aufenthalt Thereses auf dem Voglerhof wurde zunehmend zur Belastung. Im Februar 1849 stellte Nesensohn fest, *im Hause des Voglerbauers sei bereits ernstliche Uneinigkeit – Mutter und Söhne gegen den Vater, es soll zum Teil*

53 7. Dezember 1848 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].
54 13. Februar 1849 Nesensohn, Weißenau, an [Forthuber].
55 8. Januar 1818 Forthuber, Rottenburg, an Erath (Konzept).
56 18. Mai 1849 Nesensohn, Weißenau, an Forthuber.
57 13. Februar 1849 Nesensohn, Weißenau, an [Forthuber].
58 Aktennotiz [Hand Forthuber].
59 22. Januar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].
60 Aktennotiz [Hand Forthuber].
61 30. Dezember 1848 Erath, Ravensburg, an Forthuber.
62 Aktennotiz [Hand Forthuber].

Eifersucht sein wegen der Theresia Ludwig[63]. Daß hierbei sexuelle Kontakte zwischen Metzler und Therese eine Rolle spielten, kann nicht ausgeschlossen werden. Auf Widerstand bei Frau und Kindern dürfte aber nicht zuletzt Metzlers Vorhaben gestoßen sein, Therese Ludwig zu adoptieren[64].

Zum engsten Kreis gehörten der Weißenauer Fabrikant Dr. Erpf[65], ein gebürtiger Schweizer und Duzfreund Seibolds[66], Herr und Frau von Arnold in Weißenau[67] sowie Peter und Johanna Erb von Ravensburg[68]. Verbindungsleute zu Seibold blieben nach dessen Einlieferung ins Rottenburger Korrektionshaus der reformierte Kaufmann Valier in Weißenau und dessen Frau. Sie standen mit Seibold in geheimer Korrespondenz, informierten ihn über die Begebenheiten zuhause, erbaten und erhielten von ihm weitere Weisungen. Valiers versuchten auch mehrfach, Seibolds Rehabilitation zu betreiben bzw. ihn nach Weißenau zurückzuholen. So wurde nach Rottenburg geschrieben, Valier wolle mit seiner Familie katholisch werden, *überzeugt von den Wundern, welche infolge der Beschwörungsgeschichte geschehen seien.* Seibold solle Valier und seinen Kindern Konvertitenunterricht erteilen. Diesem Ansinnen trat jedoch Dekan Erath scharf entgegen. An Forthuber schrieb er: *Valier in Weißenau ist ein reformierter Kaufmann aus Genf, der eine katholische Ravensburgerin geheiratet hat. Er hat sein Heil schon in verschiedenen Geschäften versucht und hatte durch die Weißenauer Geschichte eine gute Kundschaft erhalten*[69]. *Seine Frau ist eine fanatische Gans; ihre Schwester befindet sich in Zwiefalten*[70]. *An Valier würde die Kirche eine schlechte Aquisition machen*[71]. Pfarrverweser Nesensohn sprach von *ein paar frechen Weibern, darunter Frau Kaufmann Valier.* Diese besuche zwar nicht die Christenlehre, schicke aber *Leute zum Aufpassen in die Kirche*[72]. Frau Valier wandte sich sogar persönlich an Bischof Lipp und berichtete, *Theresens ganze Geschichte* habe bei allen *Hausgenossen nur die Folge, daß sie jetzt lieber beten!*[73] Doch der Bischof kommentierte diesen Versuch, Seibold zu helfen, nur mit den dürren Worten: *Wie doch die Kaufmanns Frau das Herz des Bischofs zu rühren sucht!*[74] Valier selbst schlug offenbar noch einen anderen Weg ein. Erath berichtete am 24. Februar 1849 nach Rottenburg: *Denken Sie, der den Übertritt zum Katholizismus vorhabende Kaufmann Valier soll sogar in Augsburg beim Bischof [Richarz]*[75] *gewesen sein,*

63 13. Februar 1849 Nesensohn, Weißenau, an [Forthuber].
64 Heinz, Station (wie Anm. 1), 73.
65 Erpf hatte eine »Spinn- (oder Zeuch-) Fabrik« aufgebaut. Die Industrieansiedelung wurde in der Sion kritisiert. Vgl. Sion (Nr. 5, 10. Januar 1840).
66 30. Dezember 1848 Erath, Ravensburg, an Forthuber.
67 An Herrn von Arnold schrieb Seibold am 22. Januar 1849: *Ihrer Frau meinen Gruß und ich hoffe, daß sie sich durch nichts mehr irre machen lasse – ich sei, wie immer, wohl getröstet.* Aktennotiz [Hand Forthuber].
68 Vgl. Kirchliches Wochenblatt 1849 [S. 421].
69 Anmerkung Forthuber: *mundus aquirendi est multiplest!*
70 Anmerkung Forthuber: *Die Schwester in Zwiefalten, früher in Wimmental, ist mir bekannt. Andromanie und religiöser Wahnsinn spielten schauderhaft ineinander.*
71 22. Januar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].
72 13. Februar 1849 Nesensohn, Weißenau, an [Forthuber].
73 Aktennotiz [Hand Forthuber].
74 3. Februar 1849 Bischof Lipp, Rottenburg, an Forthuber.
75 Johann Peter Richarz (1783–1855), 1835–1836 Bischof von Speyer, 1836–1855 von Augsburg. Offenbar besaß Richarz gewisse Affinitäten zu »wunderbaren Erscheinungen«. So sah er sich in der Öffentlichkeit dem Vorwurf ausgesetzt, er greife gegen den seit Jahrzehnten im Allgäu schwelenden Mystizismus nicht entschieden genug durch. Vgl. Peter Rummel, Art. Richarz, in: Gatz, Bischöfe 1983, 614f.

um ihn zu vermögen, den Pfarrer Seibold wieder in sein Amt einzusetzen und ihn selbst nach Weißenau zurückzuführen. Seine Anhänger versuchen das letzte Mittel, um der Sache wieder aufzuhelfen; sie halten noch fest zusammen, obgleich es nicht mehr viele sind[76].

Diese kleine Gruppe um Therese Ludwig versuchte, während der Abwesenheit Seibolds die Kontinuität zu wahren, hielt in den Häusern »Betstunden« und unternahm gemeinsame Wallfahrten[77]. Im übrigen hielten sie sich zunächst – auf Geheiß Seibolds – in der Öffentlichkeit zurück. Der Voglerhof wurde allerdings zum geistigen Zentrum der Anhänger. Pfarrverweser Nesensohn klagte: Es *kommen diese sogenannten Gläubigen öfter noch im Hause des Voglerbauer, wo die Person ist, zusammen, so soll jüngst in einer Nacht das Haus voll gewesen (man sagt von 40 Personen) und eine Wallfahrt für die Sache beschlossen worden sein. Es gibt manche Halbgläubige, besonders in hiesiger Pfarrei, die meinen, diese Sache Gottes werde sich schon noch zeigen, es werden den Nichtgläubigen die Augen noch aufgehen. Übrigens ist es nurmehr Parteisache, deren Grundlage stolze Hartnäckigkeit, geistlicher Hochmut mit pietistischem Anstrich ist. Es ist fast nicht zu glauben, wie es ins Leben vieler Herzen und Familien eingegriffen hat. Diese Leute finden keinen Frieden mehr bis jetzt, nach Innen und Außen, wie ich unter anderm von einem ansehnlichen Bauern gehört, der am ersten Sonntage meines Hierseins nach der Vesper zu mir kam: was ich in der Christenlehre gesagt habe [...], habe ihm alles gut gefallen; aber er stehe eben damit auf und wo er sei, er könne die Sache nie aus dem Sinn bringen (es ist wie bei Seibold bei diesen Leuten zu einer gewissen Krankheit geworden, Belehrung hilft für den Augenblick gar nichts, weil sie solche nicht wollen, sondern nur ihre Sache durchbringen). Dabei sagte derselbe Mann, wenn diese Person fort wäre, sei alles besser, und darin hat er gewiß recht – (von allen Seiten kann man die Klage über Langsamkeit hierin hören) – sie treibt ihr heilloses Unwesen eben fort, die Leute laufen hin und verlieren so die causa movens nie für ihre stolze Verschrobenheit; sie haben sogar eine Bittschrift zum Könige gebracht, fest hoffend, dieser werde dem Bischofe schon den rechten Weg zeigen*[78].

Was die Bewegung am Leben erhielt waren die weiterhin stattfindenden Anfälle und Visionen Therese Ludwigs. Außerdem machte das Vorbild Therese Ludwigs Schule. Pfarrverweser Nesensohn mußte nach Rottenburg berichten: *Mehrere ziemlich verwirrte Personen habe ich schon getroffen, besonders wollte mir eine auch solche dämonische Anwandlungen spüren*[79]. Gegen den Willen Seibolds entwickelte die Gruppe vom Voglerhof zunehmend missionarische Aktivitäten. Das Kirchliche Wochenblatt berichtete: *An angeblichen Erscheinungen, vorgeblichen Wundern und Weissagungen fehlt es nicht; die Ludwigianer halten sich verpflichtet, dem Volke zu predigen, und damit die Sache Nachdruck erhalte, ketten sie an ihre Vorträge die krassesten Prophezeiungen von Krieg, Hunger und Pest, welche die Ungläubigen aufreiben werden. Dabei schimpfen sie über die Geistlichkeit, weil kein Geistlicher, wie sich von selbst versteht, sich als Werkzeug gebrauchen ließ. Eine angebliche Somnambüle in W... soll sich mit der Ludwig enge verbunden haben und in Privathäusern predigen*[80].

Ende August zogen die Eheleute Erb aus Ravensburg durchs Dekanat Tettnang [Berg oder Brochenzell], um Anhänger zu werben. Wieder berichtete das Kirchliche Wochenblatt: *Wenige Vertraute aus der Umgegend sammelten sich in einem Hause,*

76 24. Februar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].
77 17. Februar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].
78 13. Februar 1849 Nesensohn, Weißenau, an [Forthuber].
79 Ebd.
80 Kirchliches Wochenblatt 1849 (S. 421).

verschlossen es, und als der Abend kam, predigten, beteten und schrieen sie dergestalt, daß sämmtliche Einwohner aufgeschreckt wurden, und ein Gemeinderath mit andern Bürgern ins Haus drang und Ruhe schaffte. Trotz Verwarnung des Kirchenconvents ging am nächsten Abend der Spektakel wieder los. Die Buß-, Spott- und Lästerungspredigten wechselten mit angeblichen Erscheinungen, so daß die Leute zu fürchten anfingen, die Teufelsgeschichte von Weissenau werde sich in ihren Ort verpflanzen. Sie machten deshalb kurzen Prozeß, und bezahlten die Missionäre für jede Gotteslästerung und Mißbrauch des heiligen Namens Jesu, sowie für jede Beschimpfung ihres greisen Pfarrers mit einer tüchtigen Maulschelle, bis der Schultheiß dieselben arretirte und in eine Kammer sperren ließ, um sie größeren Mißhandlungen zu entziehen[81].

Eine dritte Gruppe von Anhängern ist in Ravensburg zu lokalisieren. Diese unterschied sich in mehrfacher Hinsicht von den beiden Weißenauern:

1. Während sich der größte Teil der Weißenauer Bevölkerung (mit Ausnahme der Kerngruppe auf dem Voglerhof) relativ rasch von der Sache abwandte, hielt die Ravensburger Gruppe – nach übereinstimmenden Aussagen von Erath und Nesensohn – noch lange an Seibyold und Therese Ludwig fest. Der Weißenauer Pfarrverweser stellte am 13. Februar 1849 fest, *daß es nicht mehr gar so viele sind, die daran hängen, mehr noch im nahen Ravensburg, als in hiesiger Pfarrei*[82]. Und auch Erath berichtete wenig später: *die Landleute sind meist zur Besinnung gekommen. In Ravensburg sitzt aber noch ein Teufelsklub, der mir den Untergang geschworen zu haben scheint und im Finstern fortwütet. Ich trete ihm aber immer keck entgegen*[83].
2. Während die Weißenauer Gruppen sich vorwiegend friedlich verhielten, war die Ravensburger Gruppe aggressiv und in hohem Maße gewaltbereit. Dies zeigte sich nicht nur bei den Ereignissen vom 3. November 1848. Die Gewaltbereitschaft machte auch vor dem Klerus nicht halt. Feind Nummer eins dieser Gruppe war Dekan Erath. Aber auch andere waren betroffen. Im Dezember 1848 meldete Erath nach Rottenburg: *Geistliche wurden bereits schon mißhandelt. Pfarrer Sattler wurde mit einem Stein so beworfen, daß er ein Loch am Kopfe erhielt, wenig hätte gefehlt, so hätte es ihn das Leben gekostet. Die Beschimpfungen gegen Geistliche sind aber furchtbar, gegen jeden ohne Ausnahme wird losgezogen. Die Angriffe sind nicht zu verantworten*[84].
3. Mehrfach ist davon die Rede, daß zu den Ravensburger Anhängern Seibolds Republikaner gehörten. Dekan Straubenmüller aus Wangen sprach davon, *selbst Radikale zu Ravensburg* seien *aus ganz besondern Gründen seine Anhänger*[85].
4. Wenn der Stadtpfarrer glauben machen wollte, lediglich Unterschichten, *Handwerksburschen, Knechte usw.*[86] gehörten zu dieser Gruppe, so entsprach das nicht ganz der Wirklichkeit. Es waren auch katholische Bürger vertreten. Namhaft machen lassen sich als Rädelsführer der Ravensburger Gruppe zwei Bürger: Der »Gantmann« Kurz – ein bekannter Republikaner – und Wagner Spauninger. Beide übernahmen im Januar 1849 eine Delegation nach Stuttgart. Sie planten offenbar, in einer Audienz beim König gegen den Bischof zu klagen und die Wiedereinsetzung Seibolds zu fordern. Zwar erreichten sie nichts[87], erfuhren jedoch in Stuttgart, daß

81 Kirchliches Wochenblatt 1849 (S. 421).
82 13. Februar 1849 Nesensohn, Weißenau, an [Forthuber].
83 24. Februar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].
84 7. Dezember 1848 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].
85 24. Mai 1849 Straubenmüller, Wangen, an [Forthuber].
86 2. Mai 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].
87 Anmerkung Forthuber: *So gaben die zwei Männer von Ravensburg vor! – was a priori un-*

Seibold im Rottenburger Korrektionshaus einsitze. Am 13. Januar tauchten sie in Rottenburg auf, um mit Seibold zu reden, wurden aber auf ausdrückliches Geheiß des Bischofs nicht vorgelassen[88]. Dekan Erath hatte den Besuch der Delegation angekündigt: *Wie ich höre, so sind 2–3 Männer von hier nach Rottenburg gereist, um die Sache des Seibold zu verteidigen und mich anzuklagen. Es sind dieses die eifrigsten Anhänger der Theresia Ludwig*[89]. Nach Eraths Aussage hatte einer dieser Männer früher sexuelle Kontakte zu Therese Ludwig[90].

5. Im Gegensatz zu Weißenau griffen in Ravensburg die vom Bischof angeordneten religiösen Sanktionen kaum. Allerdings bekehrte sich Hafner Kurz, einer der Rädelsführer, im April 1849. Erath berichtete nach Rottenburg: *Die odiöse Sache betreffend, ist's ziemlich beim Alten; wohl sieht der eine oder andere etwas vernünftiger dazu: heute hat Gottes Gnade den Einflußreichsten dahier zurückgebracht infolge der Anweisung des H. Ordinariats – betreffend die Verweigerung der Absolution, er sagte: »Viele hängen noch ernstlich daran«. Sonst scheint auch jene Zurückweisung von den hl. Sakramenten nicht sehr viel Eindruck zu machen (was gewiß ein Zeichen der Zeit und sehr zu beklagen!), sie gehen aber dahin, wo's leicht geht und sie absolviert werden, jedenfalls sagen sie's nicht deutlich in der Beicht. Außerdem sind alle Geistlichen ihnen keine Rechte, weil sie nicht mit ihnen sind*[91]. Erath mußte nach eigener Aussage einige Male *unbegreifliche Frechheiten* im Beichtstuhl erleben[92].

Aufgrund dieser signifikanten Unterschiede zwischen den Weißenauer und den Ravensburger Anhängern wird man Folgendes feststellen dürfen: In Weißenau war die Sympathie an den Vorgängen vor allem religiös motiviert. Die Bevölkerung wurde – so steht zu vermuten – Opfer religiöser Wundergläubigkeit und einer gewissen Naivität. Durch Pfarrverweser Nesensohn gelenkt, beugte sie sich mehrheitlich den kirchlichen, d.h. bischöflichen Anordnungen, auch wenn sie an ihrem Pfarrer festhielt. Therese Ludwig wurde innerhalb dieses Wandlungsprozesses zur Täterin, Seibold zu deren Opfer stilisiert. Völlig anders sah dies in Ravensburg aus. Es drängt sich der Eindruck auf, als sei das anfänglich religiöse Interesse sehr rasch politisch überlagert worden. Die Initialzündung gab vermutlich das obrigkeitliche Eingreifen gegen Seibold und Therese Ludwig Anfang November 1848. Hier formierte sich nicht eine Schar gläubiger Anhänger, sondern eine Gruppe von Protestlern und Widerständlern gegen das Vorgehen der Obrigkeit. Die versuchte Gefangennahme Therese Ludwigs gegen den Willen der Volksmenge und die tatsächliche Inhaftierung dreier Widerständler beschwor den Zorn vor allem republikanisch Gesinnter herauf. Die Situation eskalierte am 3. November. In der Folge wurde die »Prophetin von Weißenau« zu einer Art Symbol antigouvernementalen Unterschichtenprotests gegen den – trotz Revolution – allmächtigen Polizeistaat und dessen Vertreter. Integriertes Mitglied des Staates war selbstverständlich auch der kollaborierende Klerus.

Damit berühren wir einen wichtigen Punkt: Die antiklerikalen Affekte der Ravensburger Gruppe richteten sich weder aus persönlichen Gründen gegen einige wenige Pfarrer, noch generell gegen den Klerus als solchen. Die betonte und offene Feindschaft

glaublich war! 22. Januar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].

88 17. Januar 1848 Forthuber, Rottenburg, an Erath (Konzept).

89 30. Dezember 1848 Erath, Ravensburg, an Forthuber.

90 Ebd.

91 *Hafner Kurz ist allerdings von der Ludwig abgefallen und hat dem Pfarrer von St. Christina manches geantwortet, das aber nicht erheblich ist.* 10. Juni 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].

92 9. April 1849 Nesensohn, Weißenau, an Forthuber.

gegen viele Geistliche war vielmehr politisch motiviert. Denn die Geistlichen waren nicht nur Kirchen-, sondern vor allem Staatsdiener. Ironischerweise begünstigte so gerade die seit langem gegen das Staatskirchentum polemisierende ultramontane Presse diese antiklerikalen Ausfälle. Jahrelang wurde gegen Bischof und Ordinariat in Rottenburg, gegen Gottesdienstordnung und besonders die staatliche Ernennung der Dekane gewettert. Noch 1848/49 füllten diese Punkte die Spalten der Zeitungen. Es braucht nicht zu wundern, wenn bei politisch Radikalen, die durchaus noch religiös-konfessionell sozialisiert waren – mit solchen haben wir es im Oberland zu tun – ultramontane Hetze und politischer Protest sich amalgamisierten. Erath, als Dekan mit einiger Sicherheit Prototyp eines staatskirchlichen Geistlichen[93], dazuhin verantwortlich gemacht für das Verschwinden traditioneller Formen von Volksfrömmigkeit, mußte zum Feind Nummer 1 werden. Der ultramontane, volkstümliche Seibold hingegen, der nicht nur der staatlichen Gewalt, sondern sogar seinem Bischof widerstand und sich schützend vor die a-soziale Therese Ludwig stellte, wurde zur Integrationsfigur der Protestbewegung. Deshalb war auch diese Gruppe an einer Entlassung Seibolds aus dem Rottenburger Korrektionshaus interessiert. Zusammen mit der Gruppe um Valier sandte man im Mai 1849 eine weitere Bittschrift nach Rottenburg[94].

3. Heilmittel Piusverein?

Bei den Ultramontanen der Diözese, die sich nach kurzer Verunsicherung von den Vorgängen in Weißenau distanzierten, wurde die Schuld an der Teufelsgeschichte dem

93 Die Dekane wurden in Württemberg noch immer vom Staat ernannt – wenngleich dem Bischof ein Vetorecht zukam. Dies entsprach dem »Frankfurter System«, das zwischen 1818 und 1827 von den protestantischen Mittelstaaten in Frankfurt ausgehandelt worden war. Vgl. dazu Dominik BURKARD, Bischofskirche – Staatskirche – Papstkirche. Die Frankfurter Verhandlungen zur Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat in Deutschland 1818–1823 (RQ, Supplementhefte 53), Freiburg/Rom/Wien 2000. Die »Frankfurter Kirchenpragmatik« sah ebenso wie die später geltende »Landesherrliche Verordnung« (1830) folgende Regelung vor: »Die Dekanate werden unter gemeinschaftlichem Einverständnisse der Regierungs- und bischöflichen Behörden mit würdigen Pfarrern, welche auch in Verwaltungsgeschäften geübt sind, besetzt«. Abgedr. bei Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des 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, 283 und 262. – Die offenbar konstitutive Verbindung von Dekanenamt und staatskirchlicher Gesinnung rief offenbar noch in den 1860er Jahren bei württembergischen Ultramontanen Aggressionen hervor: »Die kirchenräthlichen Dekane sind einst in einem üblen Geruch gestanden, wie sie denn auch die allzu gefügigen Werkzeuge zur Ausführung der heillosen staatskirchlichen Doktrinen waren, und jedem andern Schreiber, selbst die Kleidung nicht ausgenommen, bis auf's Haar hin glichen, und, da diese Spezies von Dekanen noch nicht ganz ausgestorben ist, noch gleichen. Solch ein kirchenräthlicher Dekan ist ein vollendeter Januskopf. Nach Oben voll süßer Demuth und speichellekerischer Hinwegwerfung; nach Unten voll Herrschsucht und Grobheit«. [Johann Baptist BUOHLER], Conturen aus Schwaben, Schaffhausen 1861, 8.

94 *Valier sagt zwar, sie seien schon mit 500 Unterschriften versehen, wobei jedoch dessen Frau ebd. bemerkt: daß die Pfarrkinder nicht unterschrieben haben, also lauter Auswärtige.* 2. Mai 1849 Forthuber, Rottenburg, an BO. – *Seine Anhänger haben wieder eine Bittschrift an das Ordinariat um Wiedereinsetzung auf seine Pfarrei abgehen lassen. Sie ist indes von wenigen seiner ehemaligen Pfarrangehörigen, sondern meistens von Ravensburgern, worunter Handwerksburschen, Knechte usw., unterschrieben. Die Unterschriften sollen auf eine gemeine Weise herbeigeführt worden sein.* 2. Mai 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].

mangelnden religiösen Sinn und nicht zuletzt der schlechten kirchlichen Organisation im Oberland zugeschrieben. Entsprechende Geistliche in Rottenburg beklagten ebenso wie das Deutsche Volksblatt, daß der Klerus in und um Ravensburg keine Piusvereine ins Leben gerufen hatte. Denn solche hätten es soweit nicht kommen lassen[95]. Ob dies nun tatsächlich ehrliche Überzeugung war oder nur propagandistische Ausschlachtung, um dem in Württemberg sich nur schleppend formierenden katholischen Vereinswesen aufzuhelfen, läßt sich nicht sagen[96]. Jedenfalls sahen wohl auch die Ultramontanen in der Diözese Rottenburg die seit 1848 entstehenden Vereine als Allheilmittel der Zeit. Und damit lagen sie voll im Trend. Die Vereine schienen *das* »Arzneimittel« gegen das Gift im Volk, *die* »Waffe« gegen »Umsturz und Zerstörung« zu sein[97].

Doch die Staatskirchler winkten ab. An Forthuber in Rottenburg schrieb Erath: *Ich versichere Sie, hiergegen [gegen die Weißenauer Geschichte] hätte kein Piusverein geholfen. Es sind katholische Lesevereine hier und in Altdorf; aber was war es? Ihre Mitglieder, wenigstens hier, waren die eifrigsten Anhänger der Sache. Bei dem Fanatismus, der in der Umgegend herrschte, half nicht die überzeugendste Belehrung, nicht das Hinweisen auf die grellsten Widersprüche, die bei der ganzen Geschichte vorkommen. Darüber ist unter der Geistlichkeit in der Gegend nur eine Stimme, daß ein Piusverein die Sache nicht beseitigt hätte. Ein Volk, das nur an der äußern Schale des Christentums und der Kirche hängt – und solche Leute waren die Anhänger der Weißenauer Geschichte – wird durch einen Verein von etlichen Monaten Bestand nicht anders. Überhaupt müssen wir in Ravensburg von Errichtung eines solchen Vereins absehen. Mit unsern tollen Republikanern ist nichts zu machen. Die Erfahrungen, welche Geistliche im katholischen Leseverein machen mußten, hat gezeigt, daß solche Vereine hier für das Ansehen der Geistlichkeit gegenteilig wirken, ihre Wirksamkeit nur hemmen, indem die Laien nicht gewohnt waren, zu hören, sondern den Geistlichen Vorschriften zu erteilen, ihnen Vorwürfe zu machen. Ich war zwar nie beim katholischen Leseverein, habe aber genug von den Exzessen, die manchmal auch in Beohrfeigen und Durchprügeln bestanden, gehört. Über solche Dinge läßt sich in der Ferne nicht urteilen*[98].

Erath konnte sich, was für den staatskirchlich gesonnenen Klerus kennzeichnend ist, für keine Art von Massenmobilisierung erwärmen. Er verfolgte eine andere Strategie: *Eine Erfahrung habe ich hauptsächlich gemacht: auf wenige Leute zu bauen. Die ich für redlich und aufrichtig hielt, waren es nicht; denen ich Wohltaten erwiesen hatte, waren meine Feinde zu jener Zeit, als die Weißenauer Geschichte auf dem Strumpf war; jetzt kriechen die Cancillen zum Kreuz, und solche, die nicht einmal den Hut vor mir rückten, würden jetzt den Kopf herunterziehen, wenn es ginge. Aber ich verachte solche feigen Seelen*[99]. Während die Rottenburger Geistlichkeit um Regens Mast einen Piusverein als *gut für das gepriesene Oberschwaben* forderte, lehnte Erath in Ravensburg jede Initiative apodiktisch ab: *Bei uns läßt sich gegenwärtig nichts derartiges machen. Mit Leuten, wie sie zum großen Teile hier sind, will ich keinen Verein*[100].

95 15. Januar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].
96 Über die »Oberschwaben-Kontroverse« vgl. Stefan J. Dietrich, Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852 (VKZG.B 71), Paderborn 1996, 302 f.
97 »Beitrag zu den Erörterungen über die katholische Vereinssache«, in: Neue Sion (Nr. 137, 15. November 1849), 741.
98 15. Januar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].
99 Ebd.
100 22. Januar 1849 Erath, Ravensburg, an [Forthuber].

4. Das »katholische Oberland« – ein »katholisches Milieu«?

Das württembergische Oberland, namentlich *die Bodenseegegend, galt von jeher noch für die am meisten und kernhaft katholische Gegend unseres Landes. Zwar wollte diesen Oberschwaben etwas Derbheit, die an Roheit gränze, Schuld gegeben werden; allein, von Einzelheiten abgesehen, scheint damit vielleicht nur der Eifer dieser Katholiken für die und ihr Festhalten an der alten Religion und deren Uebungen gemeint gewesen zu seyn, da sie sich denn eben nicht so geradezu nehmen lassen wollten, was den geist- und weisheitslosen Aufklärlingen von Geistlichen und Beamten in neuerer Zeit gutdünkte. [...] im Ganzen ist es auch am Bodensee so ziemlich anders geworden, als es ehemals war. Die gedachte Rohheit des Volkes findet sich selten mehr, obwohl freilich dafür eine andere noch etwas unlieblichere mit sonst allerlei Unholdinnen der allverbreiteten Ausschweifung eingezogen ist. Der Glaube, der gute alte ehrliche, der das ganze Leben bestimmende und verklärende Glaube ist bald völlig dahin; es wird noch Religion geübt so zur Noth, d.h. ganz mäßig in den Schranken, welche gewisse Herren schon seit Langem zu ziehen eifrig bestrebt waren. Wenn man eigentlich das jetzige Leben und Treiben dieser Landschaft etwas genauer betrachtet, so beschleicht eine tiefe Wehmuth das Herz*[101].

Was die katholische Sion im Jahre 1840 beschrieb, war ein offenbar tiefgreifender Umbruch im deutschen Südwesten: Aufklärung, Glaubensschwund, Entkirchlichung und staatlich normierte Frömmigkeit hatten den »guten alten ehrlichen Glauben« zerstört und die jahrhundertealte Tradition kirchlicher Frömmigkeit vernichtet. Dieser Umbruch betraf jedoch nicht nur die Religion, sondern umfaßte die ganze Gesellschaft. Die Sion machte hierfür weitere Symptome namhaft: *Innere Leerheit, ein allmählich auch mehr in's Volk eindringender Luxus und Ungenügsamkeit, ein gewaltiges Jagen und Rennen nach Gewinn und Erträgniß, das alles andere Sinnen und Sorgen in sich verschlingt. Indeß wäre all Das wohl zu tragen und würde sich auch mannigfach selbst aufheben und zum Bessern werden, wenn der Kern des Lebens noch gesund wäre, d.h. das Volk, die ganze Bevölkerung, durch ihren Glauben, wie ehedem, getragen, getröstet und erhoben, bezähmt und erfreut würde. Aber eben seine religiösen Freuden und kirchlichen Feste sind ihm genommen, wenigstens gänzlich beschnitten, die Geistlichen, welche solche pflegen sollten, wollen und sollen hierin nichts thun, sondern sind angewiesen, das Volk womöglich ganz davon abzubringen; und so ist denn Alles in den kalten und engen Kreis der Alltäglichkeit gebannt. Jahr aus Jahr ein soll eben in jeder Pfarrkirche an Sonn- und Feyertagen Predigt und ein einfaches Amt und Nachmittags eine christliche Lehre und Vesperandacht seyn (mit wenigen Ausnahmen), aber durchaus nichts Anderes, auch ja keine Feyer außer den allgemein gebotenen Feyertagen, nichts von größeren Bruderschaften, höchstens soll Eine in jeder und für jede Pfarrei bestehend gelassen werden u.s.w. Wallfahrten namentlich sind verpönt; also kann auch niemand das Bedürfniß nach Beicht und Buße befriedigen [...] Nur Indifferentismus oder gar Haß gegen lebendige Religion, wenigstens Verachtung und Haß der Beichtanstalt, kann die Wallfahrten bekämpfen und unterdrücken*[102].

Ein weiterer Artikel mit dem Titel »Herzensergüsse und fromme Wünsche württembergischer Sions-Leser«[103] forderte: Reine katholische Schulen und katholische Kindererziehung, Bücherzensur und Durchführung von Verboten nach strengsten Maßstäben, Beseitigung alles staatlichen Einflusses auf die Kirche und engen Anschluß an den

101 Sion (Nr. 5, 10. Januar 1840).
102 Ebd. und Sion (Nr. 6, 12. Januar 1840).
103 Sion (Nr. 102, 23. August 1840 und Nr. 104, 28. August 1840).

Papst. Außerdem einen ganzen Katalog zur Klerikalisierung der Geistlichen: Selbst- und Weltverleugnung, Meidung von Wirtschaften, Spieltischen, Vergnügungsveranstaltungen, selbst des Bürgerballs, ein Mindestalter für Haushälterinnen und Dienstboten im Pfarrhaus, klerikale Kleidung. Schließlich einen »katholischen Brockhaus«, ein Konversationslexikon für Katholiken, geschrieben aus der Perspektive von Katholiken[104]. Als Mittel der gesellschaftlichen Gesundung aus dieser Perspektive wurden genannt: 1. Wiederherstellung einer katholischen Festtagskultur (Feiern und Wallfahrten); 2. Re-Konfessionalisierung v.a. im Bildungs- und Erziehungsbereich (z.B. strenge Trennung von Katholiken und Protestanten in Schulen und Erziehungsanstalten); 3. Wiederherstellung einer katholischen Alltagskultur (u.a. tägliche Feier der heiligen Messe); 4. Aufbau katholischer Gruppen und Organisationen (Bruderschaften und Vereine).

Diese *Forderungen* der Sion decken sich mit eben jenen Charakteristika, wie sie etwa der »Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster« dem katholischen Milieu zuschreibt[105]. Die Forderungen nach deren Verwirklichung sind bei den Ultramontanen schon vor 1840 vorhanden; ihnen schwebte tatsächlich eine Art »Rekatholisierung« vor[106]. 1848 war man jedoch – zumindest im schwäbischen Oberland – weiter denn je von ihrer Erfüllung entfernt.

Es stellt sich die Frage, ob die Situationsanalyse der Sion stimmt. Hatte die »Aufklärung« tatsächlich im Glaubensbewußtsein des Volkes einen so tiefgreifenden Wandel verursacht? Die Forschung scheint dies mehr oder weniger zu bestätigen. Freilich stützt sich das Urteil auf die zeitgenössischen Klagen der Ultramontanen. Diese sprachen 1848 und 1849 allenthalben von »großer Schläfrigkeit« und Lethargie der württembergischen Katholiken und beschuldigten gleichzeitig den Klerus der Untätigkeit. Damit sollte erklärt werden, daß z.B. Piusvereine in Württemberg nur sehr zögerlich Fuß faßten und keineswegs Träger einer katholischen Massenorganisation wurden[107]. Ob die Gründung

104 »Fromme Wünsche eines Würtembergischen Sionslesers«, in: Sion (Nr. 153, 20. Dezember 1840).

105 Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43, 1993, 588–654. Auch die Ergebnisse anderer Studien decken sich weitgehend mit dem in Münster vorgetragenen. Vgl. Urs ALTERMATT, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich ^{2}1991. – Michael KLÖCKER, Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall? München 1991 (komprimiert S. 28–30).

106 Zu diesem Komplex vgl. den Sammelband: Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa, hg. v. Hartmut LEHMANN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130), Göttingen 1997. – Otto WEISS, Religiöse Geschichte oder Kirchengeschichte? Zu neuen Ansätzen in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung und Katholizismusforschung – Ein Forschungsbericht, in: RJKG 17, 1998, 289–312, hier insbes. 304–308. Demgegenüber stellt Margaret Lavinia ANDERSON die These auf, eine »Säkularisierung« sei in Deutschland ausgeblieben, statt dessen habe vielmehr – in einem »Engelskreis« von äußerer Anfechtung, Gruppenidentität und katholischer Solidarität – eine »katholische Erfolgsgeschichte« stattgefunden. DIES., Die Grenzen der Säkularisierung. Zur Frage des katholischen Aufschwungs im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Säkularisierung, 194–222. Ähnlich läßt sich Altermatt verstehen, wenn er sagt: »Der Weg ins Ghetto war zugleich ein Weg aus dem Ghetto«. Vgl. Urs ALTERMATT, Der Weg der schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 428.

107 Winfried HALDER, Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848–1914. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entstehung der modernen Industriegesellschaft (VKZG.B 64), Paderborn 1995, 40–44. – Weitere Gründe bei

von Piusvereinen jedoch der gültige Maßstab für Katholizismus und Frömmigkeit war, wurde schon von Zeitgenossen bezweifelt[108]. Der vorliegende Fall zeigt aber, daß die Bemühungen der kirchlichen Aufklärung ganz offensichtlich weithin vergebens waren. Wenn auch an der Oberfläche Bildung und Aufklärung herrschten, die Tiefenschichten der – an Sichtbarmachung des Übersinnlichen orientierten – Volksreligiosität, waren keineswegs erreicht worden. Eine Normierung der Frömmigkeit war nicht gelungen, im Gegenteil: Bei Gelegenheit lebten verbotene oder unterdrückte Mechanismen wieder auf und ließen sich nunmehr weder staatlich noch kirchlich reglementieren[109]. Der Verdacht liegt nahe, die auf Widerstand stoßende Aufklärung habe durch ihr allzu forsches Vorgehen gerade das Gegenteil von dem provoziert, was sie bezweckte[110].

Wenn die Aufklärung gescheitert war, blieb das katholische Volk dann seinen ursprünglichen religiösen Vollzügen verhaftet? Kam es im »katholischen Oberland« dann nicht zu einem um so ausgeprägteren katholischen Milieu, abgeschottet von allen verderblichen äußeren Einflüssen? Die Antwort lautet: Nein. Mag es auch im preußischen Rheinland im 19. Jahrhundert so etwas wie ein einigermaßen konformes Milieu gegeben haben, für den deutschen Südwesten trifft dies in keiner Weise zu[111]. Anhand eines Fallbeispiels konnte im vorliegenden Beitrag gezeigt werden, welch unterschiedliche Gruppen den »Katholizismus« im vielzitierten katholischen Oberland prägten. Die Bandbreite ist äußerst groß: Sie umfaßt nicht nur aufgeklärte, liberale, staatskirchliche Priester auf der einen Seite und die ultramontanen Donzdorfer auf der anderen. Dazwischen stehen die »Gemäßigten«, die in der kirchlichen Obrigkeit ihren Rückhalt haben und dem Staat mehr oder weniger ausgesöhnt gegenüberstehen. Das *katholische Volk* ist ebenso inhomogen: Kirchenkonforme Gruppen und solche, die von links und rechts gegen die kirchliche Obrigkeit opponieren und deren Anordnungen ignorieren. Auch die oft und oft wiederholte schichtenspezifische Gruppenbildung: hier liberales Bildungsbürgertum in den Städten, dort konservativ-abergläubische Bauern in den Dörfern, scheint allzu klischeehaft. Das *katholische Bürgertum* der Stadt Ravensburg zeigte sich zum Teil we-

Dietrich, Christentum (wie Anm. 96), 296f.

108 Vgl. Deutsches Volksblatt (Nr. 30, 1849).

109 Diese Beobachtung deckt sich weitgehend mit den Überlegungen von Werner K. Blessing, Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung, in: Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, hg. v. Wolfgang Schieder (GuG Sonderheft 11), Göttingen 1986, 97–122, hier 100–103.

110 In diesem Kontext ist auf zahlreiche Fälle hinzuweisen, die dem in Weißenau ähneln. Vgl. etwa Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Irmtraud Götz von Olenhusen, Paderborn 1994. Warum es gerade um 1850 zu zahllosen solchen Fällen kam, bedarf noch einer eingehenden Untersuchung.

111 Hier sei auf die Überlegungen der im Januar 1994 vom Max-Planck-Institut für Geschichte ausgerichteten Tagung zum Thema »Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung« verwiesen. Diese sind dokumentiert in: Säkularisierung (wie Anm. 106). Zurecht wird von Wolfgang Schieder – gegen Margaret Lavinia Anderson – ein *dynamisiertes* Milieu-Bild angemahnt (vgl. Wolfgang Schieder, Konfessionelle Erneuerung in den christlichen Parallelkirchen Deutschlands im 19. Jahrhundert. Ein Kommentar, in: ebd., 223–228, hier 227). Darüber hinaus genügt es jedoch nicht, mit Hartmut Lehmann die Notwendigkeit einer Unterscheidung »nationaler Verlaufstypen« zu betonen (vgl. Wolfgang Schieder, Säkularisierung und Sakralisierung der religiösen Kultur in der europäischen Neuzeit. Versuch einer Bilanz, in: ebd., 308–313). Tiefgreifende Unterschiede gab es auch innerhalb der »deutschen Nation«. Die Entwicklung des deutschen Katholizismus darf eben nicht mit der Entwicklung in Preußen (»Kölner Ereignis« und Kulturkampf als Eckdaten) identifiziert werden. In anderen deutschen Bundesstaaten liefen – aufgrund mannigfacher Ursachen – völlig andere Prozesse ab.

niger »aufgeklärt« als die Bauern des Umlandes[112]. Zudem: Im deutschen Südwesten gelang die Organisation des Katholizismus in Vereinen nur unzureichend, wenn man nicht gar von einem gänzlichen Mißlingen sprechen will. Die Piusvereine faßten kaum Fuß[113], der Klerus blieb äußerst mißtrauisch und schloß sich auch später lange Zeit im Wahlverhalten keineswegs dem Zentrum an. Ähnlich negativ ist die Bilanz der ultramontanen Presse in Württemberg, die erst relativ spät und nur zögerlich akzeptiert wurde[114].

Im übrigen ist gegen die allzu exzessive Anwendung der Milieutheorie auf den Katholizismus prinzipiell einzuwenden, daß damit nur ein Teil der Katholiken, gewissermaßen *ein* Katholizismus, nämlich der *Milieukatholizismus*, erfaßt wird[115]. Was aber ist mit jenen Katholiken, die sich nicht von jenen Milieugrenzen einfangen ließen? Wo sind jene, die sich *nicht* in ultramontan-katholischen Vereinen[116] engagierten, *keine* ultramontanen Zeitungen hielten und lasen, *nicht* an Wallfahrten teilnahmen und jene spezifischen Frömmigkeitsformen *ablehnten*? Die *Katholizismen jenseits des Milieus* werden in der gegenwärtigen Profangeschichtsschreibung und in der ehemaligen katholischen Geschichtsschreibung[117] zumeist ignoriert oder durch die vorgenommene Zuspitzung des Katholischen ins häretische, un-katholische, zumindest aber semi-katholische Abseits geschoben[118]. Die Frage mag deshalb erlaubt sein: Ist das katholische Milieu auf weite Strecken hin nicht doch eine Erfindung der Geschichtsschreibung, bzw. eine (ultramontane) Wunschvorstellung?

Wer sich zu einem *katholischen Milieu* im württembergisch-badischen Oberland bekennt, muß erstens sagen, was genau er darunter versteht und woran er dasselbe festmacht, muß zweitens notgedrungen einen Großteil der katholischen Bevölkerung bzw.

112 Wenn schon das »katholische Oberland« eine solche Diffusität aufweist, dann dürfte dies in weitaus größerem Maße für die konfessionell gemischten Gebiete gelten.

113 Vgl. Halder, Vereine (wie Anm. 107), 43f. Von einem positiveren Bild geht Dietrich, Christentum (wie Anm. 96), 416f., aus (Aufstellung von Piusvereinen in der Diözese Rottenburg).

114 Als katholische Tageszeitung wurde in Stuttgart 1850 das »Deutsche Volksblatt« gegründet. Doch selbst im Klerus stieß dieses auf wenig Resonanz, was von ultramontaner Seite heftig beklagt wurde: »Hinsichtlich der pekuniären Unterstützung vor Allem das Abonnement von Seiten des Klerus betreffend, so zählt es zu den Unbegreiflichkeiten erster Klasse, daß Kleriker sollen gefunden werden können, welche besagtem Journale bis zur Stunde den Rücken kehren, die sich somit nicht in der Tiefe ihres Herzens schämen und sich der Kopflosigkeit beschuldigen lassen müssen, einerseits von der frivolen, glaubenslosen, kirchenfeindlichen Presse sich täglich speisen zu lassen und andererseits mit ihrem Gelde, das in der Regel doch vom Kirchengute genommen ist, die eigenen Feinde zu unterstützen, die mit dem Kirchengelde die Feinde der Kirche bezahlen«. [Buohler], Conturen (wie Anm. 93), 16.

115 Vgl. die Überlegungen bei Hubert Wolf, Freiheit, 1848er Revolution und katholische Kirche. Eine kirchenhistorische Verortung, in: Freiheit und Katholizismus. Beiträge aus Exegese, Kirchengeschichte und Fundamentaltheologie, hg. v. Hubert Wolf, Ostfildern 1999, 51–60.

116 Zum Problem vgl. Dominik Burkard, 1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? Unzeitgemäße Bemerkungen zur Erforschung des »Katholischen Vereinswesens«, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 49, 1998, 61–106.

117 Vgl. Hubert Wolf, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-) Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, hg. v. Hubert Wolf unter Mitarbeit von Claus Arnold (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn 1999, 71–93, hier 85f.

118 Ganz gemäß dem Dictum Pius' IX.: »Ein liberaler Katholik – nur ein halber Katholik«. Vgl. Otto Weiss, Liberaler Katholizismus und kirchliche Zensur. Zu zwei Veröffentlichungen von Christoph Weber, in: RJKG 5, 1986, 387–390, hier 387.

des Klerus ausschließen und muß drittens eingestehen, daß er normativ vorgeht, indem er nämlich definiert, was unter *katholisch* zu verstehen ist und was nicht[119].

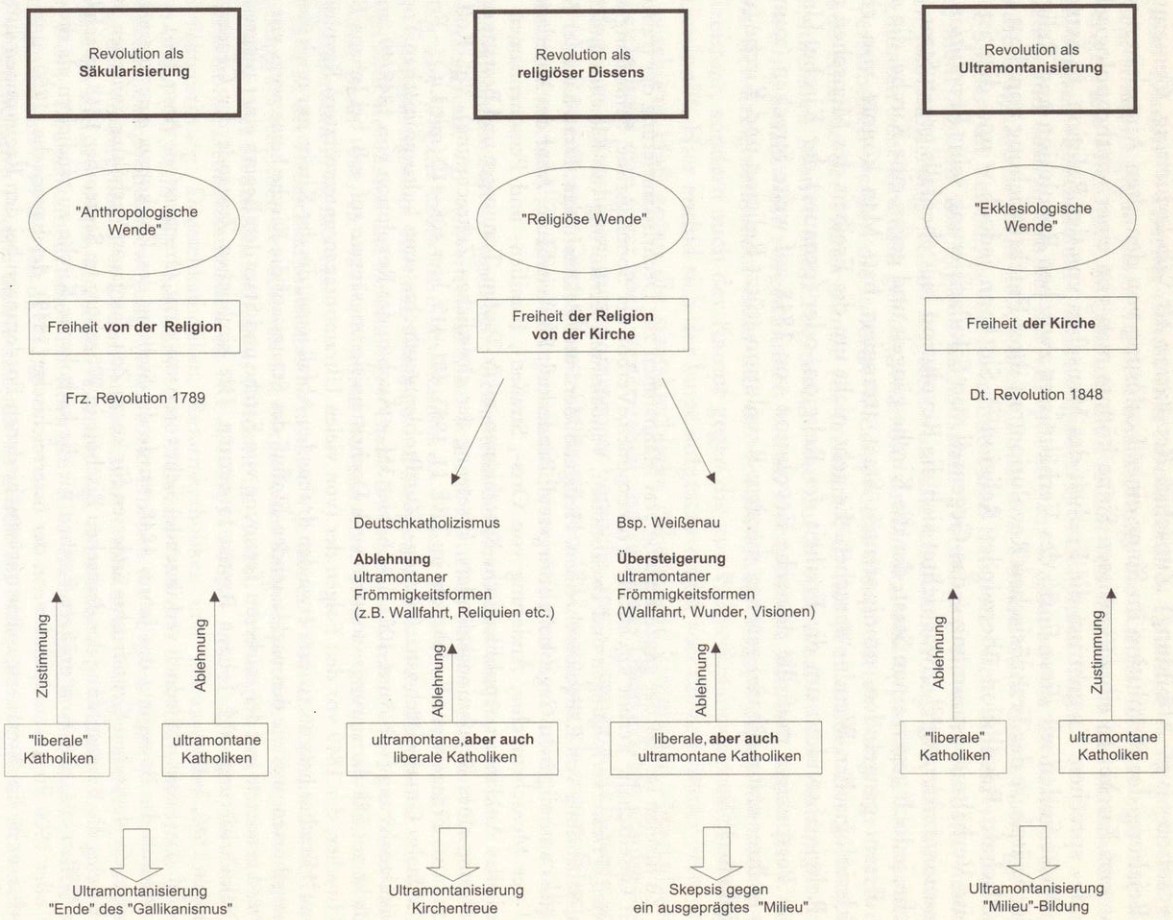
III. Revolution und Kirche – vier Alternativen

Hier gilt es eine Zäsur zu setzen. Was bisher vorgetragen wurde, war eine reine Fallstudie zum Revolutionsjahr 1848/49, freilich mit prinzipiellen Anmerkungen zur aktuell geführten Milieu-Debatte. Mit der Frage, ob sie darüber hinaus auch einen grundsätzlichen Ertrag für das eigentliche Thema unserer Tagung abwirft, begeben wir uns auf eine zweite Reflexionsebene – und setzen uns damit noch einmal »dünnerer Luft« aus. Zwar geht es bei der »Prophetin von Weißenau« nicht in erster Linie um die bürgerliche Revolution von 1848/49. Aber um Revolution im ursprünglichen Sinn des Wortes, um das, was die Leute bewegte und die bestehenden Verhältnisse auf den Kopf stellte. Ich habe im Titel meines Vortrags von der »anderen Revolution« gesprochen. Weil es sich um eine Massenbewegung handelte, die Staat und Kirche gleichermaßen ergriff und zur Reaktion herausforderte, und weil die günstige Quellenlage interessante Einblicke in die konkreten Verhältnisse im Revolutionsjahr 1848/49 gewährt, soll an dieser Stelle eine Verhältnisbestimmung von Revolution und Religion versucht werden[120] – freilich auf dem Boden einer schmalen Quellenbasis und aus der Perspektive eines peripheren Falles[121].

119 Auf die inzwischen in Gang gekommene Diskussion um den »Katholizismus«-Begriff wurde bereits an anderer Stelle verwiesen. Vgl. BURKARD, 1848 (wie Anm. 116), insbes. 105f. – In der Forschung hat ebenfalls eine differenziertere Betrachtung des »katholischen Milieus« Fuß gefaßt. Vgl. den für die Tagung des Schwerter Arbeitskreises für Katholizismusforschung (1999) angekündigten Vortrag von Wilfried LOTH, Milieus oder Milieu? Konzeptionelle Überlegungen zur Katholizismusforschung.

120 Die Revolutionsforschung unternahm verschiedentlich Versuche, eine »Revolutionstypologie« zu entwickeln. Dabei ging es aber meines Wissens nicht um die Komponenten Religion oder Kirche. Vgl. etwa Manfred KOSSOK, Die Französische Revolution aus der Sicht der vergleichenden Revolutionsforschung, in: Die Französische Revolution. Forschung – Geschichte – Wirkung, hg. v. Helmut REINALTER (Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle »Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770–1850« 2), Frankfurt a.M. 1991, 23–32. Vgl. etwa auch Hans-Georg WEHLING/Angelika HAUSER-HAUSWIRTH, Die großen Revolutionen im deutschen Südwesten. Zur Einführung, in: Die großen Revolutionen im deutschen Südwesten (Schriften zur politischen Landeskunde 27), Stuttgart u.a. 1998, 9–14. Zwar wird konstatiert, der Alltagsbegriff von Revolution bleibe »zu sehr eingeengt auf das politische System, Wirtschafts-, Sozial- und Wertesystem weitgehend außer acht lassend«. Doch kommen auch hier Religion und Kirche als wesentliche Komponenten von Revolution gar nicht in den Blick. Gefragt wurde in der Vergangenheit allerdings wiederholt, »ob die Reformation als Aufstand gegen die Autorität der Ursprung aller Revolution sei (so die Katholiken) oder ob sie das eigentliche Prinzip der Gegenrevolution sei und es deshalb nur in katholischen Ländern Revolution gebe (so die protestantischen Konservativen) oder ob sie das Prinzip der vernünftigen Reform und der gewaltfreien Evolution sei (so Hegel und die Liberalen)«. Thomas NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, 406. – Vgl. auch Christian ALBRECHT, Revolution, in: TRE 29, 1998, 109–126. »Aspekte einer katholischen Revolutionstheorie« bietet jetzt Bernhard SCHNEIDER, Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848 (VKZG.B 84), Paderborn 1998, 330–352. Freilich wird hier nur eine Auswertung zeitgenössischer Stimmen geboten; die Ergebnisse bleiben relativ mager, von einer »Revolutionstheorie« kann keine Rede sein.

121 Friedrich Wilhelm Graf spricht zurecht von der Notwendigkeit »religiöser Mikrohistorie«. Vgl. SCHIEDER, Säkularisierung (wie Anm. 111), 310.


Revolution als
Säkularisierung
"Anthropologische
Wende"
Freiheit von der Religion
Frz. Revolution 1789
Zustimmung
Ablehnung
"liberale"
Katholiken
ultramontane
Katholiken
Ultramontanisierung
"Ende" des "Gallikanismus"
Revolution als
religiöser Dissens
"Religiöse Wende"
Freiheit der Religion
von der Kirche
Deutschkatholizismus
Ablehnung
ultramontaner
Frömmigkeitsformen
(z.B. Wallfahrt, Reliquien etc.)
Ablehnung
ultramontane, aber auch
liberale Katholiken
Ultramontanisierung
Kirchentreue
Bsp. Weißenau
Übersteigerung
ultramontaner
Frömmigkeitsformen
(Wallfahrt, Wunder, Visionen)
Ablehnung
liberale, aber auch
ultramontane Katholiken
Skepsis gegen
ein ausgeprägtes "Milieu"
Revolution als
Ultramontanisierung
"Ekklesiologische
Wende"
Freiheit der Kirche
Dt. Revolution 1848
Ablehnung
Zustimmung
"liberale"
Katholiken
ultramontane
Katholiken
Ultramontanisierung
"Milieu"-Bildung

Prinzipiell lassen sich historisch zwei Verhältnisbestimmungen von Revolution und Religion ausmachen, entsprechend zweier unterschiedlicher Konnotationen von »Revolution« (vgl. Abbildung). Zunächst: *Revolution als Säkularisierung*. Gemeint ist die Bejahung der Revolution im Sinne einer Loslösung von den alten Autoritäten, von Staat und Kirche. In einem gewissen Sinne könnte man von einer »anthropologischen Wende« sprechen. Es geht um die Freiheit des Menschen von der Religion. In extremster Weise finden wir diese Form des Verhältnisses zwischen Revolution und Religion in der Spätphase der Französischen Revolution mit ihrer Entchristlichung von Staat und Gesellschaft: Revolution überwindet Religion[122]. Sie kann jedoch – und dies ist die zweite Verhältnisbestimmung – das Gegenteil von Säkularisierung sein: *Revolution als Ultramontanisierung*[123]. Zwar richtet sich die Revolution hier ebenfalls gegen Staat und Kirche, jedoch gegen einen Staat, der die Kirche gängelt und gegen eine Kirche, die sich mit diesem gängelnden, omnipotenten Staat arrangiert hat. Man könnte von einer »ekklesiologischen Wende« sprechen. Es geht nicht um die Freiheit des Menschen *von* der Religion, sondern um die Freiheit *der* Religion, oder (genauer) der Kirche. Unter dieser Perspektive muß die deutsche Revolution von 1848 auf weite Strecken (zumindest in ihrer ersten Phase) gesehen werden: Revolution stützt Religion und Kirche (und umgekehrt)[124].

122 Zu nennen ist hier der ganze Katalog von Maßnahmen zur Dechristianisierung der französischen Gesellschaft: Verbot kirchlicher Prozessionen, Verbot der Sonntagsruhe, Schließung aller Kirchen, Priesterverfolgungen und Exekutionen, Vandalismus, Zerstörung von Klöstern und Kirchen, Schändung von Reliquienschreinen, Heiligenbildern und Beichtstühlen. Dazu kam der Aufbau eines antireligiösen Gegenkults (Bürgereid, Bruderkuß, Freiheitsbaum, Altar des Vaterlandes, Tafel der Menschenrechte, Änderung von Orts-, Straßen-, Familien- und Personennamen mit christlichen Anklängen, republikanische Katechismen, zivile Taufen, Trauungen und Bestattungen, Einführung eines Revolutionskalenders, Ersetzung der christlichen Zeitrechnung). Vgl. Rolf. E. Reichardt, Französische Revolution, in: TRE 11, 1983, 401–417, hier 408–410 (mit Lit.). – Friedrich Wilhelm Graf, »Dechristianisierung«. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos, in: Säkularisierung (wie Anm. 106), 32–66, hier 35f. – Auch in der Revolution von 1848/49 tauchten nicht nur Säkularisierungs- sondern auch Dechristianisierungsängste auf, z.B. bei Johann Baptist Hirscher, der 1849 vor den Folgen der (von vielen Ultramontanen unterstützten) Revolution warnte. Hirscher prognostizierte etwa den drohenden Abfall jener, die der Kirche nur noch äußerlich angehörten, wertete den nachlassenden Einfluß des Staates auf die Kirche keineswegs nur positiv und erwartete mit der stärkeren Trennung von Kirche und Staat den Beginn einer tiefgreifenden Säkularisierung. Vgl. Johann Baptist Hirscher, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, Tübingen 1849, 3–10.

123 Vgl. die (insgesamt jedoch verkürzende) Sicht von Anderson, Grenzen (wie Anm. 106).

124 »Durch die Bewegung des Jahres 1848 wurde die Stellung des Episkopats eine unerwartet günstige; die deutschen Grundrechte änderten für kurze Zeit das ganze Verhältnis zwischen Staat und Kirche; die Versammlung der deutschen Bischöfe in Würzburg im September 1848 sprach klar ihren Willen aus, eine weit größere Freiheit für die katholische Kirche zu vindiciren als die seit 1803 oder 1806 ihr zustand, und wenn der österreichische (1849), der bayerische (1850) und der oberrheinische Episkopat erst später mit entschiedenen Forderungen bei den Regierungen auftrat, so geschah es zum Theil deshalb, weil von Seiten der letzten die Initiative zur Durchführung der Grundrechte theilweise in verschiedenen neuen Verfassungsentwürfen ergriffen wurde, und weil die Kirche in dem Kampfe der Regierungen mit dem ultrademocratischen Princip sich auf die Seite der ersten gestellt hatte. Indessen hatten einige Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz schon 1849 sich factisch in den Besitz verschiedener Rechte gesetzt, deren Ausübung durch die angeführte Verordnung vom 30. Jänner 1830 ihnen gar nicht oder nur beschränkt zustand«. L. A. Warnkönig, Ueber den Conflict des Episcopats der oberrheinischen Kirchenprovinz mit den Landesregierungen in derselben, Erlangen 1853, 5. – Die Sicht, daß die Kirche (bzw. innerhalb dieser

Zwischen diesen beiden Extremen gibt es eine dritte signifikante Möglichkeit des Verhältnisses, die in den letzten Jahrzehnten gut erforscht worden ist: *Revolution als religiöser Dissens*[125]. Hierbei richtet sich revolutionäres Potential nicht gegen Religion an sich, sondern gegen deren Institutionalisierung, die Kirche. Ziel ist eine wie auch immer geartete »Reform«. Es geht um die Freiheit von der Kirche und ihren ultramontanen, typisch »katholischen«, volksreligiösen Frömmigkeitsformen.

Aufgrund dessen, was bei der »Prophetin von Weißenau« zu beobachten ist, stellt sich die Frage, ob es nicht neben dieser Form von Dissens noch eine weitere gibt, eine vierte Spielart im Verhältnis von Revolution und Religion: Nicht Abkehr von der Religion, nicht Abkehr von typisch katholischen Frömmigkeitsformen, sondern vielmehr deren Radikalisierung, jedoch losgelöst von aller kirchlichen Legalität, d.h. keineswegs ultramontan oder kirchlich geleitet, vielmehr antiklerikal und oppositionell konnotiert.

Verständlich werden die inneren Widersprüche dieser vierten Form nur durch eine genaue Analyse der Hintergründe (in unserem Fall der Weißenauer Geschichte), der wesentlichsten Motive und Ereignisse, sowie durch eine Analyse der Anhängerschaft, wie wir sie ansatzweise vorgenommen haben. Komprimiert läßt sich sagen: Im *Hintergrund* der Ereignisse stand nicht nur der revolutionäre Kampf gegen Monarchie und Polizei*staat*, sondern auch der Kampf gegen die zur Polizei*kirche* degradierte religiöse Institution[126]. Hier entlud sich der lange aufgestaute und von ultramontaner Seite ständig geschürte Haß gegen die staatskirchliche Allianz, die kirchlichen »Staatsdiener«. Vielleicht kann man sogar noch weiter gehen und von einer Überreaktion auf die in den vergangenen Jahrzehnten unternommenen Versuche zur »Zwangs-Aufklärung« sprechen (die Rottenburger Gottesdienst-Ordnung von 1837 wäre hier als letztes Glied der Kette zu betrachten[127]). Die *Anhängerschaft* dieser »anderen Revolution« war völlig in-

die »ultramontane Partei«) eigentliche Gewinnerin der Revolution war, hat sich mehr oder weniger durchgesetzt. Vgl. stellvertretend Klaus Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1986, 100. – 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, Bonn 1998, 933–959. – Manfred Botzenhart, 1848/49: Europa im Umbruch (UTB 2061), Paderborn 1998, 180–184.

125 Hier ist der Deutschkatholizismus zu nennen. Vgl. insbes. Friedrich Wilhelm Graf, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus (Neuzeit im Aufbau 5), Stuttgart-Bad Cannstatt 1978. – Annette Kuhn, Deutschkatholiken, in: TRE 8, 1981, 559–566. – Andreas Holzem, Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein (1844–1866) (VKZG.B 65), Paderborn 1994. Während Graf den Deutschkatholizismus eher als politische Emanzipationsbewegung wertet, rückt Holzem die religiöse Komponente wieder stärker in den Vordergrund. Der Deutschkatholizismus erscheint als »Gruppenbildung der Distanzierten« im sozialen wie im kirchlichen Bereich. Vgl. dazu jedoch die kritische Anfrage von Hubert Wolf, Deutschkatholizismus im Rheingau. Eine Ausnahme, die die Regel bestätigt?, in: Rheingau-Forum 7, 1998 (Heft 3), 22–32.

126 »Natürlich: den Priester taxirte man nur als geistlichen Polizeidiener und mit Polizeidienern macht man meist nicht viel Federlesens«. [Buohler], Conturen (wie Anm. 93) 21.

127 Allgemeine Gottesdienst-Ordnung für das Bisthum Rottenburg vom 5. Juni 1837. Vgl. Hagen, Geschichte Bd. 1, 125ff. Zu den einschränkenden Bestimmungen hinsichtlich des Bruderschaftswesens vgl. Burkard, Zeichen frommen Lebens (wie Anm. 37), 151ff. – In der zeitgenössischen, »strengkirchlichen« Presse (Katholik, Sion etc.) wurde die Gottesdienstordnung als Ausgeburt des schlechten, unkirchlichen Geistes in der Diözese und als Beleg dafür gesehen, wie sehr das Rottenburger Ordinariat dem Staatskirchentum verfallen war. Ähnliche Bestimmungen wurden jedoch auch andernorts erlassen, vgl. etwa die Verordnung des Augsburger Bischofs Riegg

homogen, wir haben es mit einem wahren Melting-Pot zu tun. Um es überspitzt zu sagen: Ein ultramontaner Pfarrer, eine a-soziale Frau, ein reformierter Geschäftsmann, eine Hand voll Republikaner und eine – wie auch immer geartete – »katholische« Bevölkerung. Bei den *Motiven der Zustimmung* steht religiöses Bedürfnis neben Wundergläubigkeit und Sensationsgier. Verstärkend wirkt ein gewisser Hysterie-Affekt, vielleicht auch Mitleid gegenüber Therese Ludwig, das sich in einer hohen Spenden- und Opferbereitschaft manifestiert. Ein weiteres Motiv ist bei Teilen der Anhängerschaft schlicht eine Opposition gegen Staatsklerus und Staat. Hier verbinden sich Religiosität und religiöse Sozialisation mit politischen Zielen und Anliegen.

Lassen Sie mich anhand unserer Abbildung noch eine letzte Überlegung anstellen, und zwar zu den Wirkungen des jeweiligen Verhältnisses von Revolution und Religion[128]. Im ersten Fall folgte der Revolution (als Säkularisierung) ein Ultramontanisierungsschub, da auch der liberale Klerus einer Säkularisierung nicht zustimmen konnte. So kam es in Frankreich zur engeren Anbindung an Rom und zum Ende des Gallikanismus[129]. Im zweiten Fall (Revolution als Ultramontanisierung) war die Ultramontanisierung schon gegeben[130]. In manchen Regionen bildete sich offenbar das aus, was man katholische Milieus nennt. Im dritten Fall (Revolution als Dissens) folgte auf die Sektenbildung ebenfalls ein Ultramontanisierungsschub, denn selbst die liberalen Katholiken (im deutschen Südwesten etwa Wessenberg, Kuenzer) schlossen sich der neuen Bewegung nicht an und stärkten indirekt (und ungewollt) das andere kirchenpolitische Lager. Die Langzeitfolge im vierten Fall unterscheidet sich von den übrigen. Meine Hypothese lautet: Weil man den Mißbrauch mit Religion und Religiosität schmerzvoll erfahren hatte, wurden Klerus und Volk vorsichtiger. Die in ihrer Mehrzahl ohnehin staatskirchlich-liberal eingestellten Geistlichen des Oberlandes fühlten sich in ihrer Ablehnung von Teufelsbesessenheit und Marienerscheinungen bestätigt. Und auch die ultramontanen Geistlichen distanzierten sich – freilich erst nach einigem Zögern[131].

aus dem Jahr 1828: Helmut WITETSCHEK, Studien zur kirchlichen Erneuerung im Bistum Augsburg in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Schwäbische Geschichtsquellen und Forschungen 7), Augsburg 1965, 311f.

128 Ich möchte im Kontext der »longue durée« die von Wolfgang Schieder gestellte Frage nach einer historischen Dialektik von Ent- und Rechristianisierung aus meiner Perspektive bejahen. Vgl. SCHIEDER, Säkularisierung (wie Anm. 111), 311.

129 Die bis heute nachwirkende Dechristianisierung ließ die meisten französischen Katholiken ins »Milieu« fliehen. Der französische Katholizismus erhielt – ganz im Gegensatz zu seiner über Jahrhunderte hinweg anderen (gallikanischen) Geschichte – eine außergewöhnlich starke ultramontane Prägung. REICHARDT, Französische Revolution (wie Anm. 122), 410f. Der französische Ultramontanismus griff über das Elsaß auch auf Deutschland, insbesondere auf die »Rheinschiene« über. Dazu Alexander SCHNÜTGEN, Das Elsaß und die Erneuerung des katholischen Lebens in Deutschland von 1814 bis 1848, Straßburg 1913. – René EPP, Le mouvement ultramontain dans l'eglise en Alsace au XIX^{eme} siècle (1802–1820), Lille/Paris 1975.

130 Bereits die Belgische Revolution von 1830, an der die katholische Opposition maßgeblich beteiligt war, hatte im Bewußtsein ultramontaner Kreise ein Ende der bis dato vorherrschenden pauschal negativen Wertung von »Revolution« eingeleitet. Sie war ein »Triumph der Kirche«, nicht mehr Ausfluß von Kirchenfeindschaft und Häresie. Auf diesem Hintergrund wird die im deutschen Ultramontanismus 1848 vorherrschende Revolutionsbegeisterung verständlich. Auf liberal-katholischer Seite sprach man der Belgischen Revolution dagegen den Revolutionscharakter ab; sie sei in Wirklichkeit nicht mehr als eine Rückkehr zur Pfaffenherrschaft. Vgl. SCHNEIDER, Katholiken (wie Anm. 120), 289–299.

131 »Der Ultramontanismus verlangte von Katholiken keineswegs Leichtgläubigkeit, ja, die deutsche Kirche, im Gegensatz zur französischen, anerkannte ihre Marienerscheinungen nie offiziell.

Vielleicht liegt hier *einer* von sicher verschiedenen Gründen dafür, daß es im »katholischen Oberland« eben *nicht* schon Mitte des 19. Jahrhunderts zum Ausbau eines »katholischen Milieus« kam. Dies ist vorerst eine – freilich gewagte – Hypothese, dessen bin ich mir bewußt. Aber vielleicht gibt sie den Anstoß, in diese Richtung weiterzudenken bzw. anderswo parallele Entwicklungen zu entdecken.

Die Ultramontanen der Diözese ahnten den Schaden, der ihnen – paradoxerweise – durch die »Prophetin von Weißenau« zugefügt worden war. Ein anonymer Einsender klagte in der Neuen Sion: *Das Weissenauer Spektakel hat in allen Beziehungen geschadet. Und zwar besteht der größte Nachtheil nicht etwa darin, daß die Sucht nach dem Pikanten und Abenteuerlichen angeregt wurde; auch das ist noch bei weitem nicht der größte Nachtheil, daß die benachbarte Geistlichkeit viele Unbilden zu erdulden hatte, obwohl diese Thatsache sehr zu bedauern ist: der größte und am schwersten zu verwischende Nachtheil liegt in einer Prophanation einer von Christus der Kirche übergebenen Gewalt, in der Herabsetzung einer kirchlichen Praxis und der daraus fließenden Erschütterung des Glaubens an das Dogma. Es ist dies ein Nachtheil, den selbst kein Hirtenbrief so schnell wird verwischen können. Man hat diesen Punkt vielleicht noch am wenigsten beachtet, und doch ist er der wichtigste. – Das Volk ist nämlich consequent – und das ist seine gute Eigenschaft; – jedenfalls consequenter, als der liberale vornehme Haufe[n], der sich um Widersprüche gar nicht kümmert. Das Volk weiß sehr gut, daß wenn ein Glaubenssatz unstichhaltig ist, die übrigen es auch seyn müssen. Durch die schreckliche Enttäuschung aber, als dem Ende einer so bunten Comödie, kann im Volke der Glauben unmöglich gewachsen seyn, sondern mußte in Allen, welche keine ganz feste und klare Überzeugung hatten, zunächst in Betreff des einschlägigen Dogma's und folgerichtig auch im Allgemeinen erschüttert werden. So hat bei der ganzen Geschichte Niemand gewonnen, als der Teufel, dem das Spektakel mehr eingetragen hat, als 10 Besessenheiten*[132].

Allerdings tolerierte die ultramontanistische Kultur solche Phänomene, legitimierte sie – und erwartete sie sogar«. ANDERSON, Grenzen (wie Anm. 106).

132 Neue Sion (Nr. 14, 1. Februar 1849).

MICHAEL GRAF

Spectator # Franz Xaver Kraus (1840–1901) und seine »Kirchenpolitischen Briefe«[1]

1. Einleitung

»Wie ›liberal‹ war Franz Xaver Kraus?«[2] – Erst 1994 stellte Rudolf Reinhardt diese nun kritisch-zweifelnde Frage, war doch der Freiburger Kirchenhistoriker bis dato sowohl von seinen Bewunderern als auch von seinen Gegnern eindeutig Reformkatholik, Vertreter des liberalen Katholizismus, Wegbereiter des Modernismus oder einfach »Haupt der deutschen liberalen Kleriker«[3] genannt worden. Christoph Weber fand es immerhin 13 Jahre vorher noch als berechtigt, »Kraus für die Zeit von 1870–1900 als den einzigen liberalen Priester Deutschlands zu bezeichnen«[4]. Die Kontroverse zwischen Otto Weiß[5] und Friedrich Wilhelm Graf[6] hat jedoch die Schwierigkeiten eindeutiger Zuordnungen für alle sogenannten Modernisten endlich in den Blickpunkt gerückt. Neben dem Defizit einer »konfessionsübergreifenden, komparatistischen Theologiegeschichtsschreibung«[7] bemerkt Graf vor allem die fehlende Thematisierung der »ethischen Konzeptionen und politischen Grundhaltungen«[8] der unter »Modernismus« subsumierten Theologen.

Der nun folgende, ausschnitthafte Blick auf Franz Xaver Kraus als Spectator – von Juli 1895 bis Juni 1899 schrieb er unter diesem Pseudonym in der Beilage der Allgemeinen Zeitung monatlich seine »Kirchenpolitischen Briefe« – könnte ein Versuch dazu

1 Es handelt sich bei diesem Aufsatz um die stark gekürzte und dabei leicht veränderte Fassung einer Diplomarbeit, die im Wintersemester 1998/99 an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt eingereicht wurde. Am 3. Oktober 1999 wurde dem Verfasser dafür der Carl-Joseph-von-Hefele-Preis der Diözese Rottenburg-Stuttgart verliehen. Ein Exemplar der vollständigen Arbeit befindet sich in der Bibliothek des Wilhelmsstiftes Tübingen zur Einsicht. Dort finden sich auch die regestenartigen Inhaltsangaben zu den »Kirchenpolitischen Briefen« von F. X. Kraus. – Die Dissertation des Verfassers unter dem Titel »Liberaler Katholik – Reformkatholik – Modernist? Franz Xaver Kraus (1840–1901) zwischen Kulturkampf und Modernismuskrise« steht vor dem Abschluß.

2 Rudolf Reinhardt, Wie »liberal« war Franz Xaver Kraus, in: ZKG 105, 1994, 229–233.

3 So Herman H. Schwedt, Alte Welt gegen Neue Welt, in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf, Paderborn u.a. 1998, 143–161, hier 155.

4 Christoph Weber, Franz Xaver Kraus und Italien, in: QFIAB 61, 1981, 168–190, hier 173.

5 Otto Weiss, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995. – Ders., Der katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken, in: Antimodernismus (wie Anm. 3), 107–139.

6 Friedrich Wilhelm Graf, Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten?, in: Antimodernismus (wie Anm. 3), 67–106.

7 Ebd., 77.

8 Ebd., 84.

sein, in einem direkt als kirchen*politisch* apostrophierten Vorhaben, nach Spuren solcher Konzeptionen und Grundhaltungen zu suchen.

2. Zum politischen und kirchlichen Umfeld

Am 28. Januar 1892 teilte Philipp Graf zu Eulenburg (1847–1921)[9] aus München an Friedrich von Holstein (1837–1909)[10] nach Berlin einige höchst aufschlußreiche Bedenken mit: *Ich bleibe dabei, daß das Zusammengehen mit Zentrum und Konservativen ein gefährliches Experiment ist – nicht nur in Preußen, sondern besonders im Reich.* [...] *Die Gefahr für das in allen seinen Fugen seit dem Tod des alten Kaisers bewegte Deutschland vermag ich, der ich viel im Reich gewesen bin, leidlich zu beurteilen. Ich sagte Ihnen gestern, daß ein Bündnis der Liberalen im jetzigen Augenblick eine Gefahr für die Regierung bedeute. In Bayern und Württemberg ruht der Reichsgedanke lediglich in liberalen Herzen.* Sollte es wegen des Volksschulgesetzes, dieser *Kulturfrage*, zu einem solchen Bündnis kommen, *würde die Reichsregierung ganz Württemberg, den größten Teil von Bayern und wohl auch den größten Teil der anderen Bundesstaaten verlieren, und mit klingendem Spiel geht alles nach Friedrichsruh über – zu der alten Liebe*[11].

Daß diese Zeilen gerade von Philipp Eulenburg geäußert wurden, kam nicht von ungefähr: Seitdem er 1881 Sekretär an der preußischen Gesandtschaft in München geworden war, wurde ihm immer mehr die Gefahr einer süddeutsch-österreichischen *katholischen Familienliga*[12] für das kleindeutsch-protestantische Reich bewußt. Dieser Eindruck hat sich bei ihm immer mehr verfestigt und verband sich zunehmend mit einem Feindbild aus Jesuiten und Zentrumspartei, welches nicht zuletzt von ähnlich denkenden Personen wie Franz Xaver Kraus bestätigt wurde[13]. 1886 lernte er den späteren Kaiser Wilhelm II. kennen – und verehren. Von diesem Zeitpunkt an verknüpfte er sein Schicksal unauflösbar mit dem seines nunmehrigen Gönners und übte mit der »Liebenberger Tafelrunde« maßgeblichen Einfluß auf diesen aus[14]. Unter diesen Um-

9 Vgl. NDB 4, 1959, 681ff.

10 Vgl. NDB 9, 1972, 550ff.

11 Die geheimen Papiere Friedrich von Holsteins, hg. v. Norman RICH u. M. H. FISHER, Deutsche Ausgabe v. Werner FRAUENDIENST, 4 Bände, Göttingen u.a. 1956–1963, III, 357f.

12 Philipp Eulenburgs politische Korrespondenz, hg. v. John C. G. RÖHL, 3 Bände, Boppard 1976ff., hier I, 16.

13 Am 21. Februar 1892 teilt Kraus Eulenburg mit, daß Leo XIII. (1878–1903; vgl. TRE 20, 1990, 748–753) *sich den Jesuiten und den Franzosen in die Arme werfe* [...] *Aber selbst mit einem verständigen Papst ist wenig gewonnen, solange der extreme Ultramontanismus fast alle Bischofssitze innehat.* [...] *In Süddeutschland, Baden, Bayern und Württemberg haben die demagogischen Elemente im Klerus das ausgesprochene Übergewicht* [...] *Von all' dem scheint man in den maßgebenden Kreisen in Berlin wenig oder nichts zu wissen oder wissen zu wollen* (RÖHL, Korrespondenz [wie Anm. 12], II, 776f.). Eulenburg vermittelte dieses Bild dann an den Kaiser: *Kraus mit seinen großen Erfahrungen und Kenntnissen versichert mir, daß der gesamte niedere Klerus in Süddeutschland demokratisch vergiftet sei. Ich kann das bestätigen – die Wirkung äußert sich in der Zusammensetzung der ultramontanen Partei in den Parlamenten Deutschlands* (Brief vom 19. März 1893, ebd., 1055).

14 Vgl. John C. G. RÖHL, Kaiser, Hof und Staat. Wilhelm II. und die deutsche Politik, München 1987, [2]1988, 35–77. – Eine Rechtfertigung Eulenburgs, welcher »dahingegangen wie ein Geächteter«, unternimmt Johannes HALLER, Aus dem Leben des Fürsten Philipp zu Eulenburg-Hertefeld, Berlin 1924 (Zitat ebd., III). – Ebenfalls in das Jahr 1886 fällt auch die durch Lady Blennerhassett (1843–1917; vgl. LThK[3] 2, 1994, 525f.) vermittelte Bekanntschaft zwischen Eulenburg und Kraus

ständen kann es also nicht verwundern, wenn Eulenburg trotz seiner Stellungen an der Peripherie (München, Wien) die treibende Kraft zur Installation des persönlichen Regiments Wilhelms II. war. Dieses Ziel war dann 1897 erreicht, als der spätere »Wunschkanzler« Eulenburgs, Bernhard von Bülow (1849–1929)[15], Staatssekretär im Auswärtigen Amt wurde. Zuvor schon schrieb Bülow aus Rom[16] an seinen Freund: *Ich wäre ein anderer Reichskanzler wie die bisherigen. Bismarck war eine Macht für sich, Pipin, Richelieu, Caprivi und Hohenlohe fühlten und fühlen sich doch als Vertreter des ›Gouvernements‹ und bis zu einem gewissen Grade des Parlaments Sr. Majestät gegenüber. Ich würde mich als ausführendes Werkzeug Sr. Majestät betrachten, gewissermaßen als sein politischer Chef des Stabes. Mit mir würde im guten Sinne, aber tatsächlich ein persönliches Regiment beginnen. Aber gerade deshalb – weil dies jeder durchfühlen würde – müßte im Interesse Sr. Majestät ich als Reichskanzler vorsichtig im richtigen Augenblick und nicht zu früh eingeführt werden*[17].

Auf dem Weg zu diesem Ziel stellten sich für Philipp Eulenburg folgende Aufgaben:

- Engere Einbindung der einzelnen Bundesstaaten in das Reichsgefüge.
- Verhinderung einer Machtkonzentration bei den einzelnen Ministern bzw. dem Minister-«kollegium« als solchem.
- Neutralisierung Bismarcks.
- Stärkung des Ansehens des Kaisers vor allem in den übrigen Bundesstaaten und in der Publizistik.
- Zurückdrängung des ultramontanen Einflusses von Zentrum und katholischer Presse.

Eulenburg stand dabei sein auf Beziehungen zu verschiedenen einflußreichen Persönlichkeiten beruhender Informationsfluß[18] auch in kirchenpolitischer Hinsicht zur Verfügung. Hier traf er auf den ebenso umtriebigen, gewissermaßen kongenialen Kraus, der für ihn zu einer unerschöpflichen Quelle wurde. Immer häufiger und immer umfangreicher unterrichtete der Freiburger Professor den Vertrauten des Kaisers über kirchliche und kirchenpolitische Entwicklungen, Stimmungen und personelle Interna[19]. Dabei wußte Kraus, auf was es ankam: *Diese Personalien haben eine leider nur zu oft unterschätzte Bedeutung. Es kommt auf die Menschen viel mehr als auf Gesetzesparagraphen an.* Rückblickend fährt er dann fort: *Hätten wir 1870 nicht einen so unfähigen Mann wie Melchers als Führer des preußischen Episkopates gehabt, wir hätten weder Altkatholizismus noch Kulturkampf erlebt, und diese ganze demokratische Verrohung des jungen Geschlechts wäre uns erspart oder wenigstens den kirchlichen Kreisen fremd geblieben*[20]. Eulenburg schätzte den Kirchenhistoriker so sehr[21], daß er einerseits seine

(vgl. KRAUS, Tagebücher, 505).

15 Vgl. NDB 2, 729–732.

16 Bernhard von Bülow war von 1893–1897 kaiserlicher Botschafter in Rom. Seine Ernennung erfolgte auf Betreiben Eulenburgs, der ihn dort bis zum entscheidenden Augenblick »zwischenparken« wollte (vgl. John C. G. RÖHL, Deutschland ohne Bismarck. Die Regierungskrise im Zweiten Kaiserreich. 1890–1900, Tübingen 1969, 102f.).

17 Bülow am 23. Juli 1896 an Eulenburg (RÖHL, Korrespondenz, wie Anm. 12, III, 1713–1715).

18 So tauschten zum Beispiel Eulenburg, Bülow und Holstein regelmäßig Abschriften wichtiger Briefe untereinander aus.

19 Vgl. u.a. die entsprechenden Briefe Kraus' bzw. die Verwertung dieser Informationen durch Eulenburg in RÖHL, Korrespondenz (wie Anm. 12), II, 743, 775–778, 786ff., 792f., 796ff. und öfter.

20 Kraus am 21. Februar 1892 an Eulenburg (RÖHL, Korrespondenz [wie Anm. 12], II, 778). – Zu Bischof Paul Ludolf Melchers (1813–1895) vgl. GATZ, Bischöfe 1983, 493–497.

eigene kirchenpolitische Auffassung von dessen Meinung abhängig machte, andererseits diese wiederum über Kraus – zumindest indirekt – praktisch umzusetzen versuchte. Zwar kam es 1892 nicht zur Entsendung Kraus' als deutschem Botschafter nach Rom[22], doch wurde dieser dann 1895/96 in geheimer Mission der Reichsregierung dorthin geschickt, um im Falle eines eventuellen Konklaves die deutschen Interessen zu vertreten[23]. Zwei Jahre zuvor schon forderte Eulenburg von ihm ein Promemoria für die Audienz des Kaisers bei Leo XIII. an[24].

Das kirchliche Umfeld, in das hinein die »Kirchenpolitischen Briefe« geschrieben wurden, war immer noch von den Erfahrungen des Kulturkampfes geprägt, also mit den bekannten Folgen: Ghettoisierung und Verbandskatholizismus mit den Generalversammlungen als »Heerschauen des Katholizismus«, Inferiorität und Zentrumspresse, schließlich die Zentrumsfraktion als solche. Unter den Bischöfen schien die Regierung einzig mit Georg Kopp (1837–1914)[25] in Fulda und später dann in Breslau einen Mann zur Seite zu haben, der auf Ausgleich bedacht, damit aber im deutschen Episkopat ziemlich isoliert war. Und Kopp war es auch, der als kirchenpolitischer Berater Berlins in eine gewisse Konkurrenz zu Kraus trat. Am weitesten spitzte sich diese Situation während der Rom-Mission Kraus' im Winter 1895/96 zu. Als der Kardinal Ende Februar 1896 gleichfalls in Rom eintraf, kam es zu Irritationen zwischen ihm, Kraus und dem Reichskanzler Chlodwig Fürst zu Hohenlohe-Schillingfürst (1819–1901)[26]. Letzterem bedeutete er mit klaren Worten, daß Kraus *ein Vertrauensmann der deutschen Regierung in katholisch-kirchlichen Angelegenheiten nicht sein kann, will letztere nicht das*

21 Vgl. dazu Christoph WEBER, Quellen und Studien zur Kurie und zur Vatikanischen Politik unter Leo XIII. Mit Berücksichtigung der Beziehungen des Hl. Stuhles zu den Dreibundmächten, Tübingen 1973, 443ff.: Maschinenschriftliche »Notiz betreffend Professor Kraus« Eulenburgs aus späteren Jahren.

22 Vgl. RÖHL, Korrespondenz (wie Anm. 12), II, 887. – Auch Helmuth ROGGE, Holstein und Hohenlohe. Neue Beiträge zu Friedrich von Holsteins Tätigkeit als Mitarbeiter Bismarcks und als Ratgeber Hohenlohes. Nach Briefen und Aufzeichnungen aus dem Nachlaß des Fürsten Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingfürst. 1874–1894, Stuttgart 1957, 391, und Otto Heinrich MEISNER, Denkwürdigkeiten des General-Feldmarschalls Alfred Grafen von Waldersee. Auf Veranlassung des Generalleutnants Georg Grafen von Waldersee bearbeitet und herausgegeben, Zweiter Band, 1888–1900, München 1922, 268.

23 Die Planungen für die Entsendung Kraus' nach Rom liefen bereits seit dem Frühjahr 1895. Eulenburg meinte damals, zur Zeit sei es besser, noch Otto von Bülow (1827–1901) in Rom zu belassen. *Aber wir müssen es durchsetzen, daß für den nächsten Winter Kraus (der die größte lebende Autorität auf dem Gebiet altchristlicher Monumente ist) irgendeinem Kunstinstitut attachiert wird, um uns genau über die kirchliche Bewegung zu unterrichten und zur Hand zu sein, wenn das Conclave eintreten sollte. Ich habe den Gedanken hier S. M. mitgeteilt, der sehr davon eingenommen ist* (Eulenburg am 18. April aus Wien an Holstein, RÖHL, Korrespondenz [wie Anm. 12], III, 1496). Bereits im Mai legte Kraus dann dem Reichskanzler Hohenlohe seine kirchenpolitischen Vorstellungen in dieser Frage dar (vgl. Karl Alexander MÜLLER, Fürst Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingfürst. Denkwürdigkeiten der Reichskanzlerzeit, München 1931, 64f., und KRAUS, Tagebücher, 624.

24 Dieses Promemoria liegt vor in RÖHL, Korrespondenz (wie Anm. 12), II, 1066–1068. – Vgl. dazu auch KRAUS, Tagebücher, 604, und ausführlich mit den ganzen Hintergründen bei WEBER, Quellen (wie Anm. 21), 512–538. – Eulenburg vermittelte auch den Einfluß Kraus' auf Wilhelm II. (RÖHL, Korrespondenz [wie Anm. 12], II, 888).

25 Vgl. GATZ, Bischöfe 1983, 400–404.

26 Vgl. MÜLLER, Hohenlohe-Schillingfürst (wie Anm. 23), 180–184, und KRAUS, Tagebücher, 654–656. – Zu Hohenlohe vgl. NDB 9, 1972, 487ff.

schlimmste Mißtrauen der deutschen Katholiken hervorrufen[27]. Der Bischof von Breslau traf damit, wenn er die ultramontanen Katholiken meinte – und das waren zu dieser Zeit die meisten in Deutschland –, das Richtige. Denn für diese war Kraus ein »rotes Tuch«. Obwohl ja »nur« Professor für Kirchengeschichte an der Freiburger Universität, ging sein Name in regelmäßigen Abständen durch die katholische Presse: Affäre um die angestrebte Indizierung seines Lehrbuches für Kirchengeschichte, die berühmt-berüchtigten Canossa-Artikel, verschiedene mißglückte Versuche der preußischen und badischen Regierungen, ihn als Bischof zu präsentieren. Und obwohl Kraus immer wieder betonte, daß er den Kulturkampf, zumindest so, wie dieser geführt wurde, für ein großes Unglück für Staat und Kirche hielte, galt er doch als Vertreter des Staates. Staatsnähe konnte man ihm freilich nicht absprechen, er selbst verstand sein Engagement im und mit dem Staat als Dienst für die Kirche, für ihre eigentliche Aufgabe. Hierher gehören dann auch seine unzähligen Bekanntschaften in ganz Europa und darüber hinaus, die er für seinen so verstandenen Dienst zu nutzen suchte. Ein Blick in seine Tagebücher beweist, daß er mit fast allen maßgebenden Personen des politischen, geistig-kulturellen und kirchlichen Lebens Kontakte und auch Freundschaften unterhielt. Eulenburg notierte noch Jahre nach Kraus' Ableben erinnernd: *Er war eine Art wandelndes Nachschlagewerk in rebus catholicis*[28]. Und in diesen Zusammenhang gehört letztlich als sein Programm das von ihm geprägte Begriffspaar vom »religiösen Katholizismus« statt des vorherrschenden »politischen Katholizismus«.

Vor diesem Hintergrund sind die »Kirchenpolitischen Briefe« Kraus' zu beurteilen. Daß sie auch maßgebend für sein gesamtes Denken, seine kirchlichen und politischen Auffassungen sind, hat er oft selber betont[29]. Und obwohl sein großer Gönner, Großherzog Friedrich I. von Baden (1856–1907)[30], sich über ihn einmal nicht sehr schmeichelhaft äußerte[31]: Für *Silberlinge*, wie es ihm die Ultramontanen vorwarfen[32], hat er diese Briefe nicht geschrieben.

27 MÜLLER, Hohenlohe-Schillingfürst (wie Anm. 23), 182.

28 WEBER, Quellen (wie Anm. 21), 445.

29 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 694. Rückblickend auf die Spectator-Briefe, die Essay-Bände, den Dante und die »Christliche Kunstgeschichte« heißt es da weiter: *Wohl könnte ich jetzt sagen: Nunc dimittis servum tuum in pace.*

30 Vgl. NDB 5, 1961, 490ff. Seine Bekanntschaft mit Kraus fällt in das Jahr 1878, als dieser von Straßburg nach Freiburg wechselte. Beide stimmten schon damals mit ihren kirchenpolitischen Ansichten überein, so daß es nur natürlich war, wenn Kraus ab sofort in dem Großherzog seinen entschiedensten Gönner besaß (vgl. KRAUS, Tagebücher, 388). – Wichtige Quellen zur badischen Politik liegen vor bei: Großherzog Friedrich I. von Baden und die Reichspolitik 1871–1907, hg. v. Walther Peter FUCHS, 4 Bände, Stuttgart 1968–1980.

31 Am 13. Oktober 1898 berichtete der preußische Gesandte Karl Eisendecher aus Karlsruhe dem Reichskanzler Hohenlohe nach der römischen Bestätigung des neuen Erzbischofs von Freiburg: *Kultusminister Nokk erzählte mir im Vertrauen, daß der bekannte Freiburger Kunsthistoriker Professor Kraus in wenig freundlicher Weise unter der Hand Dr. Nörbers Wahl kritisierte, das sei zu bedauern; der verdiente geistvolle Theologe und Gelehrte solle sich an der Professur genügen lassen und nicht durch seine beredte Zunge insgeheim Mißtrauen und Zwietracht stiften. Die Neigung zur Intrige und gewisse Indiskretionen stellen seine Vertrauenswürdigkeit doch einigermaßen in Frage, das sei auch die Ansicht S. K. H. des Großherzogs* (FUCHS, Großherzog [wie Anm. 30], IV, 85).

32 So der »Badische Beobachter« am 11. Mai 1897 auf seiner Titelseite.

3. Zielsetzung der »Kirchenpolitischen Briefe«

Bereits im Dezember 1894 notierte Kraus, nachdem er durch Friedrich I. von Baden über den Stand der Verhandlungen bezüglich des Ankaufs der »Allgemeinen Zeitung«[33] informiert worden war, in sein Tagebuch: *Die Zeitung soll dann dem Gedanken der Reichsidee – selbstverständlich im Gegensatz zu dem bayrischen Partikularism – dienen und würde nach der Auffassung des Großherzogs und wohl auch des Kaisers in kirchenpolitischer Hinsicht meiner Direktion unterstellt werden*[34]. Die treibende Kraft dabei war aber Kraus selber. So konnte ihm sein Münchener Freund Hermann von Sicherer (1839–1901) am 14. Februar 1895 mitteilen, daß er soeben mit Eulenburg darüber gesprochen hätte: *Ich habe ihm zunächst Ihren Plan vorgelegt, in ein festes Verhältniß zur A.Z. zu treten, insbesonders jeden Monat eine kirchenpolitische Revue zu veröffentlichen. Er ist von diesem Plan entzückt, rief laut Bravo! Bravo!* Auch auf den Großherzog wirkte Sicherer in dieser Hinsicht ein: *er war sehr erfreut und ganz damit einverstanden, daß Ihnen die Mittel hierfür zur Verfügung gestellt werden müßten*[35]. Im April 1895 traf Kraus dann in Karlsruhe mit dem dafür verantwortlichen Fürstenbergschen Präsidenten Otto Hentig (1852–1934) zusammen, um neben den vertraglichen Dingen auch die inhaltlichen Fragen abzusprechen. Und wie dabei vereinbart, erhielt Hentig im Mai 1895 von Kraus das Manuskript des ersten Spectator-Briefes zugeschickt, der gewissermaßen als »Pilotbrief« die künftige Richtung markieren sollte[36]. In ihm legte er dar – und das war ja des politischen Charakters der Briefe wegen notwendig –, daß die Religion mittlerweile ihr eigentliches Gebiet verlassen habe und zur Politik geworden sei: *Es ist ein oft mißverstandener, oft mißbrauchter Ausspruch, daß hinter jeder politischen Frage eine religiöse stecke. In unsrer Zeit kann man, ohne Besorgniß von der Wahrheit zu weit abzuirren, im Gegentheil sagen: die religiös-kirchlichen Probleme, welche heutzutage verhandelt werden, verdecken zum großen Theil nur politische, bezw. sociale Fragen. Man spricht, man predigt über erstere und meint die letzteren*[37]. Diese Eingangssätze des ersten der »Kirchenpolitischen Briefe« waren die Begründung dafür, weshalb sich Kraus, der gegen den politischen Katholizismus den religiösen vertrat, auf das Gebiet der Politik begeben mußte. Um seine Vorstellungen umsetzen zu können, fühlte er sich dazu gezwungen und setzte sich damit natürlich dem Vorwurf aus, selbst in erster Linie politisch zu agieren[38].

33 Schon 1892 hatte Eulenburg angeregt, die traditionsreiche »Allgemeine Zeitung« mit ihrer meinungsbildenden wissenschaftlichen Beilage für die Reichsregierung zu erwerben und sie für deren Ziele publizistisch einzusetzen. Ende 1894, Anfang 1895 gelang dies dann endlich im Zusammengehen mit Reichskanzler Hohenlohe, dem Auswärtigen Amt und dem Hauptprotektor Friedrich I. von Baden. Der eigentliche Hauptkäufer in dieser streng geheimgehaltenen Aktion war dann Fürst Karl Egon IV. zu Fürstenberg (1852–1896).

34 KRAUS, Tagebücher, 618.

35 NlK, Briefe, Sicherer.

36 Vgl. ebd., 624.

37 KRAUS, Spectator, I, 1. Juli 1895, 1.

38 Dies bestätigt auch ein Tagebucheintrag vom 22. Mai 1895 (KRAUS, Tagebücher, 625): *Diese neue Beschäftigung wird mir sehr viel Zeit nehmen, und es ist sehr fraglich, ob mein Inkognito gewahrt bleiben kann. Gott weiß, welche üblen Händel mir noch daraus entstehen werden. Aber, iacta est alea! Es ist der einzige Ausweg, den ich sehe, um meine kompromittierten Finanzen herzustellen und mir die Mittel zu verschaffen, Heilung für meine Leiden zu suchen. Und anderseits hoffe ich doch, auf diesem Wege den Ideen, welche ich vertrete – und es sind Gedanken des Friedens –, dienen zu können. Die Kirche hat mir keinen andern Weg der Einwirkung auf den Gang*

Hentig war mit dem Ergebnis zufrieden und sicherte Kraus nochmals das Jahreshonorar von 3.000 Mark zu. Die Briefe sollten – so der damalige Stand der Planung – jeweils am ersten Sonntag eines jeden Monats erscheinen und den Umfang einer ganzen Nummer haben. Am 25. Mai 1895 reiste Präsident Hentig deswegen sogar nach Freiburg zu Kraus. Dort wurde ein weiteres Treffen in München, dem Sitz der Redaktion, vereinbart[39]. Die einzige Veränderung, die sich dabei noch ergab, war der Erscheinungstag der Briefe. Sie sollten vom Juni 1895 beginnend an jedem Monatsersten die »Beilage zur Allgemeinen Zeitung« füllen.

Am Montag, dem 1. Juni 1895, war es dann soweit: Nummer I der »Kirchenpolitischen Briefe« von Spectator konnte erscheinen. Dem Ende dieses Briefes sollten die Leser schließlich ganz konkret entnehmen, wofür der Berichterstatter steht. Wenn er *Dinge, Menschen und Vorgänge* schildert und beurteilt, dann wird dabei nicht der theologische Gesichtspunkt maßgebend sein. Dogmatische Kontroversen und rein innerkirchliche Auseinandersetzungen würden nur einbezogen werden, *wo sie einen Reflex auf den Gang der öffentlichen Dinge ausüben.* Dann nennt Kraus seine drei Grundpositionen: *Wir stehen zunächst als Publicisten fest auf dem Standpunkt der modernen Staatsidee, deren Magna Charta für uns die volle und ungeschmälerte Freiheit des Gewissens bildet; das ist für uns ein erster Prüfstein, an dem wir Freund und Feind erkennen. Wir stehen des weiteren auf allen Punkten ein für die Einheit und Größe des Deutschen Reiches unter der Hohenzollernschen Spitze und wir werden unnachsichtlich alle Machinationen aufdecken, welche diesen stolzen Bau unterminiren, uns vor das Jahr 1870 zurückwerfen oder Zustände unter uns zurückführen wollen, wie sie vor 1618 bestanden. Und wir stehen drittens ebenso entschieden für die Erhaltung der Monarchie ein, nicht bloß im Interesse der Ordnung, sondern auch im Interesse der Freiheit: wir kündigen offenen Krieg allen Bestrebungen an, welche den Einfluß der Kirche zu Gunsten der demokratischen Republik, zu Gunsten der Herrschaft des vierten Standes über die große gebildete Mehrheit des deutschen Bürgerthums mobil machen wollen.* Trotz des in seinen Augen als non plus ultra geltenden monarchischen Prinzips sieht Kraus keinen Gegensatz zwischen dessen fürstlichen Repräsentanten und dem deutschen Bildungsbürgertum, *welches* [...] *der Träger der höchsten Cultur, welche die Welt diesseits der Alpen gesehen,* ist. Nur in Gemeinsamkeit zwischen Fürsten und gehobenem Bürgertum konnte dies erreicht werden. Dessen sei man sich schließlich bewußt und *wird nicht freiwillig zu Gunsten der untersten, von dunklen Instincten getriebenen, von gewissenlosen Agitatoren mißbrauchten Volksmassen abdanken, und wir denken dafür zu sorgen, daß die in ihrer ungeheuren Mehrheit conservativ gesinnten und wohlmeinenden Elemente des Mittelstandes nicht ungewarnt an den Karren der Umsturzpartei gespannt werden.* Die Kirchenpolitiker haben sich aber von diesen ganzen Auseinandersetzungen fernzuhalten. Sollten sie dennoch *nach einem bündigen Programm zur Beurtheilung der gesammten Lage fragen,* dann würde der Spectator ihnen antworten, *daß uns ein solches vor nahezu neunzehnhundert Jahren in zwei kurzen Sätzen gegeben wurde: ›Mein Reich ist nicht von dieser Welt‹ – und: ›Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.‹*[40]

Summarisch lassen sich folgende Punkte zusammenfassen, wofür und wogegen Spectator seine »Kirchenpolitischen Briefe« schreiben will:

der Dinge gelassen, ich muß diesen gehen.

39 Vgl. ebd., 625.

40 KRAUS, Spectator, I, 1. Juli 1895, 4f.

- Für die innere und äußere Stärkung des Deutschen Reiches unter der Führung Preußens.
- Für den Dreibund mit Österreich und dem Königreich Italien.
- Für das monarchische Prinzip und besonders für die Hohenzollern-Monarchie.
- Für das aristokratische Bildungsbürgertum.
- Für den religiösen Katholizismus.
- Für die Freiheit des Gewissens in Politik, Religion und Wissenschaft.

- Gegen den deutschen Erzfeind Frankreich und die mit ihm verbündeten Kräfte.
- Gegen jedwede Anti-Dreibundpolitik.
- Gegen partikularistische Tendenzen in den deutschen Bundesstaaten.
- Gegen die Demokratie.
- Gegen die Zentrumspartei.
- Gegen den Ultramontanismus.
- Gegen den politischen Katholizismus.
- Gegen die Unterdrückung der Wissenschaft in der Kirche.

Damit ordneten sich die »Kirchenpolitischen Briefe« reibungslos in das Bestreben Eulenburgs ein, das »persönliche Regiment« des Kaisers herbeizuführen. Und für den Katholizismus waren sie gewissermaßen der Finger, der in seiner Wunde lag – in einer Wunde, entstanden aus Abschottung von der Entwicklung der Moderne, aus Unterdrückung wissenschaftlichen Fortschritts sowie aus Dominanz einseitigen Dogmatismus' und »offizieller« Religiosität.

Als Kraus im Herbst 1899 von seinem langjährigen Freund Anton Stöck (1840–1922) inständig gebeten wurde, die Veröffentlichung der Fortsetzung der »Kirchenpolitischen Briefe« einzustellen[41], bestätigte er noch einmal die Ziele der Briefe: *Der Kampf, den diese Publication geführt, richtet sich wesentlich gegen 4 Punkte: 1) Den politischen Ultramontanismus und die Umwandlung der Kirche zu einer politischen Institution; 2) gegen die Allianz des Vaticans mit der Demokratie; 3) gegen die Allianz des Vaticans mit der französischen Republik; 4) gegen die Mißhandlung des geistigen und wissenschaftlichen Elements in der Kirche.* Kraus sah sich darin, wie er Stöck weiter mitteilte, einig mit den *einsichtsvollsten und geistig hochstehenden Persönlichkeiten der Gegenwart.* Und zudem war er sich vollkommen sicher, daß seine Arbeit nicht umsonst gewesen war, sondern zumindest mittelbar Wirkung zeitigte: *Wenn Du behauptest, er* [Spectator] *habe der Kirche nichts genützt, so muß ich mir erlauben, anderer Ansicht zu sein. Man nützt stets der Kirche, wenn man der Wahrheit dient und wenn man dem frechen*

41 Anton Stöck gehörte keineswegs der liberalen Richtung an. Dennoch blieb er Kraus treu verbunden. Am 23. Oktober 1899 schrieb er seinem Freund einen der längsten Briefe in beider Korrespondenz nach Freiburg: *Es scheint auch mir, daß ein wirklicher Nutzen zum Wohle der Kirche davon nicht zu erwarten ist, – und doch durfte ja die Absicht des Autors keine andere sein, und wäre die Deinige, wenn Du der Autor wärest, doch sicher keine andere, als diese, der Kirche dadurch zu dienen und zu nutzen. Im Gegentheil scheint aber eher Schaden daraus erwachsen zu können, da die Artikel mit so großer Schärfe Schäden und Mängel innerhalb der Kirche und auf Seiten ihrer Organe in die große Öffentlichkeit und vor ein Publikum tragen, das an solchen Enthüllungen nur seine Freude haben kann und sie gegen die Kirche ausbeutet.* Es läge für Kraus die Gefahr nahe, *zu weit zu gehen.* [...] *Wozu auch sollst Du Dir Deine letzten Lebensjahre durch solch' nutzloses Kämpfen gegen Verhältnisse, über die Du doch nicht Herr werden kannst, verbittern* [...] (Hubert Schiel, Liberal und integral. Der Briefwechsel zwischen Franz Xaver Kraus und Anton Stöck. Mit zwei Bildnissen, Erläuterungen und einer Stammtafel, Mainz 1974, 241).

Pharisäismus die Maske abreißt, welcher sich der Herrschaft über die Kirche bemächtigt hat. Dieser Partei zu nützen war freilich nie die Absicht des Spectators, weil er sie stets sehr scharf von der Kirche unterschieden hat, [...] *Im übrigen waren die Briefe des Spectators politische, und dem entsprechend war ihre nächste Absicht, dem Vaterlande zu dienen und die Gefahren abzuwehren, welche ihm aus der Herrschaft eines ihm tödtlich feindlichen Prinzips erwachsen. Diese Absicht ist vollkommen erreicht worden; die Partei wird sich von diesen Briefen nie mehr erholen!*[42]

4. Publizität und Anonymität – Die Geschichte des Spectators

Großherzog Friedrich I. von Baden hatte sich für sein Zeitungsunternehmen in Kraus nicht getäuscht. Nachdem er bereits mehrmals den ersten der »Kirchenpolitischen Briefe« gelesen hatte, konstatierte er: *Ja, beglückwünschen dürfen wir uns alle, die wir der kraftvollen Mäßigung huldigen, daß eine so mutige Initiative ergriffen wurde, um dem Betreten der altbewährten Wege die Bahn zu eröffnen. Wir müssen dankbar sein, daß eine so erfahrene Kraft es unternimmt, den alten bewährten Grundlagen, auf denen Staat und Kirche gedeihen können, in den Geistern des neuen Zeitalters Eingang zu verschaffen und Verständnis zu erwecken*[43]. Inzwischen hatte Kraus bereits das Manuskript des zweiten Briefes nach München geschickt. Dieser nun wendete sich dem Hauptgegner in Deutschland zu, dem Ultramontanismus in Form der Zentrumspartei. In einer Art kirchenpolitischer Chronik Deutschlands aus den letzten Monaten wirft Spectator dem Zentrum und der ultramontanen Presse die Aushöhlung der Autorität der kirchlichen Hierarchie vor – *unsre Ultramontanen bedürfen des Bischofs nur mehr, um ihre Versammlungen zu segnen und zu allem Ja zu sagen, was in den Comités und Redactionszimmern beschlossen wurde. Jede Diöcese hat ihre Nebenregierung, welche durch ihre Beziehungen nach oben wie nach unten das Regiment des Ordinarius lahm legt*[44]. Zudem hätte sich das Zentrum in Sachen Umsturzvorlage[45] und Bismarckgeburtstag[46] in seinem schlechtesten Licht gezeigt. Nachdem dann Kraus auf vier Seiten den Leser durch einen sehr instruktiven Exkurs mit Vorgeschichte, Gründung und Geschichte dieser Partei vertraut gemacht hatte, stellte er in diesen Zusammenhang seine Definition des Ultramontanismus: *1. Ultramontan ist, wer den Begriff der Kirche über den der Religion setzt. 2. Ultramontan ist, wer den Papst mit der Kirche verwechselt. 3. Ultramontan ist, wer da glaubt, das Reich Gottes sei von dieser Welt und es sei, wie*

42 Brief vom 5. November 1899 aus Freiburg an Stöck (SCHIEL, Liberal [wie Anm. 41], 244).

43 Friedrich I. am 19. Juli 1895 an Kraus, in: FUCHS, Großherzog (wie Anm. 30), III, 444.

44 KRAUS, Spectator, II, 1. August 1895, 1.

45 Diese Gesetzesvorlage, deren Strafverschärfung in politischen Delikten ursprünglich vor allem auf Anarchisten und Sozialdemokraten zielte, wurde am 11. Mai 1895 vom Reichstag abgelehnt, weil der Entwurf vom Zentrum, aber auch von den Konservativen, im antimodernen Sinne zum Schutz von Kirche und traditionellen Ordnungs- und Moralvorstellungen ausgedehnt wurde (vgl. Thomas NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 2, München ³1995, 713).

46 In der Reichstagssitzung vom 23. März 1895 wurde der Antrag verhandelt, daß Reichstagspräsident Karl Gottfried von Levetzow (1828–1903) im Namen des Parlamentes Bismarck Glückwünsche zum 80. Geburtstag übermittle. Da sich Franz Prinz von Arenberg (1849–1907) und Ernst Lieber (1838–1902) vom Zentrum vergeblich bemühten, die Zustimmung ihrer Fraktion zu diesem Antrag zu erhalten, fiel er mit 163 gegen 146 Stimmen durch. Levetzow trat daraufhin zurück (vgl. Manfred HANK, Kanzler ohne Amt. Fürst Bismarck nach seiner Entlassung 1890–1898, München 1977, 579).

das der mittelalterliche Curialismus behauptet hat, in der Schlüsselgewalt Petri auch die weltliche Jurisdiction über Fürsten und Völker eingeschlossen. 4. Ultramontan ist, wer da meint, religiöse Ueberzeugung könne durch materielle Gewalt erzwungen oder dürfe durch solche gebrochen werden. 5. Ultramontan ist, wer immer sich bereit findet, ein klares Gebot des eigenen Gewissens dem Ausspruch einer fremden Auctorität zu opfern[47]. Aus diesen Punkten ginge auch die Erkenntnis hervor, daß Deutschtum und Ultramontanismus unvereinbar seien, und im oben beschriebenen Sinne auch Deutsches Reich und Zentrum. Das war eine klare Stellungnahme, eine Warnung an das gebildete Bürgertum, daß sich mitten in Deutschland eine Bewegung ausbreitete, die nur scheinbar religiös und um so gefährlicher war, da deren Auswirkungen in ganz Europa immer stärker hervorträten. Der Verdeutlichung dieses Sachverhaltes diente dann auch der dritte Brief. In ihm wird der Antisemitismus der christlich-sozialen Partei in Österreich benannt, ebenso die Affinität von »Union catholique«, »Union démocratique chrétienne« und Sozialismus in Belgien. Eine regelrechte Perversion von Religion würde wohl zudem das Entstehen von rein ökonomisch orientierten katholischen Institutionen darstellen. In ganz Europa und mittlerweile auch in Amerika wären unter klerikaler Aufsicht stehende Bauernsyndikate, benediktinische Destillen, katholische Darlehenskassen, Lebensversicherungen und Waisenfonds gegründet worden. Für Spectator gibt es *nur ein Elend und einen Hunger* [...] *Die Caritas, welche auf etwas anderes sieht, als auf die Noth des Nächsten und, ob sie die Hand zur Hülfe aufthut, von der confessionellen oder politischen Gesinnung des Hungernden abhängig sein läßt, das ist keine Caritas mehr*[48].

Informationen über all diese Vorgänge konnte Kraus zu großen Teilen aus der Presse gewinnen[49], was natürlich auch jedem anderen möglich war. Weit wichtiger für den Inhalt seiner »Kirchenpolitischen Briefe« gerieten daher seine persönlichen Beziehungen. Über die Interna der Reichspolitik wurde Kraus vor allem von Hohenlohe, Eulenburg und dem Großherzog von Baden informiert[50]. Sein Freund Sicherer war für ihn eine Fundgrube an Wissen über die Vorgänge in Bayern und speziell in München. Über diese Dinge tauschte man sich nicht nur während der vielen Besuche Kraus' in München aus, sondern führte darüber hinaus noch einen sehr regen Briefwechsel[51]. Lady Blennerhassett und ihr Mann Sir Rowland informierten Kraus über die englischen, irischen und schottischen Vorgänge, die Bischöfe Denis O'Connell (1849–1927)[52], John Ireland (1838–1918)[53] und John Joseph Keane (1839–1918)[54] über die amerikanischen. Und für Vatikan, Quirinal und ganz Italien stand Spectator ein Beziehungsgeflecht von einflußreichen Freunden und Bekannten zur Verfügung – von den Kardinälen Gustav

47 KRAUS, Spectator, II, 1. August 1895, 7.

48 KRAUS, Spectator, III, 2. September 1895, 6.

49 Die Bestellung der entsprechenden Zeitungen und Zeitschriften war Kraus selbst überlassen. Er hatte lediglich die Höhe der Auslagen zu melden (vgl. Brief Hentigs vom 27. Juli 1898 an Kraus, NlK, Allgemeine Zeitung) und bekam diese dann quartalsweise mit seinem Honorar (jeweils 750 Mark) zurückerstattet.

50 Vgl. u.a. die entsprechenden Dokumente in: FUCHS, Großherzog (wie Anm. 30). – RÖHL, Korrespondenz (wie Anm. 12). – MÜLLER, Hohenlohe-Schillingfürst (wie Anm. 23).

51 Vgl. den Faszikel »von Sicherer« im Nachlaß Kraus.

52 Vgl. zu ihm Robert Curtis AYERS, The Americanists and Franz Xaver Kraus. An Historical Analysis of an International Liberal Catholic Combination. 1897–1898, Diss. masch., Syracuse University 1981.

53 Vgl. LThK³ 5, 1996, 583.

54 Vgl. BBKL XVI, 1999, 844f.

Adolf von Hohenlohe-Schillingfürst (1823–1896)[55] und Luigi Galimberti (1836–1896)[56] über Alberto Blanc (1835–1904)[57], den ehemaligen Sekretär Cavours[58] bis hin zu Francesco Crispi (1819–1901)[59] und Antonio Rudinì (1839–1908)[60] sowie vor allem auch Botschafter Bernhard von Bülow und dessen Palazzo Caffarelli[61]. Diese teilweise vertraulichen, persönlich erhaltenen Informationen waren gerade das, was dazu beitrug, die »Kirchenpolitischen Briefe« einzigartig zu machen. Kraus gab dem Leser das Gefühl, selbst mit seinem eigenen Ohr dabei zu sein, ohne daß dabei einer seiner Gewährsmänner desavouiert wurde.

Vor diesem Hintergrund wird es um so verständlicher, daß allein Kraus dazu berufen war, die deutsche Öffentlichkeit umfangreich und tiefschürfend über die »römische Frage«, die Hertling noch vor kurzem in München auf dem Katholikentag als offen bezeichnet und in diesem Zusammenhang von der notwendigen territorialen Souveränität des Papstes gesprochen hatte[62], zu unterrichten. Und welcher Zeitpunkt war dazu besser geeignet, als der seiner im Auftrag der Reichsregierung unternommenen Mission in Rom?[63] Das Präludium zu den sechs zusammengehörenden Briefen über die »römische Frage« war der noch unmittelbar vor Kraus' Abreise geschriebene Brief VI über die italienischen Feiern vom 20. September 1895 und das öffentliche Schreiben Leo's XIII. an Mario Rampolla (1843–1913)[64], das der Kardinal-Staatssekretär – so Kraus – wahrscheinlich selbst verfaßt habe[65]. Am 13. November 1895 traf Franz Xaver Kraus in Rom ein und begann sofort nach einem Treffen mit Bernhard von Bülow, welcher bereits durch Eulenburg und den Reichskanzler über die Angelegenheit informiert worden war, mit der Sondierung der Lage[66].

Parallel dazu schrieb Kraus jedoch noch während des Dezembers in Rom seinen siebenten »Kirchenpolitischen Brief«[67], der bis zum Oktober 1896 der letzte in der ursprünglich geplanten Form einer kirchenpolitischen Rundschau – also mit einer gewissen thematischen Vielfalt – sein sollte: Es ging dabei um das Zusammengehen des Zentrums mit Polen und Sozialdemokraten bei den Wahlen und über die Lage in Österreich-Ungarn. Desweiteren bot Spectator einen kirchenpolitischen Rundblick über die einzelnen Länder des Deutschen Reiches und wies auf die neuesten Entwicklungen in

55 Vgl. LThK³ 5, 1996, 213f. – Hubert WOLF, »Die liebenswürdigste aller Eminenzen«. Kardinal Gustav Adolf von Hohenlohe-Schillingfürst (1823–1896), in: RQ 90, 1995, 110–136.
56 Vgl. Italienischer Biographischer Index, 2. kumulierte und erweiterte Ausgabe, München 1997, 4, 1152.
57 Vgl. ebd., 1, 361.
58 Zu Camillo Cavour (1810–1861) vgl. LThK³ 2, 1994, 983 und natürlich vor allem Franz Xaver KRAUS, Cavour. Die Erhebung Italiens im neunzehnten Jahrhundert. Mit einem Lichtbild und 65 Abbildungen, Mainz 1902.
59 Vgl. Italienischer Biographischer Index, 2. kumulierte und erweiterte Ausgabe, München 1997, 3, 809.
60 Vgl. ebd., 6, 2181.
61 Vgl. nach KRAUS, Tagebücher, 791–820 (Personenregister) die entsprechenden Einträge. – Zur Atmosphäre im Palais des Botschafters vgl. Christoph WEBER, Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus, Tübingen 1983, 29f., der einen sehr interessanten Zeitzeugenbericht wiedergibt.
62 Vgl. KRAUS, Spectator, V, 2. November 1895, 5.
63 Vgl. dazu Anm. 23.
64 Vgl. LThK² 8, 1963, 985f.
65 Vgl. KRAUS, Spectator, VI, 2. Dezember 1895, 4.
66 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 630.
67 Vgl. KRAUS, Spectator, VII, 2. Januar 1896.

der übrigen Welt (Luxemburg, Belgien, England, Nordamerika, Frankreich, Italien) hin. Schließlich beklagte Kraus, daß das Germanisierungswerk im Elsaß und in Lothringen im katholischen Klerus seinen größten Gegner hätte. Und gerade diese beiden Absätze waren es, die nun endlich die ultramontane Presse aus ihrem scheinbar verabredeten Schlaf aufrüttelten.

Unmittelbarer Anlaß war dabei ein Artikel auf der Titelseite der reichsfreundlichen »Straßburger Post« vom 4. Januar 1896[68]. Zustimmend wurde dort zitiert, was im letzten Spectator-Brief, dessen Verfasser im übrigen drei bekannte Straßburger Professoren seien, über die elsaß-lothringischen Verhältnisse zu lesen war. Jetzt mußte das gleichfalls in Straßburg erscheinende ultramontane Gegenblatt »Der Elsässer« darauf reagieren. Und man tat dies ebenfalls auf der Titelseite: Wodurch seien die Schreiber bekannt? Durch ihren Glauben oder Unglauben? Im übrigen stünden Volk und Klerus geschlossen hinter den Bischöfen von Straßburg und Metz. *Die Drei scheinen gar nicht zu wissen, daß ihre Einmischung eine absolut unberechtigte ist. Sie mögen sich in protestantische Kirchenangelegenheiten mischen, wenn sie dazu ein Recht haben und dafür ein Verständniß; bei katholischen aber heißt es: Hand weg!* Denn was sei denn das Ziel solcher kirchenfeindlichen Veröffentlichungen? *Es wird da die reine Cäsaropapie angestrebt, der ekelhafte Byzantinismus, dessen Ideale griechische und kriechende Hofbischöfe und russische Popen sind*[69]. – Bereits am nächsten Tag konnte Kraus in Rom in sein Tagebuch notieren: *Die ›Spectator-Artikel‹ machen jetzt sehr viel Aufsehen*[70]. Indessen ging in Straßburg der kleine »Zeitungskrieg« weiter. Bis zur Mitte des Monats ging es zwischen der »Post« und dem »Elsässer« mit Artikeln und Gegendarstellungen hin und her. Nachdem die »Post« die Vermutung ausgesprochen hatte, die Verfasser der »Kirchenpolitischen Briefe« seien landfremde Professoren[71], konnte der »Elsässer« die vollkommene Bedeutungslosigkeit dieses von den drei *Hurrahpatrioten* Geschriebenen vermelden. Sie hätten doch gar keine Beziehung zu Elsaß-Lothringen und würden daher nur *eitel Klatsch* wiedergeben[72]. Kurz darauf war Kraus, der von 1872 bis 1878 an der Straßburger Universität gelehrt hatte und gerade im Auftrage des ehemaligen Reichsstatthalters von Elsaß-Lothringen (1885–1894) und nunmehrigen Reichskanzlers Hohenlohe in Rom weilte, im Besitz dieser Artikel. Übermittelt hatte sie ihm sein langjähriger Freund Antonius Scher (1842–1913)[73] aus Mühlhausen im Elsaß, der die Gelegenheit nutzte, gleich *einige Neuigkeiten von hier mitzutheilen*[74]. Von Unkenntnis über die dortigen kirchlichen Zustände konnte also keine Rede sein.

Aber noch immer hatte Spectator sein Incognito bewahrt – bis dann »Der Elsässer« am 13. Januar 1896 eine Meldung aus Freiburg bringen konnte[75]: Franz Xaver Kraus sei

68 »Kirchenpolitisches aus Elsaß-Lothringen«, in: Straßburger Post Nr. 7 vom 4. Januar 1896. Auch NlK, Spectator II.

69 »Drei und die ›Post‹«, in: Der Elsässer Nr. 4 vom 6. Januar 1896. Auch NlK, Spectator I.

70 KRAUS, Tagebücher, 643.

71 »Kirchenpolitisches aus Elsaß-Lothringen«, in: Straßburger Post Nr. 14 vom 7. Januar 1896. Auch NlK, Spectator II.

72 »Die elsaß-lothringische Geistlichkeit in Reichsacht«, in: Der Elsässer Nr. 6 vom 8. Januar 1896. Auch NlK, Spectator I.

73 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 541, Anm. 33.

74 Scher am 10. Januar 1896 an Kraus (NlK, Spectator I).

75 »Der Verfasser der kirchenpolitischen Spectator-Briefe«, in: Der Elsässer Nr. 10 vom 13. Januar 1896. – Die »Deutsche Reichszeitung« übernahm diese Meldung in ihrer Nr. 22 vom 14. Januar in schlecht redigierter Form. Aber von eben diesem Artikel bekam Kraus zuerst Kenntnis, so daß er unter dem 30. Januar 1896 in seinem Tagebuch die »Reichszeitung« als Denunziantin notiert

der Hauptverfasser und sein Helfer Professor Sicherer aus München. *Da bekanntlich Kraus vor Jahren viel an ›Influenza‹ zu leiden hatte und bei der letzten Straßburger Vakatur allen Ernstes hoffte, sein ›Streben‹ endlich mit Erfolg gekrönt zu sehen, so kann man sich nicht wundern, wenn er den jetzigen Hochwürdigsten Herrn Bischof nicht für den richtigen Mann hält, der nach seiner bescheidenen Meinung doch nur er allein sein konnte. Ob nun bei der etwaigen Metzer Vakatur die durch die Spectator-Artikel geschärften Augen der Kabinette auf seine allzeit in Loyalität ersterbende Person fallen und ob eine solche in Rom Gefallen findet, bezweifeln wir sehr. Man kennt den Mann bereits.* Im übrigen sei es schade, daß diese Briefe nur durch das Bekenntnis des Straßburger Klerus zu seinem Oberhirten[76] der ihnen angemessenen Nichtbeachtung entrissen wurden[77]. Bischof würde Kraus nie werden – es sei denn bei den Altkatholiken!

Das alles war natürlich reine Polemik, die in den »Kirchenpolitischen Briefen« nur nach inhaltlichen Anknüpfungspunkten suchte, um Kraus dann persönlich zu diffamieren. Aber auch als nun endlich das führende Zentrumsorgan in Deutschland, die »Kölnische Volkszeitung«, auf den Januar-Brief und die Auseinandersetzungen in der Straßburger Presse reagierte, begriff man nicht, um was es Kraus mit seinen Vorwürfen gegen die kirchenpolitische Agitation des katholischen Klerus überhaupt ging. Das ultramontane Prinzip als solches stellte die »Kölnische Volkszeitung« nämlich auch nicht zur Debatte. Auch sie hielt sich nur an die beiden Absätze über die Lage in Elsaß-Lothringen und setzte den *Jammerbrief-Verfassern* einfach – und somit einer prinzipiellen Auseinandersetzung ausweichend – entgegen, daß unter Bischof Fritzen das öffentliche katholische Leben einen großen Aufschwung genommen habe: – *das wissen die Katholiken, und darum schlagen ihre Herzen mit doppelter Liebe ihrem Bischof entgegen, dem eifrigen Förderer der katholischen Presse, des katholischen Vereinslebens und jeglicher Bestrebung für die katholische Sache*[78]. Und damit war dann im ultramontanen Blätterwald erst einmal Ruhe.

Eigentlich hatten Kraus und die Förderer seines Projektes nun ein Teilziel bereits erreicht. Die »Gegenseite« hatte das Erscheinen der »Kirchenpolitischen Briefe« also von Anfang an registriert und zugleich aber mit ihren Ausfällen vom Januar 1896 bewiesen, daß man Spectator nicht grundsätzlich widerlegen konnte[79].

(Kraus, Tagebücher, 657).

76 Zu Bischof Adolf Fritzen (1891–1919) vgl. Gatz, Bischöfe 1983, 219–221.

77 Daß man sehr wohl von Anfang an das Erscheinen der Briefe verfolgt hatte, belegt folgender Passus (Der Elsässer Nr.10 vom 13. Januar 1896): *Es wirkte geradezu erheiternd, wenn mit dem wechselnden Mond die Herausgeber jedesmal ihre Briefe den Zeitungen als unentgeltliche Ware darboten und Niemand auf sie hereinfallen wollte. Das hatte sich der Herr Hofrath nicht träumen lassen, daß seine Weisheitsprodukte, welche die deutsche Welt in Verwunderung, die ultramontanen Demokraten aber in Angst und Zittern versetzen sollten, allmonatlich in einem Zuge in die Welt und – in den Papierkorb wandern würden. Besonders, da er noch im letzten Briefe vor der staunenden europäischen Diplomatie sich den Anschein gab, als halte er das Geheimniß einer beide Theile befriedigenden Lösung der römischen Frage in seinem Busen verschlossen. – Kurz, die Zeiten haben sich eben geändert. Der kirchliche Liberalismus mochte zur Zeit des vatikanischen Concils eine Gefahr für die Kirche in Deutschland darstellen; heute ist er abgestandene Ware.*

78 Kölnische Volkszeitung vom 21. Januar 1896, Erstes Blatt, Morgenausgabe.

79 Dieses kaschierend schreibt der »Badische Beobachter« noch in Nr. 44 vom 24. Februar 1898: *Es kann nicht Sache der katholischen Presse sein, die jeweils 12–16 Spalten, welche dem bekannten Spektator allmonatlich in der wissenschaftlichen ›Beilage zur Allgemeinen Zeitung‹ zur Verfügung stehen, bis auf die letzten Einzelheiten zu durchgehen und die endlosen Schiefheiten, Willkürlichkeiten, Entstellungen, ungerechten Verdächtigungen u. s. w., die jede Nummer enthält, Punkt für Punkt richtig zu stellen.* Der Zeitaufwand würde in keinem rechten Verhältnis zum Nutzen stehen.

Letztlich aber waren die Reaktionen der Presse wie bereits erwähnt nur ein Teilziel dieses publizistischen Unternehmens. Viel wichtiger mußte die Wirkung auf einzelne Leser, auf kirchliche und politische Multiplikatoren sein. Und da konnte Kraus bereits einige Erfolge verbuchen: Den Großherzog von Baden[80], den Trierer Domkapitular Anton Aldenkirchen (1844–1904)[81], den zahlreiche Bekanntschaften pflegenden Benediktiner Odilo Rottmanner (1841–1907)[82] und den Münchener Historiker Max Lossen (1842–1898)[83], die Baronin Auguste von Eichthal (1835–1932)[84], natürlich Kardinal Hohenlohe[85] und überhaupt die italienischen Kreise, in denen Kraus verkehrte und wo seine Veröffentlichungen regelmäßig gelesen wurden[86]. Über sie breitete sich das Gedankengut des Kraus'schen »religiösen Katholizismus« aus. Aber mit dem Aussterben dieser Generation alter, liberal denkender Freunde Kraus' auf der einen Seite sowie dem verschärften Antimodernismuskampf zu Beginn des neuen Jahrhunderts und den beiden Weltkriegen auf der anderen wurde auch diese liberal-religiöse Idee Kraus' für lange Zeit ins Verborgene gedrängt. Doch am Anfang des Jahres 1896 war davon natürlich noch keine Rede. Schließlich kam Kraus nach Rom, um nach dem unmittelbar bevorzustehen scheinenden Tod Leo's XIII.[87] für die Wahl eines möglichst liberalen und nichtintransigenten Papstes seine Beziehungen einzusetzen.

Als der sechste und letzte Brief zur »römischen Frage« am 1. August 1896 erschien, befand sich Kraus bereits auf dem Weg nach Ungarn, um dort in Pistyan Heilung von seinen körperlichen Leiden zu suchen. Und obwohl er mit einem Essay über Kardinal Henry Eduard Manning (1808–1892)[88] ein weiteres Glanzlicht seiner »Kirchenpolitischen Briefe« setzen wollte[89], trat ein Ereignis ein, wodurch Kraus seine weitere Mit-

80 Vgl. FUCHS, Großherzog (wie Anm. 30), III, 444.

81 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 221, Anm. 66. – Zur Rezeption der »Briefe« vgl. ebd., 628.

82 Vgl. LThK² 9, 1964, 72.

83 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 629.

84 Die zahlreichen Briefe und Karten Eichthals an Kraus enthalten neben einer gewissen »Geschwätzigkeit« eine Unmenge an Informationen, die sie über ihre weitverzweigten Kontakte erhalten hat. – Zu ihrem »römischen Salon« vgl. Claus ARNOLD, Frauen und »Modernisten«. Ein Kreis um Augusta von Eichthal, in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert WOLF, Paderborn u.a. 1998, 241–265.

85 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 630f.

86 Vgl. ebd., 698.

87 Immer wieder hoffte Kraus auf ein baldiges Konklave – nicht nur 1896, sondern auch bei späteren Rom-Reisen. Der damalige Chefredakteur der »Allgemeinen Zeitung«, Mühling, schrieb im März 1899 an Kraus nach Rom, daß er es für einen außerordentlich glücklichen Zufall halten würde, wenn der Papst stürbe, während Kraus in Rom sei (Brief vom 3. März 1899, NlK, Allgemeine Zeitung). Immer wieder mahnte Mühling aus München einen Nekrolog auf Leo XIII. an (so am 17. und am 23. März 1899, NlK, Allgemeine Zeitung). Schließlich starb Kraus aber noch 20 Monate vor dem Papst – sein Nachruf auf Leo XIII. erschien aber dennoch am 9. August 1903 in Nr. 219 der »Allgemeinen Zeitung«.

88 Vgl. TRE 22, 1992, 60–63.

89 Vgl. KRAUS, Spectator, XV, 1. September 1896; KRAUS, Spectator, XVII, 2. November 1896; KRAUS, Spectator, XVIII, 1. Dezember 1896. Diese drei Briefe machten einmal mehr deutlich, daß Kraus' Stil der Bearbeitung einer solchen Materie nicht die Form eines politischen Leitartikels, sondern eher der des geistesgeschichtlichen Essays war. Auf die literarische Form und die damit zusammenhängenden inhaltlichen Eigenarten der Zeitschriftenpublikationen Kraus' geht WEBER, Katholizismus (wie Anm. 61), 32–41, ein. Diese drei Spectator-Briefe über Kardinal Manning waren es übrigens auch, die Weber als einzig vollständige – neben den Herman Schell (1850–1906) betreffenden Teilstücken – in seine Edition übernahm: Ebd., 159–213. – Zu Herman Schell vgl.

arbeit in Frage gestellt sah: In München wurde er von Dove und dem neuen Chefredakteur Jolly im Auftrag Hentigs gefragt, ob er mit einem Drittel des bislang vereinbarten Honorars einverstanden sei – die pekuniäre Lage des Blattes würde zu einem solchen Schritt zwingen. Kraus fühlte sich um so mehr befremdet, da er kurz zuvor noch in Donaueschingen mit Hentig persönlich zusammengetroffen war[90]. Natürlich berief sich der Freiburger Professor auf die Zusicherungen des Großherzogs und unterrichtete diesen auch sofort noch von Ungarn aus[91]. Jolly hatte unterdessen den Auftrag bekommen, bis spätestens 1. Oktober 1896 *eine Vorlage betreffs der finanziellen Situation*[92] zu erstellen.

Doch bereits Mitte September kulminierte die ganze Angelegenheit. Am 14. oder 15. traf Kraus auf der Rückreise von seiner Kur in München ein[93]. Und obwohl er in den vier oder fünf Tagen seines Aufenthaltes viel Zeit mit Lady Blennerhassett, dem preußischen Gesandten Anton Graf Monts (1852–1930)[94] und anderen verbrachte, ging er Hentig bewußt aus dem Wege[95]. Sogar als am 16. September Kraus in den Redaktionsräumen der »Allgemeinen Zeitung« in der Schwanthaler Straße weilte und von Jolly gebeten wurde, nach seiner Unterredung mit Dove noch Hentig aufzusuchen, der sich im selben Hause aufhielt, wich er einer Aussprache aus[96]. Kraus war über die »Anmaßung«, daß er auf zwei Drittel seines Gehaltes verzichten solle, so beleidigt, daß er sogar bestritt, eine weitere, dringende Aufforderung zu einem Gespräch überhaupt erhalten zu haben[97]. Anstelle dessen teilte er Hentig am 19. September 1896 – mittlerweile von Freiburg aus – mit, daß er mit dem 1. Januar 1897 seine Mitwirkung einstellen und dies auch Friedrich I. von Baden mitteilen werde[98]. Dies ging nun Hentig, der mit Recht vermuten mußte, daß Kraus dem Großherzog die Angelegenheit nur aus seiner Sichtweise darlegen werde, zu weit. In einem siebenseitigen »Beschwerdebrief« legte er Kraus Punkt für Punkt dar, daß dieser an der Zuspitzung der Situation Schuld sei[99]. Anscheinend mißverstehe Kraus die ganze Sache. *Beide Herren* – gemeint waren Jolly und Dove – *versichern mich, daß sie weder die einseitige Aufhebung einer getroffenen Vereinbarung haben herbeiführen wollen, noch daß sie es an dem Ausdruck ihrer besonderen, hohen Werthschätzung der in Rede stehenden Mitarbeit haben fehlen lassen.* Daran hätten sie nun wirklich keinen Zweifel gelassen, sondern lediglich gebeten, *im Hinblick auf die zur Erhaltung der Zeitung von den betheiligten Seiten bereits gebrachten und noch erforderlichen großen Opfer Ihr wohlbekanntes, warmes Interesse an der guten Sache, wenn möglich, dadurch zu bekräftigen, daß Sie statt des bisherigen Honorars sich mit dem höchsten, für den geschätztesten, regelmässigen Mitarbeiter üblichen Satze einver-*

Karl HAUSBERGER, Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse, Regensburg 1999.

90 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 674f.

91 Brief vom 14. August 1896 (FUCHS, Großherzog, [wie Anm. 30], III, 547f.).

92 Ebd., III, 548.

93 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 676f.

94 Vgl. ebd., 672, Anm. 106.

95 Vgl. ebd., 677.

96 Vgl. Brief Hentigs vom 18. September 1896 an Kraus (NlK, Allgemeine Zeitung).

97 Es handelte sich um den Brief Hentigs vom 18. September 1896 an Kraus (NlK, Allgemeine Zeitung). Kraus bestritt den Empfang dieses Briefes auch Dove gegenüber, welcher sich jedoch nachweislich auf die Auskunft des Briefboten stützen konnte, daß Kraus das Schreiben Hentigs um 11.00 Uhr im Hotel »Bayrischer Hof« noch vor seiner Abreise nach Freiburg entgegengenommen habe (vgl. Brief Dove's vom 21. September 1896 an Kraus; NlK, Allgemeine Zeitung).

98 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 677.

99 Brief von Hentig am 24. September 1896 an Kraus (NlK, Allgemeine Zeitung).

standen erklären möchten. Sollte sich Kraus nun an entsprechender Stelle – nämlich beim Großherzog – beschweren, dann möge doch bitte auch von diesem Brief Kenntnis gegeben werden[100]. Friedrich von Baden wurde dann sowohl brieflich von Kraus als auch persönlich von dessen Vertrautem Sicherer über den Streit unterrichtet[101]. Nach klärenden Gesprächen in Baden-Baden mit dem Großherzog und in Karlsruhe mit Minister Nokk blieb für Kraus dennoch ein zwiespältiges Gefühl: *Der Großherzog hat dann durch Freiherrn v. Babo die zwischen mir und Hentig schwebende Differenz ausgeglichen. Die ›Spectatorbriefe‹ sollen so weiter erscheinen. Ich war innerlich darauf eingerichtet und eigentlich zufrieden, daß sie aufhören sollten; indes ist die pekuniäre Frage für mich bei meinen Verhältnissen von so enormer Wichtigkeit, daß ich, ohne gezwungen zu sein, nicht glaube, auf diesen Zuwachs meines Einkommens verzichten zu dürfen*[102].

Dem Großherzog von Baden waren die »Kirchenpolitischen Briefe« zu wichtig gewesen, um deren Erscheinen einfach einzustellen. Noch als die Krise auf ihren Höhepunkt zusteuerte, war er bemüht, wenn nicht in Deutschland, so doch zumindest in Frankreich für eine weitere Verbreitung der Spectator-Briefe zu sorgen. So nahm er gleich im August, nachdem er von Kraus über das Zerwürfnis mit der Redaktion der »Allgemeinen Zeitung« informiert worden war, mit seinem Freund Ernest Naville in Genf Kontakt auf. Dem Brief lagen alle bisher erschienenen »Kirchenpolitischen Briefe« bei – Naville sollte sich um eine Übersetzung ins Französische kümmern, da Spectator bisher nur im deutschsprachigen Raum und in Italien bekannt sei[103]. Nach einigen Nachforschungen fand Naville einen jungen Mann[104], der bereit war, die Übersetzung für 500 Francs – *c'est le minimum de ce qu'on devrait lui offrir* – zu übernehmen. Der erste Brief sei bereits übersetzt, Spectator solle seine Meinung dazu äußern. Allerdings müsse er – so Naville – des beabsichtigten Erfolges der Veröffentlichung willen, wohl auch inhaltliche Änderungen vornehmen: *L'auteur ayant un patriotisme allemand très vif, la librairie française ne lui serait peut-être pas très favorable*[105]. Das war natürlich nicht unbegründet. Denn schließlich war für Spectator zum Beispiel Frankreichs Politik ein Haupthindernis zur Lösung der »römischen Frage« und eine ständige Bedrohung des Dreibundes. Eine der zuspitzendsten Aussagen Spectators in dieser Hinsicht fand sich im Juli-Brief 1896: *Auf unsern Altären steht wie im Garten des Vatican die Madonna von Lourdes, von der jedermann weiß, daß sie die Personification des künftigen Rachekrieges gegen das Deutsche Reich und des Sieges der ausgewählten großen Nation über die verhaßten Preußen ist*[106].

Inzwischen ruhte das Vorhaben aber – der Großherzog erkrankte schwer. So drängte Naville dann Mitte November von Genf aus auf Antwort: *Spectator a-t-il examiné la traduction de sa première lettre que je lui ai adressée, par l'entremise de Votre Altesse, le 7 Octobre dernier? A-t-il été satisfait et le travail doit-il être continué?*[107] Die

100 Vgl. den Brief Hentigs vom 24. September 1896 an Kraus (NlK, Allgemeine Zeitung).
101 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 678.
102 Tagebucheintrag vom 3. November 1896 (ebd., 678). – Zu Hugo von Babo (1857–1924) vgl. ebd., 618, Anm. 21.
103 Brief von Friedrich vom 22. August 1896 an Naville (FUCHS, Großherzog [wie Anm. 30], III, 551). Die Finanzierung solle kein Problem sein: *Il s'entend de soi même que les charges de la traduction et de la publication seraient mon affaire.*
104 Es handelte sich um Gustav Koeckert (1860–1948), der als Deutsch-, Spanisch-, Englisch- und Italienisch-Übersetzer tätig war (vgl. ebd., III, 559, Anm. 1).
105 Naville am 7. Oktober 1896 an Friedrich (ebd., III, 558f.).
106 KRAUS, Spectator, XIII, 1. Juli 1896, 7.
107 Naville am 23. November 1896 an Friedrich (FUCHS, Großherzog, [wie Anm. 30], III, 573f.,

Antwort Kraus' lag dem Großherzog jedoch schon längst vor. Sie gibt somit die Situation wieder, in der es noch ungewiß war, ob die Briefe in der »Allgemeinen Zeitung« weiter erscheinen sollten. So war er zwar über eine mögliche Buchpublikation *en forme de recueil* erfreut, ließ aber zugleich die Entscheidung noch offen[108]. Als es dann allerdings sicher war, daß das Erscheinen der Spectator-Briefe keine Unterbrechung erleiden werde, nahm Kraus Abstand von diesem Projekt. Der Großherzog veranlaßte, dem Übersetzer *une petite somme* anzuweisen[109] – eine französische Übersetzung der »Kirchenpolitischen Briefe« ist nie erschienen[110].

Hentig begann nun aber auf einmal, dem Freiburger Kirchenhistoriker Themen für dessen »Kirchenpolitische Briefe« vorzugeben. Dies geschah gleich noch Ende Dezember 1896 und dann noch einmal im Mai 1897. Aber beide Male scheute sich Hentig davor, Kraus direkt mit seinen Forderungen zu konfrontieren. Vielmehr ging er den Umweg über Dove, der dann die jeweiligen Themenvorgaben nach Freiburg weiterleiten mußte[111]. Dementsprechend sollte Anfang 1897 folgendes behandelt werden: *1) Besetzung des Freiburger Stuhles. 2) Tendenz des Centrums oder des Ultramontanismus auf Beherrschung unserer politischen Wahlen. 3) Peterspfennig – Statistisches oder sonst Unbekanntes darüber; denn diese Pfeile träfen stets besonders schmerzlich*[112]. Besonders mit den ersten beiden Punkten stieß Hentig damit bei Kraus auf offene Ohren. Von Anfang an war es ja die Mahnung des Spectators gewesen, daß der Ultramontanismus – besonders in der Form der Zentrumspartei – unter der Maske der Religion politisch gegen das Deutsche Reich tätig ist. Mittlerweile könne man aus der *Haltung des Centrums und der Centrumspresse* nur schließen, *daß hier mit Consequenz den künftigen Reichstagswahlen vorgearbeitet wird*[113]. Und um diese Gefahr in möglichst hellem Licht darzustellen, verknüpfte Kraus die Koordinaten »Zentrum/Zentrumspresse«, »Taxil-Schwindel/Antifreimaurerkongreß«[114] und »Anti-Dreibund-Artikel« der Civiltà cattolica[115] zu

Anm. 1).

108 Großherzogin Luise am 26. November 1896 an Naville (ebd., III, 572f.).

109 Großherzogin Luise am 13. Dezember 1896 an Naville (ebd., III, 577).

110 Kraus befürchtete, daß eine Veröffentlichung in Frankreich, womöglich noch mit frankreichfreundlichen Korrekturen, seinem Ziel abträglich war. *Pour le moment des raisons générales et personnelles semblent rendre désirable d'en remettre l'exécution.* Und die Großherzogin fügte noch hinzu: *L'auteur doit user de ménagements particuliers. La religion catholique est la sienne, et la théologie est la science à laquelle il a voué son travail et sa vie* (Großherzogin Luise am 13. Dezember 1896 an Naville, ebd., III, 577).

111 Vgl. Briefe von Dove an Kraus vom 20. Dezember 1896 (NlK, Allgemeine Zeitung) und vom 15. Mai 1897 (NlK, Allgemeine Zeitung). Hentig hätte seine Wünsche gegenüber Kraus dabei sehr wohl direkt äußern können – schließlich datieren zwei Briefe von ihm vom 18. Dezember 1896 (NlK, Allgemeine Zeitung) und vom 13. Mai 1897 (NlK, Allgemeine Zeitung), in denen er aber nur finanzielle Fragen berührte.

112 Dove am 20. Dezember 1896 an Kraus (NlK, Allgemeine Zeitung).

113 KRAUS, Spectator, XX, 1. Februar 1897, 6.

114 Vgl. WEBER, Katholizismus (wie Anm. 61), 69ff. mit der entsprechenden Literatur.

115 Dieser gegen den Dreibund gerichtete Artikel erschien bereits am 3. September 1896. Das Bündnis zwischen Deutschland, Österreich und Italien war für diese offiziöse Jesuitenzeitschrift ein Produkt der Freimaurerei. Die lateinischen Rassen seien dadurch Sklaven des Germanismus geworden. – Jedenfalls war diese Argumentation so deutschfeindlich, daß sich sogar die »Kölnische Volkszeitung« am 30. September 1896 von diesen Ausführungen distanzierte (vgl. KRAUS, Spectator, XX, 1. Februar 1897, 7–8). Am 15. Februar 1897 (Erstes Blatt) griff dann die »Kölnische Volkszeitung« den Februar-Brief als »Spectator-Schwindel« in scharfer Form an. Die Diskussion um den Anti-Dreibund-Artikel der »Civiltà cattolica« zog sich schließlich noch bis

einem Gesamtbild aus wühlender Agitation, abergläubischem Obskurantismus und ultramontaner Reichsfeindlichkeit[116]. Kraus machte sich jedoch keine Hoffnung, daß seine Warnung bei der Masse der katholischen Bevölkerung auf Gehör stieß – sie war ja auch nicht seine Zielgruppe. Fast verzweifelt erklärte er somit nur wenige Monate später *das allgemeine Stimmrecht* [...] *als den größten Humbug des ausgehenden 19. Jahrhunderts*[117].

Nachdem dann die folgenden drei Briefe dem Katholizismus in Amerika gewidmet waren[118], wendete sich Hentig zum zweitenmal über Dove mit Themenwünschen an Kraus. Es sollten diesmal *die Taxilschen Enthüllungen und das Auftreten Schell's* behandelt werden[119]. Und Kraus reagierte: Da das Manuskript für den Juni-Brief[120] schon unterwegs nach München war, gab Spectator dann im Juni eine ausführliche Nachlese zum Taxil-Vaughan-Schwindel[121] und besprach anschließend eingehend Schell's Schrift »Der Katholicismus als Princip des Fortschritts«[122]. Kraus nutzte den »Fall Schell« zugleich, um in der seit Monaten gegen ihn gerichteten Kampagne der ultramontanen Presse das letzte Wort zu haben. Jolly hatte in dieser Sache zwar auf einen Beleidigungsprozeß gehofft, in welchem er als Kläger auftreten könnte, gab jedoch Kraus den Rat, in seinen Ausführungen über Schell Bemerkungen einzufügen, die – so Jolly – *meines Erachtens sehr geeignet sind, auch auf die Hetze gegen Sie das richtige Licht zu werfen*[123]. Genau dies tat Kraus dann auch. Schell hatte nämlich versucht, sich sachlich mit den Anwürfen gegen seine Person auseinanderzusetzen. Dazu konnte Spectator nur bemerken, *daß einer gewissen Kategorie von Gegnern gegenüber Schweigen die einzige Vertheidigung ist. Wer zu schlechter Jahreszeit einmal auf den kothigen Straßen Polens oder Rußlands reisen mußte, der weiß, daß man da keinen Schritt weit fahren kann, ohne daß einem der Koth von allen Seiten entgegenspritzt: niemand fällt es ein, deßhalb abzusteigen um sich mit diesem Element wissenschaftlich auseinanderzusetzen: man fährt ruhig weiter und läßt abends den Diener die Kleider reinigen*[124]. Das war zweifellos ein sehr scharfer Ton, begonnen hatte allerdings damit der »Badische Beobachter«, der sich bis in die Gleichsetzung von Kraus und Judas hineinsteigerte[125]. Der ultramon-

Mitte März hin (vgl. »Kölnische Volkszeitung« vom 18. März 1897, Drittes Blatt, 1).

116 Vgl. KRAUS, Spectator, XX, 1. Februar 1897, 6ff.

117 KRAUS, Spectator, XXVII, 1. September 1897, 7.

118 KRAUS, Spectator, XXI, 1. März 1897; KRAUS, Spectator, XXII, 1. April 1897 und KRAUS, Spectator, XXIII, 1. Mai 1897.

119 Dove am 15. Mai 1897 aus München an Kraus (NlK, Allgemeine Zeitung).

120 KRAUS, Spectator, XXIV, 1. Juni 1897. Er umfaßte diesmal nur sechs Seiten und beinhaltete Neuigkeiten aus Italien seit der Ernennung Rudinì's zum Ministerpräsidenten und zur Lage in Österreich. Außerdem thematisierte Kraus die Frage der Ordenszulassungen in Deutschland.

121 Vgl. KRAUS, Spectator, XXIV, 1. Juni 1897, 1ff.

122 Vgl. KRAUS, Spectator, XXV, 1 Juli 1897, 6f.

123 Jolly am 8. Mai 1897 aus München an Kraus (NlK, Allgemeine Zeitung).

124 KRAUS, Spectator, XXV, 1 Juli 1897, 4.

125 Vgl. »Badischer Beobachter« Nr. 105 vom 11. Mai 1897. – Einen interessanten Eindruck dieser Atmosphäre vermittelt ein Brief von Kraus' Fakultätskollegen Cornelius Krieg (1838–1911; vgl. BBKL IV, 1992, 657ff.) vom 14. Juli 1897 an Heinrich Schrörs (1852–1928; vgl. BBKL XV, 1999, 1259–1264) nach Bonn: *Haben Sie die Preßergüsse gegen Kraus, den »Geheimen« gelesen? Die Abschlachtung und Skalpierung in 4 langen Traktaten durch Wacker ist beispiellos; dieser schnitt wie der Indianer dem an den Baum gebundenen Feind »Riemen« aus dem Leibe seines Erbfeindes Kraus. So was muß man aus der Nähe angesehen haben. Und der Geheime Rat? Läßt Kolleg u. Kirchengeschichte stehen wo sie stehen u. fährt nach wie vor zu Hof. Las von Mitte Mai bis 8. Juli – mit 3 wöchentlicher Ferien an Pfingsten – in seiner Wohnung bei 26° Wärme und 76 Hörern! Morgen geht er in das Schlammbad nach Ungarn. Ein Artikel Heiners gegen Kraus schließt: »der*

tanen Presse blieb im Prinzip nichts anderes übrig, als nur auf der Ebene der persönlichen Diffamierung gegen Kraus zu »argumentieren« – ihn in der Sache selbst zu widerlegen, dazu war man nicht in der Lage. Dieses Dilemma machte sich schließlich sogar an höchster Stelle bemerkbar.

Im Frühjahr 1898 traf Franz Xaver Kraus erneut in Rom ein[126] – das letzte Mal hatte er während seiner offiziösen Mission 1895/96 in der ewigen Stadt geweilt. Und wie zufällig wurde gerade jetzt der kuriale Apparat gegen Spectator in Gang gesetzt. Der damalige Präfekt der Indexkongregation war der Jesuit Andreas Steinhuber (1825–1907)[127]. Dieser Kardinal wiederum hatte in den deutschen Angelegenheiten maßgeblichen Einfluß auf Rampolla[128]. Steinhuber informierte also den Kardinalstaatssekretär über die »Kirchenpolitischen Briefe«[129]: *L'autore pseudonimo ›Spectator‹ non è altro che il prof. di storia ecclesiastica di Friburgo (Brisgovia), Francesco Saverio Krauss.* Er habe bislang 32 solcher Briefe veröffentlicht, die einen unglaublichen Schaden anrichten würden. Auch getraute man sich im Erzbistum Freiburg nicht, gegen Kraus vorzugehen, denn dieser genieße *protetto del governo.* Steinhuber bestätigte – sozusagen mahnend, endlich zu handeln – abschließend das Urteil seines Informanten[130]*: Fuori di Germania non si può aver idea giusta del grandissimo male che fanno queste lettere piene di fiele contro la chiesa e contro ogni cosa veneranda e cara ad un cattolico*[131].

Rampolla reagierte und wies den Münchener Nuntius Benedetto Lorenzelli (1853–1915)[132] an, noch einmal genaue Erkundigungen einzuholen und vor allem einen Autor in Deutschland zu finden, der die »Kirchenpolitischen Briefe« mit ihren ganzen Irrtümern einfach widerlegen solle. Lorenzelli vermittelte daraufhin nach Rom das Bild eines von Stolz aufgeblasenen, durch kantianische und rosminianische Irrlehren verdorbenen Franz Xaver Kraus, der zudem auch noch von der badischen Regierung gestützt werde.

ebenso berüchtigte als bekannte Spectator«. Heiner lieferte das in 8 Jahren, während derer er täglich als Intimus aus- u. einging, gesammelte Material an Wacker (Martin KRAFT, Briefwechsel zwischen Cornelius Krieg und Heinrich Schrörs. Ein Beitrag zur Freiburger Diözesan- und Universitätsgeschichte, in: FDA 112, 1992, 133–254, hier 197f., Nr. 32).

126 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 697.

127 Vgl. LThK² 9, 1964, 1034.

128 Vgl. WEBER, Quellen (wie Anm. 21), 127f. An der Installation Steinhubers war Rampolla federführend beteiligt, was zweifellos beider enge Zusammenarbeit begründete. Einer der Informanten Steinhubers aus Deutschland und damaliger Ankläger Kraus' war noch bis wenige Tage vor seinem Tode in enger Zusammenarbeit mit Joseph Schröder (1849–1903; vgl.. LThK² 9, 1964, 1034) der Kölner Dogmatiker Matthias Joseph Scheeben (1835–1888; vgl. LThK² 9, 1964, 376–379), vgl. Joseph Matthias SCHEEBEN, Briefe nach Rom, hg. u. eingel. v. Heribert SCHAUF u. Alfred ERÖSS, Freiburg 1939, 11.

129 Christoph Weber stieß in einem Faszikel des Archivs des Staatssekretariats auf den entsprechenden Vorgang (vgl. WEBER, Katholizismus [wie Anm. 61], 418ff.).

130 Dieser Hauptinformant war Kraus' Freiburger Fakultätskollege Franz Heiner (1849–1919), der zwischen Januar 1898 und März 1899 in mehreren Briefen Steinhuber dazu drängte, endlich gegen *den Wolf im Schafspelz* vorzugehen: *Jeder treue Bekenner der Kirche und Kenner unserer Verhältnisse wird Ew. Eminenz bestätigen, wenn ich behaupte, daß K. der größte und gefährlichste Feind unserer hl. Sache in Deutschland sei* (Brief vom 4. März 1898, ediert bei Karl HAUSBERGER, Franz Heiner als Denunziant seines Kollegen Franz Xaver Kraus. Drei Briefe des Freiburger Kanonisten an den Präfekten der Indexkongregation aus den Jahren 1898/99, in: Den Glauben verantworten. Bleibende und neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende. Festschrift für Heinrich Petri, hg. v. Erwin MÖDE und Thomas SCHIEDER, Paderborn u.a. 2000, 43–57, hier 54).

131 Vgl. WEBER, Katholizismus (wie Anm. 61), 418f.

132 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 729, Anm. 1.

Aber gerade deshalb – so die Aussageintention Lorenzellis – würde ein direktes Einschreiten der Kurie Kraus nicht zum Widerruf bringen, da dieser sicher *mediante l'aperta apostasia* und vor allem ohne Scham zum feindlichen Lager überlaufen würde. Der Nuntius erwärmte sich dagegen vielmehr für Rampollas Idee der Widerlegung der Briefe. Allerdings würde *ein* Autor dazu nicht ausreichen. Vielmehr müsse man *una specie di lega di giovani sacerdoti germanici ed anche austriaci* bilden, die dann die *pestilenziali pubblicazioni dell' Allgemeine Zeitung* des Irrtums überführen würde. Fürstbischof Kopp solle diese Liga gelehrter Kirchenmänner gründen, auch mögen die Ordinarien von München und Freiburg hinzugezogen werden[133]. – Doch bei diesen Vorschlägen blieb es. Ein solcher Zusammenschluß von Priestern wurde nie erreicht, ja konnte nie erreicht werden: Die Artikel von Kraus waren materiell unwiderlegbar und die Affirmation gegenteiliger Werturteile war in den Polemiken von Hertling und Grupp soweit geleistet, wie nur möglich[134].

Kraus hatte von den verstärkten Machinationen der römischen Kurie durchaus etwas mitbekommen. Zu diesem Zeitpunkt – Mitte des Jahres 1898 – vermutete er allerdings, daß die Stoßrichtung der geplanten Aktion ihn nur indirekt betreffen werde. Bestätigt wurde ihm dies durch den Rektor des Amerikanischen Kollegs zu Rom, Denis O'Connell, der Kraus in Freiburg aufsuchte: In Rom habe man vor, *eine Art von neuem Syllabus vor Schluß des Jahrhunderts zu geben*[135]. Vor allem der religiöse Amerikanismus und auch dessen deutsche Variante mit Schell und Spectator würden davon betroffen sein[136]. In dieser Situation kam es Kraus sehr gelegen, daß er sich auch persönlich gegen jene einengenden Tendenzen mit einem größeren Aufsatz über Savonarola[137] als *Präludium* seines *Werkes über die innerkirchlichen Reformbestrebungen der katholischen Kirche*[138] positionieren konnte[139].

133 Vgl. WEBER, Katholizismus (wie Anm. 61), 419f.

134 Da die Akten des Staatssekretariats mit der Antwort aus München enden und diese Liga nie ins Leben trat, ist das abschließende Urteil Webers dazu zweifellos zutreffend (ebd., 420). Auf katholischer Seite hatte es bis dahin nur zwei Wortmeldungen gegeben, die in der Auseinandersetzung mit Spectator ins Grundsätzliche gegangen waren: Georg Freiherr von HERTLING [anonym], Akademische Erörterungen zur römischen Frage, in: HPBl 118, 1896, 362–394; auch in Georg Freiherr von HERTLING, Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik, Freiburg im Breisgau 1897, 434–469. – Georg GRUPP [anonym], Döllinger redivivus, in: HPBl 118, 1896, 512–526, 562–576, 709–719, 889–900.

135 KRAUS, Tagebücher, 705.

136 Vgl. ebd., 705. Zu einer Verurteilung des Amerikanismus kam es dann durch das Schreiben »Testem benevolentiae« Leo's XIII. vom 22. Januar 1899, AAS 31, 1898/99, 471–479.

137 Es wurden schließlich fünf unter diesem speziellen Thema eigens durchnumerierte »Kirchenpolitische Briefe« verfaßt. Die letzte Anregung dazu kam von Oskar Bulle, mittlerweile Redakteur der Beilage, der einen solchen Aufsatz in seiner Zeitung nur von Kraus geschrieben sehen wollte und mit diesem Glanzstück die Zurückweisung aller ihm diesbezüglich bisher angebotenen Artikel auch noch nachträglich zu motivieren suchte (vgl. Brief Bulle's vom 27. Mai 1898 an Kraus; NlK, Allgemeine Zeitung).

138 KRAUS, Tagebücher, 706.

139 Daß letztlich das Werk als ganzes – obwohl ein Vertrag mit einem Verleger bereits geschlossen wurde – nie erschien, verdeutlicht einmal mehr die Tragik liberaler, katholischer Gelehrter um die Jahrhundertwende. Der Verleger Hugo Bruckmann (1863–1944; vgl. KRAUS, Tagebücher, 731) hatte mit Kraus nicht nur diesen Vertrag geschlossen, sondern auch die Veröffentlichung der Tagebücher geplant: *Über die Herausgabe der Tagebücher waren alle Verhandlungen geführt und die Bedingungen festgelegt worden, ein Entwurf liegt mit den Anmerkungen und Wünschen v. Kraus versehen bei meinen Papieren, aber zur Reinschrift und Unterzeichnung ist es in Folge der neuerl. Erkrankung, der Abreise und des traurigen Endes nicht mehr gekommen* (Brief Bruckmanns vom

Doch auch wenn es Rampolla, Steinhuber und Lorenzelli nicht gelang, Kraus auf der Ebene der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, auf dem Gebiet der Fakten und überhaupt auf dessen Argumentationsniveau entgegenzutreten, so hieß das noch lange nicht, daß sie diesen Vertreter der *falsi cattolici*[140] länger gewähren lassen wollten. Wie auf Kommando setzte dann auch im Januar 1899 eine regelrechte Pressehetze – allen voran der »Badische Beobachter« und die »Germania« – gegen Kraus ein, die ein zweifaches Ziel verfolgte: Die »Kirchenpolitischen Briefe« sollten verboten und der Freiburger Professor in seiner Reputation bei den Katholiken Deutschlands ein für allemal unmöglich gemacht werden. Trotz dieser *von wahnsinnigem Fanatismus geschriebenen Kot-Bomben*[141] des badischen Zentrumsblattes, führte Spectator seine kirchenpolitische Revue Monat für Monat unbeirrt fort: Er wandte sich aus Anlaß der Palästina-Reise Wilhelms II. der Protektoratsfrage im Orient zu, sprach sich gegen den Evangelischen Bund für die Beibehaltung der preußischen Gesandtschaft beim Vatikan aus[142], resümierte die letzte Generalversammlung der deutschen Katholiken in Krefeld[143], hielt einen Jahresrückblick auf Italien[144] und beleuchtete die kirchenpolitische Lage in Westeuropa[145]. Aber auch als er sich über zwei »Kirchenpolitische Briefe« hinweg einem für den Ultramontanismus eigentlich unverfänglichen Buch des Oberprokurators des Heiligen Synod in Rußland, Konstantin Petrovitsch Pobedonoscev (1827–1907)[146], widmete[147], erlahmte die Agitation der Zentrumspresse gegen Kraus keineswegs.

Inzwischen hatte es Großherzog Friedrich gegen den ursprünglichen Willen des Reichskanzlers Hohenlohe geschafft, Franz Xaver Kraus abermals nach Rom zu schikken – erneut erwartete man den baldigen Tod Leo's XIII.[148] Und hier in Rom verstärkte sich die Vermutung des Freiburger Kirchenhistorikers immer mehr, daß an eine Indizierung seiner Schriften gedacht sei. Zugleich versicherte er sich selbst immer wieder:

8. März 1902 an Sauer; UAF, C 74).

140 So die Bezeichnung durch den Nuntius Lorenzelli (WEBER, Katholizismus [wie Anm. 61], 420). – Auch Heiners Denuntiationen wurden immer schärfer: *Diese Briefe wirken 10mal verderblicher, als es die Schell'schen Bücher gethan haben.* Kraus würde außerdem nicht mehr zelebrieren, Sonntags nicht zur Kirche gehen, dafür sich aber bis weit nach Mitternacht *in liberalen Gesellschaften* aufhalten (Heiner am 13. März 1899 an Steinhuber, vgl. HAUSBERGER, Heiner [wie Anm. 130], 55).

141 Joseph Sauer am 16. März 1899 an Kraus (Hubert SCHIEL, Briefe Joseph Sauers an Franz Xaver Kraus, in: RQ 68, 1973, 147–206, hier 164). Gerade Mitte März erschienen fast täglich schärfste Angriffe gegen Kraus im »Badischen Beobachter« (Nr. 58 vom 11. März 1899; Nr. 59 vom 12. März 1899; Nr. 60 vom 14. März 1899; Nr. 62 vom 16. März 1899; Nr. 63 vom 17. März 1899 und Nr. 67 vom 22. März 1899). Ab April wurde dann die »Allgemeine Zeitung« in welchem Zusammenhang auch immer vom »Badischen Beobachter« nur noch als *das ›Spectator‹-Organ* bezeichnet.

142 Vgl. KRAUS, Spectator, XLII, 1. Dezember 1898.

143 Vgl. KRAUS, Spectator, XLIII, 2. Januar 1899, 1–6.

144 Vgl. KRAUS, Spectator, XLIV, 1. Februar 1899.

145 Vgl. KRAUS, Spectator, XLV, 1. März, 1899.

146 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 708, Anmerkung 63.

147 Vgl. KRAUS, Spectator, XLVI, 1. April 1899 und XLVII, 1. Mai 1899.

148 Friedrich bestellte Hohenlohe dazu eigens nach Baden. Der Reichskanzler äußerte sich jedoch gegen eine solche Mission, vgl. MÜLLER, Hohenlohe-Schillingfürst (wie Anm. 23), 467f. Kraus deutete den Ausgang des Gespräches jedoch ganz anders, indem er Kultusminister Nokk berichtete, daß Hohenlohe dringend eine Rom-Reise wünsche, vgl. FUCHS, Großherzog (wie Anm. 30), IV, 89. Schließlich stimmten dann sowohl der Reichskanzler als auch Wilhelm II. zu (vgl. ebd., IV, 103 und KRAUS, Tagebücher, 716).

Schells Beispiel werde ich nicht nachahmen[149]. Dieser hatte sich am 1. März 1899 dem Urteil der Indexkongregation unterworfen und seine »Irrtümer« förmlich widerrufen[150].

Doch in Rom wollte man in der »causa Spectator« einen anderen Weg gehen. Kaum war Kraus Mitte Mai 1899 wieder zu Hause in Freiburg eingetroffen[151], ließ ihn Erzbischof Thomas Nörber (1898–1920)[152] zu sich kommen. Bei dem Treffen am 23. Mai konnte dieser auf einen Brief des Münchner Nuntius verweisen, der sich wiederum auf die Autorität des Papstes berief: *On suppose que Mr. Kraus est l'auteur des Lettres de Spectator, publiées dans l'»Allgemeine Zeitung«; le Saint-Père commande que Mr. Kraus fasse cesser cette publication et qu'il la désavoue*[153]. So kurz und bündig stellte man sich das eben vor. Ein Widerruf kam für Kraus – und dies bedeutete er seinem Erzbischof auch deutlich – nicht in Frage. Nörber verzichtete schließlich auf das von Rom verlangte désaveu. Dafür sollte Kraus aber seine Spectator-Publikationen mit dem Juni-Brief einstellen[154]. Und so schnell und überraschend kam es dann auch.

Das Manuskript für die Nummer XLVIII der »Kirchenpolitischen Briefe« befand sich aber bereits in den Händen von Redakteur Bulle. Doch nachdem dieser die Druckfahnen zur Korrektur noch einmal nach Freiburg geschickte hatte[155], nutzte Kraus die Gelegenheit, am Ende seiner Ausführungen, die gewissermaßen das zusammenfassende Gegenstück zu seiner Charakteristik der gegenwärtigen Epoche des ersten der »Kirchenpolitischen Briefe« bildeten, ein persönliches Schlußwort anzufügen: *Mit dieser Betrachtung nimmt der Spectator Abschied von seinen freundlichen Lesern. Er ist, wie dieselben längst wissen, ein alter und müder Mann: er hat das Recht, sich von Zeit zu Zeit in seine Klause zurückzuziehen.* [...] *Gesprochen haben wir, damit, angesichts von Richtungen und Parteien, welche die Kirche dem Abgrunde entgegentreiben, wenigstens Eine Stimme Zeugniß ablege – ›una sola vox, sola pia, et haec privata, in matris Ecclesiae quasi funere audiatur‹. Unzählige haben uns zugestimmt und Unzähligen war das, was wir vorbrachten, aus der Seele herausgesprochen: Einige haben Anstoß daran genommen und geglaubt, daß die Spitze unsrer Polemik sich gegen den heiligen Stuhl oder gar gegen die Kirche wende: ein Mißverständniß, dem Niemand sich hingeben konnte, der unsre Darlegungen in ihrem Zusammenhang prüfte; aber jedenfalls ein Mißverständniß, das uns aufs tiefste schmerzen mußte und dem wir ein Ende machen, indem wir die Feder für diesmal niederlegen. Im übrigen ist alles Wesentliche gesagt worden, aus dem sich ein Jeder ein Urtheil über die Strömungen der Zeit bilden kann:*

149 KRAUS, Tagebücher, 720.

150 Vgl. Karl HAUSBERGER, Der »Fall« des Würzburger Apologeten Herman Schell (1850–1906). Über die Anfänge der sogenannten Modernismuskrise in Deutschland, in: Blick in die Wissenschaft 1, 1992, 26–33, bes. 29f.

151 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 721. Auf der Rückreise blieb er noch einige Tage in München bei den Sicherers und traf dort mit dem preußischen Gesandten Monts, Lady Blennerhassett, Odilo Rottmanner, Alois Knöpfler und erstmals persönlich auch mit Herman Schell zusammen.

152 Vgl. GATZ, Bischöfe 1983, 536f.

153 Ebd., 722.

154 Kraus stellte Nörber gegenüber zwar in Abrede, daß seine »Kirchenpolitischen Briefe« schon von ihrer Anlage her eine antikirchliche Tendenz hätten, mußte aber aus seiner Sicht der Dinge in seinem Tagebucheintrag vom 25. Mai 1899 resignierend feststellen: *Kurz, es ist ersichtlich, daß dieser gute Prälat von der allgemeinen Lage der Kirche keine Vorstellung hat, daß er kein Auge besitzt für die Verlogenheit und moralische Nichtigkeit, wie für die geistige Inferiorität all der Elemente, auf welche sich die sogenannte kirchliche Politik jetzt stützt. Es ist nutzlos, mit jemandem zu diskutieren, dessen geistiger Umblick durch keine tieferen Studien und keine weiteren Lebenserfahrungen und Beobachtungen erweitert ist* (ebd., 723).

155 Vgl. den Brief Bulle's vom 27. Mai 1899 aus München an Kraus (NlK, Allgemeine Zeitung).

tiefer in das Gewühl der Kämpfenden hineinzusteigen, entspricht unsrer Neigung nicht. Man kann, wie schon Pascal bemerkt hat, Irrthümer widerlegen, nicht aber Leidenschaften. Man kann das Seinige dazu beitragen, damit ein Rad nicht in Bewegung gesetzt werde und sich entzünde: ist es einmal ins Rollen gekommen, so wäre es Wahnsinn, ihm in die Speichen fassen zu wollen[156].

5. Versuche zur Fortsetzung und zur Edition der »Briefe«

Oskar Bulle konnte nicht ahnen, daß Brief XLVIII der letzte in der Reihe der »Kirchenpolitischen Briefe« werden sollte[157]. Nachdem sich Spectator aber von seinen Lesern verabschiedet hatte[158], blieb dem Redakteur der »Allgemeinen Zeitung« nichts anderes übrig, als seine Betroffenheit auszudrücken: *Ihre Briefe bildeten doch für die Beilage ein pière de resistance, der zunächst durch nichts anderes ersetzt werden kann*[159]. – Kraus hatte Bulle gegenüber allerdings den wahren Grund für die Einstellung der Publikation verschwiegen und gesundheitliche Probleme vorgeschoben. Nur gegenüber Albert Bürklin (1844–1929) als dem Vertreter der Regierung in Karlsruhe wollte Kraus sich offenbaren, von dort her erhoffte er sich auch weitere Unterstützung[160]. Zu einem klärenden Gespräch zwischen Bürklin, Babo, Nokk und Kraus kam es dann auch sofort am Nachmittag des 9. Juni 1899 in Bürklins Wohnung. Kultusminister Nokk machte Kraus dabei das Zugeständnis einer Versetzung in die Philosophische Fakultät, falls dieser seine jetzige Stellung gerade in Bezug auf das Vorgehen des Erzbischofs für unhaltbar erklären würde. Einen Tag darauf konferierte Kraus in Baden-Baden mit dem Großherzog in dieser Angelegenheit. Dieser bat ihn wiederum, so lange wie möglich Mitglied der Theologischen Fakultät zu bleiben. In Sachen Politik und »Allgemeine Zeitung« solle sich Kraus allerdings zunächst enthalten[161].

War nun damit das Kapitel »Kirchenpolitische Briefe« wirklich für immer geschlossen? Immerhin sprachen gleich Anfang Juni der »Badische Beobachter« und die »Germania« die zynische Vermutung aus, *daß die ungenügende Maske dem Verfasser der Spektator-Aufsätze bisweilen recht unangenehm wurde.* Und: *Wir würden uns daher nicht wundern, wenn wir die Versöhnungsideen demnächst in der ›Allgem. Ztg.‹ unter anderer Flagge wieder vorfänden*[162]. Ein gewisses materielles Fortleben der Briefe – vom geistigen Weiterwirken der Kraus'schen Ideen also abgesehen – fand dann auch tatsächlich statt. Und zwar auf drei Ebenen: Erstens durch Kraus selbst, zweitens durch Nachahmer in der »Allgemeinen Zeitung« sowie drittens auf der Ebene von Editionsversuchen und Teileditionen[163].

Bereits Mitte September 1899 kam es in Karlsruhe zu einer weiteren Unterredung zwischen Kraus, Bürklin und Babo über eine mögliche Fortsetzung der kirchenpolitischen Revue. Diese sollte dabei mehr literarischen Charakter tragen und unter wech-

156 KRAUS, Spectator, XLVIII, 2. Juni 1899, 7.
157 Vgl. Brief Bulle's an Kraus vom 27. Mai 1899 (NlK, Allgemeine Zeitung).
158 KRAUS, Spectator, XLVIII, 2. Juni 1899, 7.
159 Bulle am 7. Juni 1899 aus München an Kraus (NlK, Allgemeine Zeitung).
160 Vgl. Brief Bürklins vom 3. Juni 1899 aus Karlsruhe an Kraus (NlK, Allgemeine Zeitung).
161 Vgl. Brief Bürklins vom 5. Juni 1899 aus Karlsruhe an Kraus (NlK, Allgemeine Zeitung) und KRAUS, Tagebücher, 723.
162 Badischer Beobachter Nr. 126 vom 6. Juni 1899, 2.
163 »Unautorisierte« Spectator-Nachahmer gab es auch in den »Deutschen Stimmen« und in der »Rassegna Nazionale«.

selnden Pseudonymen, teilweise aber auch unter Kraus' eigenem Namen weiterhin zu Monatsbeginn in der Beilage der »Allgemeinen Zeitung« veröffentlicht werden[164]. Redakteur Bulle war über die Fortsetzung so erfreut, daß er sich den eigentlich erst für den November geplanten zweiten Teil der »Pariser Gazetten«[165] schon für den 15. Oktober von Kraus erbat[166]. Dieser konnte den Termin jedoch nicht einhalten, dafür jedoch den dritten und letzten Teil bereits am 15. November 1899 veröffentlichen lassen. Aber dennoch hatte Kraus bei der ganzen Sache ein zweifelndes Gefühl: *Ich weiß nicht, welches Gesicht Rom und der hiesige Erzbischof machen werden. Indessen lastete es auf mir, daß man mir meine Freiheit beschränkte, und anderseits bin ich durch die noch immer auf mir liegenden Verpflichtungen genötigt, Geld zu verdienen*[167]. Kraus sollte sich bei dem herrschenden geistigen Klima in der katholischen Kirche, welches er in einer Denkschrift für die Reichsregierung durch eine gesteigerte Tätigkeit der Indexkongregation gekennzeichnet sah[168], nicht täuschen. Erzbischof Nörber bat Kraus Anfang Januar 1900 zu sich und berichtete ihm von einer Beschwerde des Nuntius Lorenzelli über die Fortsetzung der »Kirchenpolitischen Briefe«. Sollten diese Publikationen jetzt nicht endgültig aufhören, dann müsse er – so Nörber – kraft seines Amtes gegen Kraus vorgehen[169]. Franz Xaver Kraus beugte sich dem Erzbischof abermals – und zwar mit Worten[170], in denen er seinen Verzicht auf die *Behandlung der theologischen und kirchlichen Streitfragen und Tagesereignisse* beschränkt wissen wollte[171]. Mit der Feder führte er seine Betrachtungen Monat für Monat in der Beilage der »Allgemeinen Zeitung« weiter. Zunächst unter seinem eigenen Namen mit einer recht unverfänglichen historischen Betrachtung über das »Anno santo«, später dann abermals unter Pseudonym oder mit überhaupt nicht gezeichneten Artikeln zu wieder vorrangig kirchenpolitischen Themen. Der letzte in dieser Reihe war ein vierteiliger Aufsatz über Pellegrino Rossi (1787–1848), dessen Schlußteil fünf Tage nach Kraus' Tod erschien[172]. Auf der ersten Spalte dieser Ausgabe gab die Schriftleitung der »Allgemeinen Zeitung« ihren Lesern das traurige Ereignis bekannt. Aber auch wenn der wertvolle Mitarbeiter verschieden

164 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 725f. und Brief Bulle's vom 25. September 1899 an Kraus (NlK, Allgemeine Zeitung).

165 Pariser Gazetten. I–III, in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 224 vom 2. Oktober 1899, 1–3; Nr. 250 vom 2. November 1899, 1–5 und Nr. 261 vom 15. November 1899, 1–5.

166 Vgl. Brief Bulle's vom 25. September 1899 an Kraus (NlK, Allgemeine Zeitung).

167 KRAUS, Tagebücher, 725f.

168 Diese Denkschrift für Reichskanzler Hohenlohe behandelte die Lage der katholisch-theologischen Fakultäten in Deutschland, ediert bei MÜLLER, Hohenlohe-Schillingfürst (wie Anm. 23), 552f.

169 Vgl. KRAUS, Tagebücher, 729.

170 Auch seinem ehemaligen Kollegen und nunmehrigen Bischof von Rottenburg Keppler gegenüber tat er das. Dieser hatte Kraus Unheil vorhergesagt (vgl. Brief Kepplers vom 27. Dezember 1899 an Kraus; Hubert SCHIEL, Briefe Freiburger Theologen an Franz Xaver Kraus. Ein Beitrag zur Geschichte der Freiburger Theologischen Fakultät, in: FDA 97, 1977, 279–379; 99, 1979, 376–498 hier 461; 101, 1981, 140–230) und ihm nach dessen Antwort zum *heroischen Entschlusse* des Verzichts gratuliert (Brief vom 18. Januar 1900; Hubert SCHIEL, Tübinger Theologen in Verbindung mit Franz Xaver Kraus, in: ThQ 137, 1957, 18–57, 168–186, 289–323, hier 321f. mit falscher Datierung).

171 KRAUS, Tagebücher, 729. – Kraus' tiefe Resignation wird aus seinem Tagebucheintrag nach dem Gespräch bei Nörber deutlich: *Kein Zweifel, ich bin seit heute ein toter Mann. Für die zeitgenössische Bewegung komme ich nicht mehr direkt und sofort in Betracht* (ebd.).

172 Kraus starb am 28. Dezember 1901 in San Remo.

sei, so fasse man als sein Vermächtnis *die Aufgabe auf, in diesen Blättern auch fernerhin die von ihm vertretenen kirchenpolitischen Anschauungen zu Gehör zu bringen*[173].

Das tat man dann auch sofort vom Folgemonat an. Bereits mit dem 1. Februar 1902 wurde die kirchenpolitische Revue der Beilage der »Allgemeinen Zeitung« an jedem Monatsersten fortgesetzt. Die als Guntram, Vigilius, Pellegrino und Catholicus schreibenden Epigonen erreichten jedoch weder inhaltlich noch stilistisch das Niveau von Spectator. Recht plakativ wurden die Grundpositionen des Vorgängers herausgestellt. Dabei gelang es den Autoren aber nicht anders als schablonenhaft das Kraus'sche Gedankengut auf jeweils aktuelle kirchenpolitische Zeitfragen anzuwenden.

Eine dritte Ebene des materiellen Fortlebens der Briefe ist nun jene der Editionsversuche und Teileditionen. Hubert Bastgen übernahm 1919 in seine große Quellensammlung zur römischen Frage die dieses Thema behandelnden Spectator-Briefe[174]. Christoph Weber hatten 1983 »die Anforderungen an die editorischen Beigaben« gehindert, das gesamte corpus der »Kirchenpolitischen Briefe« neu herauszugeben, so daß es nur zum Abdruck einiger Briefe kam[175]. – Aber bereits lange zuvor, im Oktober 1902, hatte Marie Gräfin von Waldburg-Zeil-Wurzach (1861–1941) mit ganz persönlicher Verve begonnen, das Projekt einer Edition voranzutreiben. Sie hatte Kraus erst im März 1899 in Italien kennengelernt[176] und blieb ihm geistig von da an bis zu ihrem Tode eng verbunden. Nachdem sie vom Kraus-Schüler Joseph Sauer erfahren hatte[177], daß es ein letzter Wunsch des Verstorbenen gewesen sei, Spectator in Buchform zu veröffentlichen, begann sie sofort mit der Sondierung der Möglichkeiten. Dabei erfuhr Marie von Waldburg allerdings von Oskar Bulle in München, daß die Stadt Trier als Nachlaßverwalterin[178] eine Buchpublikation nicht zulasse, die »Allgemeine Zeitung« jedoch eine

173 Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 1 vom 2. Januar 1902. – Selbst dazu gab es natürlich sofort wieder Reaktionen der ultramontanen Presse (Badischer Beobachter Nr. 2 vom 3. Januar 1903).

174 Hubert Bastgen, Die Römische Frage. Dokumente und Stimmen. 3 Bde., Freiburg im Breisgau 1919.

175 Weber, Katholizismus (wie Anm. 61), XXVII. – Ediert wurden hier zusammenhängend die Briefe über Kardinal Manning (ebd., 159–213) und die Herman Schell betreffenden Abschnitte (ebd., 214–247), außerdem noch vier Aufsätze, die in der Beilage der »Allgemeinen Zeitung« als Fortsetzung der Briefe erschienen waren (Von päpstlicher Diplomatie und Erziehung der Nuntien, ebd., 254–275; Wie Reiche zugrunde gehen, ebd., 276–300; Die Centenarfeier für Vincenzo Gioberti, ebd., 301–336; Pellegrino Rossi, ebd., 337–400).

176 Vgl. Kraus, Tagebücher, 717f.

177 Vgl. Brief Gräfin Waldburgs vom 30. Oktober 1902 aus Kisslegg an Sauer (UAF, C 74). Hier äußerte sie sich auch über ihre Hoffnungen: *Ein grosser Sturm würde ja wahrscheinlich damit heraufbeschworen – aber zugleich vielen armen kämpfenden u. zweifelnden Menschen unsagbare Wolthaten damit erwiesen. Wir brauchen alle frische klare Luft u. dürfen uns von – vorübergehenden Erkältungen nicht allzusehr fürchten.*

178 Kraus hatte in seinem Testament zwar zunächst seinen Freund Hermann von Sicherer als Verwalter über seinen literarischen Nachlaß eingesetzt, aber schon damals – am 27. September 1900 – nach dessen Tod die Stadt Trier dafür vorgesehen. In einem letzten »Codicill« (23. November 1901) zu seinem Testament verfügte Kraus dann Folgendes: *Der Tod meines Freundes Prof. von Sicherer hebt alle mit Bezug auf ihn in meinem Testament gemachten Bestimmungen auf. Die für die Publikation meiner Schriften getroffenen Verfügungen gehen auf die Stadt Trier über, welche die Gesellschaft für nützliche Forschungen und den Leiter der Stadtbibliothek mit diesem Geschäft beauftragen kann, evtl. auch andere geeignete Personen.* – Ein Abdruck des gesamten Testaments befindet sich bei Hubert Schiel, Im Spannungsfeld von Kirche und Politik. Franz Xaver Kraus. Gedenkschrift zum 50. Todestag auf Grund des unversiegelten Nachlasses. Mit einer Ahnentafel von F. X. Kraus von Heinrich Milz, Trier 1951, 80–85.

Neuausgabe der Spectator-Beilagen plane[179]. Letztlich nahm man in München dann aber doch davon Abstand. Da auch Sauer, obwohl er regelmäßig von der Gräfin in dieser Sache bedrängt wurde, sich abwartend verhielt[180] und diese selber nicht anders als naiv-dilettantisch vorging, war es sowohl für Trier als auch für den Verlag der »Allgemeinen Zeitung« recht einfach, die Projektbetreiberin hinzuhalten[181]. Fast resignierend mutet dann die Anfrage Marie von Waldburgs viele Jahre später an, wo und zu welchem Preis sie denn ihre private Sammlung der Beilage mit den »Kirchenpolitischen Briefen« verkaufen könne[182]. Eine erneute Veröffentlichung der gesamten Spectator-Briefe, die Franz Xaver Kraus als damals einzigartige Revue in der Zeit seines größten Einflusses auf den Gang der Kirchenpolitik verfaßt hatte, kam nicht zustande – bis heute nicht.

6. Zusammenfassung

Was wollte Franz Xaver Kraus mit seinen »Kirchenpolitischen Briefen« erreichen? – Er selber hatte es seinem mittlerweile altgewordenen Jugendfreund Anton Stöck retrospektiv mitgeteilt und den Zweck als erfüllt erklärt: Widerspruch gegen den Ultramontanismus und die Politisierung der Kirche als deckungsgleiche Erscheinungsformen in der Zeit nach der Reichsgründung, Bekämpfung der Demokratie und deren kuriale Begünstigung, Wissenschaftlichkeit gegen deren Unterdrückung durch die Kirche und nicht zuletzt Eintreten gegen die Parteinahme des Vatikans als Vertreter einer eigentlich nichtpolitischen, übernationalen Institution zugunsten eines einzelnen Nationalstaates, nämlich Frankreichs.

Damit befand sich Kraus natürlich in voller Übereinstimmung mit der Reichsregierung, ja übte gerade in den »Spectator-Jahren« auf deren Entscheidungen als Berater von Kaiser, Kanzler und der das Reich unterstützenden Regierung von Baden nicht zu

179 Vgl. Brief Gräfin Waldburgs vom 28. November 1902 aus München an Sauer (UAF, C 74). – Der Preis dieser Sonderausgabe sollte 4,50 Mark betragen. *Dr. Bulle erwartet sich keinen grossen Absatz davon u. rechnet höchstens auf den Verkauf von 200 Exemplaren. Wir wollen sehen, ob er sich hierin nicht doch täuscht!*

180 Daß Sauer sich wirklich nur einen »privaten« Modernismus geleistet hat, kann Weiss, Modernismus (wie Anm. 5), 200–209, gegen Thomas Michael Loome, Joseph Sauer – Modernist?, in: RQ 68, 1973, 207–220, nachweisen. – In diesem Sinne jetzt auch Claus Arnold, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus, Paderborn u.a. 1999.

181 Vgl. dazu die Briefe der Gräfin an Sauer vom 19. Januar 1903, 20. März 1904, 27. Mai 1904, 13. Juni 1904, 27. Juni 1904, 9. August 1904, 3. März 1905 und vom 1. April 1906 (UAF, C 74). Mit ihren Plänen, die Ausgabe in Österreich, Schweden oder gar Amerika zu betreiben, meinte Marie von Waldburg auf den Verlag Druck ausüben zu können. Ausredend schoben sich München und Trier gegenseitig die Verantwortung für die erneute Veröffentlichung beziehungsweise Nicht-Veröffentlichung zu. In diesem Zusammenhang gehört auch ein interessantes Dokument, welches Schiel, Liberal (wie Anm. 41), 258–261, als Brief Kraus› vom 26. Juni 1901 aus Trier an Stöck veröffentlichte. Die inneren Kriterien sprechen allerdings sowohl gegen den von Schiel angegebenen Verfasser als auch gegen das Datum.

182 Vgl. Brief Sauers vom 22. Dezember 1920 an Gräfin Waldburg (UAF, C 74). – Bis zum Tod der Gräfin schrieb er ihr immer wieder von seinem eigenen Vorhaben, Briefe von Kraus oder anderes Schrifttum zu edieren (vgl. zum Beispiel die Briefe vom 23. Dezember 1930 und vom 19. März 1939; UAF, C 74). Nichts davon wurde verwirklicht. Die geplante Edition des Briefwechsels zwischen Kraus und Stöck geschah erst im Jahre 1974 durch Hubert Schiel (Schiel, Liberal [wie Anm. 41]).

unterschätzenden Einfluß aus. Und außerdem konstatierte man in Berlin und Karlsruhe für den Katholizismus in Bezug auf das Deutsche Reich eine desintegrative Funktionalität. Ob dafür noch nachwirkend Bismarcks Herrschaftstechnik, für die Modelle wie »negative Integration«, »Sammlungspolitik«, »Bonapartismus« und »Sozialimperialismus« entwickelt wurden, als Primärursache in Frage kommt, ist in diesem Zusammenhang nicht von Belang[183]. Fest steht für diese Zeit, daß gerade der deutsche Katholizismus in seinem Wesen, nicht aber unbedingt in seiner Erscheinungsform, eine antimoderne Entwicklung genommen hatte.

All das, was Kraus in seinen Spectator-Briefen neben der politischen Stoßrichtung des Ultramontanismus angriff, waren die typischen Phänomene des Ghettokatholizismus[184] – Vereine aller Art sowie die selbstdeklaratorische Art der Kongresse und Generalversammlungen. Dabei griff er, der in dieser Hinsicht ein gutes Sensorium besaß, durchaus Nuancen und Veränderungen in seiner Publikation auf. Ein Beispiel dafür sind die Ausführungen über Hertlings Rede von der kulturellen Inferiorität der Katholiken auf der Konstanzer Versammlung der Görres-Gesellschaft vom September 1896 und der sich daran anschließenden Schrift Herman Schells »Der Katholicismus als Princip des Fortschritts«[185]. Ein weiteres Beispiel ist Spectators veränderte Beurteilung des Zentrums nach der Zustimmung von dessen Reichstagsfraktion zur Flottenvorlage des Jahres 1898[186]. Gerade das Zentrum entwickelte sich spätestens damit – und dabei muß man auch den quantitativen Aufschwung der immer stärker konkurrierenden Sozialdemokratie im Auge behalten – von einer grundsätzlichen Opposition »zur tragenden Stütze der Regierung, ja zur regierenden Partei«[187].

Dennoch machen sich über die »Kirchenpolitischen Briefe« auch Wahrnehmungsschwächen und persönliche Überreaktionen Kraus' bemerkbar. So waren zum einen für ihn die Forderungen französischer Arbeiter nach einer sozialen Reform nur Ausdruck einer hemmungslosen *Vergnügungssucht* – und davon könne sich jedermann überzeugen: *Wir alle in unseren mittleren und bürgerlichen Verhältnissen leben durch die Bank einfacher und gestatten uns weniger Vergnügungen als der Pariser Arbeiter. Wer daran zweifelt, fahre einmal an den Zahltagen hinaus in die äußeren Boulevards und besehe sich die mit Austernschalen bedeckten Gossen der Arbeiterviertel*[188]. – Und was das zweite betrifft, so betonte er in seinen Tagebüchern immer wieder, daß er auf gegen seine Person gerichtete Angriffe nicht reagieren werde. Allerdings finden sich genügend Beweise, daß dem nicht so war. Hartmann Grisars (1845–1932)[189] Drohung, Spectator müsse sich für sein schändliches Tun einst vor dem Richterstuhl Gottes verantworten[190],

183 Zu dieser Diskussion vgl. Otto PFLANZE, Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, München 1982.

184 Auch wenn oft dessen strukturelle Modernität hervorgehoben wird, so bleibt doch unbestritten das antineuzeitliche und gegenaufklärerische Essential des »Vereinskatholizismus« für die Beurteilung als maßgebend.

185 Vgl. KRAUS, Spectator, XXV, 1. Juli 1897, 3–7.

186 Vgl. KRAUS, Spectator, XXXVI, 1. Juni 1898, 6f.

187 NIPPERDEY, Geschichte (wie Anm. 45), 541–554, hier 545.

188 KRAUS, Spectator, XXVII, 2. August 1897, 4f.

189 Vgl. LThK[3] 4, 1995, 1058.

190 Vgl. Hartmann GRISAR [anonym], Rezension »Francesco Saverio Kraus – Storia dell'arte cristiana. Volume I. L'arte greco–romana degli antichi cristiani; l'arte bixantina; principii dell'arte presso i popoli settentrionali«, in: Civiltà cattolica, Vol. XI della serie decimasesta, 1897, 195–200, hier 200.

konterte Kraus ein Jahr später ganz nebenbei im Rahmen einer Rezension[191]. Weitere Beispiele sind die von ihm lancierten Artikel »Ultramontane Kriegsführung« und die in deftige Ironie verpackte Abfertigung seines badischen Hauptfeindes und Zentrumspolitikers Theodor Wacker (1845–1921)[192]. Die Gegenseite wählte ihren Ton freilich oft viel schärfer, aber daß Kraus den »Fall Schröder« gleich in drei Briefen über ein ganzes Jahr hinweg verfolgte[193], hing »einfach« damit zusammen, daß Joseph Schröder mit einer heftigen literarischen Attacke an der Einleitung des Indizierungsverfahrens gegen die zweite Auflage von Kraus' »Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende« beteiligt war[194]. Eine erneute Bischofskandidatur des Freiburger Professors wurde damit ein Ding der Unmöglichkeit[195].

Der Theologe Franz Xaver Kraus argumentierte als Spectator kirchenpolitisch – und zwar bewußt nur kirchenpolitisch, denn die *innerkirchlichen und dogmatischen Angelegenheiten* sollten allenfalls herangezogen werden, *wo sie einen Reflex auf den Gang der öffentlichen Dinge ausüben*[196]. Dennoch müssen für eine Beurteilung Kraus', für die Frage nach seiner Bedeutung damals und auch später, beide Seiten in Betracht gezogen werden. In diesem Zusammenhang interessiert also zwei Dinge ganz besonders: Woher rührte Kraus' in den »Kirchenpolitischen Briefen« immer wieder manifestierte politische Einstellung? Und wo läßt sich Kraus als Theologe im eigentlichen Sinne geistig verorten?

Das erstere läßt sich als doppelte Kausalität erklären: Die gewissermaßen protestantische Reichsgründung und der Kulturkampf bildeten für den damit bald zur Dominanz gelangenden ultramontanen Katholizismus den Anlaß, sich gegen den modernen Nationalstaat und gegen die diesen konstituierenden Elemente zu formieren. Und weil die Ultramontanen sich [dazu] auf die Demokratie, das Volk beriefen und in deren Namen die Freiheit ›beseitigten‹, wurde er [Kraus] politisch ein konservativ-liberaler Parteigänger der etablierten Mächte; ein Gegner auch des Vereins- und Milieukatholizismus mit seinem ultramontan-integralistischen Kollektivismus[197].

Der zweite Punkt wirft Fragen auf: Wie erklärt sich die aus den Tagebüchern oft überquellende persönliche Religiosität Kraus', die keinerlei theologische Reflexion erkennen läßt? Aber stärker noch ist für den Theologen die Auseinandersetzung mit jenem Gebiet der Theologie hinzuzuziehen, welches geradezu symptomatisch für seine Zeit war, nämlich mit der modernen Exegese, die, auch wenn sie vorwiegend protestantisch war, auf einen katholischen Historiker herausfordernd wirken mußte. Kraus war zweifellos mit den entsprechenden Werken und den davon beeinflußten theologischen Richtungen bekannt, ja rezensierte sogar in seinen »Centenarbetrachtungen«[198] ausführlich Adolf Harnacks (1851–1930)[199] Vorlesungen über das »Wesen des Christen-

191 Vgl. Repertorium für Kunstwissenschaft 1898, 130ff.

192 Zu Wacker vgl. LThK² 10, 1965, 906.

193 Vgl. Kraus, Spectator, XXIII, 1. Mai 1897, 3f.; Kraus, Spectator, XXXI, 3. Januar 1898, 3ff. und Kraus, Spectator, XXXIV, 7f.

194 Joseph Schröder, Der Liberalismus in der Theologie und Geschichte. Eine theologisch-historische Kritik der Kirchengeschichte des Professors Dr. F. X. Kraus, Trier 1883.

195 Vgl. Kraus, Tagebücher, 502f.

196 Kraus, Spectator, I, 1. Juli 1895, 4.

197 Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918, Erster Band, München 1990, 445.

198 Centenarbetrachtungen. II. und III. Von XENOS, in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 28 vom 4. Februar 1901, 1–6; Centenarbetrachtungen. III. (Schluß.) Von XENOS, in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 29 vom 5. Februar 1901, 1–5.

199 Vgl. TRE 14, 1985, 450–458.

tums«[200]. Doch die Schlußfolgerungen des Protestanten maß Kraus – bei aller Achtung dem Schreiber gegenüber – einfach am katholischen Dogma. Und dabei hätte doch gerade der Kirchenhistoriker ein immer ausgeprägteres Gespür für die geschichtliche Gewordenheit aller Dogmen entwickeln müssen.

Also: Für Franz Xaver Kraus gibt es kein Etikett. Alle Versuche, ihn pauschal als liberalen Katholiken, Reformtheologen, Modernisten oder einfach nur als Liberalen zu bezeichnen, dürften daher unzulänglich sein. Natürlich ist er nach Otto Weiß unter dem Begriff »alternativer Katholizismus«[201] zu subsumieren, jedoch sollte dieser in erster Linie dazu dienen, vorschnelle Etikettierungen zu vermeiden. Der ausschnitthafte Blick auf den Spectator hat dies offengelegt, bedarf jedoch noch einer strikt historisierenden Untersuchung weiterer Aspekte Kraus'schen Denkens und Handelns – natürlich ohne »teleologische Konstruktionen«[202].

Verwendete Siglen

NlK	Trier, Stadtarchiv, Nachlaß »Franz Xaver Kraus«
UAF, C 74	Universitätsarchiv Freiburg, Nachlaß »Sophie von Syrgenstein (geb. v. Waldburg)«
KRAUS, Tagebücher	Franz Xaver KRAUS, Tagebücher, hg. v. Hubert SCHIEL, Köln 1957.
KRAUS, Spectator	»Kirchenpolitische Briefe« in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung (München)

200 Adolf HARNACK, Das Wesen des Christentums. 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten, Leipzig 1900.
201 WEISS, Modernismus (wie Anm. 5), 10.
202 GRAF, Modernisierer (wie Anm. 6), 69.

PAUL KOPF

Gebhard Müller, ein christlicher Politiker aus Leidenschaft

// Dokumente

Am 17. April 2000 wurde des 100. Geburtstages von Dr. Gebhard Müller an verschiedenen Orten seines Wirkens gedacht. Der Staatspräsident von Württemberg-Hohenzollern (1948–1952), der Ministerpräsident von Baden-Württemberg (1953–1958) und der Präsident des Bundesverfassungsgerichtes (1958–1971) wurde dabei gewürdigt. Eine Wanderausstellung des Hauptstaatsarchivs Stuttgart konnte am 14. April durch Ministerpräsident Erwin Teufel im Haus des Landtags eröffnet werden. Am Geburtstag selbst, dem 17. April, fand in der Villa Reitzenstein am Sitz der Landesregierung ein wissenschaftliches Symposium der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg unter dem Thema »Gebhard Müller 1900–1990. Ein Leben für das Recht und die Politik« statt[1]. Dabei referierte der Verfasser über den Themenbereich: »Gebhard Müller, ein Politiker aus dem katholischen Milieu«. Am Abend des Gedenktages wurde auf Anregung des Verfassers am langjährigen Wohnort Ludwigsburg am Wohnhaus der Familie Müller eine Gedenktafel angebracht[2]. Rechtzeitig zum Geburtstag wurde auch das Inventar des Bestandes Q 1/35 (Nachlaß Gebhard Müller im Hauptstaatsarchiv Stuttgart) veröffentlicht[3] und für die Ausstellung ein repräsentativer Katalog vorgelegt[4]. Dr. Gebhard Müller war es ein wichtiges Anliegen, sein Wirken dokumentiert zu wissen. Der Leiter des Landtagsarchivs Dr. Günther Bradler erhielt dazu 1987 den Auftrag[5]. Am 25. Juni 1988 ließ Dr. Gebhard Müller dem Verfasser eine Mitteilung zukommen, in der er ausführte, er könne jederzeit seinen inzwischen ans Landtags- bzw. Hauptstaatsarchiv abgegebenen Nachlaß benutzen. Gebhard Müllers besonderes Anliegen war es auch, die Hintergründe seines politischen Handelns aus katholisch/kirchlicher Sicht dokumentiert zu erhalten. Dieses im besonderen darzulegen fiel mir als

1 Vgl. die Tagungsdokumentation: Gebhard Müller. Ein Leben für das Recht und die Politik. Symposium anläßlich seines 100. Geburtstages am 17. April 2000 in Stuttgart, hg. v. Gerhard Taddey (VKBW.B 148), Stuttgart 2000. Die Gedenkworte des Verfassers bei der Feier in Ludwigsburg wurden in den »Ludwigsburger Geschichtsblättern«, Heft 54, Jg. 2000, 175–182, unter dem Titel: »Die Lehrersfamilie Müller und ihr soziales Umfeld« veröffentlicht.

2 Text auf der Gedenktafel:
Hier wohnte 1945–1958 Dr. Gebhard Müller (1900–1990)
Staatspräsident von Württemberg-Hohenzollern 1948–1952
Ministerpräsident von Baden-Württemberg 1953–1958
Präsident des Bundesverfassungsgerichts 1958–1971
Seit 1906 lebte er mit Eltern und Geschwistern in Ludwigsburg.

3 Nachlaß Gebhard Müller: Inventar des Bestandes Q 1/35 im Hauptstaatsarchiv Stuttgart, bearb. von Günther Bradler, Peter Bohl u. Kurt Hochstuhl (Veröffentlichungen der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg 54), Stuttgart 2000, 430 Seiten, künftig zitiert: Nachlaß.

4 Gebhard Müller 1900–1990. Christ – Jurist – Politiker, bearb. v. Kurt Hochstuhl u. Peter Bohl, Stuttgart 2000.

5 Zur Bestandsgeschichte: Nachlaß Gebhard Müller (wie Anm. 3), 26f.

Mitglied des Stammtisches »Vatikan« in Ludwigsburg zu[6]. Da, wie in vielen Gesprächen offenkundig geworden, dieser Aspekt zwar bekannt, aber im Detail nicht rezipiert war, sollen im folgenden am Beispiel dreier Dokumente die Motive des politischen Handelns aus den Grundsätzen des katholischen Glaubens und der Verbundenheit mit der katholischen Kirche von Dr. Gebhard Müller exemplarisch dokumentiert werden[7].

1. Brief an Marianne Müller[8] vom 25. April 1945

Oberreute bei Röthenbach (Allgäu)
25.4.45

Meine geliebte, gute Frau!

Die Hoffnung, daß Dich dieser Brief noch erreicht, ist zwar gering. Es ist der 3., den ich seit 1.4.45 an Dich abgehen ließ. Vielleicht läßt ihn ein gütiger Zufall zu Dir gelangen. Am 20.4.45 gegen 15 h mußten wir fluchtartig das Lager verlassen[9]. Erst als die Panzer in Sichtnähe waren, kam der Marschbefehl für die waffenlose Abteilung. Von 1500 Leuten konnten sich 250 retten. Ich hatte bei Löscharbeiten in Zimmern[10] helfen müssen und kam so beinahe als letzter weg. Dies war mein Glück. Denn ich ging, zunächst mit einem PKW, einen anderen Weg als die Masse, die ich nicht mehr fand, und entging so der Gefangenschaft. Den Rest der Abteilung fand ich nach abenteuerlichem Marsch in Schura bei Trossingen. Von dort ging es, immer vor dem Feind, über Tuttlingen, Stockach, Feldwangen, Markdorf, Bermatingen, Tettnang, Wangen, Lindenberg bis

6 Näheres in: Paul KOPF, Gebhard Müller, ein Politiker aus dem katholischen Milieu, in: Gebhard Müller (wie Anm. 1), 19–31.

7 Verzeichnis der bisher erschienenen Literatur in: Nachlaß Gebhard Müller (wie Anm. 3), 25.

8 Der Brief zählt für Marianne Müller, geb. 26.3.1915 in Göppingen, jetzt wohnhaft in Stuttgart, Seniorenstift Augustinum, zu den persönlichsten Zeugnissen aus dem Leben ihres Mannes. Sie gab über Dr. Winfried Löffler, Oberbürgermeister a.D. Rottenburg, Neffe von Gebhard Müller, die Erlaubnis zur Veröffentlichung. Die Adresse auf dem Couvert des Briefes lautet: Frau Marianne Müller (14) Göppingen (Wttbg) Stuttgarterstr. 29 und trägt den Vermerk: »Den Brief brachte eine Frau unbekannt«. Marianne Müller war mit Sohn Wolfgang (geb. 25.3.1940) nach der Zerstörung der Wohnung in Stuttgart, Charlottenstraße 25, am 23./24. Juli an ihren Geburtsort Göppingen zu ihren Eltern gezogen, während Gebhard Müller zu seinen Eltern nach Ludwigsburg umzog, um von dort weiter seinen Dienstgeschäften in Stuttgart nachgehen zu können, was wegen der Eisenbahnverbindungen im Zusammenhang mit der Bombardierung Stuttgarts günstiger gewesen ist. Im September 1944 wurde er wieder zur Wehrmacht einberufen. Im Katalog zur Ausstellung (wie Anm. 3) wird der Brief teilweise veröffentlicht (S. 26f). Absender: Landgerichtsrat Dr. Gebhard Müller, Oberreute bei Röthenbach (Allgäu).

9 Eine Übersichtskarte über Württemberg und Hohenzollern mit Einzeichnung Gebhard Müllers über seinen Weg bei Kriegsende in: Nachlaß (wie Anm. 3), Bü 26.

10 Gebhard Müller war in Zimmern ob Rottweil als Schreiber und Rechner bei der dort stationierten Flak-Ersatz-Abteilung 45 eingesetzt. Bei der Eröffnung der Ausstellung »Gebhard Müller 1900–1990« im Haus des Landtags am 14. April 2000 durch Ministerpräsident Erwin Teufel, der aus Zimmern ob Rottweil stammt (geb. 4. September 1939), schilderte dieser das Kriegsende in seiner Heimat als eine seiner ersten Kindheitserinnerungen. Verweise darauf auch im biographischen Abriß von Frank RABERG im Katalog zur Ausstellung (wie Anm. 4), 15–50, hier 26f.

hierher. Den anstrengenden Marsch, teils bei strömendem Regen, habe ich gut durchgestanden.

Verpflegung: Der Vorrat von Alfons[11] und was gute Leute spendeten. Wie es weiter geht, weiß ich nicht. Wir versuchen, uns der Gefangenschaft zu entziehen. Ich hoffe, daß es gelingt. Im äußersten Notfall will ich im Bregenzer Wald, Vorarlberg oder Gegend Oberstdorf als Knecht ein Unterkommen suchen.

Mit tiefem Schmerz habe ich gehört, daß Ludwigsburg, Göppingen und Rottenburg fast gleichzeitig besetzt worden sind[12]. Wie geht es Euch wohl? Es ist eine entsetzliche Qual nichts zu wissen.

Deinen so lieben Brief vom 14.4.45 habe ich an meinem Geburtstag[13] erhalten. Innigen Dank! Es ist ein köstlicher Schatz. Meine ganzen Briefschaften sind in Zimmern bei Familie Bippus. Falls ich nicht mehr oder erst in Jahren komme, ein herzliches Lebewohl!

Mit wehem Herzen, in tiefster Erschütterung reiche ich Dir und dem Kind die Hand.

Lebet wohl! Der Allmächtige, Allgütige möge Euch schützen und führen. Ihm allein in seine gute und weise Hand kann ich Euch empfehlen. Mir fehlen die Worte, Euch all' das zu sagen, was mein Herz bewegt. Ich danke Dir aus tiefstem Herzen für all' Deine Güte, Sorge und Liebe! Verzeihe, was ich gefehlt. Sorge für unser Kind. Erziehe es mit Strenge, noch mehr mit Liebe. Sage ihm, wie sein Papa an ihm gehangen. Er soll ihm keine Schande machen. Er soll charaktervoll bleiben, an Gott und unserer Religion seinen Halt suchen. Und Du, meine liebe Frau, sei tapfer und klug. Mit vollstem Vertrauen scheide ich. Ich weiß, daß mein Glück in guter Hand. Im Gebet wollen wir zusammen bleiben, bis zum Tage, da wir uns wiedersehen, sei es in Gottes Reich![14]

So lebe wohl!

Dein Gebhard

11 Sein Bruder Alfons (1901–1988) war von 1939 bis 1961 Pfarrer in Waldmössingen, wo ihn Gebhard Müller vom nicht weit entfernten Zimmern aus des öfteren besuchen konnte. Verzeichnis 1993, 43.

12 Zur Situation beim Einmarsch der Alliierten Paul KOPF, Aus dem kirchlichen Leben im Jahr der Stunde Null (1945) in: RJKG 4, 1985, 189–216. – DERS., Bausteine aus dem Jahr der Stunde Null (1945), in: Ludwigsburger Geschichtsblätter 38, 1985, 153–159. – DERS., Aktivitäten der Diözesanleitung von der Besetzung der Bischofsstadt Rottenburg am 18. April 1945 bis zur Rückkehrfeier des Bischofs Joannes Baptista Sproll aus der Verbannung am 14. Juni 1945, in: RJKG 4, 1985, 231–270.

13 17. April 1945.

14 Am Abend des 23. Mai kam Gebhard Müller nach einem abenteuerlichen Marsch durch Oberschwaben in Göppingen wohlbehalten an. Alsbald konnte er auch seine Eltern und Geschwister in Ludwigsburg besuchen, rechtzeitig um seinem Vater, gest. am 25. Juni 1945, noch zu begegnen. Über die Erlebnisse am Kriegsende: Günther BRADLER, Ein Kriegsende – Erlebnis im oberen Westallgäu. Wie Gebhard Müller im Mai 1945 von Vorder- und Hinterschweinhof nach Göppingen heimkehrte, in: Jahrbuch des Landkreises Lindau 10, 1994, 38–46.

2. Ansprache beim Männertag in Rottweil am 26. September 1948

Nach dem Männertag auf dem Schönenberg[15] mit 10 000 Teilnehmern am 19. September 1948 folgte am folgenden Sonntag die nächste Begegnung von Bischof Joannes Baptista Sproll[16] mit den katholischen Männern in Rottweil. Im Kirchenanzeiger lädt Stadtpfarrer Dr. Karl Ochs[17] auf 14 Uhr zur Glaubensfeier der Männer mit Predigt des Bischofs in die Heilig-Kreuz-Kirche ein und um 15.30 Uhr zur Bekenntnisstunde auf dem Heilig-Kreuz-Platz. In der Einladung schreibt der Stadtpfarrer:

»daß wir am heutigen Bischofstag, an dem sich die Männer des ganzen Schwarzwald-Heubergbezirks und Sülchengaus in unserer Stadt und in unserer Heiligkreuzkirche zu offenem Bekenntnis und zum Gelöbnis mannhaften Christentums zusammenscharen, vollzählig mit freudigem Eifer und mit der ganzen katholischen Treue der Schwarzwälder Mannesherzen dabei sind, ist für uns eine Selbstverständlichkeit.

Große Zeiten verlangen persönlichen Mut und starke Opferbereitschaft. Darum gibt es für uns als weltaufgeschlossene, lebenskundige katholische Männer keinen Platz für Mittelmäßigkeit und keine Zeit für unsicher schwankende, unklare Lebenshaltung. Wir leben in Jahren der Entscheidung, und wir bestimmen mit unserer Person und in unserer Gemeinde und in unserer Familie diese Entscheidung mit. Unsere christkatholische Lebenshaltung soll getragen sein von einem frohen Optimismus in unerschütterlichem Vertrauen auf die Wege der göttlichen Vorsehung. Sie soll aber auch getragen sein von einem männlichen, mutigen Ja zu all den Forderungen, Aufgaben und Opfern, die Gott in dieser ernsten Zeit uns zuweist, sie soll unverkennbar und fruchtbar gezeichnet sein von einem katholischen mannhaften Christentum«[18].

5.000 Männer und Jungmänner vom Schwarzwald, Heuberg und Sülchgau hatten sich zu der Bischofsbegegnung versammelt über die der »Schwarzwälder Volksfreund« berichtet:

»Das Hirtenwort des Bischofs wurde aufgenommen durch die ergreifenden marianischen Friedensbitten der Männer mit dem immer wiederkehrenden Ruf: ›Schütze unser Volk und Land‹ und ›Erhalte uns den Frieden‹[19]. Im Anschluß an die Feier in der Kirche sprach Staatspräsident Dr. Gebhard Müller in Anwesenheit des Bischofs, der bedingt durch seine Erkrankung auf einer Sänfte getragen werden mußte. Dabei wurde unter

15 Bischof Joannes Baptista Sproll kehrte nach der Rückkehr aus der Verbannung am 12. Juni 1945 gerne an die Orte zurück an denen er vor seiner Verbannung am 24. August 1938 zu Tausenden von Menschen gesprochen hatte. Dazu zählte auch der Schönenberg ob Ellwangen. Dazu: Paul KOPF, Bischof Sproll und der Schönenberg im Zeugnis seiner Predigten in: Wallfahrt Schönenberg 1638–1988, Festschrift zum 350-jährigen Jubiläum, hg. v. Hans PFEIFER, Ellwangen 1988, 180–192. Die Predigt vom 19. September 1948 findet sich im Nachlaß Sproll im Besitz des Verfassers.

16 Zu Joannes Baptista Sproll u.a.: Paul KOPF, Joannes Baptista Sproll, Leben und Wirken, Sigmaringen 1988. – Paul KOPF/Max MILLER, Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945, Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstands (VKZG.A 13), Mainz 1971.

17 Karl Ochs (1904–1999), Dr. phil., Msgr. war Nachfolger des im Oktober 1947 ins Domkapitel berufenen Carl Joseph Leiprecht, der am 30. November 1948 zum Weihbischof geweiht wurde und nach dem Tode von Bischof Joannes Baptista Sproll 1949 zum achten Bischof von Rottenburg gewählt wurde. Verzeichnis 1993, 34.

18 Kirchenanzeiger für die Kath. Stadtpfarreien Rottweil a.N. und Altstadt, 19. Jahrgang, Nr. 44, 26. September 1948. Die Unterlagen wurden von Pfarramtssekretärin Dagmar Hetzel dankenswerterweise am 28. Februar 2000 zur Verfügung gestellt.

19 Chronik der Heilig-Kreuz-Gemeinde Rottweil a.N. 1948–1974, 6.



Abb. 1 Bischof Joannes Baptista Sproll und Staatspräsident Dr. Gebhard Müller vor dem Südportal der Rottweiler Heilig-Kreuz-Kirche am Rand des Männertags vom 26. September 1948.

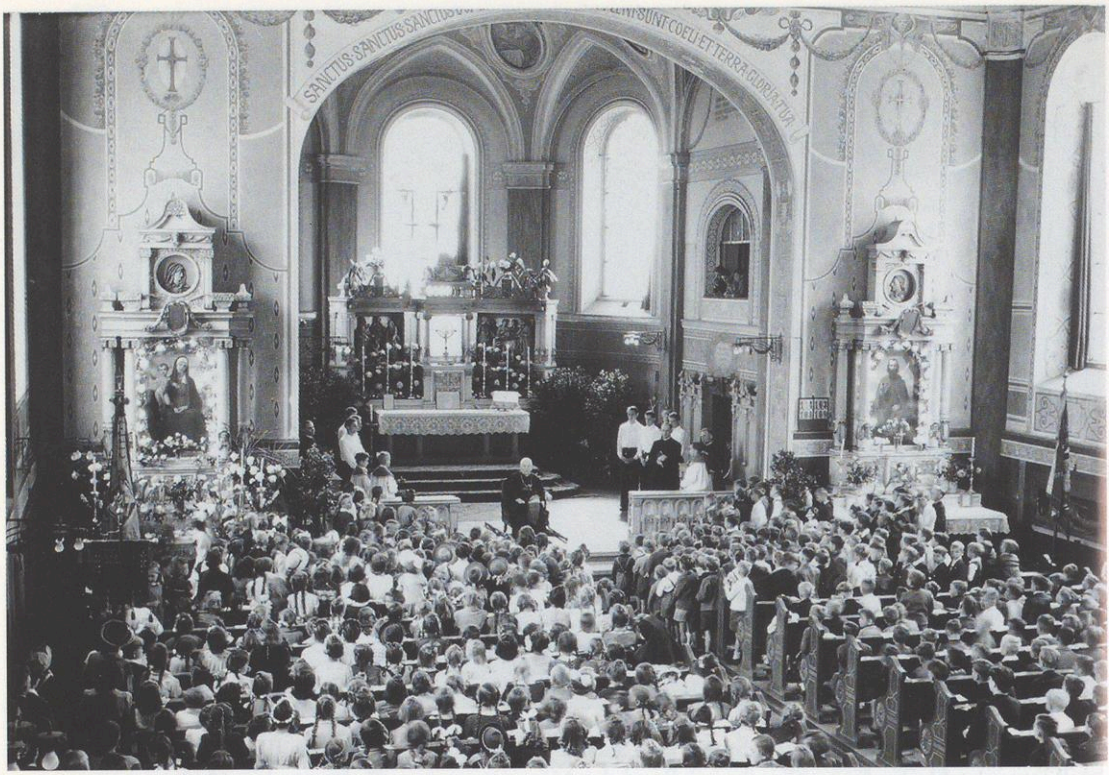


Abb. 2 Die Pfarrkirche zur Heiligsten Dreifaltigkeit in Ludwigsburg. Am 23. Mai 1948 fand dort der Bekenntnistag der Jugend mit Joannes Baptista Sproll statt. Das Bild zeigt die Begrüßung des Bischofs durch Stadtpfarrer Josef Zörlein.

dem Vorbau des Südportals der Heilig-Kreuz-Kirche ein Bild von historischem Wert aufgenommen: Staatspräsident Dr. Gebhard Müller, seit 13. August 1948 im Amt und Bischof Joannes Baptista Sproll wenige Monate vor seinem Tod am 4. März 1949 im Gespräch[20]. Zum Echo auf die Ansprache meint der Chronist: »Der Eindruck der Feier war sehr groß und blieb nicht ohne nachhaltige Wirkung«[21].

[a]Rettende Christliche Tat![22]
Christliches Bekenntnis[b]
Katholische Männer!

Ihr Anblick ist Trost und Aufrüttelung. In einer weltpolitisch überaus kritischen Stunde, da inmitten der deutschen Ohnmacht eine für menschliche Schultern fast allzu schwere Verantwortung auf den Regierenden lastet, da wir uns um die elementaren Lebenswerke unseres Volkes wehren und inmitten eines Trümmerfeldes ohnegleichen die Fundamente für einen Neuaufbau legen müssen, ist es ein erhebendes Bewußtsein, eine so große Zahl Männer zu sehen, die wie die Tannen ihrer Wälder fest im heimatlichen Boden verwurzelt sind, ungebrochen durch das grauenvolle Zeitgeschehen und durch die erbarmungslosen Richtlinien der Herren dieser Welt[23], Haupt und Herz zum [a]Himmel[b] erheben, dem letzten und höchsten, dem einzigen Hort der Gerechtigkeit, der uns noch geblieben ist. In diesem Augenblick, da Welt und Mensch am Ende sind mit ihrem Können und Begreifen, da die Verzweiflung und der Nihilismus um sich greifen, versammeln wir uns im Schatten dieser ehrwürdigen Heilig-Kreuzkirche, die der Glaube eurer Väter gebaut, zu einer eindrucksvollen [a]Bekenntnisstunde[b].

20 Ebd., 8. Kurt Maier, Rottweil, hat dankenswerterweise das Bild besorgt.
21 Ebd., 7.
22 Nachlaß Müller (wie Anm. 3), Bü 192, handschriftlich in alter deutscher Schrift auf Papier mit dem Aufdruck Ministerialdirektor Dr. Müller. Weitere Ansprachen Nachlaß Bü 192–196. Aus Bü 192 »Der Katholik in der politischen Verantwortung«, veröffentlicht in: Lebendige Seelsorge, Zweimonatsschrift für alle Fragen der Seelsorge hg. v. der Freien Vereinigung für Seelsorgehilfe in Freiburg und dem Seelsorgeamt Rottenburg 3, 1952, 186–191. – Rede beim Diözesantag in Ulm 1950 über »Das Engagement des Christen in der politischen Welt«, Bü 581. – Ansprache beim Stuttgarter Katholikentag 1951 »Der Christ in der Gemeinschaft von Kirche und Staat«, Bü 582.
23 Für die Zuhörer war klar, daß mit dieser Anspielung die Besatzungsmächte gemeint waren, vor allem Frankreich, das das Land Württemberg-Hohenzollern besetzt hatte und an dessen Forderungen Gebhard Müller als Staatspräsident fast zerbrochen ist. Im Raum standen zu dieser Zeit Fragen der Entschädigungen für Abholzungen der Wälder, Demontage der Industrie, Entnazifizierungsfragen, Bezahlung der Besatzungskosten, Befugnisse der deutschen Regierung in der französischen Besatzungszone, Verbot von Kritik an der Besatzungsmacht in Reden des Landtags, Fleischlieferungen an die französische Besatzungsmacht, Umsiedlung und Integration der Flüchtlinge, Versorgung der Bevölkerung mit Nahrungsmitteln, Bodenreformgesetz. Näheres: Nachlaß Müller (wie Anm. 3), Bü 201–236. 1949 trat eine Klimaverbesserung ein, nachdem Gebhard Müller persönlich beim französichen Außenminister Robert Schuman (1886–1963) interveniert hatte. Robert Schuman und Gebhard Müller waren wesensverwandte Persönlichkeiten. Beide waren auf dem Weg zum katholischen Geistlichen in die Politik umgestiegen. Wie Gebhard Müller mir später erzählte, war diese Personenkonstellation für die Bemühungen um den Südweststaat von großer Bedeutung. Robert Schuman, der täglich den Gottesdienst besuchte, soll ob seiner christlichen Haltung von der katholischen Kirche die Ehre als Seliger erhalten. Der zuständige französische Ortsbischof Pierre Raffin hat bereits 1990 das dazu nötige Verfahren eingeleitet (Die Welt 19. Mai 2000).

Was anderes aber könnte der Inhalt dieser Kundgebung bilden als jenes [a]Bekenntnis[b], dessen unermeßlicher Ernst uns noch nie so aufgegangen ist wie gerade in diesen dunkelsten Jahren der vaterländischen Geschichte: [a]«Unsere Hilfe ist im Namen des Herrn, der Himmel und Erde erschaffen hat«[b].

Das, meine Landsleute, ist das erste, was wir zu bekennen haben, darin ist alles weitere eingeschlossen: [a]Der Glaube an Gott[b]. Jener Glaube, den keine noch so große Anfechtung und Ausweglosigkeit der Zeit niederzwingt, weil er weiß, daß Gott jeder Situation und jeder Schwierigkeit gewachsen und daß bei ihm kein Ding unmöglich ist, daß seine alleinige Majestät da am herrlichsten aufleuchtet, wo alle Menschenweisheit zunichte geworden ist. Diesen Gott bekennen wir, dessen Stimme uns in den Gewittern unserer jüngsten Geschichte wie einst durch den Mund des Propheten verkündet:

»Ich bin Gott und keiner sonst. Die Götter alle, vor denen sonst die Menschen ihre Knie beugen, Nichtse sind sie und weniger als Nichtse. Gleich Null ist der Ertrag ihres Wirkens und weniger als Null«.

Haben wir nicht in den letzten 15 Jahren und abermals in der Gegenwart einen erschütternden Anschauungsunterricht darüber erhalten, daß Gott Gott bleibt und der Mensch, wer er auch sei, Mensch? Daß es dort schlecht bestellt ist um die Rechte des Menschen und der Völker, wo die Rechte Gottes gebeugt werden? Hätte es jemand für möglich gehalten, daß die Macht und Herrlichkeit der Herrschenden von 1933, die von Jahr zu Jahr wuchs, der anscheinend niemand sich entziehen konnte, der jedes Wagnis geglückt ist, die Bescheidenheit, Gottesfurcht, Verantwortungsgefühl, Gewissen und Recht nur als Schwäche und nationale Würdelosigkeit bezeichneten, in so unfaßlich kurzer Zeit zusammenbrechen könnten? Sie hatten auf dem falschen Grund der [...][24] eines überweltlichen Gottes gebaut, sie hatten Recht und Gerechtigkeit nur gelten lassen, soweit sie ihnen von Nutzen waren, und sind zusammengebrochen. Ich habe keinen Zweifel, daß jedes Reich, auch wenn es noch stärker ist und seine Führer klüger sein sollten, zusammenbrechen muß, wenn es auf der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit ruht. Sollte man es nach den bis auf den Grund aufwühlenden und wahrhaft eindeutigen Erfahrungen der Menschheit für möglich halten, daß wir heute wieder vor der Gefahr [a]eines neuen Krieges[b] stehen[25]. Noch bluten die Wunden, die der Zweite Weltkrieg geschlagen hat, noch liegen unzählige Städte und Dörfer in Trümmern, und noch hungern Millionen und aber Millionen von Menschen und schon stehen [a]wiederum 19 Millionen Soldaten auf der Welt in Waffen[b] bereit, eine Weltkatastrophe heraufzuführen, die wahrhaft apokalyptischer Art ist[26].

Der Gott, zu dem wir uns bekennen, ist aber kein anderer als der Vater unseres Herrn Jesus Christus. Er ist der Gott, der seinen Sohn in die Welt gesandt hat, damit er

24 Wort war trotz vielfältiger Bemühungen »altdeutscher« Leser nicht zu entziffern.

25 Durch die Forderung der Sowjets, die Westalliierten sollten Berlin verlassen, da die Viermächteverantwortung nicht mehr gelte, führte in Berlin zu Spannungen, in deren Verlauf die Russen zum Mittel der Gewalt griffen, indem sämtliche Zufahrtswege nach Berlin gesperrt wurden. Die Westalliierten begegneten der Blockade mit einer Luftbrücke vom Juni 1948 bis Mai 1949. Der schon lange schwelende Konflikt um Berlin eskalierte durch die von den westlichen Außenministern am 6. März 1948 in London beschlossene enge Zusammenarbeit in der deutschen Frage und dem beabsichtigten Aufbau einer einheitlichen Staatsgewalt für den Bereich ihrer drei Zonen, worauf der sowjetische Oberbefehlshaber in Deutschland den Alliierten Kontrollrat in Berlin verließ. Infolge des Beschlusses wurde ein vorbereitender Verfassungsausschuß gebildet, um einen Verfassungsentwurf zu erarbeiten, der dann dem am 1. September 1948 erstmals tagenden Parlamentarischen Rat vorgelegt wurde.

26 In China tobte der Kampf Mao-Tse-tungs gegen Tschiang Kai-scheck.

die Welt rette und dem Reich Gottes unter den Menschen die Wege bereite. Mit diesem Bekenntnis aber werden wir mitten hineingerissen in die Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Fürsten dieser Welt, dem Vater der Lüge, dem Menschenmörder von Anbeginn, dem Widersacher Gottes, in die Auseinandersetzung zwischen dem Reich Gottes und dem Reich dieser Welt, die das [a]eine große Thema der Weltgeschichte[b] ist.

Diese Auseinandersetzung hat in unseren Tagen wahrhaft umfassende Ausmaße angenommen[27]. Raffiniert organisierte Mächte sind es, die als Mitarbeiter des Widersachers den Kampf gegen das Reich Gottes, gegen Christentum und christliche Kultur führen. [a]Die ganze Hölle scheint mobilisiert[b]. Alle Mittel, die menschlicher Scharfsinn und moderne Technik aufbieten können, werden eingesetzt, um verführerische und verderbliche Ideen in der Welt zu verbreiten, die Menschen zu verwirren, die Völker hoffnungslos zu entzweien, die Stände, die Nationen, die Erdteile in feindliche Heerlager zu spalten. Täusche sich niemand!

[a]Der entscheidende Kampf wird im Reich der Ideen und im Herzen der Menschen ausgetragen.[b] Stets waren es Ideen, gute und schlechte, die die Welt erobert und den Gang der Geschichte bestimmt haben. Setzen die christlich Denkenden nicht alle Kräfte ein, sammeln sie sich nicht zu einmütigem Widerstand, gelingt es nicht, ein wohlvorbereitetes Heer von Geistesstreitern heranzuziehen, sind wir Christen in dieser Weltstunde nicht bereit, nach christlichem Ideal zu leben, den Glauben zu bekennen und zu verteidigen, den christlichen Gedanken zur Geltung zu bringen in Familie und Schule, in Gemeinde und Staat, in Parlament und Gesetzgebung, im privaten und öffentlichen Leben, alsdann wird der Sieg den Mächten der Finsternis zufallen; dann aber wird Deutschland und Europa in der Nacht des Wahnsinns untergehen.

[a]Es gilt, die bedrohten Güter der christlichen Kultur zu retten[b]. Denkmale christlicher Gesinnung in Bauten und Bildern, die Jahrhunderte als gültige und leuchtende Male überdauert haben, sind im Bombenhagel in Trümmer gesunken, unersetzlich und unvergeßlich. Schlimmeres noch droht. Die christliche Kultur ist selbst in Gefahr. [a]Mehr noch[b]: Es gilt eine [a]neue[b] christliche Kultur zu bauen, denn die alte ist nicht mehr. Und diese [a]neue Welt[b] kann nirgends anders gebaut werden als in den Herzen der Menschen, im Schoß der Familien, im Herzen [a]vor allem unserer Kinder und unserer Jugend[b].

[a]Welches aber sind die gefährdeten, die rettenden Güter dieser christlichen Kultur, zu denen wir uns bekennen und die es zu retten gilt?[b]

1. Es ist zuallererst das für alles weitere grundlegende [a]Gut der Religion[b], das Gemeinwohl schlechthin, die Grundlage auch des sozialen und politischen Gemeinwohls. Ein Volk [a]ohne Religion[b] kann auf die Dauer und vor allem bei seine Grundlagen erschütternden Spannungen nur mit Kanonen oder mit Terror regiert werden. Ein Volk ohne Religion ist dem Tode geweiht. Ohne Religion letztlich kein Verlaß auf den Menschen, keine Treue, kein Gewissen, kein echter Optimismus, kein Halt. Der wahrhaft religiöse Mensch ist der beste Staatsbürger, der beste Familienvater, der zuverlässigste Beamte, der treueste Bürger. Denn aus der Religion erst wächst die Verantwortung vor jener Instanz, die jenseits aller menschlicher Selbstsucht steht und vor der es kein Entrinnen gibt. [a]Freilich über eines müssen wir uns im Klaren sein[b]. Es hat heute nicht mehr

27 Die folgenden Ausführungen sind innenpolitisch auf dem Hintergrund der um diese Zeit aktuellen Fragen der Gründung der Bundesrepublik zu verstehen. Gebhard Müller fühlte sich verpflichtet, auf die Verhandlungen im Parlamentarischen Rat Einfluß zu nehmen, um die christlichen Werte im Grundgesetz zu sichern, außenpolitisch sind die Probleme des immer schärfer werdenden Ost-Westkonfliktes (Anm. 26) gemeint. Ganz Osteuropa und fast ganz China standen unter kommunistischer Herrschaft.

viel Sinn, in großen akademischen philosophischen Reden zu beweisen, daß die Religion die Voraussetzung des Gemeinwohls, die Gerechtigkeit das Fundament des Staates ist.

[a]Heute bedarf es des rettenden Beweises der Tat im Einzelleben der Christen[b], um das Millionenheer der Zweifler zu überzeugen, um, was schließlich entscheidend ist, die Not zu wenden. Wohl wissen wir, welche Verheerung die Feinde des Christentums gerade auf religiösem Gebiet angerichtet haben. [a]Der Unglaube des aufgeklärten Bürgertums ist als »Erbmasse des Bürgerlichen[b]« in das Glaubensbekenntnis auch des Marxismus und der von ihm ergriffenen proletarischen Massen eingegangen. »Religion ist Opium für das Volk«, d.h. sie ist ein Betäubungs- und Verdummungsmittel, gerade recht, um das einfache Volk über seine Not hinwegzutäuschen, es auf ein besseres Jenseits zu vertrösten und so bei der Stange zu halten. Die Früchte dieser gottlosen Propaganda aber beweisen, daß nicht die Religion Gift ist für das Volk, sondern der Unglaube. [a]Wenn wir nicht wollen, daß eine neue Woge des Unglaubens über uns hereinbricht[b], so liegt es an uns Christen. Die stille Tat des einzelnen Christen wird entscheiden.

[a]In seinem Verhalten, das irgendwie an einer Stelle des täglichen Lebens im Brennpunkt für den Nebenmenschen steht, wird heute Wert und Unwert des Christentums von weiten Kreisen gemessen[b]. Braucht es für einen christlichen Mann besonderer Gesetze, um ihn abzuhalten, [a]Preise[b] zu fordern, die wucherisch sind, auch wenn sie bezahlt werden[28]. Müssen wir als Christen den gesetzlichen Lastenausgleich abwarten, um unter eigenen Opfern denen zu helfen, die alles verloren haben? Muß ein christlicher [a]Unternehmer[b] erst auf das [a]Betriebsrätegesetz[b] warten, um seine Arbeiter nicht als Nummern, Zahlen und reine Betriebsfaktoren, sondern als wertvollste Mitarbeiter zu behandeln? Haben wir eigentlich schon einmal darüber nachgedacht, daß [a]Karl Marx[b] [1818–1883] und seine Lehre höchstens noch einigen Gelehrten bekannt wäre, da sie wissenschaftlich gesehen falsch ist, wenn nicht zur Zeit ihres Aufkommens vor 100 Jahren und auch späterhin Unternehmer es für selbstverständlich gefunden hätten, daß ihre Arbeiter 14–16 Stunden im Betriebe arbeiten bei einem Lohn, der nicht das Existenzminimum gewährt, unter trostlosen Bedingungen, ohne Schutz vor Unfall, ohne Vorsorge für Alter und Krankheit und Arbeitslosigkeit? Daß Kinder unter 14 Jahren sogar an Sonntagen zu schwerer Arbeit, selbst in Bergwerken angehalten wurden?

Damit wird das [a]zweite große[b] Gut sichtbar, zu dem wir uns bekennen: 2. Die [a]sittliche Ordnung[b], das Gut der Sittlichkeit. Die Welt kann nicht leben ohne ein gewisses Maß allgemein anerkannter sittlicher und rechtlicher Maßstäbe, ohne die Kenntnis und Anerkenntnis des natürlichen Sittengesetzes, des über allen positiven Gesetzen stehenden, in Gott gründenden [a]Naturrechts[b]. Alle sozialen Maßnahmen, alle politischen und weltpolitischen Sicherungen und Völkerbünde sind nur soviel wert, als sittliche Energien des Gewissens, des Vertrauens, der Solidarität und Liebe dahinterstehen. Sonst taugen die besten Verfassungen und Organisationen nichts. Es gibt kein soziales und politisches System, das durch gewissenlose Handhabung nicht in den Dienst des Volksbetruges, der Ausbeutung und des Terrors gestellt werden könnte. Kein Sozialismus, keine Demo-

28 In den Nachkriegsjahren war der Wucher- und Schwarzhandel zu einem eigenen Markt geworden, auf dem mit überhöhten Preisen alles zu erwerben war. Andererseits kamen die vom Hunger geplagten Städter oft mit ihrem letzten Habe an Schmuck und Stoffen, um dafür etwas zum Essen auf dem Land zu bekommen. Viele erinnerten sich an ganz entfernte Verwandte, an die Orte der Herkunft ihrer Vorfahren und baten dort um Lebensmittel. Die Menschen reagierten verschieden. Obwohl die »Hamsterer« zur Plage geworden, gab es auch viel Wohltätigkeit und Nächstenliebe. In meiner Kindheit erlebte ich in der eigenen Familie derlei Begegnungen und habe noch heute großen Respekt vor meiner Mutter. Bei uns wurde trotz bescheidener Möglichkeiten kein »Hamsterer« abgewiesen. Ein Ei oder ein Schälchen Mehl wurden immer ohne Gegenwert gegeben.

kratie und keine Volksdemokratie, kein Weltbund der Völker und kein Weltstaat, kein Weltsicherheitsrat und keine UNO vermag die Menschheit vor der Versklavung zu bewahren, [a]wenn nicht die Gewissen erwachen[b] und die Ehrfurcht vor der Würde und Freiheit der Menschenseele geachtet wird. Alle Erfindungen der Kultur und der Technik können dem Fortschritt und der Wohlfahrt, aber auch der Entrechtung und Vernichtung des Menschen dienstbar gemacht werden!

Schule und Presse, Buch und Aufklärung, Mode, Theater, Kunst, Radio, Tanz und Sport ebenso wie die Fortschritte der Verkehrstechnik und die Erleichterung des Güteraustausches. Was bedeuten alle Fortschritte der Technik und Zivilisation ohne die entsprechende [a]sittliche Steuerung[b]? Sie alle können ebenso leicht in den Dienst des Hasses und der Entfremdung als in den Dienst der Liebe und Versöhnung gestellt werden. Die Trümmer- und Leichenfelder der schönsten Städte Europas werden den fernsten Geschlechtern Zeugnis geben nicht vom Triumph, sondern vom Fluch einer Technik, die das Reich des Lebendigen befehdet, statt aufgebaut und gesegnet hat.

Auf keinem Gebiet aber wirkt sich das sittliche Chaos so verheerend aus wie in jenem heiligen Bereich, den man mit Recht als die entscheidende Lebensquelle von Volk und Kirche bezeichnet hat, auf dem Gebiet der Familie und Ehe.

3. [a]Das eben ist das dritte große Gut christlicher Kultur, wozu wir uns bekennen: Das [a]Heiligtum der Ehe und der Familie[b], vor dem wir in Ehrfurcht stehen, darin wir das Schicksal der Menschheit geborgen wissen. Ist es nicht Zeit, daß wir das wunderbare Blatt in den heiligen Büchern wieder aufschlagen, darin die Gedanken Gottes über das eheliche Geheimnis von Mann und Frau unübertrefflich zur Darstellung kommen: »Gott schuf den Menschen nach seinem Bild. Nach dem Bilde Gottes schuf er sie. Als Mann und Weib schuf er sie«. Das ist der ganze Mensch. Sie sind einander geschenkt. Aber sie sind das nur, wenn sie alle Kräfte ihres Körpers und ihres Geistes, ihres ganzen Heroismus freudig in den Dienst dieser Gemeinschaft stellen, um das Meisterstück ihres Lebens in menschlicher und christenwürdiger Weise ins Werk setzen: [a]Gemeinschaft des Hauses, Gemeinschaft des Leibes, Gemeinschaft der Seelen, Gemeinschaft der Lebenstreue bis in den Tod[b], ein vierfacher Ring, geprägt mit dem edlen Gold christlicher Glaubensgemeinschaft und sittlicher [a]Leistungsgemeinschaft[b].

[a]Zu Tausenden[b] brechen die Ehen heute auseinander. Es gibt Großstädte in Deutschland, in denen zeitweilig mehr Ehen geschieden als geschlossen wurden. Es ist ein furchtbar ernstes Zeichen, daß wir mit Gleichgültigkeit dieser Katastrophe gegenüber stehen. [a]Aber es gibt noch ein sittliches, ein christliches Ideal, das stark genug ist[b], das Unmögliche möglich zu machen, und es gibt noch eine christliche Moral, die die beiden befähigt, den Bund, den sie im Feuer der Jugend geschlossen, treu durch alle Fährnisse hindurchzuretten bis in den Tod. In diesem Ideal und zu dieser Moral wollen wir uns bekennen. Unsere Kinder und Kindeskinder werden es uns danken. Nur auf diesem Boden kann die Zukunft unseres armen Volkes erblühen. Dieses Volk weiß, daß es keine [a]andere Hoffnung[b] mehr hat als den Mut [a]seiner jungen Generation[b], trotz allem den hl. Strom des Lebens weiterzuleiten, das Kind als Gabe Gottes freudig zu begrüßen und ihm eine Heimstatt zu gewähren, die nie abgebrochen wird durch die Untreue oder das Versagen des einen oder anderen [a]Ehegatten. Auf diese Weise wird die Ehe zur Familie[b], zu jener wundersamen Einheit von Vater, Mutter und Kindern, die wahrlich als letzter Überrest des verlorenen Paradieses uns geblieben ist.

Von selbst ergibt sich von hier aus unser Bekenntnis zum 4. [a]hohen Gut der christlichen Erziehung und der christlichen Schule[b]: Wir bekennen und fordern das Erziehungsrecht und die Erziehungsverantwortung von Familie, Kirche und Staat, in erster Linie aber das primäre Erziehungsrecht der Eltern, das gegründet im Ursprungsverhältnis des Kindes aus der ehelichen Gemeinschaft von Vater und Mutter, also ein Naturrecht

erster Ordnung. Die Eltern haben das erste Recht auf die Erziehung ihrer Kinder. Dieses Recht ist unveräußerlich, unabdingbar mit der Elternschaft verbunden. Die Eltern sind die bestbefähigten Erzieher ihrer Kinder. Und es gibt keine Liebe und keine Autorität auf dieser Erde, welche die der Eltern ersetzen könnte. Sie tragen die Verantwortung für die Erziehung ihrer Kinder, auch dann, wenn sie ihre Kinder in fremde Hände geben. Ihnen zur Seite stehen [a]Erziehungsrecht und Erziehungsverantwortung der Kirche[b], in deren überragende Gemeinschaft die christliche Familie gestellt ist, auf deren Wirken und Heilsvermittlung sie angewiesen ist. Lange bevor der Staat das Werk der Jugenderziehung und Bildung in Angriff genommen hat, hat sich die Kirche als die große Bildnerin und Erzieherin der Völker erwiesen und bewährt.

[a]Die Familie bedarf aber auch des Staates[b], in den sie von Natur und damit von Gott selbst hineingestellt ist. Auch der Staat verfügt über ein primäres Erziehungsrecht. Ihm ist die harte Sorge für das irdische Gemeinwohl seiner Untertanen aufgetragen. Es kann ihm nicht gleichgültig sein, was aus der jungen Generation wird. Er bedarf ihrer, er braucht ihre Kraft, ihre Arbeit, ihre Dienste, ihre Ausbildung zur Sicherung des gemeinsamen Wohles aller. Er ist daher berechtigt und verpflichtet, für die Ausbildung der Jugend Sorge zu tragen, Schulen zu schaffen und zu unterhalten, die Erziehungsrechte der Familie und der Kirche zu schützen und zu ergänzen, die berufliche Ertüchtigung zu ermöglichen und zu überwachen, für die soziale, staatsbürgerliche und nationale Haltung seiner Bürger zu sorgen und wo das Elternhaus versagt, in die Lücke zu springen und das Recht auf Erziehung und Ausbildung zu gewährleisten.

[a]Familie, Staat und Kirche als die Erziehungsträger haben einträchtig zusammenzuwirken[b], um das große Werk der Erziehung zu sichern. Keinem von ihnen steht das Erziehungsmonopol, keinem ein pädagogischer Totalitätsanspruch zu. [a]Jedem das seine, nicht jedem das gleiche[b], das gilt auch hier. Und wenn jeder das seine tut, wenn alle drei Faktoren einträchtig zusammenwirken, ist der Jugend, dem Volk und der Kirche in Wahrheit gedient.

Mir scheint, daß gerade die [a]Verfassung von Württemberg-Hohenzollern[b] in der Regelung von Schule und Erziehung ein für ganz Deutschland vorbildliches Werk geschaffen hat[29], auf das wir auch beim Zusammenschluß der Länder[30] nicht verzichten

29 In der Verfassung von Württemberg-Hohenzollern vom 20. Mai 1947 war das Prinzip des Elternrechts und damit die Konfessionsschule gegen eine Minderheit durchsetzbar. Vor allem die katholischen Elternvereinigungen Süd-Württembergs waren bei der Durchsetzung der Konfessionsschule aktiv. Das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg unterstützte die Bemühungen mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln. Bei den Beratungen zur Verfassung des Landes Baden-Württemberg (1953) war trotz teilweiser Befürwortung durch die CDU und Aktivitäten des Apostolischen Nuntius Muench neben den Bischöfen Leiprecht (Rottenburg) und Rauch (Freiburg) die Konfessionsschule für das ganze Land nicht durchsetzbar. Der im Verfassungsentwurf vom 16. Juni 1953 vorgesehene Plan, die christliche Gemeinschaftsschule, einzuführen setzte sich bei den Beratungen durch. Bei der Verabschiedung der Verfassung am 16. November 1953 löste sich die Schulfrage dann durch einen Kompromiß: Die Landesteile durften die dort am 9.12.1951 vertretenen Formen der Volksschule beibehalten, was für Süd-Württemberg die Konfessionsschule, für Baden die seit 1876 eingeführte Gemeinschaftsschule Badischer Prägung und für Nordwürttemberg die christliche Gemeinschaftsschule bedeutete. Ende 1966 sollte auf dieser Basis die nächste Auseinandersetzung um die Schule (christliche Gemeinschaftsschule landesweit) anläßlich der Regierungsbildung von Hans Filbinger folgen, eine Entscheidung, die Gebhard Müller bis zu seinem Tod nicht nachvollziehen wollte, wie er gegenüber dem Verfasser wiederholt äußerte. Er fühlte sich dabei von seinen eigenen Parteifreunden verraten, die um einer angeblich parteipolitischen Konstellation willen, seiner Meinung nach, die Konfessionsschule opferten.

werden. Ich weiß, daß auch unsere Freunde in Nordwürttemberg darauf warten, daß das in unserer Verfassung [a]verankerte Elternrecht[b] Bestandteil unserer künftigen Ordnung wird. Leider hat sich bei der Abstimmung über das Schulgesetz auch in unserem Land eine Minderheit zur Einheitsfront gegen das Elternrecht gefunden.

[a]Wir bekennen uns zu der Tatsache, daß die neue Welt, die neue christliche Kultur[b] ganz entscheidend vom Kind und von der Jugend her gebaut werden muß. Erst von hier aus erwarten wir eine bessere Zukunft auch auf den höheren Stufen des nationalen und übernationalen Gemeinschaftslebens.

5. Was aber den [a]Neubau der Volksgemeinschaft betrifft, so bekennen wir uns zur rettenden Kraft der christlichen Gemeinschaftsidee[b].

Seien wir uns über den [a]Tatbestand[b] ganz klar. Nach dem verlorensten aller Kriege, nach dem Verlust des landwirtschaftlichen Überschußgebietes im Osten, nach der Umsiedlung von mehr als 12 Millionen Ausgewiesenen[31] in den ohnehin übervölkerten und wirtschaftlich geschwächten Westen, nach der grausamen Zerstörung ungezählter Großstädte, nach der Schrumpfung der Industrie, nach der Aufteilung in Zonen, der Zerreissung der deutschen politischen und wirtschaftlichen Einheit, nach dem Verlust der Besten im Kriege selbst, nach einer unsozialen Währungsreform[32] [a]droht riesengroße Gefahr[b]. Existenzen zerbrechen. Junge Menschen, am Kriege völlig schuldlos, starren in eine hoffnungslose Zukunft. Mit Ungeduld wartet das Heer der Ausgebombten und Heimatlosen auf die Bewährung der sittlichen, sozialen und politischen Energien einer Welt, die von Christentum redet, aber die Werke des Friedens so lange vermissen läßt. Man soll sich nicht wundern, wenn die Reden von Humanität, Demokratie, Versöhnung und Verständigung, Aufbau und Einigung, Liebe und Friede bald nur noch an ihr Gegenteil erinnern. Zahllose Menschen stehen vor dem Nichts, vor einer Mauer des Hasses, die kalt und grau in die Unendlichkeit steigt, über die keiner mehr weg kann. Auf allen Lippen ist die Frage: Was wird werden?

Wer ändert diese hoffnungslose Lage? Wer gibt diesen Massen Arbeit, Existenz, Brot? [a]Die Propheten des Ostens stehen auf[b]. Mit messianischer Glut künden sie Erlösung aus der kapitalistischen Krise des Westens durch das kommunistische Weltreich. Trotz Hunger und Not, trotz Ausbeutung und Korruption, trotz Demontage und so vielem anderen hat das deutsche Volk diesem Lockruf drei Jahre widerstanden. Man darf aber seine Widerstandskraft nicht auf eine zu harte Probe stellen. Ein französischer Dichter hat vor einiger Zeit vor den Tübinger Studenten es ausgesprochen, daß [a]das Schicksal Europas noch einmal in Deutschlands Hand gegeben ist. Wir müssen es laut

30 Um diese Zeit betrieb Gebhard Müller die Bildung eines Südweststaates auf allen politischen Ebenen mit Vehemenz. Vor dem Landtag von Württemberg-Hohenzollern hielt er am 14. Oktober 1948 dazu eine markante Rede (Nachlaß Bü 283). Die Länderchefs von Württemberg-Baden (Maier), Württemberg-Hohenzollern (Müller) und Baden (Wohleb) trafen sich im September 1948 zu Konferenzen in Bühl und Bebenhausen (Nachlaß Bü 296). Auch mit den Alliierten wurde im August 1948 die Neuordnung der Ländergrenzen besprochen (Nachlaß Bü 290). Einen Tag nach dem Rottweiler Männertag fand mit Gouverneur Guillaume Widmer (Tübingen), mit dem Gebhard Müller wie er mir sagte, bis zu seinem Tod in freundschaftlichem Kontakt stand, eine Besprechung über den Zusammenschluß der Länder statt (Nachlaß Bü 298).

31 Am 11. Mai 1947 hat Bischof Sproll vor Tausenden von Vertriebenen in Ulm-Wiblingen eine markante Predigt gehalten. Veröffentlicht in: KOPF, Joannes Baptista Sproll (wie Anm. 16), 140–145.

32 Die Währungsreform wurde am 20. Juni 1948 vollzogen. An die Stelle der Reichsmark trat die Deutsche Mark (DM). Die Sowjets führten für den Bereich ihrer Zone zum gleichen Zeitpunkt eine Währungsreform durch und versuchten, ihre Währung in ganz Berlin einzuführen, was mißlang. Gebhard Müllers Befürchtungen durch die »unsoziale Währungsreform« sind in dem befürchteten Maße nicht eingetreten.

sagen[b]. Die Furcht darf uns nicht zu Verrätern an den Geboten Gottes, an den Lebensrechten unseres Volkes und an den Fundamenten der Völkergemeinschaft machen. Wir müssen einer Welt des Hasses jene Forderung entgegenstellen, die der amerikanische Bischof Dr. Alois Muench[33] als päpstlicher Visitator für Deutschland zum Thema eines mutigen Hirtenbriefes gemacht hat: »[a]Eine Welt in der Liebe zu bauen[b]«. Wenn wir Christen, so schreibt dieser Bischof, im Namen des Erbarmens, des Mitgefühls und der Caritas nicht unsere Stimme erheben, so werden es die [a]Heiden[b] in unserer Mitte tun. In dieser hasserfüllten Zeit müssen wir es wagen, furchtlos unserer Überzeugung Ausdruck zu geben, damit die Furcht nicht abermals zur Erzeugerin der Grausamkeit wird. Wenn gewisse Staatsmänner, statt der Rechte der christlichen Barmherzigkeit zu verkünden, zu Zwergen zusammengeschrumpft sind, dann laßt uns, wenn auch in der bescheidenen Stellung als Bürger, uns zur vollen Statur Christi erheben und mit ihm das große Gottesgebot der Liebe proklamieren. Nur der Franzose Jacques Maritain[34] hat dem gleichen Gedanken Ausdruck gegeben: »Was der Heroismus des Hasses entzweit hat, kann nur durch den Heroismus jener Liebe geeint werden, die nicht halt macht an den Grenzen des [a]eigenen Landes und Volkes[b]«. Nur so wird es auf die Dauer auch dem deutschen Menschen möglich sein, das eigene Unglück im Hinblick auf das namenlose Leid zu tragen, das im [a]Namen des deutschen Volkes[b] auf die Welt gehäuft wurde. Nur die Liebe kann Deutschland vor der Verzweiflung und die Welt vor einer neuen Katastrophe retten.

Wir werden nie vergessen und es stets dankbar anerkennen, daß in der Zeit schwerer Not, die wir ohne fremde Hilfe niemals hätten durchhalten können, dem deutschen Volke aus dem Ausland Hilfe und Liebesgaben in reichstem Masse zugegangen sind[35].

Wir selbst aber müssen Ernst machen mit der [a]Erkenntnis, daß die Folgen der deutschen Katastrophe von allen Deutschen[b] gemeinsam getragen werden müssen, daß also der Ausgewiesene nicht als Bettler, sondern als Genosse eines gemeinsamen Schicksals und folglich mit dem rechtlichen Anspruch an die Tore des Aufnahmegebiets klopft. Kein Einsichtiger wird eine befriedigende Lösung darin erblicken, daß der eine Teil des Volkes der völligen Verelendung überlassen wird, während die anderen sich noch eines

33 Aloisius Muench, geb. 18.2.1889 in Milwaukee/USA, 1935 Bischof von Fargo (Nord-Dakota), 1946 päpstlicher Vertreter bei der amerikanischen Besatzungsmacht in Deutschland, 1949 Regent der Nuntiatur in Deutschland, 1951 Apostolischer Nuntius, 1959 Kardinal, gest. 15.2.1962 in Rom. Am 23.2.1962 in der Bischofsgruft in Fargo beigesetzt. Gebhard Müller und Nuntius Muench hatten ein sehr enges Verhältnis. Am Blutfreitag 1949 (27. Mai) trafen sie sich im festlichen Rahmen in Weingarten (Näheres in: Paul Kopf, »Der Blutfreitag in Weingarten 1933–1949«, Ulm 1990, 96–114). Am 29. November 1949 stattete Nuntius Muench der Staatsregierung von Württemberg-Hohenzollern einen Besuch ab (Nachlaß Bü 703). Der Nuntius erbat 1958 von Gebhard Müller zur Frage der Einführung der katholischen Bekenntnisschule in ganz Baden-Württemberg eine vertrauliche Stellungnahme (Nachlaß Bü 584). Der Blutfreitag 1949, wenige Tage nach der Verabschiedung des Grundgesetzes in Bonn am 23. Mai, war die erste große Demonstration der drei Repräsentanten nach diesem Ereignis: Französische Besatzungsmacht, Südwürttemberg-Hohenzollerische Landesregierung, Katholische Kirche, was auch in den Ansprachen entsprechend zum Ausdruck kam.

34 Jacques Maritain (1882–1973), 1945–1948 französischer Botschafter beim Heiligen Stuhl, war zu seiner Zeit der bedeutendste französische Thomist.

35 Um diese Zeit kamen vor allem aus den USA und der Schweiz viele Liebesgaben, die sog. Care-Pakete. In den Schulen erhielten die Kinder in der Pause die sog. Hoover-Speisung, benannt nach dem amerikanischen früheren Präsidenten Herbert Hoover (1929–1933), der am 27. Februar 1947 ein Sieben-Punkte-Programm für das Wiederemporbringen der deutschen Wirtschaft gefordert hatte.

gewissen Wohlstandes erfreuen. [a]Die Stunde des Lastenausgleichs muß kommen und sein Ertrag darf nicht zur Aufrechterhaltung einer unfruchtbaren Bürokratie, er muss zur Rettung der Ausgewiesenen verwendet werden[b36].

Lassen Sie mich für alle Werke christlicher Liebe hier ein Wort sagen für unsere Caritas[37]. Der Bankrott, der nach dem Währungsschnitt offenbar geworden ist, hat sie aller Mittel beraubt. Der Staat kann nicht helfen. Er ist selbst am schwersten betroffen. Die Werke der christlichen Liebe sind in Gefahr. Helfen wir nach Kräften.

Es ist noch ein weiter Weg, um aus der drängendsten deutschen Not und aus der Selbstsucht der durch die Verbrechen langer Jahre fast hoffnungslos entzweiten Nationen zu jener Welt zu kommen, die gründet in der christlichen Gemeinschaft. Vor genau hundert Jahren suchte der große Mainzer Bischof Emmanuel Freiherr von Ketteler[38] die sozialen Energien der christlichen Welt aufzurütteln. Die Welt hat den anderen Weg gewählt. Möchte wenigstens heute seine Stimme gehört werden, diesseits und jenseits des Rheins, diesseits und jenseits der Ozeane.

Lassen Sie mich schließen mit einem Worte Kettelers, das klingt, als ob es für unsere Tage geschrieben wäre:

»Wir haben ein unbegrenztes Vertrauen auf die göttliche Macht des Christentums, welches die sittlichen Grundlagen, auf denen die Staaten ruhen, immer wieder aufbaut, wenn die Menschen sie beschädigt oder zerrüttet haben. Wir haben auch ein großes Vertrauen auf den Beruf, welchen Gott dem deutschen Volk gegeben hat«.

[a–b] *In der Vorlage unterstrichen.*

3. Ansprache zum 25-jährigen Priesterjubiläum von Dekan Josef Zörlein[39]

Von 1906 bis zum Lebensende blieb Gebhard Müller seiner Kirchengemeinde Zur Heiligsten Dreieinigkeit in Ludwigsburg verbunden. Die Dreieinigkeitskirche war ihm geistige Heimat seit den Tagen der Kindheit, hat er dort doch Kommunion und Firmung empfangen und viele Jahre als Ministrant den Geistlichen am Altar gedient[40]. Besondere Verbundenheit hatte er zu Stadt- und Garnisonspfarrer Ludwig Hofmann[41], Stadtpfarrer und Dekan Franz Müller[42], sowie Stadtpfarrer und Dekan Josef Zörlein, zu dessen Silbernem Priesterjubiläum im Rahmen einer Gemeindeveranstaltung der Staatspräsident die folgende Ansprache hielt. Die Ludwigsburger Kirchengemeinde hat nach dem

36 Das erste Gesetz zum Lastenausgleich für die Vertriebenen wurde am 14. August 1952 verabschiedet.

37 Zum Aufbau der Caritas nach dem 2. Weltkrieg in Württemberg: Anton LAUBACHER, Gelebte Caritas. Das Werk der Caritas in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 1982, 75–161.

38 Wilhelm Emmanuel, Freiherr von Ketteler, Bischof von Mainz (1850–1877), GATZ, Bischöfe 1983, 376–380.

39 Josef Zörlein (1901–1988): Verzeichnis 1993, 26.

40 Dazu: Anton HEINE, Geschichte der katholischen Gemeinde Ludwigsburg, Ludwigsburg 1932. – Alois SEILER, Die Katholische Pfarrei Ludwigsburg und die Dreieinigkeitskirche, ein geschichtlicher Rückblick, Ludwigsburg 1989. – Eugen STEMMLER, Die katholische Pfarrei Ludwigsburg und die Dreieinigkeitskirche 1806–1906–1956, ein geschichtlicher Rückblick, Ludwigsburg 1956.

41 Ludwig Hofmann (1856–1916): Personalkatalog 1938, 40.

42 Franz Müller (1866–1942): Verzeichnis 1984, 51.

Zweiten Weltkrieg ihr eigenes Gepräge gefunden[43]. Josef Zörlein, der Pionier der Nachkriegszeit hatte in wenigen Jahren im Zuge der Entwicklung der Pfarrei von 7.000 auf 24.000 Katholiken viele Nöte zu bewältigen[44]. Zur Schlüsselaufgabe wurde der Umgang mit der evangelischen Kirche, deren Präsenz durch Prälatur und Dekanat seit Gründung der Stadt dominierend gewesen ist. Durch das Hinzukommen Tausender katholischer Vertriebener bedurfte es zahlreicher zusätzlicher Kirchenräume. In der Stadt bot sich zur Benutzung durch die Katholiken die 1903 erbaute staatliche Garnisonskirche wie auch die Kapelle im Schloß an. Die Schloßkirche, wie die Kapelle genannt wird, war seit der Zeit der katholischen Herzöge der katholischen Militär- und Zivilgemeinde zur Benutzung überlassen. Diese Rechte auch nach dem Kriege zu sichern war ein besonderes Anliegen von Stadtpfarrer Josef Zörlein. Schwieriger wurden die Fragen um die Garnisonskirche, nach dem Krieg Friedenskirche genannt[45]. In all diesen Fragen waren Dr. Gebhard Müller sowie dessen Landsmann und Klassenkamerad Professor Dr. Max Miller[46], bis zu seiner Ernennung zum Leiter des Hauptstaatsarchivs Stuttgart 1951 Leiter des Filialstaatsarchivs Ludwigsburg, Ratgeber des Dekans. Was Dr. Gebhard Müller in seiner Ansprache würdigte, konnte Josef Zörlein als Dekan bis 1968 und als Stadtpfarrer bis 1970 weiter verwirklichen. Am 8. Februar 1968 habe ich vom Dekan des Aufbaus, nach der Wahl des Kollegiums der Geistlichen des Dekanats Ludwigsburg

43 Dazu: Paul KOPF, Die Entwicklung der Katholischen Kirche im Landkreis Ludwigsburg. Aufbau und Ausbau 1945/1985, Ludwigsburg 1986. Erweiterte Fassung der Darstellung »Aufbau und Ausbau der Katholischen Kirche 1945–1985« in: Die Eingliederung der Vertriebenen im Landkreis Ludwigsburg hg. v. Landkreis Ludwigsburg, Ludwigsburg 1985. – Paul KOPF/Wolfgang URBAN, Zeit–Räume, Katholischer Kirchenbau und religiöse Kunst im Landkreis Ludwigsburg 1945–1990, Ludwigsburg 1990.

44 In der Pfarrchronik Dreieinigkeit II, 1932–1962, ist diese Entwicklung mit vielen Details dargestellt.

45 Zur Stellung Gebhard Müllers in Fragen Friedenskirche vgl. Nachlaß Bü 719: Kritik an der beabsichtigten Übereignung der bisher von der katholischen und evangelischen Kirchengemeinde benutzten Friedenskirche in Ludwigsburg an die evangelische Kirchengemeinde Ludwigsburg (1959). Die Auseinandersetzung um die Erwerbung der Friedenskirche wurde zwischen evangelischer und katholischer Kirche sehr emotional und meistens über die Presse geführt. Evangelischerseits kam das Argument ins Spiel, der höchste Turm Ludwigsburgs dürfe nicht katholisch sein, eine Aussage, die meinerseits bestätigt werden kann, da die Nachwehen der Auseinandersetzung sich noch bis in meine Amtszeit als Dekan hinzogen. Mein Bestreben war deshalb von der ersten Begegnung an mit Dekan Theodor Dipper, die Abwicklung dieses Vorhabens auf eine sachliche Ebene zu bringen, was zwar von Seiten des Staates angestrebt wurde, indem nach massiven Vorstellungen der evangelischen Kirche bei Bundesbehörden die Friedenskirche der dortigen Kirchengemeinde vom Bund übereignet worden war, die katholische dagegen aus Bundesbesitz einen Ausgleich für einen Kirchenneubau erhalten hatte. Es ging zu meiner Zeit noch um den Zeitpunkt des vertraglich geregelten Auszugs der katholischen Kirchengemeinde aus der Friedenskirche, den zu beschleunigen das wichtigste Desiderat des evangelischen Dekans bei meinem Antrittsbesuch im März 1968 war. Die schwierig nachvollziehbaren Auseinandersetzungen der damaligen Zeit spielen im heutigen Verhältnis der beiden Konfessionen nicht die geringste Rolle und sind der jungen Generation überhaupt nicht mehr bewußt. Der zeitgeschichtliche Aspekt zeigt jedoch das damalige spannungsgeladene Verhältnis der beiden Konfessionen in einer Stadt, in der sie heute in sehr enger Kooperation zusammenwirken. Ein gutes Stück Versöhnung auf diesem Weg war die Trauerfeier für den am 20. August 1969 verstorbenen Dekan Theodor Dipper, aus dessen Anlaß ich zum ersten Mal die evangelische Stadtkirche betrat, um am Sarg des Verstorbenen ein mit viel Wohlwollen aufgenommenes Gedenkwort zu Mt 25,23f zu sprechen.

46 Prof. Dr. Max Miller (1901–1973): Verzeichnis 1993, 17.

dessen Amt übernommen und über 25 Jahre, das von 10.000 Katholiken auf 130.000 angewachsene Dekanat, geleitet[47].

In diesem Kontext haben meine persönlichen Verbindungen zu Dr. Gebhard Müller und die nicht immer spannungsfreie Kooperation mit meinem Vorgänger eine besondere Komponente[48] erhalten.

Ansprache 22.4.1951 Gemeindeversammlung Lbg (Ludwigsburg)[49]

Wenn ein völlig Unbekannter hierher käme und man ihm die Aufgabe stellte, aus den ersten Reihen den Jubilar herauszusuchen, dem unsere heutige Feier gilt, ich glaube, er würde nicht auf Herrn Dekan Zörlein verfallen. Denn unter einem Jubilar stellt man sich doch irgendwie einen Mann vor, der entweder gar keine Haare mehr hat oder den das Silber der grauen Haare ziert oder der sonst irgend ein Zeichen des Alters in Gang, Haltung oder Benehmen zeigt. Er aber steht [a]jugendfrisch und elastisch vor uns[b], voll Temperament und Tatkraft, auf einem Höhepunkt des Schaffens, nicht auf der Wende zum Nachlassen. Und [a]doch hat er alles Recht[b] zum Jubilieren, den [a]Silberkranz[b] 25jährigen priesterlichen Wirkens zu tragen[50].

[a]Die Jahre, die hinter ihm liegen, waren nicht leicht[b]. Auch ihm sind Glück und Tragik, Lust und Last priesterlichen Seins und Wirkens voll auf die Seele geladen worden.

47 Näheres: Paul KOPF, Wahrnehmungen in Kirche und Gesellschaft 1960–1996 in: Ludwigsburg, Erinnerungen aus Stadt und Kreis 1897–1997, Ludwigsburg 1997, 482–490.

48 Durch die Entwicklungen des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) änderte sich auch sehr stark das Profil des katholischen Geistlichen. Vor allem die damals personell stark vertretene junge Generation tat sich schwer mit dem autoritären Umgang der Älteren. In dieser Phase entwickelten sich schmerzhafte Spannungen im Klerus der katholischen Kirche, der bezogen auf das Dekanat Ludwigsburg in drei Kategorien einzuteilen war: 1. Die bewährte Garde, geprägt durch die Verfolgung im Nationalsozialismus, aber in autoritären Strukturen von Staat und Kirche aufgewachsen. 2. Die Geistlichen aus den Diözesen des Ostens und Südostens, die als »Fremde« behandelt wurden und die auch aus rechtlichen Gründen (Reichskonkordat und Kirchenrecht) nur Hilfsgeistliche sein konnten, unbeschadet ihrer Position in der Heimatdiözese. Auch herrschte unterschwellig die Meinung, der Klerus der Diözese Rottenburg habe durch das Studium an der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen die bessere Ausbildung. – Auf dem Hintergrund dieser Fragen veranstaltete der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart auf meine Anregung hin seine Jahrestagung 1987 unter dem Thema: Kirche nach Nationalsozialismus, Krieg und Vertreibung. Das Beispiel Württemberg. 3. Die Diözesangeistlichen der Nachkriegsweihejahrgänge, die nach den Erfahrungen mit den älteren Geistlichen in ihren ersten Berufsjahren neue Formen der Kommunikation suchten und ein neues Bewußtsein von Kirche leben wollten: Die Kirche als Volk Gottes, in dem alle authentische Verantwortung tragen, womit die Ära zu Ende ging, in der der Pfarrer sagen konnte: »Die Kirche das bin ich« (authentische Aussage von Dekan Josef Zörlein im Religionsunterricht des Gymnasiums Ludwigsburg). In dieser Folge änderte sich auch die Sicht des Dekans, der nun nicht mehr auf Lebenszeit, sondern auf zehn Jahre mit der Möglichkeit einer Verlängerung gewählt wurde. Das Kollegium der Dekane der Diözese verjüngte sich dadurch analog der staatlichen und kommunalen Entwicklung. 1968 waren beispielsweise in Ludwigsburg Landrat, Oberbürgermeister und katholischer Dekan aus dem Geburtsjahrgang 1930. Die Katholische Kirche wird aufgrund ihrer hierarchischen Ordnung im Spannungsfeld mit der demokratischen Gesellschaft naturgemäß sich immer in einem Konfliktfeld befinden, da die nach dem II. Vatikanischen Konzil etablierten Räte ihren Bezugspunkt nicht in der Demokratie, sondern in der Hierarchie haben.

49 Das handschriftliche Manuskript (wie Anm. 22) enthält keine Anrede.

50 Die Priesterweihe fand am 27. Februar 1926 im Dom zu Rottenburg statt.

Sie sind Geschichte in seiner Erinnerung, Frucht im Volke Gottes, ein Eintrag im Buch des Lebens, das alles Geschehen festhält.

Wenn Herr Dekan Zörlein in den wenigen besinnlichen Stunden, die die Fülle der Arbeit ihm läßt, zurückschaut auf diese Wegstrecke seines Lebens, [a]so steigen sie vor ihm auf[b]:

die [a]Jahre[b] des priesterlichen Werdens und Reifens,

die [a]Wege[b], die er in den Fußstapfen des guten Hirten gegangen ist,

die vielen [a]Gänge[b], die ohne Erfolg blieben,

die vielen [a]Menschen[b], die er aufsuchte und die zu ihm kamen, die Gebeugten und vom Leben Enttäuschten, die Hilfe und Aufrichtung erwarteten, das befreiende Wort der Versöhnung, Trost in der Trauer.

Vielleicht ist ihm [a]tiefstes Glück[b] der Erinnerung, daß er die [a]Kleinen[b] unterrichten, die Jugend für Christus begeistern, allen frohe Botschaft verkünden konnte.

Er darf am heutigen festlichen Tage [a]mehr[b] denken an die [a]Hochachtung[b] und Dankbarkeit der ihm vertrauenden Menschen als an den [a]Haß[b], die Verachtung und Abneigung, denen er [a]auch[b] im vergangenen Vierteljahrhundert begegnet ist in seiner mühevollen Fischerarbeit auf dem Meere des Lebens.

Der Rahmen [a]dieser 25 Jahre[b] umfaßt ein Bild, das [a]wir einmal so recht[b] uns vorstellen sollten. Nur wenige Jahre der äußeren Ruhe und einer gewissen Geborgenheit lagen am Anfang. Dann aber kamen die Zeiten voll Unfrieden, des Abfalls von Gott und Christus, des teuflischen Ringens um die Macht auch über die Seele des deutschen Volkes, des stolzen Glaubens an den Fortschritt der Menschheit, an eine reine Diesseitskultur, da man an die Stelle des persönlichen ewigen Gottes Blut und Boden und die unpersönliche Ewigkeit der Rasse setzte und Christus als mit deutschem Wesen unvereinbar ablehnte. [a]Unser Jubilar ist auch in diesen Jahren von 1933–1945[b] unbeirrt seinen Weg gegangen und es konnte bei seinem offenen, rechtlichen Wesen gar nicht ausbleiben, daß er mit den [a]damaligen Machthabern in Konflikt[b] geriet[51]. Die diplomatische Schläue des Beharrens durch sich Ducken, Lavieren und Kompromisse bis hart an die Grenze des überhaupt noch Vertretbaren lag ihm nicht. In seinen persönlichen Akten werden sich, heute als Ehrenurkunden, noch die polizeilichen Strafverfügungen finden, die man ihm ins Haus geschickt hat, die Protokolle über hochnot–peinliche Verhöre, weil er zu den bedrängten Jugendvereinen gestanden ist, weil er die Hirtenbriefe des Papstes und Bischofs von der Kanzel verlesen hat. Schon im Jahre 1934 stand er auf einer Liste von Geistlichen, die dem herrschenden System als verdächtig erschienen. Schließlich hat man ihn 4 Wochen eingesperrt mit dem Ziele, ihm den Prozess zu machen. Heimtücke gegen die Partei hiess man solches Vorgehen, oder ihn ins KZ [Konzentrationslager] zu bringen, weil er die [a]Schrift »Michael Germanicus« verbreitet

51 Maßnahmen gegen Josef Zörlein: »Im Januar 1933 angezeigt wegen nationalsozialistischer Einstellung und Behinderung der Arbeit des BDM [Bund deutscher Mädel]. 1936 wegen des Buches ›Die Mutter‹ von Maxim Gorki in der Pfarrbibliothek Vorwurf, kommunistische Literatur zu verbreiten. Am 30.9.1937 Religionsunterrichtsverbot wegen Verbreitung des Goebbels-Briefes. Ebenfalls 1937 vier Wochen Schutzhaft durch die SS Ellwangen wegen Verbreitung der Enzyklika ›Mit brennender Sorge‹. Am 30.4.1940 Verwarnung wegen Abhaltung einer Bittprozession von Ellwangen nach Schwenningen [bei Ellwangen]. Am 20.5.1943 Strafverfügung des Landrats von Aalen wegen Duldung von polnischen Zwangsarbeitern im Gottesdienst, jedoch Freispruch von der Anklage«. Aus: Priester unter Hitlers Terror, eine biographische und statistische Erhebung, bearb. v. Ulrich Hehl u. Christoph Kösters, Bd. II, (VKZG.B 37), Paderborn [3]1996, 1361.

hatte[b], die mannhaft für Kirche und Christentum eintrat gegen Goebbels[52] und Rosenberg[53]. Es verdient festgehalten zu werden, daß sie von [a]einem Laien[b] verfaßt war, der nach 1945 eine bedeutende politische Rolle in der Stuttgarter Regierung gespielt hat, D.K. [Dr. Kaufmann].Wegen ihrer Verbreitung mußte auch der manchen von Ihnen noch bekannte Caritasdirektor Dr. Straubinger[54] ins Ausland flüchten[55].

Lag in diesen Jahren 1933–1945 nicht noch etwas anderes schwer auf der Seele [a]unseres Jubilars[b]? Ist es uns eigentlich heute noch voll bewußt, was es für einen jungen Geistlichen, der begeistert arbeiten wollte für Kirche und Volk, bedeutete, daß man ihn und seinesgleichen in der öffentlichen Meinung, vor allem bei der Jugend, als Deutschen II. Klasse degradieren wollte.

Hic niger est, tu Germane caveto![56]

Daß man damals von allen Rednertribünen, in allen Versammlungen, Schulungslagern, in der Presse die Geistlichen beider Konfessionen, vor allem anfänglich die katholischen Geistlichen, als Fremdkörper, als Schädlinge im D[eutschen Volk] bezeichnete, behandelte und diffamierte.

Wie schwer mußte es manchem von ihnen fallen, über das Mißtrauen hinwegzusehen, das man ihnen in weiten Kreisen entgegenbrachte. Hier fest zu bleiben, nicht zu wanken, dazu gehörten ganze Männer. Wir wissen, daß die Welt immer wieder, auch heute, den Priester mißtrauisch beobachtet als etwas Fremdartiges, das sie beunruhigt, als den Vertreter einer unsichtbaren Welt voller Geheimnisse, die den selbstsicheren und doch so hilflosen Menschen unserer Tage schrecken.

Wenn wir heute so zahlreich zusammengekommen sind, so wollen wir zunächst Ihnen, verehrter Herr Dekan, durch unser Erscheinen gewissermaßen persönlich unsere Glückwünsche zum Ausdruck bringen, wir wollen aber auch unsere Überzeugung be-

52 Joseph Goebbels (1897–1945), 1933–1945 Minister für Volksaufklärung und Propaganda, 1944 von Hitler zum »Generalbevollmächtigten für den totalen Krieg« ernannt. April 1945 Selbstmord mit der ganzen Familie in Berlin.

53 Alfred Rosenberg (1893–1946), der »Dogmatiker« des Nationalsozialismus. Seine Publikation »Der Mythos des 20. Jahrhunderts« (1930) erlebte eine Millionenauflage. Der Verantwortliche der Rassengesetzgebung der Nationalsozialisten wurde im Nürnberger Kriegsverbrecherprozess (1946) zum Tode durch den Strang verurteilt.

54 Dr. Johannes Straubinger (1883–1956): Verzeichnis 1984, 143. Zu den Verfolgungsmaßnahmen: Hehl, Priester (wie Anm. 51), 1356. – Er wurde der Verfasserschaft des Briefes »Michael Germanicus« verdächtigt und floh nach Argentinien, nachdem er von der Gestapo observiert wurde. Näheres: Kopf/Miller, Vertreibung (wie Anm. 16), 63.

55 Dazu: Paul Kopf, Edmund Kaufmann und der Brief »Michael Teutonicus« von 1937 an Goebbels, in: ZWLG 1997 56, 1997, 357–373. Im Zusammenhang mit der Veröffentlichung Paul Kopf, Franz Weiß – für Deutschland und Christus, Stuttgart 1994, ergaben sich Kontakte mit der Familie Kaufmann, die auf das Buch aufmerksam wurde und Franz Weiß bis zu diesem Zeitpunkt für den Urheber des Briefes »Michael Germanicus« hielt. Gebhard Müller meinte wiederum, Edmund Kaufmann sei der Verfassser. Näheres zur Verfasserschaft von »Michael Germanicus« in: Ludwig Brandl, Widerspruch und Gehorsam. Der gerade Weg des Eichstätter Dompfarrers Johannes Kraus im Dritten Reich, Würzburg 1995, 238–259. Den Nationalsozialisten gelang es nicht, den Autor des »Michael Germanicus« Professor Joseph Lechner (1893–1954) aus Eichstätt zu identifizieren. Es wurde noch ein zweiter Goebbels-Brief mit der Unterschrift »Michael Teutonicus« verbreitet. Auch nach dessen Autor wurde von der Gestapo fieberhaft ohne Erfolg gesucht. Der von Gebhard Müller erwähnte Dr. Edmund Kaufmann (1893–1953), von 1949–1951 Finanzminister von Württemberg-Baden, war dessen Verfasser. Näheres zu seinem Leben in: Kopf, Kaufmann, 363–373.

56 Schimpfwort für katholische Geistliche (Du Deutscher pass auf, das ist ein Schwarzer).

kennen, daß eben diese Welt den Priester braucht, zumal in dieser Not, die nach einem Wort des Segens schreit und nach einem, der es sprechen kann im Namen Gottes.

Als Sie einst die Kaplaneistelle in Ellwangen antraten[57], da trennten sie sich von der Empfangskommission und machten sofort den ersten amtlichen Besuch, mit dem Ergebnis, dass Sie sich hernach erst durchfragen mussten, wo eigentlich der neue Kaplan wohnt. Als Sie vor fast vier Jahren Ihr Amt in Ludwigsburg aufnahmen, da mussten Sie sich zuerst mühevoll Gewissheit verschaffen, wo eigentlich Ihre neue Pfarrei anfängt und wo sie aufhört, wo Ihre Schäflein wohnen und wo sie sich finden und sammeln und in einem Gottesdienst vereinigen können. Es war Ihnen im kleineren Rahmen die Aufgabe gestellt, um die sich die europäischen Staatsmänner seit Jahren mühen, die Integration Europas, ins Deutsche und Lokale übersetzt: Es oblag Ihnen als schwierigste Aufgabe in dieser grössten und schwierigsten Gemeinde der Diözese[58], ihre innere Einheit, ihr Zusammenwachsen zu einem einheitlichen Körper herbeizuführen. Sie haben das Fundament zu dieser Aufgabe gelegt und den Rohbau errichtet und damit Wesentliches geleistet und festgelegt. Es wäre eine schöne Frucht unseres heutigen festlichen Zusammenseins, wenn es ein guter Schritt vorwärts zum inneren Zusammenwachsen wäre. Unendlich viel geschieht in dieser Richtung, auch in unseren Kreisen, Gruppen und Vereinigungen, vor allem durch die besonders überzeugende und einigende Tat christlicher Liebestätigkeit. Möge es gelingen, dass insbesondere Heimatvertriebene und Einheimische in christlicher Gemeinschaft und nicht bloss in der Gleichzeitigkeit des Besuches des Gottesdienstes sich finden, damit die Pfarrgemeinde den Heimatvertriebenen nicht bloss Nothafen, sondern neue Heimat der Seele mit allen ihren auch [a]im staatlichen Interesse unschätzbaren Werten[b] werde.

Grosse Aufgaben stehen Ihnen auch sonst noch in Fülle bevor. Grösser und schwerer wird es für Sie sein, täglich mit innerer Bereitschaft und ungebrochener Kraft zu wiederholen und in die Tat umzusetzen, was Sie vor 25 Jahren am Tage Ihrer Weihe gelobt und gesprochen haben: Adsum: Ich bin bereit, Herr, zu allem, was Du mir schickst und aufträgst, schenkst und nimmst.

Und damit will ich schliessen. Als ich vor einiger Zeit Ihnen persönlich gratulierte, da fragten Sie mich scherzhaft, ob ich wisse, was die Abkürzung AEJOU bedeute: »Alte Esel jubilieren ohne Unterlaß.«

Nach dem festlichen Tag beginnt wieder der harte Alltag. Wenn wir als Kinder unseren Eltern zum Namenstag gratulierten, da fassten wir unsere Wünsche zusammen im Sprüchlein »dass du lang lebst und wenn du stirbst, in den Himmel kommst«.

So geht unser innigster Wunsch dahin, dass Sie vielleicht in Jahrzehnten, nach der von Gott bestimmten Zeit, das grosse Lebensjubiläum feiern, wenn der Herr Sie zu sich ruft, sagen können: »Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt,« dass am Ende Ihres Wirkens, das letztlich dem ewigen Heil Ihrer Mitmenschen dient, Ihr eigenes ewiges Leben stehe.

57 7. Juni 1932

58 Die größte Pfarrei der Diözese mit 24.000 Katholiken wurde vom Stadtpfarrer/Dekan und drei Vikaren in der Kernstadt sowie Heimatlosenseelsorgern in den Außengemeinden betreut. Dazu KOPF, Aufbau (wie Anm. 43), 3–6.

Etwas besseres und anderes können wir, wie uns allen, auch Ihnen nicht wünschen[59].

[a–b] *In der Vorlage unterstrichen.*

59 Ein weiteres handschriftliches Referat bei einer Gemeindeversammlung in Ludwigsburg vor der Bundestagswahl im September 1953 behandelt skizzenhaft aktuelle politische Probleme (Nachlaß Bü 192), ist aber dort nicht aufgeführt und nicht identisch mit der dort aufgeführten Ansprache »Der Katholik in der politischen Verantwortung« (wie Anm. 22). Ähnliche Gedanken wie in der Ludwigsburger Ansprache äußerte Gebhard Müller bei einer Geistlichenkonferenz im September 1953 in Sigmaringen (Nachlaß Bü 192). Überhaupt nahm er gerne Einladungen zu Geistlichenkonferenzen an. Da konnte er offen mit Gleichgesinnten reden. Seine Fragen kreisten bei beiden Ansprachen um das Thema: »Hat Politik überhaupt etwas mit Christentum zu tun«. Er wollte der Auffassung, es gibt keine christliche Politik, die der Ludwigsburger evangelische Dekan Theodor Dipper (vgl. Anm. 45) bei einer Tagung in der evangelischen Akademie Bad Boll vertreten habe, klar widersprechen. Theodor Dipper, als gewisser geistiger Kontrahent in seiner Heimatsstadt Ludwigsburg, und Reinhold Maier (1889–1971), erster Ministerpräsident von Baden-Württemberg, waren in den Auseinandersetzungen oftmals Objekt der Kontroversen. Der Streit um christliche Politik wird durch den Lebenshintergrund von Theodor Dipper verständlicher: Geboren 21.1.1903 als Pfarrerssohn in Unterheinriet, 1930 Pfarrer in Würtingen, 1935 Geschäftsführer beim Evang. Gemeindedienst in Stuttgart, 1938 Pfarrer in Reichenbach/Fils, 1945 Dekan in Nürtingen, 1959 Dekan in Ludwigsburg, gest. 20.8.1969 in Imperia/Italien. Zugleich mit seiner Berufung zum Geschäftsführer des Gemeindedienstes (= die verkirchlichte Nachfolgeorganisation des Evang. Volksbundes der Weimarer Zeit) wurde Dipper Vorsitzender des Landesbruderrats der Evang. Bekenntnisgemeinschaft in Württemberg. Diese verstand sich als Organisation der Bekennenden Kirche in einer Landeskirche, die zu den »Intakten« gehörte. Vgl. dazu: Theodor Dipper, Die Evangelische Bekenntnisgemeinschaft in Württemberg 1933–1945. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes im Dritten Reich (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes im Dritten Reich 17), Göttingen 1966. Dipper und die Bekenntnisgemeinschaft sind geprägt von der Theologie Karl Barths und dem Barmer Bekenntnis (Barmer Theologische Erklärung von 1934). Der Satz »Es gibt keine christliche Politik« leitet sich aus Barmen ab, insbesondere aus dem »Verwerfungssatz« von These 5: »Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen [...]«. Was sich 1934 gegen den NS-Staat und die Deutschen Christen richtete, aber nach 1945 auch gegen die CDU angewandt werden konnte, insofern sie sich den Anschein gab, »die Bestimmung der Kirche erfüllen«, zu wollen. Für diese Deutung danke ich Dr. Hermann Ehmer, Stuttgart, vom 6.9.2000.

Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen – Nachschlagewerke

Die Bibel in der Schweiz. Ursprung und Geschichte, hg. v. der Schweizerischen Bibelgesellschaft-haft. Basel: Schwabe u. Co. 1997. 352 S. Geb.

Die von der Schweizerischen Bibelgesellschaft gleichzeitig in Französisch und Deutsch edierte bibliophile Ausgabe geht auf die Bibelausstellung anläßlich des Jubiläumsjahres 1991 (700 Jahre Eidgenossenschaft) zurück. Sie möchte nicht nur die religiöse, sondern auch die kulturelle Bedeutung der Bibel aufzeigen. Unter Mitarbeit der verschiedenen christlichen Kirchen der Schweiz und namhafter Fachleute entstand ein interessanter Durchblick durch die Geschichte der Bibel in der Schweiz vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Die Bibel wurde im Lauf der Jahrhunderte zu einem wichtigen Kulturträger: »Menschen begegnen hier oft erstmals ihrer verschriftlichten Sprache, und gleichzeitig lernen sie vieles von den biblischen Geschichten, die ihnen ihr eigenes Leben spiegeln.« (S. 16) Zur Verbreitung der Bibel trugen im 19. Jahrhundert die ursprünglich laikalen und ökumenischen Bibelgesellschaften entscheidend bei. Aber auch für die fremdsprachigen Arbeitskräfte des industriellen Zeitalters (besonders beim Eisenbahnbau) erfüllten die in verschiedenste Sprachen übersetzten Bibeln einen kulturverbindenden Auftrag, obschon diese Verbreitung in den Volkssprachen in Rom auf Widerstand stieß.

Der erste Teil des Bandes (»Das Mittelalter«) enthält sehr schöne Abbildungen aus der Bibliotheca Bodmeriana in Cologny/Genf (z.B. Papyrus Bodmer II um 200; Gutenbergbibel), aus St. Gallen, Chur, Reichenau, Moutier-Grandval. Auch das mittelalterliche Zürich war mit seinen Stiften und Klöstern ein wichtiges geistig-religiöses Zentrum. Allerdings überlebten nur wenige mittelalterliche Bibelhandschriften oder Fragmente den Büchersturm der Reformationszeit von 1525. Ein einzigartiges Kunstwerk ist die bis heute seitens der Kunstgeschichte zu wenig gewürdigte Einsiedler Bibel mit ihrer einmaligen sepiabraunen Tinte und orangen Federzeichnungen (S. 63–78). Kunstwerke finden sich auch in der Stiftsbibliothek Engelberg, St. Urban, in Luzern und Beromünster. In der französischsprachigen Schweiz gibt es nur noch drei alte Sammlungen (Franziskanerkloster Freiburg, Zisterzienserkloster Hauterive, Domkapitel Sitten). Die seit der Karolingerzeit üblichen Glossen und Kommentare wurden im ausgehenden 11. Jahrhundert systematisch gesammelt, und so waren glossierte Bibeln im 12. Jahrhundert weit verbreitet. Die strengen Lebensgewohnheiten der Reformorden (Zisterzienser, Kartäuser) spiegeln sich auch in der Buchkultur: Die Bibelhandschriften werden nüchterner, nur mehr mit farbigen Initialen versehen. In Basel wuchs vor allem während des ökumenischen Konzils (1431–1437) der Bestand an Bibelmanuskripten und Bibeldrucken. Dabei spielte die im 15. Jahrhundert aufkommende Papierindustrie eine wichtige Rolle und ebenso die vielfältigen Schenkungen der Konzilsväter an die Kartäuser und Dominikaner. Im 13. und 14. Jahrhundert entstanden auch hebräische Bibeln mit ähnlichen Ornamenten und Malereien wie die lateinischen Kodizes (S. 133–142).

Der zweite Teil des Bandes (»Reformationszeit«) zeigt vor allem die Bedeutung der Basler Buchdruckereien. »Die Buchdruckereien waren die Hauptursache, dass die Stadt Basel sowohl vor als auch nach dem Durchbruch der Reformation ein Treffpunkt der Nationen, ein Ort des freien Gedankenaustausches und eine Stätte der gegenseitigen Inspiration war« (S. 145). Als Stadt des Buchdrucks stand Basel am Kreuzungsweg Europas. Die wichtigsten Höhepunkte waren die Ausgabe des griechisch-lateinischen Neuen Testaments durch Erasmus von Rotterdam 1516 und die vielen Basler Editionen der Werke Luthers. In der welschen Schweiz finanzierten die seit dem 12. Jahrhundert im Piemont lebenden Waldenser das Projekt einer französischen Bibel (Olivetan-Übersetzung). In Genf entstand 1588 die große Gemeinschaftsrevision der reformierten französischen Bibelübersetzungen. Hatte die Olivetan-Bibel von 1535 eine Auflagenhöhe von 650–1300 Exemplaren, so erreichten die Genfer Bibeln nach der Revision über 10.000 Exemplare zu er-

schwinglichen Preisen und ohne jegliche Illustrationen. Ebenso wichtig für die Reformation in Genf waren aber auch die Bibeln in den Ursprachen und in Latein. Besonderer Popularität erfreute sich in Calvinistenkreisen das von Theodor Beza übersetzte und kommentierte griechisch-lateinische Neue Testament. In Zürich gründete Huldrych Zwingli die »Prophezei« genannte Bibelschule, die Geburtsstätte der theologischen Fakultät und Ursprung der Zürcher Bibel werden sollte. In der Berner Schulordnung wurde die Lektüre aus der sehr texttreuen Piscatorbibel (von Johannes Fischer) im 17. Jahrhundert zur Pflichtlektüre. Beiträge über rätoromanische Bibelübersetzungen und italienischsprachige Bibeln im 18. Jahrhundert runden den zweiten Teil ab.

Der dritte Teil (»Das 19. Jahrhundert«) erläutert die Geschichte der Basler Bibelgesellschaft und der Basler Mission sowie der Bibelverbreitung in Genf und in der Waadt. Der vierte Teil (»Das 20. Jahrhundert«) kommentiert die verschiedenen gebräuchlichen Bibelübersetzungen (Schlachterbibel, Neue Genfer Übersetzung, italienische Luzzi-Bibel, Einheitsübersetzung, Gute Nachricht, TOB usw.)

Der Band ist eine Fundgrube für interessierte Laien und Fachleute, ein »Streifzug durch die Geschichte der Beziehung zum Buch der Bücher« (Bundesrat Flavio Cotti) und lädt vor allem im ersten Teil mit den Reproduktionen mittelalterlicher Handschriften zum schauenden Verweilen ein.

Marie-Louise Gubler

Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag. Bern u.a.: Peter Lang 1999. 703 S. Geb. DM 169,–.

Breitgefächert sind die Forschungsschwerpunkte und -interessen des Jubilars, dementsprechend breitgefächert auch die rund vierzig, von Freunden, Schülern und Kollegen dargebrachten Beiträge. Die Vielfalt der gewählten Themen mag auf Anhieb willkürlich, ohne erkennbare Logik erscheinen. Verständlich ist sie indessen dem, der das Gesamtwerk des Jubilars kennt (S. 667–680). Nicht nur, daß sich Alois Maria Haas wiederholt mit Johannes Scotus Eriugenas Metapher des *homo medietas* auseinandergesetzt hat. Sein Werk selbst präsentiert sich als kontinuierliche Auseinandersetzung mit dem Menschen als Mitte der Welt, der Schöpfung und der Geschichte. Haas' Interessenspektrum entsprechend, berücksichtigt die Festschrift (zumindest punktuell) auch andere Kulturen und Religionen: das erste Zusammentreffen des Westens mit dem Zen-Buddhismus (*Urs App*), das jüdische Schrifttum (*Sigrid Weigel*), literarische Zeugnisse aus europäischen Randregionen, wie die isländischen Sagas (*Oskar Bandle*) oder soteriologische Gedichte aus dem spätmittelalterlichen Wales, in denen sich einheimisch-mündliche mit »fremden« Schrifttraditionen vermischen (*Oliver Davies*). Den Forschungsschwerpunkten des Jubilars folgend stehen nacheinander zunächst der *homo religiosus* und *mysticus*, der *homo literatus*, der *homo philosophicus* und schließlich der *homo philologicus* im Zentrum. Mitzudenken sind die Schwierigkeiten, menschliches Denken, Handeln und Schreiben in klare Kategorien zu packen – hier Mystik, da Religion oder Philosophie.

Urs Apps Analyse der Begegnung zwischen europäischen Jesuiten und dem Zen-Buddhismus leitet das Kapitel zum *homo religiosus* ein. Doch Apps Überlegungen reichen weit über den Gegenstand seiner Untersuchung hinaus, stehen stellvertretend für die methodischen Schwierigkeiten, die sich nicht nur aus der Arbeit mit anderen Kulturen, sondern auch aus der Arbeit mit anderen Zeitbereichen ergeben. Das Kernproblem bilden die Sprache bzw. die Übersetzungsprobleme, die sich zwangsläufig einstellen, wo immer grundlegend verschiedene Kulturen aufeinander stoßen. Auf beiden Seiten wird das Neue, das eigentlich Unbekannte, in Bekanntes, Vertrautes verwandelt. Der Missionar Franz Xaver war überrascht, mit welcher Freude die Japaner ihn und seine Religion empfingen. »Erst gegen Ende seines Japanaufenthaltes ging ihm ein Grund der Freude auf: Anjirô, der unentberliche Übersetzer aller seiner Gespräche im ersten Japanjahr sowie der gesamten Lehrmaterialien der Jesuiten, hatte das Wort Gott als Dainichi (Großer Sonnenbuddha) übersetzt.« Religion gab er als *buppô*, Buddha Dharma, die buddhistische Lehre wieder.

Während *Gabriel Bunge* sich dem Thema der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in den Schriften des »Wüstenphilosophen« Evagrios Pontikos widmet, spürt *Georges Descoeudres* den Inschriften und Graffiti der Ermitage Kellia aus dem 6. Jahrhundert nach. Im Dienste der *memoria*

stehen sie als Zeichen eines tiefgreifenden Wandels im Verständnis des frühmittelalterlichen Eremitentums. *Karl-Ernst Geith* würdigt eine kleine religiöse Erbauungsschrift (Sendbrief) aus dem elsässischen Kloster Unterlinden: die anonyme ›Feldblume Jesus‹. Wer die Feldblume schrieb, läßt sich wohl nicht mehr herausfinden. Als Adressatin kann Geith jedoch Agatha Gossembrot, Priorin von Unterlinden, ausmachen. Mit Bonaventuras ›Itinerarium mentis in Deum‹ beschäftigt sich *Walter Haug*, während *Maul Michel* das trotz früher Drucklegung wenig bekannte ›Reductorium morale‹ des Benediktiners Pierre Bersuire behandelt. Besuire ist der Forschung vor allem wegen seiner »Übersetzung« der I., III. und IV. Dekaden des Titus Livius ins Französische bekannt. Der Benediktiner versteht das ›Reductorium‹ als Hilfsmittel für Prediger – ob als Ergänzung oder als Fortsetzung ist nicht klar – der großen Enzyklopädien des Bartholomäus Anglicus und des Vinzenz von Beauvais, die ihrerseits breit rezipiert und früh gedruckt wurden. *Rüdiger Schnell* beschäftigt sich mit den pastoraltheologischen Aspekten der Illegitimität. Im Zentrum seines Interesses stehen die Empfehlungen, die das kanonische Recht dem Seelsorger zur Hand gab, der mit dem Kasus ›[verheiratete] Frau mit unehelichem Kind‹ konfrontiert war. Den Vergleich mit den einschlägigen juristischen Handbüchern der Zeit, die das Problem von weltlicher bzw. erbrechtlicher Seite aus diskutieren, vermißt man. Mit Heinrich von Heslers Apokalypsekommentar (um 1300), den *Eva Tobler* als Auseinandersetzung mit den Aufgaben bzw. Funktionen eines Predigers versteht, schließt das Kapitel zum *homo religiosus*.

Das Kapitel zum *homo mysticus* leitet *Bernard McGinns* Beitrag zur beginalen Leidensmystik der Hadewijch von Antwerpen, Mechthild von Magdeburg und der 1310 hingerichteten Marguerite von Porete ein. Sein Fazit lautet: »For each of these mystics the most essential form of love is rather the suffering, kenotic, annihilating love by which she empties herself of all things according to the model given by Christ.« *Louise Gnädinger* konzentriert sich auf die Schriften Hildegards von Bingen bzw. ihre Ausführungen über die Musik als Heilmittel gegen die sündenfallbedingte Stimmlosigkeit und Schwarzgalligkeit des Menschen. Der Arzt und Philosoph Paracelsus steht im Zentrum der Beiträge von *Hildegard Elisabeth Keller* und *Hans Jörg Keel*, letzterer im zweitletzten Kapitel der Festschrift zum *homo philosophicus*. In der Trostschrift des Daniel Czepko von Reigersfeld spürt *Niklaus Largier* den Einflüssen von Boetius und Meister Eckhart nach. *Freimut Löser* wiederum sieht in Meister Eckharts Schweigen über Maria ein Forschungs- bzw. Überlieferungsproblem: »Daß wir so wenig über die Rolle Marias im Werk Meister Eckharts wissen, rührt zum einen daher, daß er sich an verstreuten Stellen äußert, zum anderen aber auch daher, daß die eigentlichen Marienpredigten, die möglicherweise Eckhart zuzuschreiben sind, bisher der Forschung nicht vermittelt (d.h. kritisch ediert) wurden.« Seine These stützt er auf die ›Bürglein-Predigt‹ von der Hand des glühenden Marienverehrers Lienhart Peuger. *Peter Ochsenbein* präsentiert das eigenwillige ›Engelberger Gebetbuch‹ aus dem Benediktinerinnenkloster St. Andreas, das ausgesprochen stark von dominikanischen Texten geprägt ist. *Kurt Ruh* wiederum stellt einzeln die Vertreter der Groenendaler Mystik vor, von denen man gemeinhin nur Ruusbroec kennt. Mit Witz und Scharfsinn würzt er seine Kommentare zur aktuellen Groendal-Forschung. Zwei Beiträge zu Heinrich Seuse schließen das Kapitel zum *homo mysticus*: *Bettina Spoerri* widmet sich dem vierten Kapitel von Seuses Autobiographie, *Heinrich Stirnimann* Seuses Morgengruß.

Unter der Rubrik *homo literatus* finden sich zwei Beiträge zur ›Gyburg‹ des Wolfram von Eschenbach: Während sich *Claudia Brinker-von der Heyde* eingehender mit den patristischen Vorlagen (Hieronymus' ›Epitaphium Paulae‹) auseinandersetzt, beschäftigt sich *Mireille Schnyder* mit Gyburgs Darstellung als mannhaftes Weib. Hartmanns von Aue männlichen Ich-Entwürfen geht *Ingrid Kasten* nach, *Pia Holenstein Weidmann* der Königin von Saba als dreizehnte Sibylle. Dazu gesellen sich Beiträge zur ›Crône‹ des Heinrich von dem Türlin (*Johannes Keller*), zum »Artusroman« ›Tristan als Mönch‹ (*Jan-Dirk Müller*), zur höfischen »Märe« (*Max Schiendorfer*), zu John Donnes Abschiedsgruß-Gedichte (*Anselm Haverkamp*) und zum Luzerner Humanisten Renward Cysats bzw. dessen Spiel ›Convivii Process‹, das mit karnevalesken Elementen durchzogen ist (*Heidy Greco-Kaufmann*). *Elvira Glasers* Ausführungen zum Lateinunterricht in der Schweiz des 16. Jahrhunderts führen uns schließlich zu den eingangs erwähnten Übersetzungsproblemen zurück.

Gabriela Signori

VOLKER PRESS: Das Alte Reich. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. JOHANNES KUNISCH (Historische Forschungen, Bd. 59). Berlin: Duncker & Humblot 1997. 688 S. Kart. DM 134,–.

Sammelbände mit ausgewählten Aufsätzen einzelner Historiker herauszugeben, ist seit einigen Jahren geradezu in Mode gekommen – aber nicht in jedem Falle erschließt sich die Notwendigkeit eines solchen Unternehmens unbedingt. Im vorliegenden Falle sind derartige Zweifel jedoch nicht angebracht, und dies liegt nicht in erster Linie daran, daß es sich um die Aufsätze eines allzu früh verstorbenen Wissenschaftlers handelt. In den Nachrufen auf Volker Press ist immer wieder mit Bedauern festgestellt worden, daß Press' umfassende Kenntnis der frühneuzeitlichen Geschichte des Alten Reichs in »nur« zwei großen Monographien ihren Niederschlag gefunden hat. Um so größere Bedeutung kommt seinen ungefähr 200 Aufsätzen zu – und zwar nicht allein aufgrund ihrer immensen Zahl: Aus diesen Aufsätzen – von kleinen Studien mit nur wenigen Seiten zu einzelnen Personen, Orten oder Ereignissen bis zu den inzwischen schon klassischen Aufsätzen, die fast Monographiecharakter erreichen – ergibt sich ein facettenreiches Bild des Alten Reichs, das sich gerade in seiner Vielfalt zu einem großen Ganzen formt.

Der hier zu besprechende Band versammelt 17 Aufsätze zum Alten Reich in der Frühen Neuzeit, während ein weiterer, inzwischen erschienener Band Aufsätze von Volker Press zum Adel im Alten Reich enthält (Volker Press, Adel im Alten Reich. Gesammelte Vorträge und Aufsätze, hg. von Franz Brendle und Anton Schindling [Frühneuzeit-Forschungen, Bd. 4], Tübingen 1998). Die Aufsätze sind in drei Abteilungen gegliedert: »Das Heilige Römische Reich als politisches System«, »Reich und Reformation« sowie »Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität«.

Am gewichtigsten ist dabei der erste Teil über das Reich als politisches System. An die mehr konzeptionellen und systematischen Aufsätze schließen sich Arbeiten zu Einzelfragen an, geordnet nach der Chronologie der Themen. Auch wer die Aufsätze kennt, liest sie gerade in dieser Reihenfolge und Auswahl erneut mit Gewinn. Dabei stellt der zuerst abgedruckte, zusammen mit Peter Moraw verfaßte Aufsatz über die Probleme der Sozial- und Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches praktisch das Programm dar, an dessen Verwirklichung Press in den folgenden knapp zwei Jahrzehnten arbeitete. Die damals formulierten Desiderate sind zwar längst nicht alle beseitigt, aber deutlich wird doch, wieviel sich hier in den letzten zweieinhalb Jahrzehnten getan hat. Derselbe Eindruck ergibt sich übrigens auch aus den – unverändert abgedruckten – Fußnoten, die an vielen Stellen ebenfalls Desiderate formulieren oder Studien ankündigen. Wer die Literatur zum Alten Reich in den letzten Jahrzehnten einigermaßen überblickt, erkennt, daß doch manche Lücke inzwischen geschlossen worden ist, nicht zuletzt von Schülern Press' oder von Volker Press selbst. Auf diese Weise erschließt sich quasi nebenbei die – neben seinen eigenen Arbeiten – zweite überragende Bedeutung von Volker Press, nämlich Schüler anzuziehen und durch diese im besten Sinne schulbildend zu wirken.

Die Auswahl und die Abfolge der Aufsätze zum politischen System des Reichs ermöglichen aber en passant noch eine zweite Erkenntnis: Sie zeigen, wie selbstverständlich sich Press in allen Jahrhunderten der Frühen Neuzeit bewegte – alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Und so ergeben diese Aufsätze dann doch fast so etwas wie eine Monographie zum politischen System des Alten Reichs. In jedem Fall aber vermitteln sie einen Eindruck davon, was Press nicht müde wurde zu betonen, nämlich die Eigengesetzlichkeit und Andersartigkeit des Alten Reichs, dem Modernisierungen nicht gerecht werden, egal ob diese – wie lange Zeit – in abschätziger oder nach dem Zweiten Weltkrieg in eher überschätzender Form erfolgten.

Auch die anderen beiden Teile des Bandes könnte man unter die Überschrift »Das Reich als politisches System« subsumieren, ist doch damit das Grundinteresse von Press' Forschungen überhaupt angesprochen. Freilich nicht so sehr in einer theoretischen Annäherung, sondern in einem Verständnis vom politischen System des Reichs als des Rahmens für die Interaktion verschiedener sozialer Gruppen. Dies entspricht Press' Verständnis der Verschränkung von Sozial- und Verfassungsgeschichte: Sozialgeschichte nicht als bloße Erforschung von Lebensbedingungen und Alltagsrealitäten, Verfassungsgeschichte nicht als Exegese juristischer Texte – Press nutzte vielmehr die entsprechenden Forschungen anderer, um sie in Beziehung zueinander zu setzen. Sein Augenmerk galt den genannten Interaktionen und ihrer Interdependenz mit der Reichsverfassung, von den relevanten sozialen Gruppen befaßte er sich vor allem und immer wieder mit dem Adel. Die Reformation oder den Dreißigjährigen Krieg thematisierte er nicht im Ablauf der Ereignisse,

sondern als Geschehnisse, die für dieses Zusammenspiel sozialer Gruppen von Bedeutung waren, weil sie wichtige Voraussetzungen und Bedingungen änderten. Insofern sind auch diese Arbeiten, anders als die Benennung der Teile des Aufsatzbandes dies zunächst vielleicht suggeriert, weniger einer speziellen Reformations- oder Sozialgeschichtsschreibung zuzuordnen, sondern fügen sich ein in das Bild des Alten Reichs und der das Reich tragenden Gruppen.

Der Band ist sorgfältig ediert und mit seinen Querverweisen innerhalb des Bandes sehr leserfreundlich konzipiert. Dazu gehört auch, daß darauf hingewiesen wird, wenn in den Anmerkungen angekündigte Studien letztlich doch nicht erschienen sind. Bei der stillschweigenden Korrektur offenkundiger Fehler, die laut Vorwort vorgenommen worden ist, wurden freilich einige übersehen: So war Karl V. keineswegs der Großvater Rudolfs II. (S. 142), statt »Verbesserungsproblemen« (S. 418, Anm. 146) muß es selbstverständlich »Verbesserungspunkten« heißen, und die Wittenberger Konkordie datiert von 1536, nicht von 1538 (S. 510).

Von den Herausgebern nicht zu beheben war freilich ein anderes Manko der meisten Aufsätze: So verschwenderisch Press an vielen Stellen mit Literaturhinweisen umgegangen ist, so sparsam sind vielfach seine Verweise auf archivalische Quellen. Der Anmerkungsapparat der meisten Aufsätze erweckt den Eindruck, als schöpfe der Autor einzig und allein aus der Literatur. Und dabei beruhen gerade die – zumeist unbelegten – Aussagen z.B. über die kaiserliche Politik, die Beamtenschaft der Kurpfalz, die Kraichgauer Ritter und manche andere Themen auf Press' immenser Aktenkenntnis. Ohne die Angabe der Belegstellen aus den Archivalien sind sie für die Forschung leider vielfach nur die Hälfte wert. Gerade die Fülle des von Press ausgebreiteten Materials, die dieser Band so anschaulich vor Augen führt, läßt diesen Mangel um so deutlicher und schmerzlicher spürbar werden. Diese Einschränkung schmälert zwar die exakte Nachvollziehbarkeit mancher Aussagen, nicht jedoch die Verdienstlichkeit und den Nutzen des vorliegenden Bandes.

Bettina Braun

Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Katholische Kirche. Bd. VI, Die Kirchenfinanzen, hg. v. Erwin Gatz. Freiburg i. Br. u.a.: Herder 2000. 508 S., Geb. DM 98,–.

Sind die Kirchenfinanzen einerseits der Bereich, der sicher am wenigsten mit dem Heilsauftrag der Kirche zu tun hat, so schaffen sie doch andererseits die unentbehrliche Grundlage für das Wirken der Kirche in der Welt. Sie bilden aber wohl auch den Sektor kirchlichen Wirkens, der in der Öffentlichkeit am meisten Anlaß zu dezidierter Kirchenkritik bietet, die sich unter anderem – im Abstand von mehreren Jahren stets wiederkehrend – in kontroversen Diskussionen um die Kirchensteuer niederschlägt. Schon deshalb ist es sehr zu begrüßen, wenn – wie dies nun der Fall ist – ein sorgsam erarbeitetes, wissenschaftliches Werk verfügbar ist, das der öffentlichen Debatte eine sachliche Informationsgrundlage zu bieten vermag.

Der Band beschränkt sich auf die Geschichte ab dem Ende des 18. Jahrhunderts, erfolgten doch die entscheidenden Weichenstellungen zur gegenwärtigen Kirchenfinanzierung weitestgehend in dieser Zeit. Er erfaßt nicht nur Deutschland, sondern auch Österreich, die Schweiz und Südtirol und weitet so den Horizont über den engen nationalen Rahmen hinaus, zeigt aber auch, in welch starkem Maße selbst in der katholischen Weltkirche Kirchenfinanzierungsfragen von nationalen Rechtsentwicklungen abhängig sind. In 28 Kapiteln werden vielfältige Aspekte der historischen Entwicklung der Kirchenfinanzierung dargestellt, die hier nicht alle aufgezählt werden können. Beleuchtet werden neben den Kirchensteuern in Deutschland und der Schweiz etwa die Kirchenfinanzierung in Österreich vor allem durch den Kirchenbeitrag, Staatsleistungen an die Kirchen, Struktur und Ausgaben des Finanzhaushalts einzelner Diözesen, ebenso Kirchenbaulasten und Patronate, Hilfsvereine und Hilfswerke.

Mag der Band auf den ersten Blick angesichts seiner sehr speziellen Fragestellung äußerst umfangreich wirken, stellt man doch bei Durchsicht der einzelnen Beiträge fest, daß das Thema eine derartige Fülle unterschiedlicher Facetten bietet, daß die den einzelnen Kirchenfinanzierungsmodalitäten gewidmeten Untersuchungen ihrem Gegenstand durchaus angemessen dimensioniert sind. Bei den Autoren handelt es sich um ausgewiesene Kenner der jeweiligen Materie, die vielfach schon durch Publikationen, teils sogar sehr zahlreiche Publikationen, in Erscheinung getreten sind.

Zu nennen wären insoweit neben dem Herausgeber etwa *Eugen Kleindienst*, *Heiner Marré*, *Josef Michaeler*, *Richard Puza*, *Gregor Richter* (vgl. RJKG 7, 1988, 33–50) und *Karl Eugen Schlief*. Daß den Arbeitsschwerpunkt mehrerer Verfasser aktuelle Fragen der Kirchenfinanzierung bilden, schlug sich darin nieder, daß in manchen Beiträgen eher der Abschluß der historischen Entwicklung in der Gegenwart, weniger diese selbst im Zentrum der Ausführungen steht.

Dem Charakter eines Sammelwerks unter Beteiligung verschiedener Autoren entspricht es, daß die Einzelthemen unterschiedlich umfangreich behandelt werden. So benötigt das (ungemein kenntnisreich geschriebene) Kapitel über Staatsleistungen an die Katholische Kirche in Baden-Württemberg 36 Seiten, während die Geschichte der – gegenwärtig in der Praxis ungleich bedeutenderen – Kirchensteuer beginnend mit ihren historischen Vorbedingungen gegen Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Ende der nationalsozialistischen Herrschaft mit nur 15 Seiten auskommt. Doch macht dies wiederum den Reiz eines solchen Werkes aus, daß die eine Frage eher ausführlich, die andere kurz und prägnant beantwortet wird. Keine eingehendere Darstellung fanden leider die vor allem während des 19. Jahrhunderts als unzeitgemäß abgeschafften oder stark eingeschränkten kirchlichen Einkunftsquellen wie Zehnten, (Kirchen-)Fronen und Stolgebühren, ebenso Entgelte für kirchliche Dienstleistungen, die durch die Einführung des zivilen Personenstandswesens 1875 zum Versiegen gebracht wurden, aber auch die Auswirkungen der Hochinflation von 1919 bis 1923 auf die Stiftungskapitalien örtlicher Pfründ- und Kirchenfabrikvermögen – alles Entwicklungen, die zur Entfaltung der Kirchensteuer als dem zentralen kirchlichen Finanzierungsinstrument in Deutschland führten. Doch zeigt dies nur, daß selbst ein Handbuch dieses Umfangs noch nicht alle Fragen dieses hochinteressanten Themenkomplexes beantworten kann.

Einigermaßen enttäuschend ist das Kapitel über Schutz und Pflege kirchlicher Denkmäler. Ob es im Kontext der Kirchenfinanzen richtig verortet ist, mag zweifelhaft sein, ist aber vertretbar. Daß es im Vierten Teil mit dem Titel »Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts« erscheint, ist deshalb unglücklich, weil der kirchliche Denkmalschutz erheblich älter ist. In Rom bereits kurz nach 1800 – wegweisend für Europa – auf der Grundlage bedeutender Kodifikationen betrieben, wurde er im Laufe des 19. Jahrhunderts wenigstens ansatzweise auch in den deutschen Diözesen realisiert. Die Details sind bislang nur unvollkommen geklärt. Eine nicht unbedeutende Rolle dürfte in der späteren Entwicklung, bereits als Theologieprofessor in Tübingen und dann vor allem als Bischof von Rottenburg, Paul Wilhelm von Keppler gespielt haben. Auch dies harrt noch der Erforschung. Hier wenigstens das bisher Bekannte zusammenzutragen, wurde in diesem Werk versäumt. Die Bibliographie nennt fast keine der (zahlreichen) neueren Publikationen zur Geschichte von Denkmalschutz und -pflege, inhaltlich beschränkt sich das Kapitel weitgehend darauf, die aktuelle Denkmalpflege der Diözese Augsburg und deren Rechtsgrundlagen darzustellen, die Geschichte selbst wird nur ganz kursorisch behandelt.

Diese Kritik an einem Kapitel ändert nichts daran, daß der Band insgesamt von größtem Wert für alle diejenigen ist, die sich mit der neueren Geschichte der Kirchenfinanzen zu beschäftigen haben oder sich über die historischen Wurzeln der gegenwärtigen Kirchenfinanzierung in Deutschland, der Schweiz, Österreich und Südtirol informieren wollen. Zu erwähnen ist noch, daß ein Sach- und ein Namensregister sowie ein Register der Orte, Regionen und Länder den Band auch für Nachschlagezwecke erschließen, wobei man sich das Sachregister etwas umfangreicher wünschen könnte. *Felix Hammer*

Ulrich Wegner: Der Jakobsweg. Auf der Route der Sehnsucht nach Santiago de Compostela. Freiburg i.Br. u.a.: Herder 2000. 264 S., zahlr. Abb. Geb. DM 78,–.

Pierre Barret/Jean-Noel Gurgand: Auf dem Weg nach Santiago. In den Spuren der Jakobspilger. Freiburg i.Br. u.a.: Herder 2000. 320 S., zahlr. Abb. Geb. DM 49,80.

Nicht nur Wallfahrt und Pilgern haben wieder Konjunktur, auch der literarische Markt, der sich diesem Thema widmet, boomt. Neben dem seit den 1980er Jahren spürbar verstärkten wissenschaftlichen Interesse vor allem an den großen mittelalterlichen Pilgerzielen und der Erforschung ihres Kultes hat sich in internationaler Breite auch ein schillerndes literarisches Spektrum an populären Darstellungen und »Pilgerführern« ausgebildet, das sowohl auf die esoterischen und touri-

stischen wie auf die theologischen und historischen Informationsbedürfnisse seiner gebildeten Leserschaft abzielt.

Die beiden anzuzeigenden Werke heben sich trotz ihres populären Charakters und ihrer gefälligen Aufmachung wohltuend von den unzähligen anderen Pilgerführern nach Santiago de Compostela ab. Gerade der seit dem Hochmittelalter bekannte »Jakobsweg« (»Camino«), von der UNESCO zum Weltkulturerbe der Menschheit erklärt, ist mittlerweile ja zu einem Lieblingsthema des Kulturtourismus avanciert. Ulrich Wegner, als Studienreiseleiter mit den Bedürfnissen dieser Klientel offenbar gut vertraut, beschreibt den Jakobsweg als »Route der Sehnsucht« und möchte zunächst die »neue Lust des Pilgerns« (S. 8ff.) vermitteln. Was sein Buch trotz aller inhaltlicher Oberflächlichkeit, die sich zunächst an den altbekannten Fragen und Themen der Pilgerliteratur orientiert, doch bemerkenswert macht, ist seine eindrucksvolle Bebilderung. Nicht nur die Qualität der Abbildungen, sondern auch deren gediegene und profunde Auswahl bieten weit mehr und besseres Anschauungsmaterial als vergleichbare Publikationen mit gleichem Adressatenkreis. Vor allem in dieser Hinsicht sei Wegners Werk auch wissenschaftlich Interessierten empfohlen.

Die beiden französischen Journalisten Pierre Barret und Jean-Noel Gurgand hingegen wollen zunächst die Quellen sprechen lassen: Aus zeitgenössischen Pilgerberichten und historischen Abhandlungen formen sie eine ambitionierte »Religions-, Kultur- und Sittengeschichte der Santiagowallfahrt« (Klappentext), die sie mit ihrem eigenen Reisetagebuch abrunden. Dabei handelt es sich bei ihrem Werk zunächst um die Neuauflage eines bereits 1978 auf französisch und 1982 unter dem Titel »Unterwegs nach Santiago« auf deutsch erschienenen Werks, vom Verlag als »moderner Klassiker der Santiago-Literatur« bezeichnet (S. 24) – und offenbar noch immer gefragt. Das neue Vorwort, die verschlankte Bibliographie und die gediegenere Ausstattung mit historischen Abbildungen unterscheiden freilich diese Neuauflage kaum vom Original, dessen Bedeutung wohl auf die Nähe zu den historischen Pilgerfiguren und ihren Berichten zurückzuführen sein mag. Ansonsten besticht das Werk durch seine essayistischen und emotional gefärbten Beschreibungen der einzelnen Stationen der Santiago-Pilgerfahrt: »Aufbruch« – »Brücken und Wege« – »Die Reise der vier Wege« bis »Compostela« und »Der Sternenweg«, sind die einzelnen Kapitel überschrieben, die dem modernen Pilger zur historischen Information und beschaulichen Lektüre dienen sollen; immerhin aus französischer Perspektive, bekanntlich der mit der ältesten Santiago-Tradition.

Peter Rückert

»Nun steht aber diese Sache im Evangelium...« Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, hg. v. RAINER KAMPLING. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1999. 365 S. Kart. DM 88,–.

Eine der bedrückendsten Fragen der Nachkriegstheologie ist die, ob Antijudaismus unausweichlich zur Bezeugung des Evangeliums gehört, dem christlichen Glauben also konstitutiv inhärent ist, oder nicht. Historisch-literarisch spezifischer stellt sich die Frage für die neutestamentliche Exegese so: »ob die Antijudaismen sich der Intention der neutestamentlichen Autoren verdanken und damit zum Bereich der Textproduktion gehören, oder ob sie erst in der Rezeption über die Texte gelegt wurden, so daß von einem Mißverständnis auszugehen ist« (S. 11). Eine Schicksalsfrage erst in zweiter Linie für den jüdisch-christlichen Dialog, in erster Linie für das Christentum und seine Selbsterfassung selbst. Der vorliegende Sammelband bilanziert nicht so sehr die Diskussion über das 1979 von *Franz Mußner* in aller Nüchternheit formulierte (hier u.d.T. »Was macht das Mysterium Israels aus?« S. 15–30 aufs Neue skizzierte) Problem, auf das im Titel angespielt ist, sondern hält in Blitzlichtern auf einzelne neutestamentliche Schriften und/oder Topoi den erreichten (katholischen) Meinungsstand *zur Stunde* bzw. exegetisch diskutablen (auch bereits konsensfähigen?) Sachstand *heute* fest.

Dabei ist beeindruckend – zum Beispiel –, wie ein »Altmeister« des Fachs wie *Hubert Frankemölle* (»Antijudaismus im Matthäusevangelium«, S. 73–106) in Auseinandersetzung mit respektabelster Literatur nicht nur zu sachlicher retractatio der eigenen früheren Position hinfindet, sondern unter dem Stichwort »Leserlenkungen« zu literaturwissenschaftlich substanziierter Sensibilität neuer Art auch bei der Lektüre einer neutestamentlichen Schrift hinführt. Ein klares Fazit daraus: »Antijudaismus hat seinen Entstehungsort [...] im Prozeß der nachgeordneten Re-

zeption und nicht in der Textwerdung« (S. 93). Dieser Satz ist seinerseits Zitat und referiert zustimmend eine Position des Herausgebers dieses mehr als verdienstvollen Bandes, dem man nicht nur – wie üblich – weite Verbreitung wünscht, sondern gleich breite wie tiefe Rezeption in Exegese und Theologie, und auch: durchschlagenden praktischen Erfolg auf allen Ebenen kirchlichen Sprechens und Handelns.

In der Exegese: Für die Evangelien nach Matthäus (Frankemölle) und Johannes (*Klaus Scholtissek*) und das lukanische Doppelwerk (*Matthias Blum*), für die hier in Betracht genommenen Partien des Corpus Paulinum (*Michael Theobald, Gerhard Dautzenberg, Peter Fiedler*) wie für die Pastoralbriefe (*Lorenz Oberlinner*) und den Hebräerbrief (*Knut Backhaus*) kann die gesuchte »Entwarnung« im Effekt nämlich durchaus gegeben werden. Die Argumente sind im einzelnen überzeugend, auch wenn als typische Frage (und Versuchung) nie völlig abzuweisen ist, ob im jeweils gegebenen Fall »eine antijudaistische Interpretation nicht dennoch in den entsprechenden Passagen schon angelegt ist« (S. 149). Für die im Lauf der Kirchengeschichte schon früh dominierende Sukzessions- bzw. Substitutionstheorie (»einst ... Israel, jetzt ... die Kirche = das *wahre* Israel«) jedenfalls bietet das Neue Testament keinen legitimen Boden. – Für das hier ausgesparte Markus-Evangelium dürfte jetzt vor allem der Kommentar von Rupert Feneberg (Der Jude Jesus und die Heiden. Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium [Herders Biblische Studien, 24], Freiburg i.Br. 2000) mit seinen tief in die traditionellen »Einleitungsfragen« eingreifenden Untersuchungen zu Rate zu ziehen sein.

In der (systematischen) Theologie: Den exegetischen Einzeluntersuchungen ist ein systematischer Beitrag von *Dorothea Sattler* vorangestellt (»Gottes Wort und der Menschen Worte. Systematisch-theologische Überlegungen zum Schriftverständnis«, S. 31–51), das die Konzentration auf moderne Sprechakt-Theorien und ihre theologische Adaption mit der Feststellung begründet: »Die Reflexion auf den Handlungssinn sprachlicher Äußerungen gilt gegenwärtig als eine wichtige Aufgabe im Kontext der Klärung des Schriftverständnisses« (S. 39). Damit ist eine hermeneutische Saite angerissen, deren Ton auch die exegetischen Einzelbeiträge des Bandes mit den entsprechenden Ergebnissen durchzieht. Eher verhalten sind hier aber die Hinweise auf die mittlerweile noch »heißer« diskutierte Kanonfrage, d.h. die Geltung des Kanons der hebräischen und der neutestamentlichen Bibel und das Verhältnis beider zueinander (S. 34 Anm. 10 und S. 37f.), in der die leidige Frage nach Antijudaismus im Neuen Testament nochmals ihre ganz eigene Valenz und Virulenz hat.

Die ganze theologische und historische Brisanz des Bandes wird bereits im Vorwort des Herausgebers deutlich, wenn er zu bedenken gibt, »daß die exegetische Arbeit auf diesem Gebiet für all die, die nicht daran erinnert werden wollen, was im Namen des Evangeliums geschah, eine Zumutung darstellt, da hiermit auch die Grundlagen kritisch angefragt werden« (S. 10). Er selbst unternimmt in einem Beitrag mit dem Untertitel »Jesuanisches zur Frage nach dem Ursprung des christlichen Antijudaismus« (S. 53–72) »den gewiß kühnen Versuch, sich auf die Frage einzulassen, ob nicht durch Jesus selbst Abgrenzungen und polemische Elemente in die Tradition eingeflossen sind, die je nach theologischen und sozialen Kontexten eine Eigendynamik entfalten konnten, die sie dann wiederum im System des Antijudaismus rezipierbar und funktionalisierbar machten« (S. 55f.). Die Frage so gestellt, läßt des Messers Schneide besonders scharf erscheinen – und ist es in der Tat. Kamplings Antwort (und die Antworten des Bandes insgesamt) weist jedoch in die Richtung, daß die »Polemik« Jesu ihren Ort innerhalb der inner-jüdischen Auseinandersetzung um Grund und Geltung der Thora hatte. Die Polemik Jesu: »Es ist der Rekurs auf die Schöpfung, auf das Prinzip des Anfangs« (S. 66). »Nicht die Thora wurde in Galiläa gehaßt, sondern ihre Interpretation als überflüssig empfunden. Es spricht vieles dafür, daß auch Jesus diese Sicht der Einfachheit der Schrift vertrat« (S. 67).

Es scheint kein Weg daran vorbeizuführen: Wir müssen vom »tradierten« Christus des Glaubens mit theologischem Ernst und in selbst-kritischer Absicht zurück zum Juden Jesus, um nach Reinigung von antijudaistischem Aberglauben Christus und seine in der Geschichte vermittelte Wahrheit neu zu glauben – zu unserem und der Juden Heil. *Abraham Peter Kustermann*

Biographisches Lexikon der Ludwig-Maximilians-Universität München, hg. v. LAETITIA BOEHM, WINFRIED MÜLLER, WOLFGANG J. SMOLKA, HELMUT ZEDELMAIER. Teil 1: Ingolstadt-Landshut 1472–1826. Mit einem Beitrag von Christoph Schöner: Die »magistri regentes« der Artistenfakultät 1472–1526 (Ludovico Maximilianaea, Forschungen, Bd. 18). Berlin: Duncker & Humblot 1998. XXVIII, 637 S. Geb. DM 256,–.

Der vorliegende erste Band des auf zwei Bände angelegten »Biographischen Lexikons der Ludwig-Maximilians-Universität München« erfaßt, soweit dies die Quellensituation zuläßt, in 1031 einzelnen Artikeln den gesamten Lehrkörper der Ingolstädter und Landshuter Epoche der bayerischen Landesuniversität (1472–1826). In den Anhang aufgenommen findet sich eine Liste der 359 »magistri regentes« der Artistenfakultät. Diese »magistri regentes« waren während ihres eigenen fortführenden Studiums an einer der drei höheren Fakultäten selbst als Lehrer in den propädeutischen Fächern der Artistenfakultät tätig bzw. als Konventoren oder Präzeptoren an den Bursen.

Da die Biographien der einzelnen Personen »ganzheitlich« (S. IX) betrachtet werden, also nicht nur die universitären Amtsdaten erfaßt werden, können aus den Lebensläufen interessante Einblicke in die Migrationsbewegungen von Autoritäten und Wissenschaften einerseits wie auch in die regionalen und internationalen Beziehungssysteme zwischen den Hohen Schulen bzw. zwischen den Hohen Schulen und den Berufswelten in Kirche, Staat und Stadt andererseits gewonnen werden. Positiv wirkt sich hierbei aus, daß die einzelnen Artikel nicht einzig für eine Auswertung von Kollektivfragen aufbereitet wurden, sondern, bei aller notwendigen Komprimierung der Lebensläufe, die historische Individualität der Personen gewahrt werden konnte. Größtenteils wußten die insgesamt 63 Autoren diese »konzeptuelle Liberalität« (S. X) zu nutzen.

Drei Zugänge zur Ermittlung des relevanten Personenkreises wurden gewählt: die grundlegenden Arbeiten zur Ingolstädter Universitätsgeschichte (J. N. Mederer, M. Permaneder, C. v. Prantl), die Arbeiten, die in der Reihe der »Ludovico Maximilianea« erschienen sind, sowie, v.a. für die Frühzeit der Ingolstädter Universitätsgeschichte, das einschlägige Aktenmaterial.

Formal folgen die einzelnen Beiträge folgendem Schema: In einem »Kopfregest« werden die biographischen Eckdaten und, wenn möglich, weitere Information zur sozialen Herkunft genannt. Im eigentlichen »Textteil« erfolgt eine Beschreibung des Karriereverlaufs sowie eine wissenschaftliche Verortung. Hieran schließen sich verschiedene Rubriken an. Rubrik Q bringt Hinweise auf ungedruckte Quellen v.a. des Archivs der Ludwig-Maximilians-Universität München, des Bayerischen Hauptstaatsarchivs, der Handschriften- und Nachlaßabteilungen der Bayerischen Staatsbibliothek München sowie der Universitätsbibliothek München. Hierin sind auch Hinweise auf die Materialien von Ordens- und Diözesanarchiven enthalten sowie auf gedruckte Quellenverzeichnisse in der Literatur. In der Rubrik W wurden keine vollständigen Personalbibliographien angestrebt, die Auswahl war ins Ermessen des einzelnen Autors gestellt. In der Rubrik L wird auf biographische Standardwerke und auf weiterführende Literatur verwiesen. Soweit immer möglich, finden sich Hinweise auf Porträts.

Abweichend von diesen formalen Kriterien werden die in Ingolstadt lehrenden Magister (1472–1526) von *Christoph Schöner* erschlossen. Aus den Akten ließen sich hier vor allem Amtsdaten zu den bisher anonym gebliebenen Magistern eruieren.

Die einzelnen Artikel und die Liste der »magistri regentes«, bei letzterer gibt es auch ein hilfreiches Vornamensregister, werden durch Personen- und Ortsindices erschlossen.

Entstanden ist der erste Teil eines informativen, trotz aller Kürze lesbaren Nachschlagewerkes, das sowohl einen bedeutenden Beitrag zur Bildungs- und Wissenschaftsgeschichte als auch zur Sozial- und Kulturgeschichte leistet. *Sabine Holtz*

2. Antike und Mittelalter

Die »Confessiones« des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern, hg. v. NORBERT FISCHER u. CORNELIUS MAYER (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, Bd. 1). Freiburg i. Br. u.a.: Herder 1998. XVI, 684 S. Geb. DM 178,–.

Obwohl die »Confessiones« des Augustinus ohne Zweifel einer der Basistexte der europäischen Literatur- und Geistesgeschichte sind und der geeignete Text wären, um in interdisziplinärer Zusammenarbeit Theologie, Philosophie, Klassische Philologie und Alte Geschichte zusammenzubringen, wurden die »Confessiones« jedoch zumeist unter den Fragestellungen der jeweiligen Teildisziplin behandelt. Ja, es gehört zu den Merkwürdigkeiten der philologischen Wissenschaftsgeschichte, daß bis vor wenigen Jahren nicht einmal ein Kommentar zu Augustins Schrift vorlag – eine Lücke, die zeitgleich durch die Kommentare von Manlio Simonetti (5 Bde., Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1992–1997) und James J. O'Donnell (3 Bde., Oxford 1992) glücklicherweise geschlossen wurde. Vorliegender, umfangreicher Band versucht nun eine Gesamtinterpretation der »Confessiones« aus der Feder verschiedener, die einzelnen Bücher behandelnder Gelehrter vorzulegen, die bis auf die Ausnahme von *Th. Fuhrer*, die Klassische Philologin ist, Theologen und Philosophen bzw. Philosophiehistoriker sind. Dementsprechend ist die Hauptausrichtung des Bandes philosophisch-theologisch, literaturwissenschaftliche Fragestellungen kommen dadurch leider zu kurz. Dies hinterläßt seine Spuren vor allem in der Einleitung *E. Feldmanns*, der einen konzisen Forschungsüberblick seit A. von Harnacks und G. Boissiers »Confessiones«-Studien bietet, die zeitgleich, aber unabhängig voneinander 1888 erschienen und die man als den Beginn der modernen wissenschaftlichen Beschäftigung mit den »Confessiones« ansehen kann. Feldmann zeichnet nach, wie die drei Grundfragen der »Confessiones«-Forschung, das Problem der literarischen Form bzw. der Gattungszugehörigkeit, der Glaubwürdigkeit des Mitgeteilten und der Einheit des Werkes, bis in die Gegenwart hinein, untrennbar miteinander verbunden, die Forschungsdiskussion prägen. Feldmann streicht in der Frage der Gattungszugehörigkeit den protreptischen Charakter der »Confessiones« heraus, übersieht dabei allerdings, daß eine protreptische Intention des Autors nicht dagegen sprechen muß, das Werk als Autobiographie zu betrachten (vgl. dazu Rez., Struktur- und Interpretationsprobleme in den »Confessiones« des Augustinus, in: Lexis 14, 1996, 183–198; zur modernen Theorie der Autobiographie vgl. zuletzt M. Holdenried, Autobiographie, Stuttgart 2000; M. Wagner-Egelhaaf, Autobiographie, Stuttgart/Weimar 2000). Die anschließenden Kapitel bieten nicht nur eine Detailinterpretation der einzelnen Bücher, sondern führen gleichzeitig in die zentralen Problemfelder der augustinischen Theologie und Philosophie ein und beleuchten den zeitgenössischen historischen und geistigen Kontext. Ohne zu zögern, kann man den Band als Standardwerk der Augustinus-Forschung bezeichnen, das durch ein Sach- und Personenregister hervorragend erschlossen ist. *Bernhard Zimmermann*

VOLKER DE VRY: Liborius. Brückenbauer Europas. Die mittelalterlichen Viten und Translationsberichte. Mit einem Anhang der Manuscripta Liboriana. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997. XVII, 382 S. zahlreiche Abb. Geb. DM 98,–.

Heilige heilen – das ist ein wesentlicher Bestandteil ihres irdischen Wirkens und ein Ausweis ihrer Virtus, die die von Gott verliehene Wunderkraft mit umfaßt. Fabio Chigi, der spätere Papst Alexander VII., weilte als Gesandter des heiligen Stuhles auf dem Westfälischen Friedenskongreß, als er die Heilung seines hartnäckigen Nierenleidens erfuhr. Seiner Meinung nach verhalf ihm dazu der heilige Liborius, dessen Kult er darum künftig nach Kräften förderte. Dies war wissenschaftsgeschichtlich folgenreich, denn Chigi regte Jean Bolland – Haupt und Namensgeber der Bollandisten – an, höchstpersönlich die erhaltenen Texte (Viten und Translationsberichte) über das Wirken des heiligen Liborius erstmals kritisch zu edieren. Seither riß die wissenschaftliche Beschäftigung mit Liborius nicht mehr ab. Den vorläufigen Schlußpunkt – der Instanzenzug der Historie läßt bekanntlich ad infinitum Berufungen gegen seine Urteile zu – setzt Volker de Vry mit seiner Freiburger Dissertation, die fristgerecht zum mutmaßlichen 1600. Todesjahr des heiligen Liborius erschienen ist. Liborius, vierter Bischof von Le Mans, soll Zeitgenosse und Amtskollege Martins von

Tours gewesen sein. Die Quellen zum ›historischen‹ Liborius sind überaus spärlich und beschäftigen de Vry deshalb verständlicherweise und zurecht nur wenige Seiten lang. Warum aber spricht er im Text von der vornehmen Abkunft des Liborius, wo er doch in einer Fußnote selbst kundtut, daß nicht einmal die älteste Vita, selbst erst Jahrhunderte nach dessen Tod entstanden, davon berichtet – also diese Notiz historisch wertlos ist?

Die eigentliche, überregionale Wirkungsgeschichte des Liborius begann erst Jahrhunderte später, mit der Translatio seiner Gebeine von Le Mans nach Paderborn im Jahre 836. Danach setzte nämlich auch eine rege hagiographische Beschäftigung mit Liborius ein. Im Pontifikat des Manceller Bischofs Aldrich (832–857) entstanden mehrere Schriften, v.a. die »Actus pontificum«, die u.a. die erste Liborius-Vita enthalten. Alle späteren Lebensbeschreibungen gehen de Vry zufolge auf dieses Schriftencorpus zurück. Weitaus komplizierter verhält es sich mit den Translationsberichten. Im Mittelpunkt der Arbeit steht deshalb die Diskussion von drei Handschriften, dem sog. Paderborner Anonymus (Vita und Translatio; S. 59–94) sowie den Translationsberichten aus Avranches (S. 95–107) und Bielefeld (sog. Erconrad; S. 109–158). De Vry bietet eine minutiöse Untersuchung dieser drei Handschriften, rekonstruiert die Textüberlieferung und fragt nach Verfasser, Entstehungszeitraum und eventuellen gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnissen. Von der Nach- und Breitenwirkung her gesehen am wichtigsten seien Vita und Translatio des Paderborner Anonymus, »in sprachlich-stilistischer Hinsicht [...] ein Meisterwerk der hagiographischen Literatur« (S. 94). Der Wert dieser Quelle bestehe darin, daß sie, auf Betreiben des Paderborner Bischofs Biso (887–909) verfaßt, »nach den ›Actus pontificum‹ die mit Abstand älteste erhaltene Liboriusüberlieferung darstellt«. De Vry hat deshalb diesen Text auch – erstmals auf Grundlage des von ihm als ältesten Textzeugen erkannten Trierer Codex aus dem 12. Jahrhundert (Cod. 1382/145) und unter Heranziehung weiterer, bislang unbekannter, allerdings sehr später Handschriften – kritisch ediert, die Translatio auch ins Deutsche übersetzt (S. 177–221).

Für die Translatio habe der Anonymus wohl den – allerdings verschollenen – schriftlichen Bericht eines gewissen Ido benutzt, der Augenzeuge und ebenfalls Paderborner Kleriker war. Die Translationsberichte von Avranches und Le Mans hingegen kämen, jedenfalls in den uns überlieferten, späten Abschriften, nicht als Vorlagen in Frage. Ersterer sei ein eigenständiger Augenzeugenbericht eindeutig westfränkischen Charakters – also eine echte Parallelquelle – und dürfte von einem Manceller Kleriker herrühren. Zwar habe dieser mit der berühmten dortigen Fälschergruppe in Verbindung gestanden; es gebe jedoch keine eindeutigen Belege für den Fälschungscharakter seines Textes. Die Bielefelder Handschrift schließlich, für die noch keine wirkliche Vorlage nachweisbar sei, sei »eher eine Kompilation aus Avranches und dem Paderborner Anonymus [...] als umgekehrt« (S. 157). Dafür spreche sowohl Bielefelder »Sondergut« als auch die sehr wechselhafte sprachliche Qualität des Textes, die auf dessen Abhängigkeitsverhältnis sowohl vom Anonymus (gutes Latein) als auch von Avranches (schlechtes Latein) hindeuten könnten. Passagen, die auf den Augenzeugencharakter des Textes hinweisen, lassen sich laut de Vry (weg)erklären, ohne daß darum eine bewußte Fälschung angenommen werden müßte. Auch die Urversion dieses Textes könnte aber in den Umkreis der Fälschergruppe von Le Mans gehören und noch aus dem 9. Jahrhundert stammen. De Vry plädiert also, im Gegensatz etwa zu Goffart (u.a. The Le Mans Forgeries, 1966), für weitgehende Unabhängigkeit der diskutierten Translationsberichte voneinander. Das hat den Vorzug, daß er nicht, wie jener, mehrere unbezeugte und vollständig verlorene ältere Versionen postulieren muß – aber den Nachteil, daß die großen inhaltlichen Übereinstimmungen so schwieriger zu erklären sind. Die Diskussion wird weitergehen.

Umfangreiche Apparate runden den Band ab; der vom Verfasser selbst als »Anhang« bezeichnete Teil umfaßt immerhin fast 2/5 des gesamten Textvolumens. Neben ausführlichen kodikologischen und inhaltlichen Handschriftenbeschreibungen findet sich dort auch ein Katalog solcher Handschriften über Liborius, die gerade keine Viten und Translationsberichte enthalten (»Manuscripta Liboriana«; das Verzeichnis umfaßt nahezu 150 Einträge), sowie eine Liste aller Bibliotheken, in denen der Verfasser vergeblich nach Liboriana suchte. Beides dokumentiert den eindrucksvollen Fleiß des Verfassers und erspart künftigen Forschern u.U. erhebliche Arbeit.

De Vrys Arbeit wendet sich vorrangig an ausgesprochene Spezialisten oder Liborius-Verehrer. Aber auch Bibliophile mit einem Faible für mittelalterliche Handschriften werden wohl auf ihre Kosten kommen: insgesamt knapp hundert, z.T. ganzseitige, Photographien, darunter einige Farb-

aufnahmen von Manuskripten, schmücken den opulent ausgestatteten und prachtvoll gestalteten Band. *Christoph Müller*

DOROTHÉE KLEINMANN: Radegunde. Eine europäische Heilige. Verehrung und Verehrungsstätten im deutschsprachigen Raum. Graz u.a.: Styria 1998. 255 S., 7 Karten. Geb.

Ein Buch zu rezensieren, welches drei bischöfliche Geleitworte aufweist, gehört nicht zu den leichteren Aufgaben einer Rezensentin. Wenn das Werk darüber hinaus im Hinblick auf Ziel und Absicht wenig stringent und in der Methode eher verworren erscheint, wird die Aufgabe nicht einfacher.

Die Autorin gliedert ihr Buch in drei Teile: Leben der Radegundis, Radegundiskult und schließlich volkskundliche Hintergründe der Radegundisverehrung. Sie bleibt ihrer Einteilung aber selbst nicht treu, so daß Aspekte, die zur Lebensgeschichte gehören, im zweiten Teil erörtert werden, während die Trennung von zweitem und drittem Teil generell künstlich erscheint, da Kultort und Kulthintergrund meist eng verbunden sind bzw. ihre unmittelbaren Wurzeln in den Viten und ihrer Entstehungszeit haben. Die Vorstellung der Lebensgeschichte der Radegundis folgt den bekannten Quellen, den beiden Viten des Venantius Fortunatus und der Baudonivia sowie den Erzählungen aus der Historia Francorum des Gregor von Tours. Sie wird einerseits angereichert durch zahlreiche Vermutungen, deren Grundlagen allerdings nicht mitgeteilt werden, andererseits werden die zeitgenössischen Quellen des 6. und 7. Jahrhunderts ohne jeden quellenkritischen Zugriff – und damit ohne jedes Bewußtsein für die Absicht der mittelalterlichen Autoren und der Autorin – offenbar als realistische Lebensbeschreibung angesehen. Das verwundert um so mehr, als Kleinmann in ihrer Literaturliste die Arbeit von Sabine Gäbe nennt (die durchweg falsch als »Gräbe« zitiert wird) und zumindest in den Anmerkungen auch die Arbeit von Susanne Wittern zitiert. Beide Darstellungen jüngeren Datums bieten vortreffliche Analysen der fraglichen Quellen, die nicht ignoriert werden dürften. Eine Einordnung des Radegundislebens in zeitgeschichtliche Zusammenhänge gelingt trotz der (unstrukturierten) Nennung sämtlicher Missionsversuche, Kriege, Verwandtschaftsbeziehungen und Stammesgruppen der Merowingerzeit nicht.

Im zweiten Teil des Werkes gibt die Verfasserin eine Zusammenfassung aller Informationen zu Orten mit Radegundisverehrung im deutschsprachigen Raum. Dieses Wissen ist zwar mit großem Fleiß zusammengetragen, die Autorin verzichtet aber nicht auf freie assoziative »Ausflüge«, deren Bedeutungen für die Radegundisverehrung sich auch mehrfachem Nachlesen nicht erschließen. Warum eine erst im 20. Jahrhundert wieder ergrabene Radegundiskapelle undifferenziert neben einer durch katholische Vertriebene in der Nachkriegszeit gegründeten Radegundiskirche steht, warum ein offenbar seit dem hohen Mittelalter unverändertes Radegundispatrozinium den gleichen Stellenwert hat wie eine in der Reformationszeit aufgegebene Radegundistradition, das wird nicht ersichtlich. Und ob drei beieinander liegende Verehrungsorte in Thüringen oder Bayern es rechtfertigen, von einer »Radegundelandschaft« zu sprechen, sei dahingestellt. In jedem Fall hätte eine solche Sammlung von Verehrungsorten, ob in Thüringen oder Kärnten, sich an traditioneller Patrozinien- und Wallfahrtsforschung zu orientieren, deren statistische Ergebnisse, beispielsweise für den Martins- oder Dionysiuskult (als vergleichbarer Zeit und vergleichbarem Raum entstammende Kulte), erst die Relation von Verehrung aufzeigen können (vgl. dazu die Forschungen von Günter Wiegelmann und Frank Zehnder). Sechs Martinspatrozinien im Umfeld eines Radegundispatroziniums (vgl. S. 183) weisen dann vor allem auf eines hin: auf die größere Bedeutung Martins gegenüber der geringeren Bedeutung Radegundes. Solche Vergleiche und Schlußfolgerungen aber scheinen der Autorin nicht zu liegen.

Unter dem Titel der »volkskundlichen Hintergründe« geht die Autorin dann im dritten Teil eher mythologisch-esoterischen als genuin volkskundlichen Fragen nach. Sie konstatiert selbst eine »Gratwanderung«, weil »manches unbewiesen bleiben muß« (S. 175) – und genau diese Gratwanderung gelingt dann nicht, weil sich mythologische Spekulationen mit abenteuerlichen Konstruktionen abwechseln, die einer Volkskundlerin die Schamröte ins Gesicht treiben müssen. Dafür nur ein Beispiel: Der Abschnitt über den Namen der Radegundis und seine Wurzeln wird zu einer frei assoziierten Silbensuche in diversen europäischen Sprachen und führt auf S. 179 zu der Schlußfolgerung: »So bekommt die germanisch-keltische ratgebende Königin mit chthonischem Flair ein

Lächeln der Freude über ihre strengen Züge gehaucht. Der slawische Einwanderer wird eine Freudenbotschaft aus dem Namen der Heiligen herausgehört und sich zu ihren Kultstätten hingezogen gefühlt haben.«

Einige Beispiele für jene massive Einzelkritik, die nahezu an jeder Seite der Darstellung zu üben ist: Eine *villa* ist keine Villa im modernen Sinn, sondern eine kleine Siedlung mit zugehörigen Höfen und Feldern (S. 26, passim). Venantius Fortunatus wird zum politischen Spitzel (vgl. S. 38f.). Wenn Richard Löwenherz seinen Häschern im Jahr 1192 in der Nähe eine Radegundiskirche knapp entkommt (vgl. S. 45), dann ist zu fragen, was das zu bedeuten hat: Genügend Radegundisverehrung durch die Familie Plantagenet, die immerhin in Poitiers Hof hält? Gerade das hatte die Autorin kurz zuvor verneint. So ist auch diese Geschichte nur eine der vielen Zettelkastenverknüpfungen. Zwei Seiten (S. 182f.) widmet Kleinmann dem Verhältnis zwischen Radegundis und Martin von Tours, kommt aber über mythologische Vergleiche oder Entfernungsangaben von Patrozinien nicht hinaus. Daß Venantius Fortunatus seine Vita Radegundis bewußt nach dem Vorbild der Martinsvita aufgebaut hat und seine Protagonistin *more beati Martini* agieren läßt, hat Kleinmann nicht erkannt. An mehreren Stellen werden zudem byzantinische Verbindungen nach Bayern und in die österreichischen »Radegundelandschaften« bemüht, die die Verehrung angeregt haben sollen, ohne überhaupt zu klären, ob es in Byzanz eine eigene Radegundisverehrung gab, wobei gerade in diesem Zusammenhang auch ikonoklastische Fragen zu diskutieren wären.

Insgesamt muß man feststellen, daß die Autorin offensichtlich ihren Zettelkasten verarbeitet hat, ohne daß eine leitende Frage das gesammelte Wissen und die gesammelten Spekulationen geordnet hätte. Nach welchen Kriterien die im Text zitierte Literatur in die Bibliographie am Schluß des Buches aufgenommen worden ist, wird nicht ersichtlich. Susanne Wittern (Anm. 140) oder Friedhelm Jürgensmeier (Anm. 174), deren Arbeiten durchaus zur maßgeblichen Literatur zu zählen sind, haben es jedenfalls nicht bis in die Bibliographie geschafft. Andere grundlegende Werke, wie Arnold Angenendts »Frühmittelalter« oder Wolfgang Hages »Christentum im frühen Mittelalter«, wurden erst gar nicht konsultiert. Ein strukturiertes und lesbares Buch oder gar eine zu weiterer Forschung anregende Abhandlung ist jedenfalls nicht entstanden, statt dessen ein Werk, dessen Lektüre äußerst anstrengend ist und vor dessen Rezeption gewarnt werden muß. Die im Nachwort genannten Institutionen werden vermutlich den Dank der Autorin mit zwiespältigen Gefühlen entgegennehmen; den »geleitenden« Bischöfen hofft die Rezensentin zugute halten zu können, daß sie vermutlich nicht genügend Zeit hatten, das Buch ausgiebig zu studieren.

Gisela Muschiol

J. F. Böhmer: Regesta Imperii. I. Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751–918 (926/92), Bd. 4 Papstregesten 800–911, Teil 2: 844–872, Lieferung 1: 844–858, erarb. v. Klaus Herbers. Köln u.a.: Böhlau 1999. XXII, 210 S. Geb. DM 118,–.

Als der Frankfurter Bibliothekar und Archivar Johann Friedrich Böhmer (1795–1863) im Jahre 1831 den ersten Band seiner »Regesta chronologico-diplomatica regum atque imperatorum Romanorum inde a Conrado I. usque ad Heinricum VII. 911–1313« erscheinen ließ, hat er ein Publikationsunternehmen zur Reichsgeschichte ins Leben gerufen, das – später noch von ihm selbst als »Regesta Imperii« bezeichnet – neben den etwas älteren »Monumenta Germaniae Historica« mit ihren Volleditionen von Texten zur mittelalterlichen Reichsgeschichte auch heute für die Forschung unverzichtbar ist. Denn die »Regesta Imperii« verzeichnen mit möglichst wenigen, klaren Sätzen in chronologischer Folge für einen jeden Herrscher sämtliche seiner Handlungen, seien sie nun in seinen eigenen Urkunden oder seien sie in Quellen anderer Art überliefert. Liest man die Regesten hintereinander, so hat man für einen jeden einzelnen Herrscher so etwas wie ein Gerüst der Geschichte seines Regierens vor sich. Das Unternehmen, das vor allem seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine ungeahnte Ausweitung erfahren hat, wird heute von einer österreichischen und von einer deutschen Regesten-Kommission gemeinsam betreut. Angesichts der engen Verflechtung von Kaisertum und Papsttum im Mittelalter lag es nahe, auch die Regesten von Papsturkunden in das Publikationsprogramm der »Regesta Imperii« aufzunehmen. Das gelang erstmals 1969 mit der Veröffentlichung von Harald Zimmermanns »Papstregesten 911–1024« (1998 in zweiter Auflage erschienen). Hier ist nun ein zweiter Band der innerhalb der »Regesta

Imperii« erscheinenden Papstregesten anzuzeigen: Genauer gesagt handelt es sich um die von Klaus Herbers, einem Schüler Harald Zimmermanns, erarbeitete, von 844 bis 858 reichende erste Lieferung eines zweiten Teiles des »Papstregesten 800–911« umfassenden Bandes 4 der »Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern 751–918«. Angesichts dessen, daß sich Klaus Herbers mit einem Werk über »Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts« (1996) in Tübingen habilitiert hat, wird man von vornherein sagen dürfen, daß die Bearbeitung der Papstregesten für den in dieser ersten Lieferung angesprochenen Zeitraum in den besten Händen lag. In insgesamt 420 Regesten werden in dieser Lieferung die Handlungen der Päpste bzw. »Gegenpäpste« Johannes (844), Sergius IV. (844–847), Leo IV. (847–855), Benedikt III. (855–858) und Anastasius Bibliothecarius (855) minutiös verzeichnet.

Es verwundert nicht, daß im Mittelpunkt des Regierens jener Päpste vor allem Angelegenheiten standen, die Rom und die Kirchen der Ewigen Stadt sowie den »Kirchenstaat«, ja den italienischen Reichsteil insgesamt betrafen. Wenn man also auch nicht gerade eine allzu große Ausbeute für die »Alemannia« erwarten möchte, so erstaunt doch, daß keine päpstlichen Rechtsakte zu finden sind, die in diesem allerdings sehr kurzen Zeitraum so bedeutende Abteien wie St. Gallen oder die Reichenau hätten betreffen können. Lediglich auf das mehr oder weniger der »Alemannia« zuzuzählende Elsaß beziehen sich drei Regesten: zwei (Nr. 210 und 228 zu 849/850) auf die Abtei Erstein und eines auf Bischof Ratold von Straßburg (Nr. 360 zu 855–858; hier wäre im Blick auf die dort verzeichneten älteren Regestierungen desselben Papstbriefes noch nachzutragen: Albert Bruckner, Regesta Alsatiae I. 1949, S. 344 Nr. 552). Durch die Herbersschen Papstregesten (Nr. 359) wird dann aber auch erneut Licht gelenkt auf ein Schreiben Papst Benedikts III., das dieser zwischen 855 und 858 an Bischof Salomo I. von Konstanz wegen der Kirchenbuße, die er einem nach Rom gesandten Brudermörder auferlegt hatte, gesandt hat. Auf diesen Brief aufmerksam gemacht zu haben, ist umso verdienstlicher, als die Bearbeiter der »Regesta Episcoporum Constantiensium« (REC) ihn seinerzeit übersehen hatten.

Ist demnach die »Ausbeute« für die südwestdeutsche Kirchengeschichte ausgesprochen dürftig, so kommt doch auch der Landeskirchenhistoriker, wann immer er mit der Papstgeschichte jener Epoche konfrontiert ist, nicht um diesen Regestenband herum. *Helmut Maurer*

Die Register Innocenz' III. Bd. 7: 7. Pontifikatsjahr, 1204/1205, unter der Leitung v. Othmar Hageneder, bearb. v. Andrea Sommerlechner u. Herwig Weigl (Publikationen des Historischen Instituts beim österreichischen Kulturinstitut in Rom. II. Abteilung: Quellen, Bd. 7). Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 1997. LXVII, 495 S., 6 Abb. Kart. DM 218,–.

Mit Band 7 liegen 33 Jahre nach dem Beginn der Veröffentlichung nunmehr fünf Jahrgänge der Neuedition der Register Innozenz' III. vor, da das dritte und das vierte Pontifikatsjahr, deren Register nur in Resten bzw. kurzen Inhaltsangaben überliefert sind, noch ausstehen. Dabei sind die Jahrgänge 5 bis 7 innerhalb von nur vier Jahren erschienen. Die Bearbeiter waren bis auf *Rainer Murauer* bereits für die Herausgabe der beiden Vorgängerbände verantwortlich. Die Textgestalt wurde von *Andrea Sommerlechner* unter Verwendung von Vorarbeiten erstellt, mit den übrigen Bearbeitern verfaßte sie den Sachkommentar und nahm mit *Othmar Hageneder* die Endredaktion vor. Wie das fünfte und sechste so ist auch das siebte Pontifikatsjahr in demselben Codex Reg. Vat. 5 verzeichnet. So war in der Einleitung nur in begrenztem Maße nötig, auf Eigenheiten der Handschrift einzugehen. Die Neuedition mit eingehender paläographischer und diplomatischer Untersuchung der »Originalregister« bietet auch diesmal zahlreiche Einzelkorrekturen gegenüber der unkritischen Ausgabe von Migne aus dem Jahr 1855, die den Druck von Bréquigny und La Porte du Theil von 1791 aufgrund einer Abschrift der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit zusätzlichen Fehlern wiedergab.

Die paläographisch festgestellten häufigen Neuansätze bei der Registrierung erweisen erneut, daß man, meist nach den Konzepten, weitgehend fortlaufend registrierte, nicht viele Stücke auf einmal. Dies bietet gegenüber Migne auch die Möglichkeit zur zeitlichen Einordnung undatierter Stücke. Die Tabelle der Neuansätze, Handwechsel etc. mit Angabe der Empfänger (bzw. Adressaten) oder Impetranten der Stücke stellt zugleich eine Art Inhaltsverzeichnis dar (S. XXIII–

XXXVII). Ein nützliches Hilfsmittel auch ganz unabhängig von der vorliegenden Edition stellt die aus den Vorgängerbänden übernommene und entsprechend ergänzte Liste von 51 in den Registern gekürzten Privilegienformeln dar. Daneben finden sich am Ende der Einleitung wie üblich Listen der Dekretalensammlungen mit Briefen Innozenz' III., der Schreiber und Rubrikatoren des vorliegenden Jahrgangs, eine Konkordanz zu den (fast gleichbleibenden) Nummern bei Migne und das umfangreiche Literaturverzeichnis.

Die Zuverlässigkeit des edierten Textes steht, obgleich sie im ganzen nicht überprüft werden konnte, außer Frage. Die Empfängerüberlieferung wurde wie bisher in Form von erreichbaren Ausfertigungen bzw. deren Druck, als Kopialüberlieferung nur nach Drucken zur Ergänzung und Feststellung von Varianten herangezogen, was in wenigen Fällen Ergebnisse brachte. Der schon bisher übliche Verzicht auf die sonst durchgeführte Normalisierung von »u« und »v« bei Namen, um das Bild der Handschrift wiederzugeben, wird zu akzeptieren sein, bei Herausgebern landesgeschichtlicher Quellen aber sicherlich kaum Nachahmung hervorrufen. Die im allgemeinen sinnvolle Kennzeichnung der Auflösung von Kürzungen bei Namen durch runde Klammern (vgl. S. XVIII) wurde bei bloßen Endungen, wo sie tatsächlich verzichtbar erscheint, offenbar nicht bis zum Ende durchgehalten, wie Abb. III bezüglich der Adressen von Br. VII 166 und 168 zeigt.

An der Richtigkeit der deutschsprachigen Kopfregesten kommen keine Zweifel auf. Sie beschränken sich zwangsläufig auf das Nötigste, werden aber dennoch trotz vielfach bereits bei Potthast oder in den Regesta Imperii vorhandener Regesten für einen großen Teil der Nutzer einen entscheidenden Fortschritt bringen.

Beim Sachkommentar, der Personen, Orte, erwähnte Urkunden, Zitate aus dem römischen und dem kanonischen Recht sowie antiker Schriftsteller – Bibelzitate wie üblich am Textrand – nachweisen und in den besonderen Fall einführen soll, war insbesondere bezüglich der Orts- und Personennamen Verzicht auf eine intensivere Detailarbeit geboten. Korrekturvorschläge werden bewußt der Lokalforschung vorbehalten. Nicht identifiziert wurde z.B. das Nonnenkloster »Ruesperra« (Br. VII 19). Der Aufforderung zu Korrekturen sei in wenigen Fällen nachgekommen: Das Kölner Priorenkolleg umfaßte nicht das gesamte Domkapitel, sonder nur dessen Dignitäre (Br. VII 71 Anm. 19; s. die zitierte Arbeit von Manfred Groten). St. Kunibert in Köln war kein Augustiner-Chorherrenstift, sondern ein Kollegiatstift (Br. VII 72 Anm. 3; die maßgebliche Arbeit von Peter Kürten zum Stift wird gleichwohl zitiert). Dafür, daß bei der Angabe der Zugehörigkeit von Orten zu heutigen Diözesen und Kirchenprovinzen die kirchliche Neuordnung im Norden und Osten Deutschlands 1994 und erst recht 1995 keine Berücksichtigung mehr finden konnte, wird man Verständnis haben.

Von den insgesamt 231 Stücken dieses Registerjahrgangs gingen an Empfänger außerhalb von Italien, Südosteuropa und Frankreich nur weniger als ein Viertel, vor allem nach England. Schon die Kurie betonte mit graphischen Markierungen die politische Wichtigkeit vor allem der Angelegenheiten des vierten Kreuzzugs, des Zaren von Bulgarien und des Königs von Ungarn sowie des Königs von Armenien, die also alle den Balkan und Kleinasien betreffen, ferner der Könige von England, Frankreich und des jungen Friedrich von Sizilien sowie des Krönungsordos des König Peters von Aragon (wie der Bericht zur Krönung des Zaren von Bulgarien am Ende des Jahrgangs nachgetragen); darunter befinden sich auch die wenigen mit aufgenommenen Briefeingänge und der als Anlage zur Bestätigung eingesandte Vertrag zwischen dem Dogen von Venedig und den Kreuzfahrern (Br. VII 205). Trotz des parallelen Spezialregisters über den Thronstreit kommt aber auch dieser z.B. mit den Schreiben anläßlich des Seitenwechsels des Königs von Böhmen mit der geplanten Gründung einer böhmischen Kirchenprovinz zum Tragen (Br. VII 50, 52–56). Ansonsten gibt es nur wenige Schreiben für Empfänger aus dem deutschen Regnum, so z.B. zur Entscheidung der Doppelwahl zum Bischof von Münster (Br. VII 72), zur Lösung des Bischofs von Konstanz (Br. VII 89) sowie des Elekten von Merseburg von der Exkommunikation und zu dessen Weihe (Br. VII 114) und zum Wechsel des Passauer Bischofs Wolfger auf den Patriarchenstuhl von Aquileja (Br. VII 99).

Als Dekretale die größte Bedeutung erlangte nach den von Rainer Murauer zusammengetragenen Nachweisen die Beantwortung von zahlreichen kirchenrechtlichen Fragen des Bischofs von Ely (nördlich Cambridge), u.a. zum kanonischen Verfahren, zu Patronat, Inkorporation, Zehnten, die an mehr als 70 Stellen verschiedener als Druck oder Analyse vorliegender Sammlungen zitiert wird (Br. VII 169).

Verzeichnisse der Briefanfänge, der zitierten Bibelstellen, der aus Briefen stammenden Dekretalen, der Empfänger bzw. Adressaten und Absender und das Namenregister folgen wie gewohnt am Schluß des Bandes. Das im Inhaltsverzeichnis für S. 492 angekündigte Verzeichnis der Datierungsorte ist dagegen aus unbekannten Gründen weggefallen. Wenige Nachträge zu den Bänden 6 und 7, vor allem aus der Empfängerüberlieferung, und ausgezeichnete fotografische Wiedergaben von sechs Seiten des Registerjahrgangs (darunter die erste und die letzte) schließen den Band ab.

Die nunmehr erreichte Bearbeitungsgeschwindigkeit läßt bei Wahrung des hier gebotenen Qualitätsstandards den baldigen Abschluß der Edition der erhaltenen Register Papst Innozenz' III. mit Freude erwarten. *Michael Matscha*

Beate Schilling: Guido von Vienne – Papst Calixt II. (Monumenta Germaniae Historica. Schriften, Bd. 45). Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1998. LXIV, 825 S. Geb. DM 180,–.

Den Namen Calixt II. (1119–1124) verbinden Historiker zumeist mit dem Papst, unter dem das Wormser Konkordat (1122) abgeschlossen wurde. Der Titel der umfassenden, fast 900 Seiten starken Studie von Beate Schilling verdeutlicht jedoch, daß es nicht nur um den Pontifikat dieses Mannes, sondern auch um seine Zeit als Erzbischof von Vienne (1088–1119) geht. Calixt II. war zuletzt Ende des 19. Jahrhunderts von Markus Maurer und Ulysse Robert monographisch bearbeitet worden. Seither wurden keine umfangreichen Studien vorgelegt. Trotzdem stand Calixt II. immer wieder im Interesse der historischen Forschung, insbesondere wurde gefragt, warum gerade während seines Pontifikates die gemeinhin als »Investiturstreit« bezeichnete Auseinandersetzung zwischen Regnum und Sacerdotium vorläufig erfolgreich abgeschlossen wurde. Mary Stroll hatte unter anderen vorgeschlagen, Guidos Prägung in Reichsburgund hätte dazu beigetragen, daß er auch später als Papst Calixt II. zumindest eine gewisse Sensibilität für diese Auseinandersetzung entwickelt habe. Um es vorweg zu nehmen: Die Verfasserin kritisiert und widerlegt die These Strolls mehrfach in ihrer Arbeit.

Entsprechend dem Ziel einer gründlichen Neubewertung der Zeit Guidos als Erzbischof hatte die Heidelberger Dissertation der Verfasserin zunächst nur die Zeit bis 1119 im Blick. Erst für den Druck in der Schriftenreihe der Monumenta Germaniae Historica wurden die jetzigen Kapitel IX–XII dem früheren Text hinzugefügt, um die Studie abzurunden. Vor dem Hintergrund einer Unterscheidung von diplomatischer Kritik und historischer Analyse ließen sich die Untersuchungen Schillings sogar in drei Teile teilen: Erstens eine Beschreibung und Situierung der Erzdiözese Vienne unter ihrem Erzbischof Guido (Kapitel I–V), zweitens eine Revision der urkundlichen Überlieferung im Zusammenhang mit dem Konflikt um die Rechtsstellung des Kanonikerstiftes Saint-Barnard in Romans und die »Epistolae Viennenses spuriae« (Kapitel VI–VII), drittens der Pontifikat Calixts II. (Kapitel XI–XII), als Bindeglied fungiert eine kurze Beschreibung Guidos als päpstlicher Legat (Kapitel VIII). Herausgekommen ist dabei ein Opus Magnum.

Das Interesse an der erzbischöflichen Zeit Guidos von Vienne war seit dem Urteil von Wilhelm Gundlach über die bekannten Viennenser Briefe festgelegt. Gundlach lastete eine Vielzahl von Fälschungen, insbesondere in Auseinandersetzung mit Arles, dem Erzbischof Guido selber an. Gundlachs Position war zwar vereinzelt kritisiert, nie aber grundlegend revidiert worden. Dies unternimmt die Verfasserin.

Aus der Vielzahl der Ergebnisse lassen sich nur einige hier hervorheben. Die ersten Seiten gehen auf die Grafen von Burgund sowie die Herkunft Guidos ein und geben auch einen Überblick über die Erzdiözese Vienne bis zu dessen Bischofserhebung. Seine Amtszeit verlief keinesfalls konfliktfrei. Es ging um Fragen wie den Primatstitel aber auch um schlichte Bistums- und Grenzstreitigkeiten, wie die große Auseinandersetzung Guidos mit dem Bischof Hugo von Grenoble (1080–1132) exemplarisch belegen kann (S. 103–143). Dieses Kapitel zeigt auch insbesondere die Stärken der Verfasserin, die einen Abschnitt Hugos Chartular widmet und dabei die urkundliche Überlieferung methodisch und quellenkundlich sauber aufarbeitet. In diesem Abschnitt kann sie auch auf die Forschungen von Alfons Becker und Dietrich Lohrmann aufbauen, die ein Privileg Papst Urbans II. in diesem Zusammenhang für Guido von Vienne bereits als »erschlichenes Privileg« entlarvt hatten (DA 38, 1982, 66–111).

Ein Kapitel zu den monastischen und kanonikalen Bewegungen der Erzdiözese bietet ein Bild über die verschiedenen religiösen Institutionen der Gegend im allgemeinen. Die folgenden Abschnitte zum Konflikt um die Rechtsstellung des Kanonikerstiftes von Saint-Barnard in Romans und die »Epistolae Viennenses spuriae« bieten das Kernstück der Studie. Hier revidiert Beate Schilling grundlegend bisherige Untersuchungen mit Hilfe der diplomatischen Methode. Kann sie im Falle von Romans vor allem mit Privilegien, Chartularüberlieferung und der entsprechenden Gründungslegende von Saint-Barnard argumentieren (und insbesondere einen Fälscher in verschiedenen Chartularteilen dingfest machen, S. 214–217), so räumt sie in Kapitel VII gründlich mit der These Gundlachs auf, Guido habe die sogenannten »Epistolae Viennenses spuriae« verfälscht. Nach ihrer Untersuchung sind diese Verfälschungen hauptsächlich einem Erzbischof des 9. Jahrhunderts anzulasten: Ado von Vienne. Hier stützt sie sich neben einer diplomatischen Untersuchung auch auf Studien, die Ados Rolle und Funktion als Verfasser einer Weltchronik durchaus skeptisch beurteilen. Es wäre wünschenswert gewesen, auch Ados Rolle bei der Abfassung seines Martyrologiums in diese Beurteilung stärker einzubeziehen. Denn auch hier verwendete Ado angeblich in Ravenna eingesehene römische Materialien; in Wirklichkeit kann jedoch von einer Ravennareise Ados keine Rede sein.

Die Darstellung des Pontifikates rundet die Studie ab, indem außer Wahl und Anfänge auch Fragen der politischen Wirksamkeit zum Reich hin, auf der Iberischen Halbinsel, in Süditalien (Normannen), erörtert werden. Ein eigenes Kapitel gilt der Vorbereitung und dem Abschluß des Wormser Konkordates (Kapitel XI). Sicherlich am meisten Diskussionsstoff bieten die Zusammenfassung und der Epilog (S. 547–604), die über eine »neue Politik« Calixts handeln. Hier knüpft Schilling an Formulierungen und Untersuchungen von Hans-Walter Klewitz und Franz-Josef Schmale an, die vor allen Dingen im Zusammenhang mit dem Schisma von 1130 die Zusammensetzung des Kardinalskollegs und politische Fraktionen stärker in den Blick gerückt hatten. Im Ergebnis lehnt sie diese Interpretationen weitgehend ab und kommt allgemein zu dem Schluß, daß eine »neue Politik« unter Calixt II. kaum zu erkennen sei, vielmehr stehe er in einer gewissen Kontinuität, ja er könne sogar teilweise als »Hassardeur« auf dem Papstthron gelten. Es war laut Schilling wenig Programmatisches an seiner Politik, vieles erschien zufällig, »eigentlich neu war das alles nicht« (S. 603). Hier mag sich vielleicht an einzelnen Punkten Widerspruch regen, denn ein solches Urteil ändert sich leicht, wenn Reform, Politik oder »Neues« anders als von der Verfasserin definiert werden.

Der über 200seitige Anhang zeigt, wo die großen Verdienste der Studie liegen. Insbesondere werden neben einigen Textbeilagen die Papsturkunden im Chartular von Saint-Barnard aufgearbeitet (S. 622–629) und ähnlich wie Regesten dargeboten, ebenso werden die »Epistolae Viennenses spuriae« noch einmal eingehend untersucht und einzeln in ihrer jeweiligen Stellung und Bedeutung aufgelistet (S. 630–643). Ein eigener Regestenanhang zu Erzbischof Guido von Vienne (170 Nummern) bildet den fünften Anhang. Weitere Beilagen zu den kurialen Behörden, zum Itinerar, Karten und ein sorgfältig gearbeitetes Register (einschließlich der jeweils besprochenen Papsturkunden) beschließen den voluminösen Band.

Insgesamt liegt mit dieser Arbeit eine für die Papst- und Papsturkundenforschung zentrale Studie vor. Besonders für die Chartularüberlieferung von Saint-Barnard und Fälschungsfragen der Viennenser Überlieferung hat sie Grundlegendes geleistet. Daß sie anschließend auch noch den Pontifikat Calixts II. vorgestellt hat, wird man dankbar entgegennehmen. In wissenschafts- und hochschulpolitischer Hinsicht fragt man sich allerdings, wo deutsche Dissertationen hinführen, denn Markus Maurer hatte zu Ende des 19. Jahrhunderts die Vorgeschichte Papst Calixt II. als Dissertation, den Pontifikat (von der Wahl bis zur Festsetzung in Italien) als Habilitationsschrift eingereicht. Beate Schilling hat mit ihrem Werk zudem belegt, wie fruchtbar die diplomatische Methode mit der historischen Interpretation auch in heutiger Zeit noch verbunden werden kann, ihr Buch wird gerade aufgrund der guten Erschließung lange Zeit als Referenzmittel unentbehrlich bleiben.

Klaus Herbers

Die früh- und hochmittelalterliche Bischofserhebung im europäischen Vergleich, hg. v. Franz-Reiner Erkens (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 48). Köln u.a.: Böhlau 1998. IX, 356 S. Geb. DM 88,–.

Der vorliegende Band umfaßt neun Vorträge, die 1996 auf einer Tagung der Universität Leipzig zum Thema »In patrem et episcopum eligere. Die früh- und hochmittelalterliche Bischofserhebung im europäischen Vergleich« gehalten wurden. Neben dem Reich der Ottonen und Salier kommen England, verschiedene Teile Frankreichs, Katalonien und Dänemark in den Beiträgen zur Sprache, denen die Abwägung zwischen den Einflußmöglichkeiten der weltlichen und geistlichen Gewalten bei den Bischofserhebungen gemeinsam ist. Dies kommt bereits im Titel des einleitenden Aufsatzes des Herausgebers, *Franz-Reiner Erkens*, Die Bischofswahl im Spannungsfeld zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt. Ein tour d'horizon (S. 1–32) zum Ausdruck, der diese Fragestellung von der Spätantike bis zu den Verhältnissen in der untergegangenen DDR verfolgt. *Ulrich Nonn*, Zwischen König, Hausmeier und Aristokratie – Die Bischofserhebung im spätmerowingisch-frühkarolingischen Frankenreich (S. 33–58) betont, daß in dem von ihm untersuchten Zeitraum keine einheitliche Vorgehensweise, sondern vielmehr höchst unterschiedliche Formen von Bischofswahlen auftreten, für die es in keinem Fall dokumentarische Quellen gibt. Dagegen kann *Rudolf Schieffer*, Bischofserhebungen im westfränkisch-französischen Bereich im späten 9. und im 10. Jahrhundert (S. 59–82), der die Zeit von 843 bis 987 untersucht, vier Besonderheiten der Bischofserhebungen in Westfranken, wo es immerhin 80 Bischofssitze gab, festmachen. Neben der Dominanz des Königs, der die Bistümer durch seine Auswahl eines neuen Oberhirten oft vor vollendete Tatsachen stellte, steht die Rückbesinnung auf die Kanones, die vor allem durch ihren versierten Kenner Erzbischof Hinkmar von Reims († 882) je nach Lage des Einzelfalls durchaus flexibel herangezogen wurden. Überhaupt ist die Zeit Hinkmars durch einen hohen Grad an schriftlicher Formalisierung der Erhebungsverfahren gekennzeichnet, der mit der zurückgehenden Bildung im 10. Jahrhundert wieder verloren geht. Auch schrumpft in diesem Jahrhundert der Einflußradius des westfränkischen Königs auf den Raum des Reimser Erzbistums zusammen, während das Bischofsamt außerhalb davon durch regionale und lokale Gewalten mediatisiert wurde. Letzteres wird bestätigt im Beitrag von *Odilo Engels*, Bischofsherrschaft und Adel in Südfrankreich und Katalonien während des Hochmittelalters (S. 259–285), der beschreibt, wie der westfränkische Herrscher, nach dessen Regierungsjahren die Urkunden noch bis ins 12. Jahrhundert datiert wurden, bis 987 schrittweise seine Autorität und Handlungsfähigkeit im Süden verlor, während gleichzeitig eine dichte Folge von päpstlichen Schutzprivilegien einsetzte. Die Bischöfe stammten fortan nicht nur aus gräflichen Häusern, sondern leisteten auch ihren Treueid gegenüber den Grafen. *Thomas Vogtherr*, Zwischen Benediktinerabtei und bischöflicher Cathedra. Zu Auswahl und Amtsantritt englischer Bischöfe im 9.–11. Jahrhundert (S. 287–320), der die zwei Jahrhunderte seit Alfred dem Großen (871–899) untersucht, kommt, was den Personenkreis für die Bischofserhebung angeht, zu dem Ergebnis, daß bis zum zweiten Drittel des 11. Jahrhunderts drei Viertel aller Bischöfe Mönche waren. Zu Zeiten Edwards des Bekenners (1042–1066) nahm ihre Zahl drastisch gegenüber der Rekrutierung von Mitgliedern aus der königlichen Kapelle ab, womit eine Angleichung an kontinentale Verhältnisse vorliegt. Unsicher bleibt aufgrund der Quellenlage, ob dies auch für die Rolle des Königs bei sakralen Handlungen der Bischofserhebung zutrifft. Offenbar wurde die Investitur erst nach 1066 durch die anglonormannischen Herrscher praktiziert. Noch weniger ist über die Rolle des Königs bei Bischofserhebungen in Dänemark zu erfahren, wie *Helmuth Kluger*, Bischof und König in Dänemark um das Jahr 1100 (S. 321–342), betont. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts wurden Klerikergemeinschaften an den Bischofskirchen institutionalisiert, die die zukünftigen Wahlkörper bildeten. Gleichzeitig wurden die Beziehungen Dänemarks zu Rom intensiviert. Im Zuge der Heiligsprechung des ermordeten Königs Knut (1080–1086) durch Papst Paschalis II. machte sich die dänische Kirche wesentliche Positionen des Reformpapsttums zu eigen. Den Verhältnissen in der ottonisch-salischen Reichskirche sind zwei Beiträge gewidmet. *Wolfgang Georgi*, Die Bischöfe der Kirchenprovinz Magdeburg zwischen Königtum und Adel im 10. und 11. Jahrhundert (S. 83–137), untersucht ausgehend von den Bischofswahlen des Jahres 968 bis zur Zeit Heinrichs II. († 1042) den Handlungsrahmen der an den Erhebungen Beteiligten, fragt nach erkennbaren Kriterien für die Auswahl der Kandidaten sowie nach adliger Einflußnahme unter Einbeziehung der Entwicklung der ostsächsischen Adelsgesellschaft im Be-

reich der Kirchenprovinz Magdeburg. *Bernd Schütte*, Bischofserhebungen im Spiegel von Bischofsviten und Bistumsgesten der Ottonen- und Salierzeit (S. 139–188), analysiert Bischofsviten und Bistumsgesta, die in der Zeit der Ottonen und Salier entstanden sind und deren Helden in ebendieser Zeit im ostfränkisch-deutschen Reich gewirkt haben. Für die Viten, die oft die Kanonisation des behandelten Bischofs anstreben, ist die Weihe und Inthronisation wichtiger als dessen Wahl, die oft typisiert dargestellt wird. Dabei ist bis in den Investiturstreit hinein oft selbstverständlich, gar unbefangen von der Beteiligung des Herrschers die Rede, wobei mit zunehmender zeitlicher Entfernung der Vita vom Geschehen eine Zurückdrängung des herrscherlichen Einflusses festzustellen ist. Im Unterschied dazu berichten die Gesta – mit Ausnahme Thietmars von Merseburg – nüchterner über die Vorgänge bzw. »sachorientiert«, wie Schütte modern gesprochen betont. *Johann Englberger*, Gregor VII. und die Bischofserhebungen in Frankreich. Zur Entstehung des ersten römischen Investiturdekrets vom Herbst 1078 (S. 193–258), beschreibt den Beitrag der päpstlichen Frankreichpolitik für die Entwicklung des Investiturproblems, auf deren zentrale Rolle bereits Rudolf Schieffer (Die Entstehung des päpstlichen Investiturproblems für den deutschen König, Stuttgart 1981) in seiner Habilitationsschrift hingewiesen hatte. Nachdem dieser bereits die Vorstellung von einem Investiturstreit zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. als untauglich erwiesen hatte, um die Anfänge des päpstlichen Kampfes gegen die Investitur in den Jahren 1077/78 zu beschreiben, sieht auch Englberger diese Bestrebungen des apostolischen Stuhls im Zusammenhang der Reformierung der nordfranzösischen Kirche, die zu Beginn des Jahres 1077 vor allem durch den päpstlichen Legaten Hugo von Die verstärkt betrieben wurde. Das auf der Fastensynode von 1078 verkündete Investiturverbot hatte eine primär innerkirchliche Stoßrichtung, wie bereits Stefan Beulertz (Das Verbot der Laieninvestitur im Investiturstreit, Hannover 1991) hervorhob. Es handelt sich demnach nicht um ein Verbot der Vergabe der Investitur durch Laien, sondern ein Verbot der Annahme der Investitur durch Kleriker, also ein auf Geweihte bezogenes »Zuchtmittel« (S. 255). Da sich Gregor VII. erst auf der Fastensynode von 1080 gegen die Investitur durch Laien und Könige wandte, ist laut Englberger strenggenommen auch erst auf dieser Synode das erste »Investiturverbot« verkündet worden.

An dem insgesamt sehr lesenswerten Band, der durch ein Orts- und Personenregister abgerundet wird, ist vor allem die vergleichende Perspektive zu begrüßen, deren Ausweitung auf weitere Teile Europas wünschenswert wäre. *Maria Magdalena Rückert*

Ulrich Rasche: Necrologien, Anniversarien- und Obödienzenverzeichnisse des Mindener Domkapitels aus dem 13. Jahrhundert (Monumenta Germaniae Historica. Libri memoriales et Necrologia. Nova Series 5). Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1998. XXIV, 408 S., 11 Karten, 24 Abb., Geb. DM 160,–.

Obwohl die Urkunden- und Handschriftenschätze des Bistums Minden seit der Säkularisation im Jahre 1648 in alle Richtungen zerstreut wurden und durch Kriegseinwirkung zu einem großen Teil verlorengingen, hat sich für das Mindener Domkapitel eine ausgezeichnete hochmittelalterliche Überlieferung an urbariellen und necrologischen Quellen in der Handschriftenabteilung des Staatsarchivs Münster erhalten. Rasche hat einen Teil dieser Quellen nun in kritischer Edition zugänglich gemacht. Es handelt sich um die Münsterschen Handschriften Msc VII 2605 (Rasches Sigle A), 2606 (B), 2602 (C), 2604 (N) sowie Regierung Minden-Ravensberg Nr. 1552 (D). Hinzu kommt die in Msc VII 2415 vorliegende, aus dem 19. Jahrhundert stammende Abschrift einer Handschrift, die 1943 in Hannover den Bombenangriffen zum Opfer gefallen ist (T). 60 Jahre nach der letzten das Bistum Minden betreffenden Quellenpublikation (R. Krumbholz, Die Urkunden des Bistums Minden 1301–1325 = Westfälisches Urkundenbuch X, 1940. Die Urkunden des Bistums Minden 1201–1300 hatte bereits 1898 Hermann Hoogeweg als Bd. VI des Westfälischen Urkundenbuchs veröffentlicht) liegt somit wieder eine Edition Mindener Geschichtsquellen vor, wenn auch leider nur eine Teiledition. Rasche wendet sich ausschließlich den Quellen des Stiftungsgutes zu und behandelt die anderen in den Handschriften vorliegenden Quellen zur »mensa episcopi« und »mensa capituli« (vgl. die Übersicht über die Handschriften und die Synopse der in den Handschriften enthaltenen Quellen zu Grundherrschaft, Besitz und Einkünften von Bischof

und Kapitel, S. 11–25) nur am Rande. Eine Gesamtedition hätte allerdings auch den Rahmen seiner Untersuchungen, zugleich seine Göttinger Dissertation, gesprengt.

Im einleitenden Teil A seines Werkes zeichnet der Verfasser die verwickelte Geschichte der Mindener Dombibliothek und ihrer Handschriften sowie den Weg der jetzt benutzten Manuskripte in das Staatsarchiv Münster nach. An die Handschriftenbeschreibung und die Quellensynopse schließen sich detaillierte Bemerkungen zur Struktur des Kathedralgutes an (S. 25–34), die dem Nicht-Spezialisten das Verständnis für die folgenden Kapitel und für die von Rasche getroffene Textauswahl erleichtern. Teil B (S. 35–216) enthält die Edition der necrologischen Quellen. Streng genommen handelt es sich nicht um Necrologe, sondern um Anniversarien- und Stiftungsverzeichnisse, bei denen die Verzeichnung der Stiftung und die Wahrung des Termins der Stiftungsleistung entscheidend für die Aufnahme des Necrolog-Eintrags waren. Der Wandel vom reinen Necrolog um des Gedenkens willen zum Einkünfteverzeichnis in Necrologform erfolgte im 12. und 13. Jahrhundert. Die Forschung steht hier jedoch trotz guter Quellenüberlieferung noch am Anfang. Es fehlt an Editionen. Die Mindener necrologischen Quellen stammen hauptsächlich aus dem letzten Drittel des 13. Jahrhunderts, schöpften jedoch aus älteren, heute verlorenen Necrologen. Dabei kann man aus Parallelüberlieferungen (vor allem Urkunden) erschließen, daß das Kriterium für die Übernahme eines Eintrags aus dem alten in die vorliegenden Verzeichnisse das Vorhandensein einer Stiftung durch den Verstorbenen war. Die neu entstandenen Anniversarien dienten also nicht dem liturgischen Gedenken, sondern vor allem »als Hilfsmittel zur Vermögensverwaltung« und als »Listen, die einen vollständigen und jeweils aktuellen Überblick über die termingebundenen Kapitelseinkünfte aus Stiftungen und Stiftungsgütern gaben«, wie Rasche in der Einleitung zur Edition ausführt (S. 49, 51). Die Edition selbst umfaßt nur die Einträge der verschiedenen Handschriften bis etwa 1300. Spätere Einträge und Nachträge wurden nicht berücksichtigt, weil vor allem die Kommentierung dieser Abschnitte den Arbeitsaufwand unverhältnismäßig erhöht hätte. Die, wie es scheint, sehr gewissenhafte Edition gewinnt vor allem durch den ausführlichen Sachkommentar, dessen »Rückgrat« die Mindener Bände des westfälischen Urkundenbuches bilden.

Die Edition der eigentlichen Quellen zum Stiftungsgut, der Obödienzial- und Konsolationsgüterverzeichnisse, bildet den Gegenstand des Teils C (S. 217–270), eingeleitet durch eine Übersicht über den Forschungsstand und die vorhandenen – größtenteils noch ungedruckten – Quellen. Die Obödienzen waren domkapitularisches Sondergut, das Güter aus Memorienstiftungen umfaßte und seit dem späten 11. Jahrhundert, auch dem Begriff nach, faßbar ist. Das Stiftungsgut des Mindener Domkapitels wurde 1230 zu zehn Güterkomplexen, den Obödienzen, zusammengefaßt. Später hinzugekommene Stiftungsgüter hat das Domkapitel nicht den zehn vorhandenen Komplexen zugeschlagen, sondern in kleineren Einheiten zusammengefaßt, den sogenannten Konsolationsgütern und den »bona communia«, die beide im Prinzip nichts anderes als kleine Obödienzen sind und deren terminologische Unterscheidung kaum möglich ist. Von den zehn Obödienzen stand eine dem Propst zu, die übrigen wurden den neun ranghöchsten Kanonikern zugewiesen. Auch die Konsolationsgüter und »bona communia« waren in der Hand einzelner Kanoniker und gehörten nicht zum Präbendalgut. Die Edition der Stiftungsgüterverzeichnisse – das Obödienzverzeichnis a, inhaltlich ein Heberegister, und mehrere Verzeichnisse von Abgaben aus den Obödienzialgütern zu bestimmten Tagen (Brot, Honig, Geld, Lichter), dazu zwei Konsolationsgüterverzeichnisse (für die »bona communia« haben sich keine Verzeichnisse erhalten) – wird ebenfalls von einem umfangreichen Kommentar begleitet.

Zum besseren Verständnis der spröden und zum Teil schwer verständlichen Texte trägt neben der ausgiebigen Kommentierung die von Rasche geleistete Zusammenschau der Quellengruppen in Teil D bei (S. 271–343), »in dem die Einträge der necrologischen Quellen und die Güterverzeichnisse in ihren vielfältigen Beziehungen zueinander vergleichend interpretiert und Zusammenhänge zwischen dem Memorialwesen und der domkapitularischen Wirtschaftsverwaltung aufgezeigt werden« (Vorwort, S. VI). Zwar übertreibt der Verfasser in seiner Quellensynthese die Nutzung statistischer Methoden, gewinnt jedoch durch die Zusammenschau mehrfach in verschiedener Form überlieferter Einträge wichtige Erkenntnisse für die Gesamtbewertung der Stiftungstätigkeit und für die Bedeutung des Stiftungsgutes für die Wirtschaftsverfassung des Domstifts. So treten als Stifter bedeutender Besitzungen seit dem 11. Jahrhundert zunächst die Mindener Bischöfe auf, später die Domkanoniker, gefolgt von fremden Kanonikern, Laien und – seit dem späten 13. Jahrhundert – schließlich Vikaren. Nutznießer dieser Stiftungen waren sowohl die Stifter, deren Me-

moria durch die Stiftungsleistungen aufrechterhalten wurde, als auch die Kanoniker, die als Gemeinschaft von den Stiftungsleistungen und als Stiftungsverwalter von den anfallenden Überschüssen profitierten. Aufgrund dieser positiven Effekte gewann das von einzelnen Kanonikern selbst verwaltete Stiftungsgut eine immer stärkere Bedeutung gegenüber dem älteren, vom Propst verwalteten und zugeteilten Präbendalgut und übertraf es seit dem 13. Jahrhundert schließlich an Bedeutung für die domkapitularische Güter- und Einkünfteverwaltung.

Das vorliegende Buch wird am Schluß durch ein umfangreiches Personen-, Orts- und Sachregister erschlossen und durch Karten zur Besitzverteilung des Mindener Domkapitels sowie Schriftproben aus den edierten Handschriften ergänzt. Es bleibt zu hoffen, daß Rasche (oder ein Nachfolger) auch die aufgrund der Materialfülle bisher nicht edierten Teile der Münsterschen Handschriften im Druck folgen läßt, damit die sozial- und wirtschaftsgeschichtlich relevante Überlieferung des Mindener Domkapitels in ihrem ganzen Umfang der Forschung zur Verfügung steht.

Peter Engels

Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen, hg. v. GERD ALTHOFF u. ERNST SCHUBERT (Vorträge und Forschungen, Bd. 46). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1998. 460S., 139 Abb. Geb. DM 136,–.

Bei »Herrschaftsrepräsentation« geht es darum, »was beim Herrscheraufenthalt am einzelnen Ort geschah, um Formen der Herrschaftsdarstellung, der öffentlichen Kommunikation und der Interaktion zwischen Herrschaftsträgern, und es geht um den Rahmen, der zur Verfügung stand oder geschaffen wurde, damit wichtige Handlungen in der richtigen, gebührenden, wirksamen Weise vollzogen werden konnten.« (S. 432) Diese Definition Hagen Kellers umreißt das Programm der Tagung des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte vom 22.–25. März 1994, zu der sich Historiker und Kunsthistoriker zusammenfanden, um interdisziplinär örtliche und bauliche Voraussetzungen, Zeremoniell und Ritual, das Miteinander geistlicher und weltlicher Elemente und ihrer Darstellung in Text und Bild zu untersuchen. Die Konzentration des Themas auf Sachsen ist damit begründet, daß es sich hierbei um die ottonische Kernlandschaft handelte, wo das Spezifische der Herrschaftsrepräsentation dieses Geschlechts am deutlichsten faßbar sein würde. Die Reihe der Beiträge beginnt mit *Ernst Schubert*, Imperiale Spolien im Magdeburger Dom (S. 9–32), der ausführt, daß die Lage des Grabes Ottos I. im Magdeburger Dom seit Anbeginn nicht mehr verändert wurde und auch der im 13. Jahrhundert neu errichtete Dom sich mit seiner veränderten Achslage am Kaisergrab orientierte. In den Chor des neuen Domes wurde die schon 955 begonnene ottonische Kathedrale mit ihren wichtigsten Ausstattungsstücken integriert; ebenso liefert Schubert neue Hinweise zur Bedeutung der Moritzklosterkirche bei der Errichtung des ottonischen Domes. Die Voraussetzung für den Bau des Magdeburger Doms sieht Schubert im ersten Italienzug Ottos 951/52 und der dabei gewonnenen Bewunderung oberitalienischer Kirchenbauten sowie dem Wunsch, sie in die Tradition römischer Kaiser und Karls des Großen zu stellen. *Gerhard Leopold*, Archäologische Ausgrabungen an Stätten der ottonischen Herrscher (Quedlinburg, Memleben, Magdeburg) (S. 33–76), entwickelt neue Erkenntnisse über die ottonischen Sakralbauten der genannten Orte und ergänzend in Halberstadt, wobei auch bei ihm neue Hinweise über die Gestalt der Magdeburger Moritzkirche Grundlage für Rückschlüsse auf das Aussehen des ottonischen Domes sind. *Uwe Lobbedey*, Ottonische Krypten. Bemerkungen zum Forschungsstand an Hand ausgewählter Beispiele (S. 77–102), sieht als Vorbild für die Krypta des Kanonissenstiftes in Gernrode die Kirche in der Pfalz zu Memleben. Allgemein wird die Krypta zum Begräbnisort und dient der Herrscher-Memoria. Behandelt werden ferner Bauten in Rohr, Helmarshausen, Paderborn, St. Wiperti in Quedlinburg, Hildesheim und Bamberg. *Matthias Exner*, Ottonische Herrscher als Auftraggeber im Bereich der Wandmalerei (S. 103–135), geht auf das früheste, verlorene Zeugnis ottonischer Wandmalerei ein, die bei Liutprand erwähnte Ausmalung in der Merseburger Pfalz über den Ungarnsieg Heinrichs I. 933 und zieht anschließend den Bogen über die Aachener Pfalzkapelle bis zum Dom von Aquileja. *Ulrich Kuder*, Die Ottonen in der ottonischen Buchmalerei. Identifikation und Ikonographie (S. 137–234), beschreibt, über Percy Ernst Schramm hinausgehend, anhand von Beispielen die jeweils unterschiedliche Funktion der Abbildungen in den Codices und setzt sich kritisch mit der aktuellen Forschung auseinander. *Joa-*

chim Ehlers, Heinrich I. in Quedlinburg (S. 235–266), untersucht einen wesentlichen Anlaß von Repräsentation, nämlich den Totenkult, und die Bedeutung, die Quedlinburg als »Einungsort« für die Ottonen bekam. *Gerd Althoff*, Magdeburg – Halberstadt – Merseburg. Bischöfliche Repräsentation und Interessenvertretung im ottonischen Sachsen (S. 267–293), analysiert unter Einbeziehung neuer quellenkundlicher Ergebnisse die typischen Formen von repräsentativen Akten zwecks Einblick in die Spielregeln politischer Kommunikation von 965 bis zur Wiedereinrichtung des Bistums Merseburg 1004. *Ernst-Dieter Hehl*, Der widerspenstige Bischof. Bischöfliche Zustimmung und bischöflicher Protest in der ottonischen Reichskirche (S. 295–344), beleuchtet den geistlichen Widerstand von Halberstadt und Merseburg gegen die Gründung des Erzbistums Magdeburg, wobei sich dieser Widerstand vornehmlich auf Synoden dokumentiert. *Rudolf Schieffer*, Mediator cleri et plebis. Zum geistlichen Einfluß auf Verständnis und Darstellung des ottonischen Königtums (S. 345–361), verdeutlicht, daß die Spezifika dieses Einflusses unter den Ottonen z.B. durch deren (von Geistlichen verfaßten) Arengen erkennbar werden (mit Bruch gegenüber den Karolingern), ebenso in den Ordines der Königsweihe, wobei der König über die sakralen Weihen zum Mittler zwischen Klerus und Volk wird. *Timothy Reuter*, Regemque, quem in Francia pene perdidit, in patria magnifice recepit: Ottonian ruler representation in synchronic and diachronic comparison (S. 363–380), führt aus, die Versammlung habe für die Regierungspraxis der Ottonen eine entscheidende Rolle gespielt, denn anders als ihre karolingischen Vorgänger und angelsächsischen und byzantinischen Zeitgenossen waren sie nicht »present-in-absence through their legislative activity« (S. 378) und besaßen auch keine schriftlich erreichbaren Verwaltungseinheiten wie Shires oder Themen. *Knut Görich*, Otto III. öffnet das Karlsgrab in Aachen. Überlegungen zur Heiligenverehrung, Heiligsprechung und Traditionsbildung (S. 381–430), geht von dem bekannten Bezug Ottos auf das antike Imperium aus. Die Öffnung des Karlsgrabes gehöre in denselben Kontext, widerspreche aber damaligem religiösen Empfinden. Die bei Thietmar erwähnte Heimlichkeit bei der Graböffnung sei aber nicht aus geistlichem Schuldbewußtsein zu verstehen, sondern ein bei der Öffnung von Heiligengräbern oft beschriebenes Moment. Eine Heroenverehrung sei nur in der christlichen Form der Heiligenverehrung denkbar gewesen. Möglicherweise sei auch geplant worden, Karl als Reichsheiligen zu installieren, auch gegenüber dem Westfrankenreich. *Hagen Keller*, Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen. Ergebnisse und Fragen (S. 431–452), zieht ein Resümee der Tagung.

Die von kunsthistorischer Seite gestalteten Vorträge enthalten anschauliche Skizzen und Abbildungen, der Band insgesamt gibt sowohl dem Verständnis der Mentalität als auch dem der politischen Praxis der Ottonenzeit neue Impulse. *Detlev Zimpel*

Dirk Alvermann: Königsherrschaft und Reichsintegration. Eine Untersuchung zur politischen Struktur von *regna* und *imperium* zur Zeit Kaiser Ottos II. (967) 973–983 (Berliner Historische Studien, Bd. 28). Berlin: Duncker & Humblot 1998. 446 S. Kart. DM 142,–.

Als chronologisch und geographisch geordnetes Verzeichnis herrscherlicher Aufenthaltsorte war das Itinerar ursprünglich ein Hilfsmittel der Diplomatik zur Einordnung undatierter oder zweifelhafter Urkunden. Das Itinerar erfaßt den königlichen Hof in einem eigentlich untypischen Zustand – nämlich in dem der Ruhe; jedoch war für die Herrschaftspraxis des Reisekönigtums gerade die Bewegung des Herrschers und seines Hofs kennzeichnend. 1980 gab Eckhard Müller-Mertens (damals Humboldt-Universität, Ost-Berlin) der Itinerarforschung neue Impulse, indem er am Beispiel Ottos I. die einzelnen Itinerarorte in Beziehung zu den Regionen setzte, die der Herrscher durchqueren mußte, um sie zu erreichen; durch Analyse von Reisewegen und Reisegeschwindigkeiten wurde ermittelt, wie lange sich der Herrscher in bestimmten Gebieten des Reiches aufhielt. Gegenüber den 3,1 % der Regierungszeit Ottos I., die durch direkte Quellenzeugnisse belegt sind, wurde nun eine Aussage über etwa 80 % möglich. Die Erstellung eines »Itinerarkalenders« erlaubte gleichzeitig die Einteilung des Reichs in politische Zentralräume, Nahzonen, Integrationsstränge und Fernzonen der Königsherrschaft. Nach dieser Methode wurden bzw. werden die Regierungszeiten Arnulfs von Kärnten, Ottos III., Heinrichs II. und Konrads II. bearbeitet.

Alvermann schließt die Lücke für Otto II. Besonders zu begrüßen ist, daß er auch die italienischen Verhältnisse berücksichtigt. Am Beispiel des dritten Italienzugs Ottos I., an dem auch sein

Sohn Otto II. teilnahm, sind nun erstmals Aussagen über die Stellung Italiens im Itinerar Ottos I. möglich. Die einleitende Beschreibung des Reichs in Form von insgesamt 19 politisch-geographischen Regionen nördlich und 17 südlich der Alpen lenkt den Blick auf die Voraussetzungen der ottonischen Herrschaft und auf Beziehungen innerhalb der adligen Führungsschicht des Reichs (S. 20–103), begünstigt aber auch die anachronistische Vorstellung einer in ihren Grenzen starren politisch-geographischen Landschaft (zu Alvermanns Beschreibung der italienischen Verhältnisse äußert sich sehr kritisch Glauco Maria Cantarella, in: Studi Medievali 41, 2000, S. 239–242). Der zweite Hauptteil untersucht »die ambulante Herrschaftspraxis in ihrer direkten Abhängigkeit von und ihrem Einfluß auf geltende politische Strukturen« (S. 105). Bemerkungen über das Straßennetz (S. 148–162) und über die Reisegeschwindigkeit des Hofes (S. 162–176) bilden den Rahmen der eigentlichen Itineraranalyse und ihrer Auswertung, die Aufschluß erlaubt über Gebiete sporadischer und periodischer Herrscherpräsenz (S. 177–218). Insgesamt kann über 92 % von Ottos II. Itinerar nördlich der Alpen und über 82 % des italienischen Itinerars annähernde Klarheit erzielt werden. Nördlich der Alpen sind vor allem Bayern und Schwaben wie schon unter Otto I. Fernzonen der Königsherrschaft, und wie zur Zeit Ottos I. bilden das Rhein-Main-Gebiet und das Gebiet an Niederrhein und Maas politische Zentralräume; unter Otto II. ist auch Thüringen bezüglich Aufenthaltsdauer und -häufigkeit ähnlich zu qualifizieren, war aber kein Raum der politisch-repräsentativen Interaktion zwischen König und Großen und entbehrte insoweit integrierender Funktion. Bei der Betrachtung des Verhältnisses zwischen den Ausstellungsorten der Urkunden und dem Herkunftsgebiet ihrer Empfänger (S. 218–269) bleibt festzuhalten, daß »etwa die Hälfte aller überlieferten Urkunden Ottos II. für Empfänger ausgestellt wurden, die den Hof außerhalb ihrer eigenen Region aufsuchten«. Eine Zusammenfassung (S. 270–287) betont Elemente der Kontinuität und Diskontinuität zwischen Otto I. und Otto II. und stellt mit Blick auf Italien fest, daß vor den Ottonen keine langfristig strukturprägende Königsherrschaft existierte, das Itinerar deshalb keiner gewohnheitsmäßigen Praxis unterlag und stark von rasch wandelbaren politischen und militärischen Konstellationen abhing, wie insbesondere am Süditalienaufenthalt Ottos II. deutlich wird. Gleichwohl berechtigen Itinerar und Urkundenpraxis dazu, Italien nicht als Nebenland, sondern als »integrierten Bestandteil des Imperiums zu begreifen« (S. 285). Exkurse über kontroverse Datierungsfragen, das Haus Ottos II. in den Abruzzen und über seine Dänenzüge beschließen die erzählende Darstellung.

Gewiß vermeidbar gewesen wären manche formale Unzulänglichkeiten – daß etwa eine Urkunde Papst Gregors V. nach Migne statt nach der modernen Edition Harald Zimmermanns zitiert (S. 73 Anm. 358, wo es übrigens statt Migne, col. 921, Nr. 4 »Nr. 14« heißen müßte; die Urkunde datiert auch nicht vom 28.11.998, sondern vom 28.4.998, vgl. Papsturkunden 896–1046, bearb. von Harald Zimmermann, 2. Bd.: 996–1046, Wien ^{2}1989, Nr. 354) wird oder daß sich namentlich in den italienischen Titeln des Literaturverzeichnisses die Druckfehler häufen oder daß die Graphiken nicht gerade leicht verständlich sind (vgl. die Rezensionen von Wilhelm Kurze, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 73, 1993, S. 757–759, und 79, 1999, S. 673–675). Schwächen des Buchs liegen eher darin, daß die Erörterung methodischer Probleme der Itineraranalyse, die Abwägung terminologischer Fragen oder die Erklärung von Besonderheiten im Itinerar nur eine recht abstrakte Vorstellung vom Vorgang der Integration des ottonischen Herrschaftsbereichs vermitteln. Integration hat auch mit Ordnungsvorstellungen und den Menschen zu tun, die sie tragen; das ist Alvermann natürlich bewußt, und seine Hinweise auf die repräsentative und integrierende Funktion der Kommunikation zwischen Herrscher und Großen lassen sein diesbezügliches Problembewußtsein auch erkennen. Das enge Korsett seiner Methode zwingt ihn aber dazu, Menschen als handelnde Personen nahezu völlig auszublenden. Das macht die Lektüre schwierig, den Sachverhalt wenig anschaulich und, sicher am problematischsten, die Integration des Reichs letztlich zu einer Funktion der Herrscherreisen. In einer lebhaften Kritik der schon vor Alvermann erschienenen Untersuchungen gleicher Art bezeichnete Michael Borgolte den Itinerarkalender als »höchst instruktives Modell vergangener Wirklichkeit«, betonte jedoch, daß »dessen Nähe oder Ferne zum tatsächlichen Geschehen der menschlichen Einsicht aber immer verschlossen bleiben« müsse. Seine Beobachtung, daß die verfolgte Methode sowohl dem wissenschaftlichen Habitus des Positivismus als auch übertriebenen Erwartungen an die Möglichkeit der Erkenntnis historischer Wirklichkeit verpflichtet sei, gilt ebenso wie seine Frage, was mit der hochprozentigen Bestimmung des königlichen Reisewegs »wirklich gewonnen wäre« (Michael

Borgolte, Geschichte als Wirklichkeitswissenschaft im Dunkel der Überlieferung, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 246, 1994, S. 96–110, S. 108f.), auch für Alvermanns Studie. Die Lehrstuhlbesetzungen nach der Vereinigung der DDR mit der Bundesrepublik führten dazu, daß Alvermanns noch von Müller-Mertens angeregte Dissertation an der Humboldt-Universität zu Berlin von Michael Borgolte betreut wurde. Das ist sicher ein gelungenes Beispiel für konkrete Integration wissenschaftlicher Perspektiven der DDR-Mediävistik und für die »wohl unvermeidliche Anpassung durch einen kritischen, aber fairen Diskurs« (Borgolte, S. 96). Und eben weil ein solcher Diskurs möglich ist, mag man bedauern, daß Alvermann sich nicht einmal wenigstens kurz mit der Diskussion um die von ihm angewandte Methode auseinandersetzt. – Mittlerweile liegt eine ganze Reihe gleichartiger Studien vor. Es wäre an der Zeit, in vergleichender Zusammenschau nunmehr eine Antwort darauf zu versuchen, welchen Beitrag sie zu der Frage nach den Anfängen Deutschlands liefern können; immerhin stand dieses erkenntnisleitende Interesse am Beginn des eingeschlagenen Weges (vgl. dazu den Rückblick von Eckhard Müller-Mertens, Nationale Frage, deutscher Staat, Ermittlungsmethoden. Bemerkungen zu Forschungen an der Humboldt-Universität über das mittelalterliche Reich, in: Mittelalterforschung nach der Wende 1989, hg. v. Michael Borgolte (Historische Zeitschrift, Beiheft 20), München 1995, S. 27–42). *Knut Görich*

Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge, hg. v. Alfred Haverkamp (Vorträge und Forschungen, Bd. 47). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1999. XX, 372 S., 14 Abb. Geb. DM 89,–.

Die Auseinandersetzungen zwischen Judentum und Christentum auf theologisch-philosophischem Gebiet spielten in der Geistesgeschichte des Mittelalters eine bedeutende Rolle und wurden in der Forschung ebenso gebührend gewürdigt wie die christlich-islamischen Auseinandersetzungen. Im Gegensatz zu letzteren ist die Beurteilung des Kreuzzugsgeschehens durch Juden oder in jüdischen Quellen – jenseits der Pogrome des 1. Kreuzzuges – bisher nicht ausreichend beleuchtet worden. Diese Aufgabe will der vorliegende Band übernehmen, der die Vorträge der Frühjahrstagung 1996 des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte auf der Reichenau vereinigt. Er steht damit in einer Tradition, die in den letzten etwa 15 Jahren einen Aufschwung in der Erforschung der jüdischen Geschichte jenseits der immer präsenten Holocaust-Forschung brachte. Hingewiesen sei hier vor allem auf die Einrichtung des Instituts für die Geschichte der Juden an der Universität Trier sowie auf die von der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Juden angeregten Arbeiten und Projekte. Erwähnt sei auch die seit 1991 erscheinende Zeitschrift »Aschkenas«. Institut und Kommission werden im übrigen vom Herausgeber des vorliegenden Bandes geleitet, der als »vorrangiges Erkenntnisziel [...] die Zusammenhänge und Gegensätze zwischen den beiden monotheistischen Religionen und Kulturen in der Zeit der Kreuzzüge« betrachtet (Einl., S. XI). Zu diesem Zweck waren erstmals jüdische und nichtjüdische Wissenschaftler, vor allem aus Deutschland und Israel, zu gemeinsamen Gesprächen versammmelt.

Der einleitende Aufsatz von *Bianca Kühnel*, Jewish and Christian Art in the Middle Ages (S. 1–15), hat mit dem Generalthema des Bandes eher am Rande zu tun. Die Verfasserin zeigt von ihrem kunsthistorischen Ansatz her anhand einiger Beispiele die Überschätzung des jüdischen Einflusses auf die christliche Kunst des Mittelalters in der älteren kunsthistorischen Forschung auf. Die folgenden Arbeiten kreisen mehr oder weniger um den Ersten Kreuzzug und die ihn begleitenden Judenpogrome. *Jeremy Cohen*, The Hebrew Crusade Chronicles in Their Christian Cultural Context (S. 17–34), bringt eine sorgfältige Analyse der hebräischen Kreuzzugsberichte als Zeugnisse des kollektiven Gedächtnisses. Diese offenbaren sich als Spiegelbild der Versuche der Selbstbehauptung jüdischer Religiosität gegenüber einer erdrückenden christlichen Mehrheit. Ebenfalls von den hebräischen Chroniken zum 1. Kreuzzug geht *Eva Haverkamp*, »Persecutio« und »Gʿzerah« in Trier während des Ersten Kreuzzugs (S. 35–71), aus, um sie für die Geschichte Triers und damit für stadtgeschichtliche Aspekte nutzbar zu machen. Ein wichtiges Ergebnis ist, daß die hebräische Chronistik der christlichen in ihrem Wert nicht nachsteht und eine hohe Aussagekraft für die historischen Vorgänge in einer für Juden und Christen gleichermaßen wichtigen Kathedralstadt besitzt (vgl. dazu auch die einleitenden Bemerkungen des Herausgebers S. XII). Ebenfalls im Rahmen der Stadtgeschichte beschäftigt sich *Avraham Grossman*, The Cultural and Social Background of Jewish Martyrdom in Germany in 1096 (S. 73–86), mit den Motiven der Massenselbst-

morde von Juden in Rheinischen Städten 1096 »zur Heiligung des Gottesnamens«. Der Verfasser stützt sich hauptsächlich auf die Analyse zeitgenössischer liturgischer Klagelieder, die eine innige Feindschaft zu den Christen zum Ausdruck bringen. Auch *Israel Jacob Yuval*, Christliche Symbolik und jüdische Martyrologie zur Zeit der Kreuzzüge (S. 87–106), arbeitet auf der Grundlage jüdischer und christlicher Quellen über die Verfolgungen 1096 und 1146/47 die tiefe Feindschaft zwischen Juden und Christen heraus, die nach – gut begründeter – Meinung des Verfassers vor allem auf der nach Exklusivität strebenden Verwendung von Symbolen und Mythen in beiden Religionen und der Rezeption christlicher Kultformen durch die Juden beruht. *Friedrich Lotter*, »Tod oder Taufe«. Das Problem der Zwangstaufen während des Ersten Kreuzzuges (S. 107–152), kann, vornehmlich anhand christlicher Quellen, die Ereigniszusammenhänge der Verfolgungen von 1096 stärker als bisher bekannt aufhellen. Mit der Berücksichtigung bisher vernachlässigter Aspekte – etwa die Verfolgungen 1096 in Frankreich und der kirchenrechtliche Horizont antijüdischer Einstellungen – läßt er die Hintergründe des Geschehens in einem neuen Licht erscheinen.

Mit den späteren Kreuzzügen beschäftigen sich die folgenden Arbeiten. Eher in traditionellem Fahrwasser bewegt sich *Rudolf Hiestand*, Juden und Christen in der Kreuzzugspropaganda und bei den Kreuzzugspredigern (S. 153–208). Er schildert die Bemühungen von Papsttum und Episkopat anhand reichlich fließender christlicher Quellen und versucht vor allem die ungleiche Verteilung antijüdischer Aktionen in den verschiedenen Gegenden des Reiches zu erklären, wobei er als Grundlage der Ungleichheit hauptsächlich unterschiedliche Ausprägungen in der kirchlichen Liturgie ausmacht. *Elchanan Reiner*, A Jewish Response to the Crusades. The Dispute over Sacred Places in the Holy Land (S. 209–231), rückt als erster Autor das Heilige Land als Ziel der Kreuzzüge ins Blickfeld. Er analysiert die Reaktion der Juden in Palästina auf die Kreuzzüge und die christliche Herrschaft im Heiligen Land und stützt sich dabei vornehmlich auf die Reiseberichte des Benjamin von Tudela und des Petachja ben Jakob. Hingegen behandelt *Rober C. Stacey*, Crusades, Martyrdoms and the Jews of Norman England 1096–1190 (S. 233–251), die Judenverfolgungen aus der Perspektive des anglo-normannischen England und erörtert vor allem die erstmals beim Regierungsantritt Richard Löwenherz' ausbrechenden Pogrome. Große Bedeutung für dieses späte Auftreten der ersten Verfolgungen mißt er der Tatsache bei, daß jüdische Financiers die englische Teilnahme an den ersten Kreuzzügen überhaupt erst ermöglicht hatten. Den damit eröffneten Blick auf die ökonomischen Faktoren der Kreuzzüge und die darin den Juden zugedachte Rolle weitet *Michael Toch*, Wirtschaft und Verfolgung: Die Bedeutung der Ökonomie für die Kreuzzugspogrome des 11. und 12. Jahrhunderts. Mit einem Anhang zum Sklavenhandel der Juden (S. 253–285), aus, indem er ein differenziertes Bild der wirtschaftlichen Tätigkeitsfelder der Juden bis zum 12. Jahrhundert zeichnet und auch die verbreitete christlich-jüdische Zusammenarbeit auf ökonomischem Gebiet hervorhebt. Erst im Laufe des 12. Jahrhunderts verlagerte sich der Schwerpunkt der jüdischen Tätigkeit auf die Geldleihe. Demnach fehlen Belege für wirtschaftlich motivierte Judenverfolgungen bis zum ausgehenden 12. Jahrhundert. Man gestatte die Bemerkung, daß dem Verfasser bei der Darstellung der Reise des Ibrahim Ibn Yaʿqub (S. 277–279) der Aufsatz des Rezensenten (»Der Reisebericht des Ibrahim ibn Yaʿqub« in der Gedenkschrift für Kaiserin Theophanu, Bd. 1, Köln 1991, S. 413–422) ebenso entgangen ist wie der Tagungsband »Ibrahim Ibn Yaʿqub at-Turtushi. Christianity, Islam und Judaism meet in East-Central Europe c. 800–1300«, Prag 1996. *Gert Mentgen*, Kreuzzugsmentalität bei antijüdischen Aktionen nach 1190 (S. 287–326), weitet das zeitliche Spektrum des Bandes bis ins 15. Jahrhundert aus und geht antijüdischen Aktionen im Zusammenhang mit späteren Kreuzzügen nach, wobei der Kreuzzugsbegriff hier weiter gefaßt ist und auch Volks- und Heidenkreuzzüge (Pastorellen, Hussiten u.a.) umfaßt (vgl. zum Kreuzzugsbegriff auch die neue Arbeit von E.-D. Hehl in: HZ 259, 1994, 297–336). *Alexander Patschovsky*, Feindbilder der Kirche: Juden und Ketzer im Vergleich (11.–13. Jahrhundert) (S. 327–357), erörtert zum Abschluß des Bandes das »Weltbild«, das der christlichen Einstellung zum Andersdenkenden zugrunde lag und die geistige Ursache jeglicher Verfolgung war; dies galt für Juden und Ketzer gleichermaßen. Dennoch muß man sehen, daß die Verfolgung beider Gruppen im Laufe des Spätmittelalters unterschiedliche Verlaufsformen annahm. Mit einem knappen, aber präzisen Orts- und Personenregister schließt der Band, der, darin kann man dem Herausgeber zustimmen, »neue Perspektiven für eine Einordnung der Beziehungen zwischen Christen und Juden vom ausgehenden 11. bis zum 13. Jahrhundert« eröffnet (S. XIX) und den Weg einer künftigen interdisziplinären Kooperation von Mediävisten und Judaisten beschreitet. *Peter Engels*

Friedrich II. Tagung des deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994, hg. v. Arnold Esch u. Norbert Kamp (Bibliothek des deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 85). Tübingen: Max Niemeyer 1996. 522 S., Abb. Geb. DM 156,–.

Der 800. Geburtstag Kaiser Friedrichs II. im Jahr 1996 stieß in Italien auf bedeutend größere Resonanz als nördlich der Alpen. Das Deutsche Historische Institut in Rom nahm das Gedenkjahr zum Anlaß einer Tagung, auf der deutsche und italienische Mediävisten eine Bilanz des gegenwärtigen Forschungsstandes zogen. Schon dieser umfassende Anspruch sowie das breite Spektrum der Beiträge sichert dem Band seinen Bestand auch über den Anlaß des Gedenkjahres hinaus – ganz wie es die beiden Herausgeber in ihrer »Einführung« (S. IX–XV) hoffen. Einleitend vergleicht *Norbert Kamp* (Friedrich II. im europäischen Zeithorizont, S. 1–22) Friedrichs Verwaltungsmaßnahmen mit zeitlich parallelen Entwicklungen vor allem in der anglonormannischen und kapetingischen Monarchie. Überraschend ist, wie wenig die zeitgenössische Geschichtsschreibung im sizilischen Königreich den Staufer in seiner Funktion als Kaiser wahrnahm (*Enrico Pispisa*, Storiografia contemporanea nel Regno, S. 35–49). *Peter Herde* (Guelfen und Gibellinen, S. 50–66) betrachtet die Entstehung beider Parteiungen in Florenz Anfang des 13. Jahrhunderts und die nur fallweise tatsächlich von päpstlicher oder kaiserlicher Ideologie abhängige, für die italienische Geschichte noch des 19. und 20. Jahrhunderts charakteristische Inanspruchnahme ihrer Namen. Ein besonderer Akzent galt drei deutschen Historikern, deren Forschungen zu Friedrich II. auch heute noch heranzuziehen sind – Ernst Kantorowicz, Percy Ernst Schramm und Eduard Stahmer. Ausgehend von Schramms Arbeiten über die Herrschaftszeichen fragt *Girolamo Arnaldi* (Federico II nelle ricerche dello Schramm, S. 23–34) nach den von Friedrich II. benutzten sechs (oder sieben) Kronen und sieht in ihrer Vielzahl ein Zeichen für den Bedeutungsverlust des Imperium, das sie symbolisieren sollten. *Roberto Delle Donne* (Kantorowicz e la sua opera su Federico II nella ricerca moderna, S. 67–86) grenzt den nationalen Gedanken des George-Kreises, dem Kantorowicz zuneigte, vom Nationalsozialismus ab und betont, daß Kantorowicz' quellengesättigte Sicht des Staufers im historisch-anthropologisch-kulturellen Rahmen seiner Zeit moderne Anforderungen der Geschichtsschreibung geradezu vorweggenommen habe. Unter ideologischem Gesichtspunkt weniger problematisch ist der 1938 früh verstorbene Eduard Stahmer, dessen Interesse der Verwaltung Siziliens unter den Staufern und den Anjou galt; in seinem Berliner Nachlaß wurden erst 1992 seine Abschriften (vgl. Arnold Esch, Andreas Kiesewetter, Süditalien unter den ersten Angiovinen: Abschriften aus den verlorenen Anjou-Registern im Nachlaß von Eduard Stahmer, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 74, 1994, S. 646–663) aus den im 2. Weltkrieg unwiederbringlich zerstörten Anjou-Registern entdeckt (*Hubert Houben*, Le ricerche di Eduard Stahmer sulla storia del Regno, S. 109–127). *Walter Koch* (Das Projekt der Edition der Urkunden Kaiser Friedrichs II., S. 87–108) präsentiert das bei den Monumenta Germaniae Historica (MGH) in München angesiedelte Editionsvorhaben und verzeichnet S. 107f. eine Reihe von Neufunden in Italien. *Rudolf Hiestand* (Friedrich II. und der Kreuzzug, S. 128–149) stellt das Kreuzzugsprojekt in den Kontext der Beziehungen zum Papsttum und zu den christlichen Herrschaften im Orient. Bedeutung und Verwendung des Begriffs »plenitudo potestatis« für den päpstlichen Anspruch auf Absetzung des Kaisers sowie für dessen Verteidigung untersucht *Ovidio Capitani* (Problemi di giurisdizione nella ecclesiologia di Innocenzo IV nel conflitto con Federico II, S. 150–163). *Cosimo Damiano Fonseca* (Federico II e gli Ordini Mendicanti, S. 163–181) betont eine Art Vermittlerrolle einzelner Mitglieder der Bettelorden auch noch nach der zweiten Exkommunikation des Kaisers 1239. Die neben den Mendikanten in Unteritalien wirksamen geistlichen Bewegungen überblickt *Giovanni Vitolo* (»Vecchio« e »nuovo« monachesimo nel regno svevo di Sicilia, S. 182–200). Eine spezifische Vorstellung von angemessener kaiserlicher Selbstdarstellung erkennt *Arnold Esch* (Friedrich II. und die Antike, S. 201–234) in der Verwendung antiker Spolien, ohne daß den zeitgenössischen Absichten dabei eine verbindliche Vorstellung der Antike zugrundegelegen hätte. Gegenüber manchen anderslautenden romantischen Urteilen stellt *Vera von Falkenhausen* keine Blüte griechischer Kultur unter Friedrich II. fest, sondern vielmehr einen Bedeutungsverlust der griechischen Sprache, nicht zuletzt durch die akademische Ausbildung notarieller und richterlicher Berufe in lateinischer Sprache (Friedrich II. und die Griechen im Königreich Sizilien, S. 235–262). Über seine eben abgeschlossene MGH-Edition der Konstitutionen berichtet *Wolfgang Stürner* (Die Konstitutionen Friedrichs II. für sein Königreich Sizilien – Anspruch und

Textgestalt, S. 263–275) und betont angesichts widersprüchlicher Regelungen eine »gewissermaßen dynamische Auffassung des Kaisers von Recht und Gerechtigkeit« (S. 275). Normannische Tradition und staufische Neuerungen in der Entwicklung des höchsten Gerichtsorgans sowie seine personelle Zusammensetzung sind das Thema von *Errico Cuozzo* (Die Magna Curia zur Zeit Friedrichs II., S. 276–298). *Theo Kölzer* (Die Verwaltungsreformen Friedrichs II., S. 299–315) betont die gegenüber den Konstitutionen von Melfi größere Bedeutung der Novellengesetzgebung für Aufbau und Ausgestaltung der sizilischen Verwaltung, die nicht als »Modellstaat« mißverstanden werden dürfe und in einem eher fragwürdigen Sinne »modern« vor allem in ihren Überwachungsmöglichkeiten war. Für *Mario Del Treppo* (Prospettive meditteranee della politica economica di Federico II, S. 316–338) war effiziente Organisation und Zentralisation des Staates Friedrichs II. in der Hand bedeutender Regenten ein Faktor der Innovation und des wirtschaftlichen Fortschritts, deren sich blassere Herrscherpersönlichkeiten indessen nur zum wirtschaftlichen Nachteil des Mezzogiorno zu bedienen wußten. Landläufige Ansichten korrigiert *Lucia Travaini* (Federico il »mutator monetae«: continuità e innovazione nella politica monetaria 1220–1250, S. 339–362) mit der Feststellung, daß auch nach der Augustalenprägung seit 1231 die Tarì als weniger prestigeträchtige Goldmünzen weiterhin umliefen und daß die Denare seit 1221 einen konstant sinkenden Silberanteil aufwiesen. Am Beispiel vor allem von Siena zeigt *Paolo Cammarosano* (La Toscana nella politica imperiale di Federico II, S. 363–380), daß eine effektive Durchsetzung kaiserlicher Interessen außerhalb Siziliens aufgrund institutioneller Unzulänglichkeiten nur schwer möglich war; kaiserfreundliche lokale Parteiungen konnten nicht immer die Politik ihrer Heimatstadt entscheidend mitbestimmen. *Jean-Claude Maire Vigueur* (Impero e papato nelle Marche: due sistemi di dominazione a confronto, S. 381–403) beobachtet in den Marken eine Kontinuität lokaler Herrschaftsstrukturen unabhängig von raschen Wechseln kaiserlicher oder päpstlicher Dominanz, wobei für das Papsttum die beanspruchte Vermittlerrolle in allen Konflikten, für das Kaisertum die Gewährung von Rechten und Privilegien als Gegenleistung für erwartete Unterstützung typisch war. *Augusto Vasina* (Ravenna e la Romagna nella politica di Federico II, S. 404–424) erkennt im Kontrast zur Bedeutung Ravennas etwa in ottonischer Zeit im 13. Jahrhundert eine weniger kaiserfreundliche Position der Stadt und ihren damit verbunden Bedeutungsverlust zugunsten eigentlich kleinerer Kommunen wie Faenza. In Zusammenfassung umfangreicherer Untersuchungen hält *Matthias Thumser* (Friedrich II. und der römische Adel, S. 425–438) die Abwesenheit einer stringenten politischen Konzeption sowohl des Adels wie auch des Kaisers in den gegenseitigen Beziehungen für charakteristisch und betont die situationsgebunden pragmatischen Erwartungen beider Seiten vor dem Hintergrund des Konflikts mit dem Papsttum bzw. des Ringens um größere kommunale Autonomie. *Ernst Voltmer* (Mobilität von Personengruppen und der Raum der italienischen Geschichte: Das Beispiel der Süditaliener in Reichsitalien und der »Lombarden« im Regno, 12.–13. Jahrhundert, S. 439–464) untersucht Migrationen aus dem piemontesisch-lombardischen Raum nach Sizilien, weist sehr zurecht auf die notwendige Erforschung von Personenverbänden und ihrer Beziehungen hin und warnt gleichzeitig vor rascher Zuweisung von Motiven und Visionen an die Großen der Geschichte unabhängig von der Berücksichtigung der Lokalegoismen. *Antonio Cadei* (Modelli e variazioni federiciane nello schema del *castrum*, S. 465–485) erkennt Einflüsse der Kreuzzugsarchitektur auf die staufischen Kastelle und relativiert Spekulationen über Fortentwicklung eines diesen Bauten vermeintlich zugrundeliegenden Idealtyps. In Anknüpfung an eigene frühere Untersuchungen erkennt *Joachim Göbbels* (Die Militärorganisation im staufischen Königreich Sizilien, S. 486–500) in Kastellbau, Heer- und Flottenwesen die Signatur einer persönlichen und auf effektive Verfügung der Kräfte abzielenden Entscheidung Friedrichs II. (Zum Thema jüngst auch Peter Thorau, Der Krieg und das Geld. Ritter und Söldner in den Heeren Kaiser Friedrichs II., in: HZ 268, 1999, 599–634). Ein Namens-, Autoren- und Ortsregister (S. 501–522) beschließt den Band.

Knut Görich

Reform von Kaiser und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449), hg. v. Ivan Hlaváček u. Alexander Patschovsky. Konstanz: Universitätsverlag 1996. Kart. 225 S. DM 78,–.

Dieser Sammelband ist aus einem Konstanz-Prager Historischen Kolloquium hervorgegangen, das vom 11. bis 17. Oktober 1993 stattfand, näherhin aus der Historischen Sektion dieser Veranstaltung. Seine leitende Absicht besteht darin, den Reformbegriff »als gesamtgesellschaftlichen Faktor« zu erkunden (S. 5). Die Spannweite der Beiträge ist groß und umfaßt sowohl die Reformtheorie als auch die Praxis auf den verschiedensten Feldern. *Alexander Patschovsky* analysiert die Konzilien von Konstanz und Basel bezüglich ihrer Reformvorstellungen (S. 7–28), *Jürgen Miethke* geht dem Konziliarismus und seiner Entwicklung als eine Lehre von der Kirchenverfassung nach (S. 29–59), *Claudia Märtl* befaßt sich mit den Reformschriften des 15. Jahrhunderts (S. 91–108). Konkrete Reformer und Reformen sind mit Sigismund von Luxemburg und seinen Anteil an der Reichsreform (*Hlaváček*, S. 61–77), den böhmischen Hussitenkönig Georg von Podiebrad, (*Jaroslav Boubín*, S. 79–90), der Reformdiskussion in der Mainzer Kirche (*Paul-Joachim Heinig*, S. 109–133), den Adelsgesellschaften (*Andreas Ranft*, S. 135–156), den monastischen Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts (*Dieter Mertens*, S. 157–181) und in zwei Beiträgen der Hussitenstadt Tabor (*Rudolf Krajíc* und *František Šmahel*), hier wohl als Reformunternehmen gesehen und Modell einer Gesellschaftsordnung, angesprochen. *Hartmut Boockmann* beschließt das Ganze mit Beobachtungen zu dem Zusammenhang von Reichsreform und Kirchenreform (S. 203–214). Dabei plädiert er dafür, Theorie und Praxis nicht unbesehen in Verbindung zu bringen, sondern die theoretischen Konzepte einschließlich ihrer Zusammenführung von Reichs- und Kirchenreform, etwa bei Cusanus, von den konkreten Reformen zu unterscheiden, ohne daß er z.B. für Konstanz das Ineinander von Konzil und Reichstag leugnete. Vieles, was geboten wird, ist gut bekannt, etwa die Beobachtung, daß Reform kaum von einem gedanklichen Mittelpunkt aus entwickelt wurde, sondern oft eine Auflistung abzustellender Mißstände und damit Symptombehandlung war (Patschovsky), aber das Ganze ist in diesem Kontext gerade mit Blick auf die tschechische Seite und deren Beiträge doch reizvoll zu lesen. *Heribert Smolinsky*

Antonio da Cannara: De potestate pape supra Concilium Generale contra errores Basiliensium. Einleitung, Kommentar und Edition ausgewählter Abschnitte, hg. v. Thomas Prügl (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Neue Folge, Bd. 41). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1996. XX, 158 S. Kart. DM 28,–.

Die hier vorgelegte Edition, die einen extremen Papalisten des 15. Jahrhunderts und dessen Schrift zum Gegenstand hat, konnte auf wichtige Vorarbeiten von Prof. Dr. Thomas M. Izbicki zurückgreifen, und liegt auf der Linie bisheriger Arbeiten von Thomas Prügl zur Ekklesiologie des späten Mittelalters. Cannara war kein Theologe, sondern Advokat, und er erstellte seine scholastischen Konklusionen zur päpstlichen Gewalt unter Heranziehen zahlreicher Vorlagen, vor allem des Corpus iuris canonici, aber auch der Oratio synodalis de primatu des Juan Torquemada u.a.m. im Auftrag des Bischofs von Recanati, Nicolaus Asti de Forolivio, zwischen 1441 und 1445. Seine Thesen klingen extrem: Selbst ein häretischer Papst kann von niemanden gerichtet werden, ist also immun; letztlich kann er auf Grund göttlichen Gnadenbeistands gar nicht wirklich Häretiker werden. Es ist klar, daß damit der Konziliarismus, speziell der von Basel, getroffen werden soll. Die Absicherungstendenzen und Immunisierungen bezüglich des Papsttums, welche im 16. Jahrhundert als Gegenreaktion zur Reformation weitergehen, sind hier deutlich zu greifen.

Prügl legt mit dieser Arbeit eine vorzügliche Teiledition (Conclusio 10. 11. 14. Contrarium 19. 20) vor und kommentiert sie ausgiebig. Als Anhang sind die Flores Sententiarum b. Thome de auctoritate summi pontificis, die Juan Torquemada erstellte, beigedruckt. Mehrere Indices erschließen die Edition, welche unsere Kenntnisse der Ekklesiologie des 15. Jahrhunderts erweitert.

Heribert Smolinsky

3. Mittelalterliche Theologie- und Geistesgeschichte

Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern, hg. v HAGEN KELLER, CHRISTEL MEIER, THOMAS SCHARFF (Akten des internationalen Kolloquiums 8.–10. Juni 1995) (Münstersche Mittelalterschriften, Bd. 76). München: Wilhelm Fink 1999. IX, 361 S., 21 Abb. Geb. DM 178,–.

Der Sonderforschungsbereich 231 »Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter« hat sein drittes internationales Kolloquium 1995 der Frage nach spezifischen Leistungen der Schrift im Rahmen des hoch- und spätmittelalterlichen Verschriftlichungsprozesses gewidmet. Die dabei gehaltenen 15 Vorträge werden im vorliegenden Band im Druck vorgelegt. *Arnold Angenendt* geht den Gattungen charakteristischer Schriftproduktion am Hl. Grab, den Viten, Wunderberichten, Ablässen, Briefen und Urkunden, Freilassungen und Opferlisten nach, um der Frage nach Gründen und Funktionen von Bewahrung, Ordnung der Gegenwart und Sicherung der Zukunft mit Hilfe dieser Texte nachzugehen. Die folgenden drei Beiträge von Keller, Mihm und Wild sind dem Rechts- und Verwaltungsschrifttum in verschiedenen Zeiten gewidmet. Während *Hagen Keller* die enorme Entwicklung der Verwaltungsschriftlichkeit in den oberitalienischen Kommunen seit dem 12. Jahrhundert unter den Stichworten Vorschrift, Mitschrift, Nachschrift darstellt und Charakter und Ziele beschreibt, daß sie nicht nur die Rechtssicherheit in der Gleichbehandlung aller Bewohner der Stadt anstrebten, sondern auch die Mittel dazu entwickelten, ihre Anwendung zu kontrollieren, um Konflikte in der Kommune möglichst gar nicht entstehen zu lassen, verfolgt *Ahrend Mihm* die Verschriftlichungsstufen städtischer Rechtstraditionen am Beispiel der Stadt Duisburg. Da die Oralität hier bis in die Neuzeit hinein im Rechtswesen bestehen blieb, kamen dem sog. »12 Tafelgesetz der Stadt Duisburg von 1518 vor allem symbolische Funktionen der städtischen Ordnung zu«. Dieses wurde nicht nur durch die öffentliche Verlesung der Gesetze, sondern auch durch seinen Inhalt und Aufbau betont. *Joachim Wild* zeigt schließlich die Entwicklung der Schriftlichkeit in der Verwaltung am Beispiel der Lehenbücher in Bayern. In seiner Längsschnittuntersuchung kann er dem seit dem 12. und besonders dem 13. Jahrhundert in überwiegend mündlicher Tradition neu entwickelten Einsatz der Schriftlichkeit und ihrer gewandelten Funktionalität nachgehen, wie sie an dem aus dem Traditionsbuch hervorgehenden Lehenbuch sowie den Formen des Lehenbriefes und Reverses abgeleitet werden können. *Burkhardt Tutsch* befaßt sich mit der »Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Bernhards und Ulrichs von Cluny«. Er kann dabei die Anfänge der normgebenden, monastischen Schriftlichkeit beschreiben und die Entwicklung einer wichtigen Textgattung im cluniazensischen Klosterverband als Prozeß von Erfassen und Bewahren nachweisen. *Florent Cygler* beschreibt mit seinem Beitrag »Vom ›Wort‹ Brunos zum gesatzten Recht der Statuten über die ›Consuetudines Guigonis‹. Propositum und Institutionalisierung im Spiegel der kartäusischen Ordensschriftlichkeit (11. bis 14. Jahrhundert)«. Die Spannung zwischen Bewahren und Verändern durch die Schriftlichkeit ist bei dem seinem Gründungsideal streng verpflichteten Kartäuserorden außerordentlich interessant. Etwa 40 Jahre nach der Gründung des Ordens wurde die bis dahin mündlich tradierte Regel der Observanz aufgezeichnet und die Bewahrung des authentischen Textes blieb ein wichtiges Prinzip der schriftlichen Gestaltung. *John van Engen*, »Managing the Common Life: The Brothers at Deventer and the Codex of the Household«, sowie der Beitrag von *Nikolaus Staubach*, »Reform aus der Tradition: Die Bedeutung der Kirchenväter für die Devotio moderna« zeigen beide auf, welche Rolle Buch und Schrift als Instrument des geistlichen Lebens in der Devotio moderna gespielt haben. *Birgit Studt*, »Zwischen historischer Tradition und politischer Propaganda. Zur Rolle der »kleinen Formen« in der spätmittelalterlichen Geschichtsüberlieferung«, und *Joachim Schneider*, »Legitime Selbstbehauptung oder Verbrechen? Soziale und politische Konflikte in der spätmittelalterliche Chronistik am Beispiel der Nürnberger Strafjustiz und des Süddeutschen Fürstenkriegs von 1458 bis 1463«, wenden sich der Instrumentalisierung von Geschichtsschreibung und Überlieferung im Zusammenhang mit weiteren Interessen zu, wie auch der Wiederbenutzung von Schriftlichkeitsform oder alten Gattungen in neuen Gebrauchszusammenhängen. *Stefan Schuler* zeigt die Wiederaufnahme von Vitruvs »De Architectura« in der Enzyklopädie des Vinzenz von Beauvais. Die Darstellung einer neuen Professionalität der Architekten wird beibehalten. *Gundolf Keil* zeigt in seinem Beitrag »Acqua ardens. Von Kurztraktat zum Beruf des Branntweinbrenners« ein in Saler-

no seit dem frühen 12. Jahrhundert bekanntes Verfahren der Alkoholherstellung, das in Bolognia 1288 in dem Branntweintraktat von Taddeo Alderotti beschrieben wurde und am Anfang einer neuen Überlieferung bis in die Volkssprachen hinein steht. Die Beiträge von *Gabriele Müller-Oberhäuser* über die »Tradierung von Höflichkeitsregeln im englischen Spätmittelalter am Beispiel von William Caxtons »Book of Courtesy«; *Frieder Schanze*, Überlieferungsformen politischer Dichter im 15. und 16. Jahrhundert, und *Volker Honemann – Sabine Griese – Falk Eisermann*, »Zu Wesen und Bedeutung des textierten Einblattdrucks im 15. und frühen 16. Jahrhundert«, sind an der Grenze zwischen Handschrift und Buchdruck angesiedelt. Sie untersuchen Leistung und Gebrauch der beiden Medien vergleichend und gelangen dabei zu abschließenden Aussagen. Der Band endet mit einem Register und einer Reihe interessanter Abbildungen, die die Beiträge unterstreichen.

Es ist dem vorliegenden Band gelungen, in umfassender Weise Schriftlichkeit und Lebenspraxis des Mittelalters im Vergleich zusammenzufassen und in den jeweiligen Einzelbereichen zu verdeutlichen. Die Beiträge des Werkes vermitteln interessante Einblicke in die geistige Entwicklung des Mittelalters auf den verschiedenen Gebieten. Es ist den Herausgebern gelungen, mit ihrem breiten Spektrum die meisten Teilgebiete zu erfassen. Sie haben damit einen wertvollen Beitrag zu der mittelalterlichen Geistesgeschichte geleistet. *Immo Eberl*

Glaube und Wissen im Mittelalter. Die Kölner Dombibliothek. Begleitbuch zur Ausstellung, Erzbischöfliches Diözesanmuseum 7. August bis 15. November 1998. München: Hirmer 1998. 560 S., zahlr. Abb. Geb. DM 118,–.

Wer im Herbst 1998 im Kölner Diözesanmuseum die aus Anlaß des 750-jährigen Domjubiläums veranstaltete Ausstellung »Die Kölner Dombibliothek« besuchte, konnte nachvollziehen, daß die hervorragend bestückte Schau kein ungeteiltes Echo fand. Dies lag beileibe nicht an der Qualität der Exponate. Immerhin präsentierte eine der bedeutendsten Handschriftensammlungen der Welt ihre größten Schätze in nie gesehener Vollständigkeit. Die Kritik bezog sich vielmehr auf die allzu sparsamen Beschriftungen und Erläuterungen, die auch der in der Ausstellung erhältliche Kurzführer nur teilweise zu liefern vermochte, da er die gezeigten Stücke lediglich in Auswahl aufführte. So irrten denn nicht nur Laien zum Teil orientierungslos durch die Ausstellungsräume.

Mehr als entschädigt wurde allerdings derjenige Besucher, der sich den im Wortsinne gewichtigen Ausstellungskatalog kaufte. Selten hat der Rezensent einen so aufwendig gestalteten Katalog in Händen gehalten, der in der Paperbackausstattung während der Ausstellung für überaus preiswerte DM 58,– zu haben war. Das Werk knüpft nahtlos an ähnlich aufwendig gestaltete Kataloge wie den der Heidelberger Palatina-Ausstellung (1986) oder den der ebenfalls im Kölner Diözesanmuseum gezeigten Ausstellung der Vatikanischen Bibliothek (1993) an, übertrifft beide Werke aber noch durch die Anzahl und die Qualität der durchgängig farbigen Abbildungen – keine Katalog-Nummer bleibt ohne Abbildung, meistens sind es mehrere – und die intensive Erschließung und detaillierte Beschreibung der Handschriften. Die Bibliotheksgeschichte wird von Diözesanmuseumsdirektor Joachim Plotzek in einer ausführlichen Einleitung (S. 15–64) dargestellt und anschließend vom ältesten vorhandenen Buch (6. Jh.) bis zu den liturgischen Büchern des Spätmittelalters dokumentiert. Der erste große Förderer der Dombibliothek war Erzbischof Hildebald (787–ca. 818), der durch den Ausbau der Bibliothek die Ausbildung der Geistlichen an der Domschule verbesserte. Von seinem Wirken zeugt der älteste Bibliothekskatalog aus dem Jahre 833, der ca. 175 Bände erfaßt. Auch in den folgenden Jahrhunderten erfuhr die Dombibliothek bedeutenden Zuwachs. In ottonischer Zeit wird sie erstmals als Bibliothek der Domschule faßbar, Anfang des 11. Jahrhunderts begegnet mit Reginbold der erste Domscholaster (einer seiner Nachfolger war Anfang des 13. Jahrhunderts der Kreuzzugs-Historiker Oliver von Köln). Viele Schreib- und Alphabetproben sowie Randbemerkungen bekunden die Benutzung der Domhandschriften im Unterricht der Domschule. Während im Hochmittelalter kirchenrechtliche Texte einen bedeutenden Teil der Bibliothek ausmachen, kreisen die im Spätmittelalter angeschafften bzw. geschriebenen Handschriften mehr um Köln und die Erzdiözese (Statutensammlungen der Kölner Provinzialsynoden, liturgische Handschriften aus Kölner Klöstern und Stiften). Die Dombibliothek war zunächst in einem Stadtturm aus dem 13. Jahrhundert untergebracht, später in einem Seitenbau des

Doms. Von dort wurde sie 1794 vor den anrückenden Franzosen nach Arnsberg geflüchtet, gelangte 1803 nach Darmstadt (das kölnische Westfalen mit der Hauptstadt Arnsberg war an die Landgrafen von Hessen-Darmstadt gefallen), von wo sie erst 1867 zurückkehrte. Seit 1930 ist die Dombibliothek mit der Diözesanbibliothek vereint.

Die Handschriften wurden in der Ausstellung – und werden im Katalog – in sieben Abteilungen präsentiert, die der Gliederung einer mittelalterlichen Dom- und Klosterbibliothek nachempfunden sind: 1. »Eine Bibliothek zur Zeit Erzbischofs Hildebalds« umfaßt Kirchenväter, Bibeln, Homiliare, kirchenrechtliche Sammelhandschriften u.a., die sich sicher oder möglicherweise bereits in Hildebalds Bibliothek befanden (S. 65–156), vor allem Handschriften des 8. und 9. Jahrhunderts, darunter die älteste Handschrift der Dombibliothek, eine in Frankreich entstandene kirchenrechtliche Sammelhandschrift aus dem späten 6. Jahrhundert (Hs. 212, Kat. Nr. 17). Besonders hervorzuheben sind die wichtige Beda-Handschrift 103 (Kat. Nr. 23), einer der wichtigsten Textzeugen für Bedas Werke, sowie die wohl bedeutendste frühe Dom-Handschrift 83^{II}, die das gesamte astronomische und computistische Wissen der Zeit enthält und deren mustergültiger Beschreibung durch Anton von Euw zurecht breitester Raum gewährt wurde (S. 136–156). Die zweite Abteilung präsentiert zwei voluminöse Vollbibeln des 9. und 13. Jahrhunderts (S. 157–178), Abt. 3 Kirchenväter und Kirchenlehrer mit Handschriften von Augustinus, Hieronymus, Ambrosius u.a. (S. 179–251). Besonders hervorzuheben ist eine zu Vergleichszwecken in den Katalog aufgenommene Inkunabel, Guillaume Durands 1459 bei Fust und Schöffer in Mainz gedrucktes »Rationale divinorum officiorum«. 4. Die Abteilung »Lebensregeln und Kirchenrecht« (S. 252–280) vereint kirchenrechtliche Werke, darunter eine Handschrift des Dekrets Burchards von Worms. Die 1000. Wiederkehr seiner Bischofsweihe wurde im Jahr 2000 mit einer Reihe von Veranstaltungen begangen. 5. »Bücher für den Unterricht« (S. 281–328) präsentiert Lehrbücher, die vermutlich an der Domschule benutzt wurden, darunter Martianus Capella und naturkundliche Werke Isidors von Sevilla. 6. Die sechste Abteilung »Liturgische Handschriften« (S. 329–524) zeigt viele »Highlights« der Kölner Sammlung, prachtvolle Evangeliare, Antiphonare, Missalia u.a., unter ihnen der Hillinus-Codex mit der berühmten Darstellung des karolingischen Kölner Doms (Dom-Hs. 12, Kat. Nr. 76). Die Zuschreibung dieser und weiterer Kölner Handschriften nach Kloster Seeon müssen allerdings trotz der Forschungen Hartmut Hoffmanns zweifelhaft bleiben (vgl. Schreibkunst. Mittelalterliche Buchmalerei aus dem Kloster Seeon, Regensburg 1994). 7. Beschlossen wird das voluminöse Opus von einer Sammlung spätmittelalterlicher Frömmigkeitsbücher, vor allem Memorien- und Bruderschaftsbücher (S. 525–540), sowie einem umfangreichen Literaturverzeichnis und mehreren Indices.

Die Handschriften wurden von den einzelnen Bearbeitern ausführlich und wissenschaftlich exakt erschlossen, wie man es in Ausstellungskatalogen nur selten findet. Die umfangreich zitierte Literatur scheint komplett ausgewertet worden zu sein. Kritisch anzumerken ist jedoch, daß die paläographische Einordnung gegenüber der kunsthistorischen deutlich abfällt. Die Schriftbestimmungen sind unpräzise, die paläographische Terminologie wird nicht benutzt. Es verwundert nicht, wenn in der Bibliographie die kodikologische und kunsthistorische Literatur zum Thema vollständig versammelt ist, die wichtigsten paläographischen Standardwerke (etwa von Bischof, Kirchner, Steffens, Cencetti und Stiennon) jedoch fehlen. Die Bearbeiter machen es sich zu einfach, wenn sie etwa Schriften vom späten 10. (z.B. Kat. Nr. 40) bis zum ausgehenden 12. Jahrhundert (z.B. Kat. Nr. 38, 43, 46) als »frühromanische« oder »spätromanische« Minuskel bezeichnen (Nr. 43 und 46 weisen geradezu klassische Merkmale gotischer Textura auf), gotische Schriften von der extremen »Gitterschrift« bis zur Bastarda als »Textura« klassifizieren und frühmittelalterliche Schriften »frühkarolingisch« nennen, obwohl es sich z.B. in Kat. Nr. 8 (Tours um 750) oder in Kat. Nr. 20 (Ende 8. Jh.) eindeutig um merowingische Buchschrift handelt. Bei Kat. Nr. 15 findet sich die Angabe »braune Halbunziale«; die in den Abbildungen der Hs. ebenfalls zu sehende merowingische Minuskel wird in der Beschreibung unterschlagen. Die paläographischen Defizite sollen jedoch nicht den positiven Gesamteindruck des Kataloges und die Anerkennung einer enormen Arbeitsleistung schmälern.

Peter Engels

Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, hg. v. Hans-Werner Goetz. Berlin: Akademieverlag 1998. 416 S. Geb. DM 98,–.

Nach Claude Lévi-Strauss hat in »unseren« Gesellschaften die Geschichte die Mythologie abgelöst. Sie erfülle aber weitgehend dieselben Funktionen. Für Gesellschaften ohne Schrift und ohne Archive stelle die Mythologie sicher, daß die Zukunft der Gegenwart und der Vergangenheit so treu wie möglich folge. Geschichte hingegen bedeute Auseinandersetzung mit der Differenz zwischen gestern, heute und morgen. Überdies handle es sich um ein offenes Denksystem, während die Mythologie statisch und in sich geschlossen sei. In seiner ›Wiedergefundenen Zeit‹ (eine Replik auf Proust) unterscheidet Lévi-Strauss zwischen »warmen« und »kalten« Gesellschaften, solchen mit und solchen ohne Geschichte. Letztere versuchten, »mit einer Geschicklichkeit, die wir unterschätzen, Zustände ihrer Entwicklung, die sie für ›primär‹ halten, so dauerhaft wie möglich zu gestalten«. Geschichte steht bei Lévi-Strauss weder für Fortschritt noch für ein Mehr an Rationalität.

Hans-Werner Goetz klammert die mythologische Geschichte in seiner programmatischen Einleitung aus. In den Blickpunkt seiner Aufmerksamkeit rückt er den Begriff ›Geschichtsbewußtsein‹, die Arbeit an und mit der Differenz zwischen gestern, heute und morgen. Gerne wüßte man, weshalb es ihm so wichtig ist zu beweisen, daß es im hohen Mittelalter ein »hohes Maß an ›Geschichtsbewußtsein‹« gegeben habe. Gegen wen schreibt er an? Etwa gegen die Spezialisten der Geschichte der Geschichtsschreibung, die, allen anders lautendenden Befunden zum Trotz, weiterhin die Ansicht vertreten, erst das aufgeklärte Individuum könne – historisch – denken?

Zwar werde der Begriff ›Geschichtsbewußtsein‹ in der Forschung häufig benutzt, kritisiert Goetz, dennoch ermangle er bis heute der notwendigen definitorischen Schärfe. Goetz hebt die drei Komponenten Geschichtlichkeitsbewußtsein, Geschichtsbild und Geschichtsinteresse hervor. ›Geschichtsbewußtsein‹ verbinde Vergangenheit und Gegenwart (›lebendige Vergangenheit‹). Es habe gesamtgesellschaftliche Bedeutung, ja man könne sogar von einer Geschichtsmentalität reden. Gerade hierbei scheint Skepsis geboten.

Quellengattungen bilden das Ordnungsprinzip des Sammelbandes, nicht wie zu erwarten die verschiedenen Formen und Funktionen des hochmittelalterlichen ›Geschichtsbewußtseins‹. Um die qualitativ sehr unterschiedlichen Beiträge einzeln zu würdigen, fehlt der nötige Platz. Kurz umrissen seien lediglich die Themenschwerpunkte bzw. Quellengattungen. Im ersten Teil präsentieren *Wendelin Knoch*, *Gerhard Dilcher* und *Hans-Werner Goetz* die Grundlagen des hochmittelalterlichen Geschichtsbewußtseins in Theologie, Recht und Geschichtsschreibung. Im zweiten Teil stehen Bibelexegese (*Joachim Ehlers*), Memorialüberlieferung (*Gerd Althoff*), Liturgie (*Arnold Angenendt*), Kalender (*Brigitte Englisch*), Inquisitionsprotokolle (*Peter Segl*), Jenseitsvisionen (*Hedwig Röckelein*), Heiligenleben (*Dirk Schlochtermeyer*) und Weltkarten (*Hartmut Kugler*) zur Debatte, im dritten Landrechte (*Gerhard Theuerkauf*), Herrscher- und Privaturkunden aus Frankreich, Deutschland und Italien (*Bernd Schneidmüller*, *Thomas Zotz*, *Jörg Jarnut* und *Ingrid Baumgärtner*). Zwei Beiträge zum Thema Geschichtsbewußtsein in der volkssprachlichen Dichtung (*Hans-Joachim Behr* und *Friedrich Wolfzettel*) sowie ein Beitrag zur Illustration hochmittelalterlicher Geschichtswerke (*Claudia Annette Meier*) bilden den vierten und letzten Teil des Sammelbandes. In demselben Block diskutieren *Verena Epp* und *Joachim Knape* die hochmittelalterliche Antikenrezeption, während sich *Joerg O. Fichte* dem noch kaum erforschten Feld der spätmittelalterlichen Rezeption des Hochmittelalters zuwendet. Dem theoretischen Rahmen des Sammelbandes entsprechend wäre ein Beitrag zu den Schulbüchern, zur Frage wie jenseits der Geschichtsschreibung Geschichtswissen tradiert wird (›artes dictamini‹, Grammatiken etc.) wünschenswert gewesen. Ferner vermißt man einen Beitrag zu den im Sammelband öfters erwähnten hochmittelalterlichen Fürstenspiegeln, mit deren Geschichtsverständnis sich Peter von Moos schon eingehend beschäftigt hat. Bedeutung erlangen die Fürstenspiegel vor allem im Rückblick: Sie entwickeln sich zum Hauptpromotor der Geschichtsschreibung, verstanden als Lieferanten von Herrschaftswissen.

Der theoretische Rahmen, an dem sich die Beiträge orientieren sollten, ist sehr modern, häufig zu modern in Anbetracht der Nähe von Mythologie und Heilsgeschichte oder in Anbetracht der ›Geschicklichkeit‹ hochmittelalterlicher Autoren, das Einst in den Dienst der Gegenwart zu stellen. Um den vielfältigen Formen gerecht zu werden, die die mittelalterlichen Gesellschaften entwickelten, um über vergangene Dinge zu schreiben und zu erzählen, um die vielfältigen Funktionen zu erfassen, die dieses Erzählen und Schreiben von Vergangenem erfüllten, bedürfen wir einer

Begrifflichkeit, die sich enger an den zeitgenössischen Denk- und Ausdrucksformen orientiert, als die von Hans-Werner Goetz vorgeschlagene Trias aus Geschichtlichkeitsbewußtsein, Geschichtsbild und Geschichtsinteresse. Und wir bedürfen des Vergleichs mit dem Vorher und dem Nachher.

Ich trage Eulen nach Athen. All dessen ist sich der Herausgeber durchaus bewußt: »Der Andersartigkeit des mittelalterlichen Denkens wegen wären aber auch die einzelnen, in der Einführung referierten Kriterien«, moniert Goetz in seinem Resümee (S. 405), »und die daraus erwachsenen Komponenten eines Geschichtsbewußtseins noch einmal zeitgemäß zu hinterfragen und sowohl grundsätzlich hinsichtlich ihrer Haltbarkeit wie speziell im Hinblick auf ihren jeweiligen Stellenwert zu überprüfen, denn es liegt nahe, daß auch ihre Gewichtung im Mittelalter eine andere war als heute«.

Gabriela Signori

MICHAEL EGERDING: Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Bd. 1: Systematische Untersuchung; Bd. 2: Bildspender – Bildempfänger – Kontexte: Dokumentation und Interpretation. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997. 248 und 752 S. Geb. DM 298,–.

»Wie kan man bildlos gebilden unde wiselos bewisen, daz [was] über alle sinne und über menschlich vernunft ist? Wan waz man glichnust dem git, so ist es noh tusentvalt ungelicher, denn es glich sie.« (Seuse, S. 191, 6–9) Wie läßt sich das Unbeschreibbare beschreiben? Wie kann man das Bildlose, also Gott, vergegenwärtigen, vergegenständlichen, bildhaft und damit anschaulich zugleich machen? Heinrich Seuse († 1366) findet keine Antwort. Die gängigen rhetorischen Figuren – der Vergleich, die Metapher, die Metonymie bzw. Synekdoche –, sie alle versagen ihre Dienste, wenn es darum geht, dem Menschen das Göttliche näher zu bringen. Die Differenz läßt sich nicht überwinden, das Unbeschreibbare bleibt definitiv unbeschreibbar. Darin steckt zugleich die Botschaft und der Erkenntniszweck einer jeden Beschreibung: »Sie [die Störung]«, bilanziert Egerding (S. 229), »soll nicht behoben werden, damit das metaphorisch Gemeinte besser verstanden werden kann, sondern umgekehrt: erst wenn der Rezipient die durch die metaphorische Aussage provozierte Störung bewußt realisiert hat, versteht er die Intention, die der Autor mit seiner metaphorischen Rede verbindet.«

Die Sprache der deutschen Mystik läßt sich, schickt Egerding voraus, nicht auf ihren Metaphernreichtum beschränken. Dessenungeachtet stehen, wo immer von ihrer Sprache die Rede ist, die Metaphern im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses. Einleitend diskutiert der Verfasser die bisherigen Forschungsergebnisse aus Germanistik, Linguistik und Philosophie in gebotener Ausführlichkeit. Er will keine bloße »Wortsemantik« betreiben (S. 15ff.). Erst die syntagmatische Einbettung entscheide über den Sinngehalt. Er weiß auch um die schwierige Abgrenzung zwischen schöpferischer Metaphorik und sprachlichen Konventionen (S. 28ff.). Lösen läßt sich das Problem allerdings nicht in allen Fällen, wie das Beispiel der Kleider-Metaphorik zeigt (Bd. 2, S. 346–353). Ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit rückt der Autor indessen die Interaktion, die Spannung zwischen Bildspender und Bildempfänger (Gott) als kommunikatives Geschehen.

Egerding stützt sich in seiner Quellenanalyse auf die »bedeutendsten Werke« der deutschen Mystik, die Schriften Mechthilds von Magdeburg, Davids von Augsburg, Meister Eckharts, Heinrichs von Nördlingen, Margarethe Ebners, Johannes Taulers und Heinrich Seuses. Die Auswahl begründet er damit, daß die Texte miteinander kommunizierten. Heinrich von Nördlingen sei die oberdeutsche Übertragung von Mechthilds ›Lux Divinitatis‹ zu verdanken. Weitere Anregungen beziehe Margarethe Ebner aus Seuses ›Horologium Sapientiae‹. Heinrich Seuse wiederum setze sich in seinen Schriften intensiv mit Taulers Predigten auseinander, auch mit Taulers Metapherngebrauch, »indem er deren radikale Offenheit auf den *war underscheit* zwischen Gott und Mensch einschränkt.« (S. 91)

Doch trotz aller Intertextualität herrschen, wie die im zweiten Band auf 752 Seiten ausgebreiteten Quellenbelege zeigen, markante Unterschiede zwischen den Autoren vor, nicht nur was den Gebrauch, sondern auch die Art (die Bildspender) der benutzten Metaphern anbelangt. Die Divergenzen in Bildart und Bildgebrauch legen nahe, daß es *die* Sprache der deutschen Mystik wohl nicht gibt. Die meisten Gemeinsamkeiten finden sich in der Lichtmetaphorik, wie die fünfzig mit Quellenbelegen gesättigten Seiten im Dokumentationsband zeigen (S. 359–410). Daß die Lichtmetapher biblischen Ursprungs ist, versteht sich von selbst. Die »Arbeit mit dem Fremden« bringt

nicht nur »Neuschöpfungen« hervor. Sie basiert auch auf täglich Gelesenem, täglich Gehörtem und täglich Gesprochenem. Doch daß und wie die Autoren dergestalt Bekanntes umarbeiten, auf diese Ebene des Metapherngebrauchs läßt sich der Verfasser nicht ein. Genauso wenig vertieft er die teilweise frappierende Nähe zur alltagsbeherrschenden liturgischen Sprache der Hymnik und der Gebete, die, wie die mystischen Texte, Sinnbilder aus verschiedenen Referenzsystemen aneinanderreihen.

Wie unterschiedlich die Vorstellungs- und Erfahrungshorizonte der Autoren im Einzelnen gestaltet sind, wird deutlich, wenn man sich weniger prominenten Bildspendern zuwendet. Das höfische Vokabular Streit, Schwert, Waffen, Waffenkleid findet bei David von Augsburg, anders als bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse, kaum Verwendung. Heinrich von Nördlingen und Margarethe Ebner verzichten ganz auf »kriegerische« Bilder. Streit, Schwert und Kampf sind mit ihrem Gottesbild unvereinbar. Für alle Autoren hingegen gilt, daß sie es weitgehend vermeiden, das Göttliche in »merkantile« Bilder zu kleiden, obwohl einzelne von ihnen nachweislich in der Stadt wirkten (S. 242ff.). Ja, die Stadt als Metapher findet in ihrem Denken und Sprechen anscheinend überhaupt gar keinen Platz! Nur, diese Arbeit am metaphorischen Detail jenseits der zentralen *unio mystica* muß der Leser selbst leisten. Denn Egerding interessiert sich vorwiegend für das Weshalb, Wie und Wozu und, trotz opulentem Quellenanhang, letztlich weniger für das Was. Sein Blickwinkel ist einerseits philosophischer, andererseits sprachwissenschaftlicher Art.

Gabriela Signori

Die ›Offenbarungen der Katharina Tucher‹, hg. v. Ulla Williams u. Werner Williams-Krapp (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, Bd. 98). Tübingen: Max Niemeyer 1998. VIII, 71 S. Kart. DM 38,–.

»Wisse, mein Kind,« läßt Maria verlauten, »Du sollst mir eine Fahrt tun gen Trautmannshofen, und zum Möningerberg auch eine. Tu sie im Sommer oder früher, wenn Du sie tun magst.« – »Liebe Maria,« antwortet ihr Katharina Tucher, »ich will meinen [Beicht-]Vater um Erlaubnis fragen, ich bin meiner selbst nicht. Auf welche Art soll ich die Fahrt tun? Wie willst Du es haben? Mit Priestern? Aber wie soll ich es vollbringen?« – »Dein Beichtvater«, lautet die Antwort knapp, »verwehrt es Dir nicht.« – »Kind,« verlangt die Muttergottes an anderer Stelle, »bete mir ein Kränzlein, hundert Ave Maria«, während Christus die um ihr Seelenheil besorgte Frau anherrscht: »Wie soll ich Dir helfen? Trink keinen Wein mehr.« – »Lieber Herr, dann muß ich sterben.« – »Ei, Du hast kein Vertrauen ... Wisse, das Trunkenheit eine Hauptfrau aller Sünden ist, woraus alle anderen Sünden entspringen und Scham und Schande vor Gott und vor der Welt ist und keine Weisheit dabei.«

Seit mehr als zwanzig Jahren rollt eine Lawine von (mehrheitlich literaturwissenschaftlichen) Publikationen über das frauenmystische Schrifttum des späten Mittelalters. Vergleichsweise späte Zeugnisse wie Katharina Tuchers ›Offenbarungen‹ – ein Dokument der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen – fanden und finden dabei wenig Beachtung. Entstanden sind die ›Offenbarungen‹ zu einer Zeit, als die ›Bewegung‹ – zumal im Reich, im mediterranen Raum präsentiert sich die Sachlage anders – »versandete« und sich Seelsorger in ihren Sendschreiben zunehmend gegen (para-) mystische Praktiken wandten. Fordern sie insofern nicht dazu auf, vermehrt über die Zeitgebundenheit des Phänomens Mystik nachzudenken? Was trat an ihre Stelle? Etwa das Lesen mystischer Texte?

Wahrlich, Katharina Tuchers ›Offenbarungen‹ »gehören nicht zu den literarischen Spitzenleistungen des frauenmystischen Schrifttums« (S. 5). Doch was heißt schon »Spitzenleistung«? Und was »frauenmystisches Schrifttum«? Höchst eigenwillig sei die Schreibsprache der Autorin, und der Text – von zahlreichen Händen geschrieben – »voller Gedankensprünge.« Dennoch bestechen die ›Offenbarungen‹ Katharina Tuchers gerade durch die Simplizität ihrer Gedankengänge, durch die Eindeutigkeit der benutzten Bildersprache sowie durch ihre Verankerung in der religiösen Lebenswelt des beginnenden 15. Jahrhunderts, faßbar u.a. im Kränzlein-Beten oder den Fahrten zu nahegelegenen lokalen Wallfahrtsorten. Auf einer anderen, übergeordneten Ebene verrät die Schrift – eher ein Lehrgespräch denn mystische Offenbarungen im engeren Wortsinn – viel über die Rezeption eines Schrifttums, das im 15. Jahrhundert eine wesentlich größere Verbreitung er-

fuhr als im 13. und 14. Jahrhundert (S. 6)! Einzelne Motive könnten, geben die Herausgeber vorsichtig zu bedenken, aus den ›Offenbarungen‹ der Adelheid Langmann stammen. Andere Anregungen empfing Katharina Tucher nachweislich aus dem mystisch-mystagogischen Schrifttum, das sie im Verlauf der Jahre gesammelt und beim Eintritt in das Nürnberger Katharinenkloster der Gemeinschaft übergeben hatte. Gerade dieser einmalige Überlieferungszufall – hier die ›Offenbarungen‹, da die Bibliothek einer frommen, reichen Witwe – bietet für die Forschung zahlreiche Anknüpfungspunkte: »Anhand von Katharinas Bücherbesitz läßt sich geradezu musterhaft beobachten, welche Möglichkeiten zur laikalen Selbstpastoration durch Literatur sich im 15. Jahrhundert auftaten und wie private Lektüre wichtige Aspekte der religiösen Lebensgestaltung von Laien zu beeinflussen vermochte.« (S. 22) *Gabriela Signori*

MATTHIAS KAUP: De prophetia ignota. Eine frühe Schrift Joachims von Fiore (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte, Bd. 19). Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1998. XXIV, 256 S. Geb. DM 60,–.

Die vorliegende Studie, eine überarbeitete Fassung einer 1996/97 von der Philosophischen Fakultät der Universität Konstanz angenommenen und von Alexander Patschovsky betreuten Dissertation, beschäftigt sich 225 Seiten lang mit einer Frühschrift Joachims von Fiore, die selbst nicht mehr als drei/vier Blätter umfaßt. Diese Kleinschrift, überschrieben mit »De Prophetia ignota« und in drei Handschriften überliefert: Padova, Bibl. Anton. Ms 322, fol. 149r–151v; Rom, Arch. Gen. dei Carm., Varia III 1, fol. 123v–126v und Wolfenbüttel, Herzog Aug. Bibl. cod. 259, Extrav., fol. 44r–46v., wurde bereits 1929 von Herbert Grundmann intensiv untersucht und von Bernard McGinn 1973 ediert, kritisch kommentiert und teilweise ins Englische übersetzt. Kaup legt in der vorliegenden Arbeit entsprechend der intelligent artikulierten ratio edendi der Herausgeber der opera omnia des Joachim von Fiore eine Neuedition sowie eine nicht immer gelungene deutsche Übersetzung vor (S. 174–225). Worum geht es in dieser schmalen Schrift »De prophetia ignota«? Es geht um einen im Jahr 1184 an der Römischen Kurie aus dem Nachlaß des Matthaeus von Angers stammenden, anonymen Text von gerade einmal zwanzig Sätzen (S. 174–179, 182f.), deren prophetische Bedeutung der Abt von Corazzo erkennen und mit Hilfe der Heiligen Schrift erschließen möchte. Was oder wer genau Joachim dazu veranlaßte, läßt sich heute nicht mehr exakt feststellen. Die in der Forschung bislang allgemein akzeptierten Rekonstruktionsversuche von Grundmann stellt Kaup kritisch in Frage, ohne allerdings selbst plausible Antwort geben zu können (S. 1–13). Joachim glaubt jedenfalls die namen- und scheinbar stimmlose Schrift mit Hilfe der Bibel (sacrae scripturae) zum Sprechen bringen zu können und zu müssen. Denn in dem, was sie zu sagen habe, kommen, so Kaup mit Recht, »Joachims Intentionen« (S. 14–21) selbst zu Wort. Der Inhalt tangiere – vergleichbar der Heiligen Schrift – nicht nur die Kirche und die Christenheit, sondern die gesamte Menschheit. Gesprochen werde nämlich vom Ende der Welt, genauer: vom baldigen Kommen des Weltenrichters zum Strafgericht (S. 184f.). Dieses stehe unmittelbar bevor; denn die letzten drei Verfolgungen, die dem Ende der Welt in rascher Folge vorausgehen, zeichneten sich bereits gegenwärtig ab: Schon jetzt werde die Kirche durch »Babel«, d.h. durch das »imperium« verfolgt. Der Klerus gerate immer mehr unter die »Herrschaft der Chaldäer«, d.h. unter die Macht des deutschen Königs und Kaisers. Die »libertas ecclesiae« stehe auf dem Spiel. Auch die zweite der drei Persekutionen sei bereits absehbar: Die Verfolger der Kirche, Friedrich Barbarossa und die Seinen vor allem, werden schließlich selbst durch jene »zehn Könige« besiegt, die auch wiederum die Christenheit verfolgen und die Kirche in die Verbannung schicken werden (»Romana ecclesia in transmigratione«, S. 188). Bereits in dieser Epoche werde der Antichrist geboren (S. 210ff.), der schließlich die letzte große Verfolgung in Angriff nehmen werde. Doch zuvor bekennen sich die Juden zu Christus, entstehen weltweit neue Orden (Kaup übersetzt »religiones« mit »Religionen«, S. 200f.) und kommen die Mächtigen zu Fall, während die Niedrigen und Demütigen erhöht werden. Damit wird zuletzt angespielt auf das Magnifikat, also auf jenes umstürzende Gebet der Gottesgebärerin Maria (Lk 1,46–55), das spätestens seit Benedikt den Höhepunkt der Vesper bildet und somit auf liturgische Zusammenhänge verweist, die das Leben, Werk und die Spiritualität Joachims deutlich genug beeinflußten, von Kaup aber übersehen werden (S. 202f., 22–25). Das exponiert liturgisch-mönchisch geprägte Geistesleben korrespondiert dem Grundmotiv der

Schrift, das Joachim zum Schluß seiner Exposition noch einmal deutlich genug akzentuiert und sich auch, wenngleich vielfach variiert, in seinen späteren Schriften durchhält: »Gott wünscht also, daß wir am Tag des Krieges durch geistliche Waffen [spiritalibus armis] vorbereitet sind. Daher muß die Trägheit gelegen oder ungelegen [Kaup übersetzt »oportune et importune« mit »rechtzeitig und rücksichtslos«] ausgetrieben werden, damit uns nicht jener Jüngste Tag [»repentina dies« ist eschatologischer Terminus und sollte nicht aufgelöst werden; schon gar nicht darf das Adjektiv »repentina« als Adverb des nachfolgenden Relativsatzes übersetzt werden], der wie ein Dieb in der Nacht kommt, unvorbereitet findet. Seid also, wie der Apostel sagt, aufmerksam und betet, damit ihr imstande seid, all diesen Übeln zu entrinnen und vor dem Menschensohn zu bestehen« (hier verweist Kaup auf Lk 21,36. Mit »Apostolus« ist aber niemals der Evangelist Lukas, sondern stets der Völkerapostel Paulus gemeint. Ein Hinweis auf cf. 1 Thess. 5,17–22 wäre angebracht, S. 222f.). Eine biblisch formierte (anachronistisch, daß Kaup sich bei den zahlreichen Bibelzitaten aus der Vulgata ausgerechnet auf die Einheitsübersetzung stützt), engagierte Spiritualität kommt zu Wort, die eine Kirchenreform profiliert, welche den Akzent nicht auf Fragen kirchlicher Administration und struktureller Organisation, sondern auf die Erneuerung christlich-spirituellen Lebens legt: auf die Kraft der Offenbarung, des Wortes Gottes und vielfach bezeugter Prophetie. Dabei steht auch Joachim von Fiore in einer langen und komplex-komplizierten Tradition des patristischen und frühmittelalterlichen »Prophetismus«, der sich eben auch von außerbiblischen Zeugnissen nährte. Diese konnten schon deswegen nicht vernachlässigt werden, weil die biblische Prophetie und neutestamentliche Apokalypse selbst nicht nur den binnenchristlichen Raum (ecclesia), sondern die Geschichte, Gegenwart und Zukunft des Menschen, ja die Welt-Wirklichkeit (mundus) insgesamt betrifft. Nur sehr mühsam und recht spät gelang es der Schultheologie das Unterscheidende der biblischen Prophetie zu verdeutlichen. Die akademische Auseinandersetzung um den Antichristtraktat Arnalds von Villanova (nicht Villanovas, S. 105), Paris 1300, stellt dabei in der Tat einen wichtigen Meilenstein dar, den der Verfasser aber nur höchst unzureichend würdigt. Überhaupt leidet gerade das Kapitel über die »Nichtbiblischen Prophetien im Hochmittelalter« (S. 100–113) vor allem darunter, daß die vielfältigen Aspekte des Prophetie-Begriffs in der mittelalterlichen Tradition und Mentalität (können oder sollten im Mittelalter Prophetien tatsächlich »hergestellt« oder »produziert« werden? S. 70–73) und speziell in der mönchischen wie scholastischen Theologie kaum wahrgenommen werden (vgl. dazu jetzt M. Schlosser, Lucerna in caliginoso loco, Paderborn u.a. 2000). Überdies weisen neben den allzu schnellen, weil unbegründeten Kondemnationen wissenschaftlicher Studien zahlreiche nahezu wörtliche Wiederholungen (vgl. z.B. die Aussagen zur Übersetzung auf den S. 153, 156, 170) darauf hin, daß auch die Endredaktion der vorliegenden Untersuchung nicht sorgfältig genug durchgeführt wurde. Es bleibt zu hoffen, daß die Erforschung und die dringend erforderliche kritische Edition zumindest der wichtigsten Werke Joachims von Fiore vorankommt. *Manfred Gerwing*

4. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

JOHANNES REUCHLIN: Briefwechsel. Bd. 1: 1477–1505. Bearb. unter Mitwirkung v. STEFAN RHEIN durch MATTHIAS DALL'ASTA u. GERALD DÖRNER. Stuttgart: frommann-holzboog 2000. LVX, 505 S. Geb. DM 178,–.

Die kritische Edition der Korrespondenz Johannes Reuchlins ist ein dringendes Desiderat der Humanismus-Forschung. Die früheren, zu ihrer Zeit verdienstvollen, Ausgaben von L. Geiger (1875) und A. Horawitz (1877) sind unvollständig und längst überholt. Der vorliegende erste Band einer auf insgesamt vier Bände geplanten Gesamtausgabe von Reuchlins Briefwechsel enthält 136 Stücke aus den Jahren 1477–1505, außerdem einen Anhang mit vier für die Biographie des Pforzheimer Humanisten besonders wichtigen Dokumenten, darunter sein Lizentiatsdiplom (Poitiers 1481) und die Ernennung zum Hofpfalzgrafen (Linz 1492). Handschriftliche Originale der edierten Briefe sind erhalten in der Vadianischen Bibliothek St. Gallen, der Pariser Bibliothèque Nationale, der Universitätsbibliothek von Uppsala, der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin, der Universitätsbibliothek von Basel. Außer diesen Handschriften weist der textkritische Apparat die inhaltlich bedeutsamen Varianten der Inkunabeln und der Drucke des 16. Jahrhun-

derts nach. Der zweite Apparat enthält zu jedem Brief erläuternde Anmerkungen, die sich zu einem umfassenden historischen Sachkommentar zusammenfügen. Auch die Sekundärliteratur wird ausgiebig herangezogen. Zusammen mit der Einleitung entsteht so ein detailliertes Bild nicht nur einer einzelnen komplexen Persönlichkeit (als universal gebildeter Gelehrter war Reuchlin Jurist, Philologe, Theologe, Judaist, zugleich aber auch aktiver Politiker), sondern der gesamten Epoche des nördlichen Frühhumanismus.

Die verdienstvolle Ausgabe des Briefwechsels von Jakob Wimpfeling, die O. Herding und D. Mertens vorgelegt haben (1990), wird durch diesen Band in hervorragender Weise ergänzt. Er ist entstanden in der von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften getragenen Forschungsstelle in Reuchlins Geburtsstadt Pforzheim. Den Herausgebern gebühren für ihre mühevolle, akkurate und qualitätvolle Arbeit aufrichtiger Dank und gute Wünsche für das Gelingen des Gesamtprojekts. *Helmut Feld*

JEAN CALVIN: Sermons sur la Genèse. Chapitres 1,1–11,4, édités par MAX ENGAMMARE (Supplementa Calviniana. Sermons inédits, Volumen XI/1).

JEAN CALVIN, Sermons sur la Genèse. Chapitres 11,5–20,7, édités par MAX ENGAMMARE (Supplementa Calviniana. Sermons inédits, Volumen XI/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000. LXVIII, 1182 S. Geb.

Nach der Edition der Predigten J. Calvins über die Apostelgeschichte von W. Balke und W. H. Th. Moehn (1994) und derjenigen der Predigten über Jesaja von F.M. Higman, T. H. L. Parker und L. Thorpe (1995) kommen nach wenigen Jahren in der Reihe der »Supplementa Calviniana« zwei weitere monumentale Bände mit Predigten des Genfer Reformators an das Licht der Öffentlichkeit. Es handelt sich um insgesamt 97 Predigten, die Calvin vom 4. September 1559 bis zum 15. Mai 1560 in der Genfer Kathedrale Saint Pierre über Gen 1,1–20,7 gehalten hat. 83 davon sind in der Handschrift 740 der Bodleian Library zu Oxford erhalten; Handschriften geringeren Umfangs befinden sich im Lambeth Palace zu London und in der Bibliothèque Nationale zu Paris.

Die Einleitung des Herausgebers, die mit einer Darstellung der Predigttätigkeit Calvins in ihrem historischen Umfeld beginnt, enthält eine genaue Beschreibung der Handschriften und ihrer Geschichte. Außerdem werden die Methode des Predigers und Exegeten Calvin und die Verflechtungen von Schriftauslegung und Predigt dargelegt. Zahlreich sind die Bezugnahmen und Anspielungen auf die politischen Verhältnisse. Die immer wieder genannten Gegner des Reformators sind die »Freigeister« (Libertins) und »Epikureer«, die »Papisten« und die Juden. Schließlich charakterisiert der Herausgeber in knappen Strichen Calvins Predigtweise zutreffend als »Homiletik der Furcht«, ohne indes näher auf das Gottes- und Menschenbild einzugehen (was gewiß auch die einer Einleitung gesetzten Grenzen überschreiten würde).

In der Textedition selbst gibt der Apparat I, wie üblich, eine genaue Beschreibung der Gestalt des Textes und der Lesarten der verschiedenen Handschriften. Dagegen sprengt der Apparat II bei weitem die Maßstäbe des bei vergleichbaren Editionen Üblichen: Engammare gibt einen regelrechten Kommentar, der an vielen Stellen Dimension und Qualität begriffs- oder geistesgeschichtlicher Exkurse annimmt; so gleich zu Beginn der ersten Predigt (zu Gen 1,1f.), wo Calvin von der übermäßigen Wissensbegierde (appetit de sçavoir) der Menschen spricht: der Apparat bietet an dieser Stelle (S. 1f.) einen Überblick über die Auffassung des Begriffes »curiositas« in positivem und negativem Sinne in der Zeit der Renaissance und Angaben über die wichtigste Literatur. In einer Anmerkung zur zweiten Predigt (S. 16), wo sich Calvin als Anhänger des geozentrischen Weltbildes zu erkennen gibt, belegt Engammare die Kenntnis des Heliozentrismus bei Calvin und im zeitgenössischen Genf.

Gleichfalls in der zweiten Predigt erwähnt Calvin eine Kontroverse zwischen Juden und Christen über den Beginn des Tages. Die Anmerkung hierzu ist eine umfassende Fehlanzeige für das Vorhandensein einer solchen Debatte in den in Frage kommenden jüdischen und christlichen Dokumenten. Der Herausgeber markiert damit eine Crux, die sich auch in den Kommentaren des Reformators zeigt: Für Auffassungen oder Polemiken, die den Juden zugeschrieben werden, können oft keine schriftlichen Belege beigebracht werden. Man darf wohl annehmen, daß Calvin während seines Aufenthalts in Straßburg und Basel auf mündlichem Wege Kenntnisse über jüdische

ebenso wie über täuferische Auffassungen erlangt hat (vgl. hierzu meine Einleitung zum Kommentar Calvins über die Apostelgeschichte: Calvini Opera omnia denuo recognita II/12/1, Genève 2001, S. XXIIf.).

Bemerkenswert ist auch der Überblick über die verschiedenen Auslegungen der Geschichte von der Schlange im Paradies und die Kritik dieser Geschichte in einer ausführlichen Anmerkung am Beginn der 13. Predigt (S. 152). Calvin selbst wendet sich an dieser wie an anderen Stellen entschieden gegen jede allegorische Auslegung der Schrift, ja gegen jede Distanzierung vom wörtlichen Sinn der Texte. Er wird allerdings nicht müde zu betonen, daß Gott seine Sprache dem Verstehenshorizont gewöhnlicher, ungebildeter Menschen (idiotz) anpaßt.

In seiner ersten Predigt gibt Calvin einen bemerkenswert dichten, klar verständlichen Abriß seiner Gottes-, Welt- und Erlösungslehre am Leitfaden der beiden ersten Verse der Genesis. Nach Auffassung des Reformators wird am Anfang der Heiligen Schrift nicht nur ein Zeugnis für die Erschaffung der Welt durch Gott gegeben, sondern auch dafür, daß Gottes Geist bis heute die Welt erhält und den Menschen das Leben ermöglicht. Wenn es heißt, daß der Geist Gottes sich über den Wassern bewegte, dann ist nach Auffassung Calvins damit bereits am Anfang der Bibel die Ewigkeit des göttlichen Geistes und die Ewigkeit der göttlichen Weisheit, das heißt, Jesu Christi, und damit die Trinität klar bezeugt. Alle philosophischen Spekulationen über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit weist Calvin hier, wie auch sonst, zurück. Es ist zwar durchaus nützlich, eine genauere Kenntnis der Geheimnisse der Natur zu haben, als Moses sie vermittelt, es ist aber nicht erlaubt, nach tieferen Gründen oder Ursachen außerhalb des Willens Gottes zu forschen.

Für die Genesis-Predigten Calvins gilt, daß sie auf einem erstaunlich hohen theologischen Niveau stehen; es ist in dieser Hinsicht kaum ein Abstand zu den Vorlesungen und Kommentaren zu erkennen, die ja hauptsächlich für die zukünftigen Pastoren und Doktoren, also ein »akademisches« Publikum, bestimmt waren. Ebenso wie die Kommentare lassen die Predigten ein differenzierteres Bild des Genfer Kirchenvaters hervortreten, als es sich für einen Großteil der Forschung auf der alleinigen Basis der »Institutio« ergeben hatte. Es ist ein bedeutendes Verdienst Engammares, daß er mit seiner in jeder Hinsicht hervorragenden Edition der Genesis-Predigten die unentbehrliche Grundlage für weitere Forschungen gegeben hat, die das geistige Profil des Lehrers und Pastors Calvin auf der Höhe seines Wirkens immer deutlicher erkennen lassen. *Helmut Feld*

Die Patristik in der Bibelexegese des 16. Jahrhunderts, hg. v. David C. Steinmetz (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 85). Wiesbaden: Harrassowitz 1999. 267 S. Geb. DM 128,–.

Dieser Sammelband enthält die Beiträge eines internationalen Kolloquiums, das im März 1994 in der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel veranstaltet wurde. Mit ihm wurden drei frühere bedeutende Kongresse über biblische Auslegungsgeschichte fortgesetzt, die 1976 und 1988 in Genf und 1982 in Durham, North Carolina, stattfanden. In ihrer Einführung in die Problematik weisen *D. C. Steinmetz* und *R. Kolb* auf die schwerwiegenden Veränderungen hin, die das 16. Jahrhundert – Humanismus und Reformation – für den Umgang mit der Bibel und den Kirchenvätern brachte. Für die westliche Christenheit war die Bibel in ihrer lateinischen Übersetzung über ein Jahrtausend lang der heilige Text schlechthin gewesen. Mit der Kenntnis der biblischen Ursprachen Griechisch und Hebräisch und zahlreichen Ausgaben der Kirchenväter brachte das Zeitalter des Humanismus notwendig ein neues Verhältnis zu dem gesamten Komplex der altkirchlichen Literatur mit sich. Obwohl die tiefe Kluft zwischen Reformatoren und Katholiken hauptsächlich durch die Kontroverse markiert ist, ob man die Schrift als alleinigen Maßstab für Glauben, Bekenntnis und Theologie ansieht oder nicht, und die Auseinandersetzungen im 16. Jahrhundert zwischen erbitterten Feinden geführt wurden (S. 11), ergaben sich doch in beiden Lagern und oftmals bei denselben Autoren unterschiedliche Bewertungen der altkirchlichen und mittelalterlichen Theologen. Schon Luther konnte vor einer Überschätzung der »Grammatik« warnen, und mangelnde Kenntnis der biblischen Sprachen muß nicht notwendig ein oberflächliches oder verkehrtes Verhältnis zum Inhalt der Bibel implizieren.

Auf die elf Beiträge des Bandes, die entgegen der Ankündigung des Titels bis ins 17. Jahrhundert reichen, kann hier nur sehr selektiv eingegangen werden. *K. Froehlich* behandelt das Schicksal der »Glossa ordinaria« im 16. Jahrhundert. Mit Recht weist er die generelle Feststellung B. Smalleys

(1984) zurück, daß die »Glossa ordinaria« von den Reformatoren abgelehnt worden sei (S. 43). Wenn er aber dann feststellt, daß sich bei Calvin die Benutzung der Glosse nicht nachweisen lasse und daß sie für ihn (und die Genfer Theologen nach seinem Tode) »had ceased to play a role«, dann hätte ihn der eine oder andere Blick in die seit 1992 erschienenen (inzwischen sieben!) Bände neutestamentlicher Kommentare des Genfer Reformators eines Besseren belehren können. Calvin hat die Glossenbibel zweifellos benutzt und häufig (zumeist ablehnend) zitiert.

Mit der unterschiedlichen Bewertung der Kirchenväter im Streit zwischen Erasmus von Rotterdam und Luther befaßt sich *H. Graf Reventlow. H. Smolinsky* führt diese thematische Linie weiter am Beispiel der frühen römisch-katholischen Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts, wobei vor allem Hieronymus Dungersheim (1465–1540) und (ausführlich) Johannes Fabri (1478–1541) und dessen Werk »Malleus in haeresim Lutheranam« von 1524 behandelt werden. Fabri zeigt sich in der Hochschätzung von Philologie und Väterexegese als Schüler des Erasmus; in der Distanzierung von der Scholastik und der Betonung des Schriftarguments versucht er der Polemik der Reformatoren die Spitze zu nehmen. Wenn Smolinsky zu Beginn seines Beitrags betont, daß der Mangel an kritischen Editionen derartige Untersuchungen erschwere, »da entsprechende Verifikationen der Väterzitate bei den Kontroverstheologen einen Arbeitsaufwand erforderten, dem sich kaum jemand unterziehen möchte« (S. 72), so kann der Rezensent dies aus eigener Erfahrung bestätigen. Gleichwohl bleiben solche Editionen (um als Beispiele nur die Schriftkommentare des Katholiken Marino Grimani und der Reformatoren Martin Bucer und Wolfgang Musculus zu nennen) ein dringendes Desiderat der Forschung.

Bemerkenswert ist die scharfsinnige Untersuchung des Edinburgher Gelehrten *D. F. Wright* über 1 Cor 7,14 in der patristischen und reformatorischen Auslegung. Sie zeigt einmal mehr, wie weit gelehrter Unverstand und dogmatische Voreingenommenheit (nicht erst in der Neuzeit) bei der Auslegung eines schwierigen Paulus-Textes gehen können. In dem letzten Beitrag des Bandes befaßt sich die Genfer Kirchenhistorikerin *I. Backus* mit dem Verhältnis von Bibel und Vätern bei zwei Theologen, deren Wirken in die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert fällt: Abraham Scultetus (1566–1624), der in Heidelberg, und André Rivet (1571/73–1651), der in Leiden lehrte. Beide verbindet das Interesse an Basilius von Caesarea, den sie wegen seines »Biblizismus« schätzen; beide haben die Fragen der biblischen Hermeneutik entscheidend vorangetrieben.

Der Band insgesamt (das gilt auch für die hier nicht eigens gewürdigten Studien) ist ein wertvoller Beitrag zur Erforschung der biblischen Auslegungsgeschichte und zur Wirkungsgeschichte der Kirchenväter im Zeitalter der Reformation. *Helmut Feld*

Olaf Kuhr: »Die Macht des Bannes und der Buße«. Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482–1531) (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 68). Bern: Peter Lang 1999. 316 S. Kart.

Die in den letzten Jahren geführte Diskussion um Einheit und Vielfalt der Reformation hat deutlich vor Augen geführt, wie nötig Untersuchungen zu den im Schatten der großen Reformatoren stehenden Theologen des zweiten Gliedes sind. Einen wertvollen Beitrag hierzu leistet die Basler theologische Dissertation von Olaf Kuhr über den Basler Reformator Johannes Oekolampad, dessen Bedeutung gerade für die Geschichte des reformierten Kirchenbanns bereits Ernst Staehelin und Walther Köhler und erneut auch der Rezensent betont haben. Kuhr konzentriert sich in seiner Arbeit auf diesen zentralen Aspekt, ohne ein Gesamtbild der Theologie Oekolampads zu entwerfen. Seine Darstellung verfolgt die Entstehung der oekolampadischen Ekklesiologie, genauer: seiner Anschauungen über die Kirchenzucht, und verortet diese »in ihren historisch-biographischen Bezügen« (S. 21).

Im ersten Teil seiner Arbeit zeigt Kuhr auf, welche zentrale Rolle die Buße für Oekolampad bereits vor seiner Hinwendung zur Reformation spielte. Inwieweit das Intermezzo als Basler Poenitentiar 1518 Oekolampad prägte, läßt Kuhr offen: Er kann aber nachweisen, daß sich Oekolampad während dieser Zeit intensiver mit Fragen des kirchlichen Bußwesens beschäftigte und diese in humanistischen Zirkeln diskutierte. Die Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Bußinstitut führte auch zur reformatorischen Wende bei Oekolampad. Breiten Raum in Kuhrs Darstellung nimmt daher Oekolampads erstes selbständiges theologisches Werk ein, das er als Mönch im Klo-

ster Altomünster bei Augsburg im Frühjahr 1521 verfaßte. In dem Traktat »Quod non sit onerosa confessio paradoxon« stellte Oekolampad nicht nur die bisherige Praxis der Buße in Frage, sondern formulierte bereits die Grundzüge eines Reformprogramms, das die Rückkehr zu einer öffentlichen Bußdisziplin nach neutestamentlich-altkirchlichem Vorbild forderte. Durch die erneute Übersiedlung nach Basel, wo Oekolampad 1523 eine Professur an der dortigen Universität erhielt und das Amt des Pfarrers an der St. Martinskirche übernahm, bot sich ihm dann die Möglichkeit, seine Vorstellungen einer Erneuerung von Kirche und Gesellschaft in die Praxis umzusetzen.

Das gesamte verfügbare gedruckte und ungedruckte Quellenmaterial solide auswertend, schildert Kuhr in seinem zweiten und dritten Teil klarer und schärfer als die bisherige Literatur, wie und warum Oekolampads Ideal einer autonomen kirchlichen Zucht an den politischen und gesellschaftlichen Realitäten Basels zerbrach. Die Bannformel in der Basler Abendmahlsagende von 1526, die wohl auf Oekolampad zurückgeht, für die es aber, worauf Kuhr besonders hinweist, auch Vorbilder in der spätmittelalterlichen Liturgie gibt, blieb rein liturgischer Natur. Und das in der Reformationsordnung von 1529 verankerte Recht der Geistlichen zur autonomen Ausübung des Kirchenbanns wurde von der eigenen Ratsobrigkeit als neue geistliche Tyrannei desavouiert. Um sein Ideal zu retten, mußte Oekolampad in der Folge von seinem, schon im Beichttraktat erkennbaren und hierin Luther verwandten ekklesiologischen Ansatz einer Trennung von kirchlichen und weltlichen Aufgaben abweichen. Im Frühjahr 1530 schlug Oekolampad daher in einer großen, bereits von Ernst Staehelin gebührend gewürdigten Rede vor dem Basler Rat über die Wiedereinführung der Kirchenzucht die Schaffung einer presbyteriale Züge aufweisenden Behörde vor, die aus Pfarrern, Ratsherren und Gemeindemitgliedern bestehen und den Bann ausüben sollte. Hinter diesem Wandel in Oekolampads Vorstellungen sieht Kuhr – terminologisch nicht sehr glücklich formuliert – eine Entwicklung von der »Verkirchlichung« des Banns zur »Verrechtlichung« (S. 191); zutreffender im Hinblick auf die Schaffung einer Bannbehörde gebraucht er an anderer Stelle (S. 209) den Begriff der »Kommunalisierung des Banns«. Im Gegensatz zu Staehelin, der von einer »gebrochenen Stellung« Oekolampads spricht, betont Kuhr jedoch die »Mitverantwortung« des Reformators an diesem »Prozeß der fortschreitenden Parallelisierung kirchlicher und obrigkeitlicher Sittenzucht«, der »mit einem weiteren Ausbau obrigkeitlicher Kontrolle des Kirchenbanns« einherging (S. 230). Diesem Zweck diente bei der endgültigen Kodifikation des Kirchenbanns in zwei Ratsmandaten Mitte Dezember 1530 folgerichtig die Stärkung des Laienelements und die Zurückdrängung der Geistlichen in der Bannbehörde. Bei der Schilderung der schleppenden Realisierung dieses modifizierten Modells arbeitet Kuhr besonders heraus, wie die Entscheidung des Basler Rats von der Diskussion der Bannfrage innerhalb der im Christlichen Burgrecht verbündeten reformierten Städte mitbestimmt bzw. verzögert wurde. Eine Erklärung für Zwinglis undurchsichtige Haltung, der sich innerhalb weniger Wochen von einem Anhänger des oekolampadischen Modells zu einem entschiedenen Gegner wandelte, bietet allerdings auch Kuhr nicht.

Besonders hervorzuheben aus Kuhrs Arbeit ist der Abschnitt über die Praxis der Kirchenzucht, wie sie noch zu Lebzeiten Oekolampads und in den ersten Jahren nach seinem Tode 1531 in Basel geübt wurde. Daß an dieser Stelle vielleicht auch ein interdisziplinärer Ansatz fruchtbringend gewesen wäre, der bei der Interpretation der Quellen das Konzept der »Sozialdisziplinierung« bzw. »Konfessionalisierung« berücksichtigt hätte (statt dessen auf S. 127 im Zusammenhang mit dem »Elleboron« Oekolampads von 1525 nur eine Erwähnung des von Bob Scribner gebrauchten Begriffs der »Sozialkontrolle«), soll jedoch nicht die Qualität der Ergebnisse Kuhrs schmälern. So bezweifelt er mit guten Gründen die von Köhler und auch dem Rezensenten vertretene These von der häufigen und rigorosen Verhängung des Kirchenbanns in Basel (S. 253, v.a. Anm. 34). Kuhr weist nämlich nach, daß fast alle der in den Quellen dokumentierten Kirchenzuchtsfälle vor 1534 Opponenten des neuen Systems, d.h. Alt- und Andersgläubige, die eine Teilnahme am Abendmahl verweigerten, betrafen. Nach Kuhr scheint es auch eher unwahrscheinlich, daß ein als Einblattdruck erhaltenes, amtliches Bannformular »in seiner vorliegenden Gestalt auf Oekolampad zurückgeht« (S. 223). Er bringt das Formular vielmehr mit einer Verordnung vom August 1532 in Verbindung, in der der Basler Rat für hartnäckig im Bann verharrende Sünder den Landesverweis anordnete. Der Text des Formulars weist jedoch einige Parallelen mit einem von Oekolampad Anfang Mai 1531 im Basler Münster verlesenen und in einer Predigtmitschrift überlieferten Bannspruch auf. Daß bei diesem Bannspruch Strafandrohungen, wie sie das Formular enthält, fehlen,

spricht aber nicht gegen eine Autorschaft Oekolampads an dem Formular, wie Kuhr meint (S. 225). Denn es ist zu bedenken, daß die Androhung von Strafen nicht Sache des Pfarrers, sondern der Bannherren war; Oekolampad konnte und wollte von daher auch gar keine weltlichen Strafen in seiner Bannungssentenz aussprechen.

Unabhängig von der Frage, inwieweit Oekolampad für diese befremdliche Fehlentwicklung des gedruckten Bannformulars verantwortlich gemacht werden kann, ist nach Kuhr die ›Rettung‹ des Kirchenbanns als »vielleicht bedeutendstes Erbe« Oekolampads anzusehen (S. 243). Dies verdeutlicht Kuhr in dem abschließenden, den bisherigen Forschungsstand zusammenfassenden Kapitel über die Rezeption des Basler Bannmodus: Dieser blieb in der reformierten Schweiz weitgehend folgenlos, wurde dafür aber in Oberdeutschland über das kirchenpolitische Vehikel der »Memminger Beschlüsse« vom Februar 1531 zum Erfolgsmodell. Kuhr relativiert damit einmal mehr die Dominanz des Zürcher Reformators für die schweizerisch-oberdeutsche Reformation und belebt so die Diskussion um die Eigenart der zwinglischen Reformation. *Wolfgang Dobras*

Giuseppe Alberigo: Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 55). Münster: Aschendorff 1995. 83 S. Kart.

Die vorliegende Studie ist eine der wenigen deutschsprachigen Arbeiten über den Mailänder Bischof Karl Borromäus (1538–1584), was angesichts von dessen Bedeutung für die Priesterausbildung bemerkenswert ist.

Für Alberigo ist der »charakteristische Kern« von Borromäus das Bemühen, »den Erfordernissen seiner Zeit zu entsprechen« (S. 9). Der Erläuterung dieser These dient die vorgelegte Schrift. Alberigo beschreibt, worin die Probleme der Kirche zur Zeit des Borromäus lagen (S. 12–18) und inwiefern das Wirken des Mailänder Bischofs eine Lösung dieser Probleme bedeutete (S. 38–74). Desgleichen benennt er die Entwicklungsschritte, die zu dem Werdegang von Borromäus beigetragen haben (S. 19–37) und geht auf die Veränderung des Borromäus-Bildes durch die schon zeitig einsetzende offizielle Hagiographie ein (S. 7–11, 75–83), Anstelle von Fußnoten findet sich am Schluß ein knappes Literaturverzeichnis.

Borromäus wurde im Dezember 1563 zum Bischof von Mailand konsekriert und residierte in Mailand seit September 1565. Das, was er dort tat, seine Predigten und Visitationen, die Umsetzung der Beschlüsse des Konzils von Trient, die Auseinandersetzung mit der weltlichen politischen Gewalt, getragen von einer persönlichen Anspruchslosigkeit und Aufopferungsbereitschaft z.B. 1576 zur Zeit der Pest, ließ ihn zu dem Idealbild eines Bischofs werden. Wesentliche Fähigkeiten dafür erwarb er sich während der dritten Periode des Konzils von Trient, dessen Debatten er von Rom aus als Kardinalnepot von Papst Pius IV. miterlebte. Persönliches Vorbild wurde ihm der Erzbischof von Braga, Bartholomäus de Martyribus, der ihm das Manuskript seiner Schrift »Stimulus Pastorum« schenkte. Da Amtsmißbrauch und Unbildung des Klerus in den Augen von Borromäus die größten Gefahren für die Kirche darstellten, ging er gegen sie vor. Theologische Fragen, wie sie sich bei Martin Luther artikulierten, lagen für ihn nicht im Brennpunkt des Interesses. Die Provinzial- und Diözesansynoden, die er einberufen ließ, machten klar, daß Kirchenreform den gesamten kirchlichen Stand betraf »und nicht nur als der persönliche Ehrgeiz des Erzbischofs dargestellt werden konnte« (S. 56). Im Heiligsprechungsverfahren zählte allerdings mehr als der konkrete Einsatz für die Kirchenreform die persönliche Frömmigkeit, bei der man seine überzeitlichen Tugenden hervorhob. Diese Entwicklung, die auf eine Nichtakzeptanz seiner kirchenpolitischen Ideen bei den für Heiligsprechungen verantwortlichen Mitgliedern der Ritenkongregation schließen läßt, kommentierte Borromäus' Vertrauter und Gesandter am spanischen Hofe, Carlo Bascape: Er könne sich über die Kanonisierung nicht aus ganzem Herzen freuen, wo man sieht, »wie einerseits eine Person heiliggesprochen wird, während im gleichen Augenblick ihre Handlungen verworfen werden« (S. 82). *Barbara Henze*

Josef Seger: Der Bauernkrieg im Hochstift Eichstätt (Eichstätter Studien, N.F. Bd. 38). Regensburg: Friedrich Pustet 1997. 371 S. Kart. DM 86,–.

In der bisherigen Forschung waren die Ereignisse im Hochstift als belanglose Episoden am Rande des großen Bauernkrieges von 1525 beurteilt und nur wenig beachtet worden. Daher will die Arbeit – eine Eichstätter Dissertation von 1994/95 – durch eine umfassende Darstellung der kriegerischen Ereignisse im Hochstift Eichstätt eine wissenschaftliche Grundlage für ihre künftige Einordnung in den Kontext des gesamten Bauernkrieges schaffen. Obwohl eine hochstiftische Überlieferung der den Aufstand betreffenden Quellen mit Ausnahme der Stadt Eichstätt nicht existiert, wurde durch die erschöpfende Auswertung der zahlreichen Bauernkriegsakten zu den Eichstätter Ereignissen in der Archivüberlieferung der Nachbarherrschaften die Darstellung auf eine umfassende Quellenbasis gegründet. Da allerdings in den Beständen keine schriftlichen Zeugnisse der aufständischen Bauern, insbesondere keine lokalen und regionalen Beschwerdeartikel überliefert werden, waren den Fragen nach den Ursachen und der Subjektivität des kriegerischen Handelns der Bauern von vornherein quellenbedingte Grenzen gesetzt.

In methodischer Hinsicht gliedert sich die Arbeit zunächst in eine strukturgeschichtlich orientierte Darstellung, der die Kapitel »Das Hochstift Eichstätt vor dem Bauernkrieg«, »Fragen nach den Ursachen« und »Folgen und Wirkungen des Aufstands« angehören, und eine ereignisgeschichtliche Darstellung des Bauernkrieges und seiner unmittelbaren Folgen in den Kapiteln »Der Bauernkrieg im Hochstift Eichstätt« und »Bestrafung und Pazifikation«. Ein weiteres Kapitel ist der Politik des Eichstätter Bischofs Gabriel Eyb im Bauernkrieg gewidmet.

Mit seiner Untersuchung möchte Josef Seger des weiteren auch den auf Geringschätzung und Abwertung beruhenden Darstellungen der Bauernkriegsereignisse in der Eichstätter lokalen Geschichtsschreibung entgegentreten. Im Kapitel »Der Bauernkrieg im Hochstift Eichstätt in der Geschichtsschreibung« zeigt er die Zeitgebundenheit ihrer Deutungsmuster im Rahmen der konfessionellen Auseinandersetzung mit dem Protestantismus und der Ablehnung von Revolutionen als Mittel zur Verbesserung der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Umstände auf. Das Kapitel »Spurensuche« beschäftigt sich mit der gegenwärtigen Erinnerung an den Bauernkrieg.

Der Darstellung des Verlaufes ist eine sehr ausführliche Analyse der Verwaltungs-, Gesellschafts- und Gemeindestruktur im Hochstiftsgebiet vorangestellt, die die Grundlage für die Frage nach den regionalen Ursachen der Erhebung bildet. Da lokale Beschwerdeartikel nicht überliefert werden, bezieht sich die Ursachenforschung auf die in den »Zwölf Artikeln« abgedeckten Probleme, um auf diese Weise Anhaltspunkte über vorhandene Konfliktfelder im zeitlichen Vorfeld des Bauernkrieges zu bekommen. Verschiedene lokale Auseinandersetzungen zwischen Bauern und Herrschaft konnten in diesem Zusammenhang bezüglich der herrschaftlichen Jagd, des Ausfischens gebannter Gewässer und der Ausdehnung von Scharwerksdiensten ermittelt werden. Seit dem Regierungsantritt von Gabriel Eyb (1496–1535) ließ sich eine Intensivierung der landesherrlichen Verfügungsgewalt durch die Straffung und Konzentration von Ämtern und der allmählichen Einschränkung der dörflichen Autonomie ausmachen.

Die Zusammenhänge mit den kriegerischen Ereignissen im fränkischen und oberschwäbischen Raum und die Beziehungen zwischen Reformation und Bauernkrieg im Hochstiftsgebiet werden bei der chronologischen, nach Aufstandszentren gegliederten Darstellung des Verlaufs aufgezeigt. Der städtische Aufruhr in der Residenzstadt Eichstätt und der Hofberg bei Obermässing, wo der danach benannte Mässinger Haufen sein Feldlager aufschlug, werden im unteren Stift, im oberen Stift die reformatorische Bewegung in der Stadt Spalt und die Unruhen im Amt Herrieden-Wahrberg als die Eichstätter Aufstandsaktionen dargestellt. Zu einem Zusammengehen der Bürger mit den Bauern war es bis auf die eine Ausnahme der Stadt Greding, wo der Mässinger Haufen seine Kriegskanzlei eingerichtet hatte, nicht gekommen. Zwischen der Bürgerschaft und den aufständischen Bauern lag keine Interessenkongruenz vor. Daher wird der Bauernkrieg im Hochstift Eichstätt von Josef Seger auch einmal als eine »Erhebung der ländlichen Untertanen« bezeichnet.

Seinen Höhepunkt erreichte der Bauernkrieg im Hochstift in den Monaten April und Mai des Jahres 1525 mit der Bildung des bis zu 8000 Mann starken Mässinger Haufens, der sich von Beginn an in seiner Zusammensetzung und Programmatik als überterritoriale Sammlungsbewegung herausstellte. Dem Mässinger Haufen zogen nicht nur eichstättische, sondern auch markgräfliche, wolfsteinische, kurpfälzische, pfalz-neuburgische Bauern und Untertanen aus dem Landgebiet

Nürnberg zu. Bürger aus der Reichsstadt Weißenburg haben sich den Aufständischen angeschlossen. Erfolgreich waren auch die ein sehr viel weiteres Gebiet als bisher angenommenen Bemühungen des Mässinger Haufens um einen Zuzug aus den bayerischen Grenzämtern. Als Ersatz für einheitliche Beschwerdegründe diente die Rezeption der »Zwölf Artikel«, weshalb der Mässinger Haufen in seiner Zielsetzung und Legitimation dem oberschwäbischen Bauernkriegskreis zugeordnet wurde. Unter den wenigen sichtbaren Erfolgen des Mässinger Haufens ragten die Einnahme der Stadt Greding und des Klosters Plankstetten hervor.

Wie Josef Seger aufzeigt, waren die Gefahren, die vom Mässinger Haufen ausgingen, im Vergleich zu den Gefahren, die von den Aufständen in Oberschwaben und Franken befürchtet wurden, vom Schwäbischen Bund und den benachbarten Fürsten viel geringer eingeschätzt worden, so daß sie zunächst auf den Verhandlungsweg mit den Bauern setzten, um ein Übergreifen auf ihre Territorien zu vermeiden. Die Suche des Fürstbischofs nach einem geeigneten Bundesgenossen gegen die aufständischen Bauern wird von Josef Seger in den Zusammenhang mit der Berücksichtigung der nachbarlichen Machtinteressen gestellt. Auf diesem Hintergrund wird die Entscheidung Gabriels für Pfalzgraf Friedrich als Leiter der schließlich erfolgten militärischen Operationen gegen den Haufen verständlich, nachdem die Hilfegesuche des Bischofs beim Schwäbischen Bund erfolglos geblieben waren.

Entscheidend für den unerwartet schnellen Zusammenbruch des Mässinger Haufens, der sich noch vor dem Heranrücken Pfalzgraf Friedrichs aufgelöst hatte, war das Scheitern der vorangehenden Verhandlungen. »Nicht das entschlossene Vorgehen der Herren, sondern die Einsicht, daß auf Verhandlungswegen keine Lösung erreicht würde, bewog viele der Bauern heimzuziehen.«

Nach der Niederlage der aufständischen Bauern ließen sich in der Straf- und Pazifikationspolitik der Sieger zwei verschiedene Perioden ausmachen. In einer ersten Phase wurden Bauernhauptleute und Protagonisten der Aufständischen ohne Gerichtsurteil hingerichtet und planlose Plünderungen durchgeführt. Erst in einer zweiten Phase wurde zu einer planvollen Strafpraxis übergegangen. Die partiellen Interessen der einzelnen Herren, deren Untertanen sich den eichstättischen Erhebungen angeschlossen hatten, kamen vor allem in der egoistischen Eintreibung der Strafgelder zum Ausdruck.

Weitreichende demographische und wirtschaftliche Folgen des Bauernkrieges konnten nicht ausgemacht werden. Die herrschaftliche Intensivierung zeichnete sich bereits vor 1525 ab. Wie jedoch die Behandlung der Täufer in den Jahren nach der Erhebung zeigt, war die Vorgehensweise gegen das Täufertum vom Trauma einer erneuten Erhebung bestimmt gewesen. *Bertram Fink*

GIGLIOLA FRAGNITO: La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471–1605) (Saggi, Bd. 460). Bologna: Società editrice Il Mulino 1997. Kart. 245 S., Lire 38 000,–.

»Die Schrift bezeugt sich selbst« – war eine der Kernthesen der Reformation, die zu einem »Systembruch« (B. Hamm) mit der alten Kirche führte. Dazu mußte aber der Text des Alten und Neuen Testaments in einer allgemein verständlichen Sprache vorliegen, damit jeder Christenmensch unmittelbaren Zugang zu der Urkunde des Glaubens schlechthin hatte. Auch deshalb fand Luthers Bibelübersetzung so rasche Verbreitung. Eine solche Sicht der Dinge machte freilich ein kirchliches Lehramt als authentisches Interpretationsorgan der Bibel überflüssig. Aus diesem Grund waren vulgärsprachliche Bibelübersetzungen der Römischen Kurie ein Dorn im Auge, stellten diese ihre ausschließliche Kompetenz doch entschieden in Frage. Deshalb wurde auf dem Tridentinum nicht nur die Authentizität der (lateinischen) Vulgata definiert, sondern zugleich volkssprachliche Bibelübersetzungen – auch katholischer Provenienz – unterdrückt.

»Die Bibel auf dem Scheiterhaufen« behandelt vor allem volkssprachliche italienische Bibeln und ihr Schicksal vor und nach der Reformation. Insbesondere seit dem Scheitern des »Evangelismo« um die Kardinäle Contarini und Morone an der Kurie setzten sich die »Hardliner« mehr und mehr durch. Durch die Gründung der »Römischen Inquisition« (1542) und der »Indexkongregation« (1571) statuierten sie effektive Überwachungsorgane für eine Totalkontrolle des Buchmarktes (Index librorum prohibitorum). Volkssprachliche Bibeln gerieten seit dieser antireformatorischen Reaktion unter Generalverdacht.

Minutiös verfolgt die Autorin die Geschichte ihrer Unterdrückung durch Index und Sanctum Officium. Sie benutzt dabei lokale Archive, erhielt aber auch einen ersten Zugang zu den Archiven von Indexkongregation und Inquisition, die sich heute in der Obhut der römischen Glaubenskongregation befinden. Die Zitation der Bände ist etwas merkwürdig, was wohl damit zusammenhängt, daß man der Autorin nur Teile des Materials gezeigt hat – immerhin zu einer Zeit, als das Archiv offiziell noch gar nicht geöffnet war. Daher sind die Archivsiglen nur Kennern zugänglich. Der Autorin ist offenbar nicht immer ganz klar gewesen, welche Quellengattung sie benutzt hat. Hinter der von ihr konsultierten Sigle »ASO, Indice, vol I/1« verbirgt sich beispielsweise der Band »Diario I« der Indexkongregation (1571–1608), also das »Tagebuch« der Indexkongregation mit den Sitzungsprotokollen u.ä. in Kurzform. Die eigentlich interessanteren »Protocolli« mit den einschlägigen Akten, wie etwa den Geheimgutachten zu einzelnen Bibelübersetzungen, wurden der Verfasserin offenbar nicht vorgelegt.

Unter dieser Einschränkung quellenkritischer Art ist die »positivistische« Rekonstruktion der Anti-Bibel-Kampagne der römischen Behörden als durchaus gelungen zu bezeichnen. Nebenher erhält der Leser erste interessante Einblicke in die Arbeitsweise der Indexkongregation, auch zur Rolle Kardinal Bellarmins, die jedoch der Vertiefung und Präzisierung bedürfen, was durch die prinzipielle Öffnung der Archive von Indexkongregation und Inquisition durch Papst Johannes Paul II. im Januar 1998 durchaus möglich sein dürfte.

Interpretatorisch versucht die Autorin, die »Nachtseite« der sonst als »modern« gepriesenen katholischen Konfessionalisierung herauszustellen, und betont die kulturgeschichtlichen Langzeitfolgen der Bibelverbote, die es nötig gemacht haben, nach dem II. Vatikanum die Katholiken erst wieder langsam an die Bibel heranzuführen. Das Mißtrauen der kirchlichen Autorität gegenüber jeder individualisierten, unkontrollierten religiösen Betätigung, wie es die Bibellektüre war, wird deutlich. Ob es mit der Bibelkenntnis in Italien aber heute ohne die Inquisition besser bestellt wäre, wagt man zu bezweifeln, wenn man auf die Situation in protestantischen Ländern blickt. Zudem war man auch im Rahmen der protestantischen Konfessionalisierung schon bald gezwungen, die individuelle Bibellektüre durch das »Bekenntnis« in den rechten Bahnen zu halten.

Hubert Wolf

Paul Münch: Das Jahrhundert des Zwiespalts. Deutsche Geschichte 1600–1700. Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 199 S. Kart. DM 35,–.

Synthesen zur deutschen Geschichte haben in jüngster Zeit Konjunktur. Was das 17. Jahrhundert anbelangt, sei insbesondere an die zuletzt erschiene Gesamtdarstellung von Volker Press (1991) erinnert. Nun hat auch der an der Universität Essen lehrende Professor für Neuere Geschichte Paul Münch seine aus Vorlesungen hervorgegangene Sicht dieses in der deutschen historiographischen Tradition lange diskreditierten Jahrhunderts dargelegt, dem er eine Scharnierfunktion »zwischen Mittelalter und Moderne« zuweist.

Wer, möglicherweise inspiriert durch Formulierung des zweiten Teils des Titels »Deutsche Geschichte 1600 bis 1700« eine primär an der politischen Geschichte orientierte Darstellung erwartet, wird enttäuscht sein. Die ganze Emphase des Münchschen Oeuvres gilt vielmehr der Distanzierung von »der einseitigen politikgeschichtlichen Darstellungsweise« (S. 19), die das – über weite Strecken noch der Grundlagenforschung harrende – Zeitalter lange, zu lange geprägt und in düsteren Tönen grundiert habe. Das Interesse des Autors gilt vielmehr »einem erweiterten Fragehorizont, der die räumlichen, weltanschaulichen, sozialen, wirtschaftlichen, politischen, konfessionellen, wissenschaftlichen und künstlerischen Entwicklungen als Teil eines umfassenden kulturellen Wandlungsprozesses deutet« (S. 10), der das Jahrhundert in spezifischer Weise geprägt habe: Denn der durch die Gleichzeitigkeit von Tradition und Moderne gekennzeichnete Prozeß kulturellen Wandels habe zwar bereits im ausgehenden Mittelalter eingesetzt und sich während des 16. Jahrhunderts beschleunigt, »neigte sich aber erst seit dem Ende des zweiten neuzeitlichen Jahrhunderts entschieden und unumkehrbar der Moderne zu« (S. 10). Gleichsam unscheinbar gewandet, als Darstellung eines Jahrhunderts deutscher Geschichte, erhebt das Werk implizit einen hohen Anspruch: dank des zugrundegelegten integrativen kulturgeschichtlichen Zugriffs (S. 167) methodisch innovativ zu sein, und dank der Fokussierung auf die »Scharnierfunktion« (S. 167) dieses Jahrhun-

derts »zwischen Mittelalter und Moderne« eine neue Gesamtsicht dieses mal als Eisernes oder martialisches Saeculum, mal als Jahrhundert der Staatisten (sic), des großen Krieges, der Wissenschaft, der Feder, der Festes, des Absolutismus u.a.m. apostrophierten Zeitabschnittes deutscher Geschichte zu bieten.

Über weite Strecken allerdings erweist sich der propagierte integrative kulturgeschichtliche Zugriff als konventionell: Abgehandelt werden (nach einem die Ambivalenzen des Zeitalters betonenden einleitenden Kapitel »Ein dunkles Jahrhundert?«) Raum, Klima, Bevölkerung – Wirtschaft – Die Ordnung der Gesellschaft – Das Reich und die Länder – Religion und Konfession – Bildung und Wissenschaft – Kunst, Musik und Literatur – Kriege und Krisen. Eine ähnliche Gliederung hat, um ein Beispiel zu geben, auch Richard van Dülmen in seinem 1982 vorgelegten Band »Entstehung des frühneuzeitlichen Europas« (Fischer Weltgeschichte, Bd. 24) verwandt, wenngleich sich dieser (wie auch die jüngste Synthese zur deutschen Geschichte von Heinz Schilling) »konventioneller« periodisierte (1550–1648), unter zwar »unter der Perspektive des sozialen Wandels und der entstehenden Moderne« (S. 17). Bei Richard van Dülmen firmierte der methodische Ansatz allerdings noch unter dem Begriff einer »Strukturgeschichte der europäischen Gesellschaft der entstehenden Moderne« (S. 16) Offenkundig wechseln die Begriffe, während das »Substrat« bleibt. Wenn sich aber ältere und jüngere Synthesen in ihrem inhaltlichen Zuschnitt nur graduell von einander abheben, obgleich sie vorgeben, sich in ihrem methodischen Zugriff von einander abzugrenzen, so weckt dies Zweifel an der Bedeutsamkeit des reklamierten Methodischen. Der integrative kulturgeschichtliche Zugriff, den Paul Münch für sich reklamiert, scheint faktisch denn auch nicht mehr zu beinhalten als die Abgrenzung von einer politischen Geschichtsschreibung alten Stils einerseits, die Integration einzelner etablierter geschichtswissenschaftlicher Forschungsfelder unter einem neuen Begriff, eben dem der Kulturgeschichte, andererseits. Integration in Form von Addition aber dürfte nicht genügen, um kulturgeschichtlichen Ansätzen Innovationspotential zu bescheinigen; sie verkürzt, ganz im Gegenteil, Kulturgeschichte zu einem Metakonzept ohne spezifische inhaltliche Konturen, zu einem neuen Dach für Altbekanntes.

Als Jahrhundert des Zwiespalts hat Paul Münch seinen Hörern und Lesern das 17. Jahrhundert vorgestellt und in sachkundig verfaßten Kapiteln nahegebracht. Plastisch herausgearbeitet wurde dabei der Umbruchscharakter dieses Jahrhunderts, in dem »im politischen und konfessionellen Zusammenleben, im sozialen Umgang, in den Wissenschaften sowie auf vielen Feldern der Kultur« (S. 165) Tradition und Moderne verflochten waren und verblieben. Das abschließende elfte Kapitel, betitelt »Das Janusköpfige Jahrhundert«, wagt eine Erklärung, warum trotz aller dieser Ambivalenzen davon geredet werden könne, daß gerade in diesem Jahrhundert »der epochale Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit in seine entscheidende Phase« (S. 163) trat und irreversibel festgeschrieben wurde. Als konstitutiv betrachtet Münch die Verzeitlichung der Geschichte, in deren Gefolge das abgelaufene Säkulum um 1700 sich »zum ersten Mal [...] als einen zusammenhängenden Zeitraum wahrnahm« (S. 22). »Nun bildete sich jene Auffassung vom Gang der Geschichte aus, die in den Grundzügen bis in die Gegenwart Bestand hat. Die Zeitgenossen begannen sich der Neuzeitlichkeit ihrer Epoche bewußt zu werden« (S. 163). *Norbert Haag*

Michael Kaiser: Politik und Kriegsführung. Maximilian von Bayern, Tilly und die Katholische Liga im Dreißigjährigen Krieg (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte, Bd. 28). Münster: Aschendorff 1999. IX, 582 S. Kart. DM 134,–.

Die an der Universität Köln entstandene, von Johannes Kunisch betreute Dissertation setzt sich zum Ziel, den 1609 in Reaktion auf die Gründung der protestantischen Union ins Leben gerufenen katholischen Gegenbund der Liga, neben Bayern vor allem von geistlichen Reichsständen getragen, im ersten Dezennium des Dreißigjährigen Krieges, vom Böhmischen Krieg (1618–1621) bis zur Schlacht bei Breitenfeld (1631), zu untersuchen. Über weite Strecken an der militärischen Ereignisgeschichte orientiert, begreift der Verfasser die Liga im Sinne der bayerischen Historiographie als Instrument bayerischer Reichspolitik, überspitzt formuliert als militärischen Exekutor eines politischen Willens. Der »Erfolg der Liga« wird so »in erster Linie ein Erfolg Maximilians« (S. 510), während der das militärische Debakel antizipierende Zerfall des Bündnisses im wesentlichen mit dem auf dynastischen Spannungen aufruhenden Interessengegensatz zwischen dem habs-

burgischen Kaiser und dem wittelsbachischen Herzog/Kurfürsten begründet wird. Die Entfaltungsmöglichkeiten und Erfolgschancen des militärischen Befehlshabers des katholischen Sonderbündnisses, des Generalleutnants Tilly, werden letztlich als abhängige Variable in dem Kräftefeld zwischen diesen beiden Größen analysiert. Den Typus des absolut loyalen Dieners verkörpernd und damit das Offiziersethos späterer Jahrhunderte antizipierend, erzielte Tilly, dessen Eigenständigkeit als Stratege und Taktiker – wenn auch nicht als militärischer Reformer – breit gewürdigt wird, seine größten Erfolge dank einer für die damalige Zeit durchaus atypischen offensiven Kriegsführung als »Exekutor« bayerischer Handlungsanweisungen. Die entscheidende Weichenstellung, die den Niedergang der Liga einleitete, lokalisiert Kaiser in den Beschlüssen des Regensburger Kurfürstentages, der Tilly zwar an der Spitze der ligischen Truppen beließ, zugleich aber als Befehlshaber des bisher von Wallenstein geführten kaiserlichen Heeres installierte und damit vor das Problem doppelter und konkurrierender Loyalitäten stellte. Der sich potenzierende Gegensatz zwischen dem Kaiser, der dank seiner weitreichenden (vom Verfasser allerdings kaum analysierten) Handlungsprärogativen steigenden Einfluß auf die Bundespolitik zu nehmen verstand, und Maximilian leitete vor der militärischen Niederlage bei Breitenfeld das Ende des Bundes ein: Denn der Kaiser vermochte zwar den bayerischen Kurfürsten letztlich zu überspielen und eine offensive Kriegsführung durchzusetzen – im September 1634 marschierten die ligischen Truppen, legitimiert lediglich durch eine Tilly erteilte Eventualvollmacht Ferdinands II., in Kursachsen ein und leiteten dergestalt eine neue Phase des Dreißigjährigen Krieges ein –, die Reduktion des ligischen Heeres auf ein faktisches Funktionsäquivalent einer kaiserlichen Armee erwies sich aber als unvereinbar mit der 1609 vereinbarten Bundeskonstruktion. Die politischen Grundlagen des Bündnisses waren bereits hinfällig geworden, ehe die ligischen Truppen in der Doppelschlacht von Breitenfeld nach ihrem Sieg über die Kursachsen von dem schwedischen Heer Gustav Adolfs vernichtend geschlagen wurden. Bezeichnenderweise zeigte die bayerische Politik kein Interesse an einer Fortsetzung des ligischen Experiments – an seine Stelle trat der 1631 zu Fontainebleau ratifizierte Bündnisvertrag mit Frankreich.

Mit der Niederlage zu Breitenfeld wurde nicht nur über das Geschick der Liga entschieden, sondern auch über die Positionierung Bayerns im Reichsverband. Das nunmehrige Kurfürstentum blieb auf den Status einer Mittelmacht fixiert, der ständische wie politische Vorsprung des rivalisierenden Hauses Habsburg erwies sich als nicht einholbar. Zugleich endete im Reich die Zeit der konfessionellen Sonderbünde – ein Faktum, das der Verfasser zwar konstatiert, aber nicht begründet.

Das Interpretament, das Kaiser vorlegt, vermehrt fraglos unser Wissen über die komplexen Beziehungen zwischen Politik und Militär im frühneuzeitlichen Reichsverband. Ebenso fraglos ist sein Interpretationsansatz in sich stimmig, werden die vom Autor gesetzten Prämissen akzeptiert. Der These einer bayerischen Hegemonialstellung in der Liga stehen jedoch bereits für das Dezennium vor dem Dreißigjährigen Krieg massive Bedenken entgegen, unbeschadet ihrer jüngsten Wiederholung (bezeichnenderweise abermals durch einen bayerischen Landeshistoriker, Dieter Albrecht). Wenn die Vorkriegszeit etwas erweist, dann ist dies die starke Position insbesondere der geistlichen Kurfürsten in dem Bündnis einerseits (im Zusammenspiel mit dem Hause Habsburg hatte Kurfürst Johann Schweikhard von Mainz den bayerischen Einfluß im Bündnis zeitweise völlig marginalisiert), die regional-bipolare Struktur des Bündnisses andererseits. Nicht nur der Kategorie »Raum/Region«, sondern auch der Stellung der Kurfürsten in dem Bündnis (vor allem des Mainzers als zweitem Bundesdirektors) wären demzufolge ungleich mehr Aufmerksamkeit zu zollen gewesen. Sich darauf zu beschränken, auf »Spannungen, Sonderinteressen und auch Gegenkräfte innerhalb der Liga« (S. 513) zu verweisen und diese überblicksweise darzustellen (S. 161–165), ohne sie aber »hier eigens« zu verfolgen (S. 513), ist wenig fruchtbar – zumal in einem Dezennium, in dem sich die Kurfürsten (erneut) in »Konkurrenz zum Kaisertum« zu profilieren suchten (Axel Gotthard). Damit ist zugleich angedeutet, daß der Blick auf die Liga als solche zweifellos wesentlich ertragreicher gewesen wäre als diese aus der Perspektive eines wenn auch exponierten Bundesmitgliedes zu beschreiben. Damit freilich, und dies ist zugunsten des Verfassers ins Felde zu führen, wäre eine Dissertation wohl überfordert gewesen. *Norbert Haag*

JOHN ROGER PAAS: The German Political Broadsheet 1600–1700. Bd. 5: 1630–1631. 351 S. 317 s/w-Abb. – Bd. 6: 1632. 403 S. 372 s/w-Abb. Geb. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1996–1998. Je Band DM 1248,–.

Die Untersuchung einer »medial aufbereitete(n) Gedächtniskultur« wurde im Umfeld der Feierlichkeiten zur 350. Wiederkehr des Westfälischen Friedens als ein wichtiges Desiderat in der Erforschung des 30jährigen Krieges (wieder) herausgestellt (vgl. etwa Johannes Burkhardt, Der Dreißigjährige Krieg, Frankfurt a.M. 1992, S. 225–232; ders., Auf dem Wege zu einer Bildkultur des Staatensystems. Der Westfälische Frieden und die Druckmedien, in: Der Westfälische Friede, hg. v. Heinz Duchhardt, München 1998, S. 81–114). Die oft in mehreren Nachdrucken verbreiteten Flugblätter bieten hier eine bisher kaum ausgeschöpfte Quellenbasis. Das ehrgeizige, von John Roger Paas vorangetriebene Projekt zur Publikation sämtlicher politischer Flugblätter des 17. Jahrhunderts hat sich zum Ziel gesetzt, diesen Fundus der Wissenschaft in hochwertigen Reproduktionen in chronologischer Folge bequem zugänglich zu machen (vgl. dazu RJKG 16, 1997, 254f.).

Die Bände 5 und 6 behandeln die Jahre 1630–1632 – somit den Zeitraum, in dem der Krieg nach der Entmachtung Wallensteins 1630 durch den Siegeszug des schwedischen Königs Gustav II. Adolf geprägt wurde. Die großen politischen und militärischen Themen lassen sich in der plakativen Bildsprache der Flugblätter vielfältig nachzeichnen, so etwa die Zerstörung Magdeburgs durch Tilly (P 1335ff.) oder die Schlacht von Breitenfeld (P 1403ff.), immer wieder unterbrochen durch Flugblätter, die die Friedenssehnsucht der Zeitgenossen zum Ausdruck bringen (z.B. P 1306f.: »Klage der Europa, so in ihren Gliedern und am ganzen Leib verletzet«). Ein eigenes Thema bildet die Ikonographie des Schwedenkönigs und dessen Heroisierung in der protestantischen Publizistik bis zum Tod Gustav Adolfs in der Schlacht von Lützen. Die Stadtgeschichtsforschung wird dankbar sein für die Edition der Stiche, die die Belagerung und Einnahme zahlreicher süddeutscher Städte durch die schwedischen Truppen zum Thema haben (z.B. Würzburg P 1501ff.; Mainz P 1530ff.; Augsburg P 1726ff.).

Das Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses 1530/1630 spiegelt sich in zahlreichen Drucken wider, die das spezifisch protestantische Deutungsschema des Kriegserfahrung als einer in treuer Standhaftigkeit zur Lehre Luthers erlittenen Verfolgungszeit ins Bild setzen (P 1255ff.). Die theologische Abgrenzung zum konfessionellen Gegner reicht in ihrer Schärfe an die Frühphase der Reformationszeit heran (P 1259f.). Mehrere Stiche deuten das Geschehen in der Bildsprache der Apokalypse, wobei sie die endzeitlichen Gestalten Gog und Magog mit der Papstkirche idenfizieren, somit auch die Kriegsereignisse in heilsgeschichtliche Zusammenhänge einordnen (P 1267, 1726–1728).

Diese wenigen Beobachtungen können nur andeuten, unter welch vielfältigen Fragestellungen das hier vorgelegte Material genutzt werden kann. Es bleibt nur zu wünschen, daß auch die nächsten Bände mit den Jahren 1633/34 bald der Forschung zur Verfügung gestellt werden.

Wolfgang Zimmermann

ACHIM LANDWEHR: Policey im Alltag. Die Implementation frühneuzeitlicher Policeyordnungen in Leonberg (Studien zu Policey und Policeywissenschaft). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2000. X, 429 S. Kart. DM 88,–.

Die an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. von Wolfgang Reinhard mitbetreute Dissertation ist ein erneutes vorzügliches Beispiel für die Effizienz des durch die DFG geförderten, am Max-Planck-Institut für Rechtsgeschichte angesiedelten Forschungsprojektes »Repertorium der Policeyordnungen der Frühen Neuzeit«, in dessen Rahmen auch die vorliegende Arbeit entstand. Vorwiegend gestützt auf die normativen Quellen zur Polizeigesetzgebung einerseits, Visitationsakten, Kirchen- und Ruggerichtsprotokolle sowie Suppliken andererseits geht der Verfasser am Beispiel des württembergischen Amts Leonberg (und damit fokussiert auf die ländliche Gesellschaft der frühen Neuzeit) der Frage nach, wie der Anspruch frühneuzeitlicher Herrschaft, über die Polizeigesetzgebung normierend in den Alltag ihrer Untertanen einzugreifen, Wirkungen zeitigte. Gefragt wird also nicht nach der *Wirksamkeit* von Normen, sondern nach den *Wirkungen*,

die Normen zeitigen, werden sie in bestimmte gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche oder kulturelle Verhältnisse »implementiert«. Hinter der vermeintlich geringfügigen Verschiebung in der Fragestellung verbirgt sich ein Forschungsansatz von erheblichem Innovationspotential und der Chance, die festgefahrene Debatte um die Fruchtbarkeit von Metatheorien – erinnert sei an die Debatten um »Erfolg oder Mißerfolg« im Kontext von Sozialdisziplinierungs- und Konfessionalisierungstheorien oder der Theorien zum Prozeß der Zivilisation bzw. des okzidentalen Rationalismus – zu beleben. Impulse aus der Implementationsforschung aufgreifend, ersetzt Landwehr das in seinem Kern binäre Argumentationsmuster älterer Forschungsansätze (Normsetzung durch den Herrschaftsträger, Normbefolgung oder »Widerstand« durch die auf den Status von Normadressaten reduzierten Untertanen) durch ein wesentlich komplexeres Modell, in dessen Zentrum die Konzeption von Herrschaft als sozialer Praxis (in Anschluß an die Überlegungen insbesondere Michael Manns, Michel Foucaults, Pierre Bourdieus und Alf Lüdtkes) steht. Herrschaft wird diesem Theorieansatz zufolge nicht »als Beziehung, als Zustand oder gar als theoretisch-statisches Konstrukt« (S. 25) betrachtet, sondern als Prozeß der Verständigung zwischen Gruppen (mit jeweils spezifischen Eigeninteressen und Wertvorstellungen) auf einem von asymmetrischen Machtbeziehungen durchzogenen Kräftefeld. Während sich der Ausgangspunkt der theoretischen Überlegungen des Verfassers allenfalls graduell von älteren Forschungsansätzen unterscheidet – als Ausgangspunkt der Analyse der historischen Implementationsforschung benennt der Autor explizit »ein obrigkeitlich formuliertes Programm« (S. 32) – grenzt er sich von ihr insofern ab, als er (a) mit der apriorischen Annahme eines »nicht vorhersagbaren Ergebnisses« (S. 33), besser: der Diskrepanz zwischen Programm und Ergebnis, arbeitet, (b) das Erkenntnisinteresse auf den Prozeß zwischen Programmeingabe und Ergebnis fokussiert und (c) mit der oben skizzierten Vorstellung eines Kräftefeldes operiert (S. 33). »Die historische Implementationsforschung kann als Methode bezeichnet werden, die vor dem Hintergrund der Diskrepanz zwischen postulierter Norm und beobachtbarer Praxis die Anwendungsmöglichkeiten von politischen Programmen der Vergangenheit im Kontext herrschaftlicher Tätigkeit untersucht. Bestimmt werden diese Anwendungsmöglichkeiten durch ein explizit nicht-binäres Kräftefeld, dessen wesentliche Faktoren die am Implementationsprozeß beteiligten, in sich nochmals differenzierten Gruppen der Programmgeber, Programmanwender und Programmempfänger sind« (S. 38).

Diesem methodischen Anspruch ist auch der Aufbau der Arbeit geschuldet, die – nach einem einführenden Kapitel in die sozioökonomische Struktur von Stadt und Amt Leonberg – zunächst den »Anspruch der Obrigkeit« (»Programmgeber«), dann – unter der Überschrift »Kontrolle der Amtsträger« – die Vermittlungsinstanz (»Programmanwender«) untersucht, ehe in einem ausführlich gehaltenen und äußerst instruktiven Abschnitt »Policey vor Ort« der Frage nach den Wirkungen nachgegangen wird (Programmempfänger). Dem methodischen Ansatz entsprechend, demzufolge »der Verlauf einer Programmumsetzung nicht einfach als Prozeß, sondern vor allem als zirkulärer Prozeß begriffen« (S. 34) wird, der alle beteiligten Gruppen umgreift, untersucht das folgende, vorwiegend auf Suppliken als Quellenbasis fundierte Kapitel, »welche Einflußmöglichkeiten die Untertanen auf den gesamten Herrschafts- und Normierungsprozeß hatten« (S. 311), ehe das abschließende Kapitel »Herrschaft zwischen Norm und Praxis« eine vorsichtige, wohl abgewogene Bilanz, zentriert um eine Praxeologie frühneuzeitlicher Herrschaft, zu ziehen versucht.

Die Stärke der Untersuchung liegt dabei fraglos im detaillierten Aufweis des Wandlungsprozesses, dem die Polizeyordnungen selbst unterlagen, ihrer gesellschaftliche Kommunikations- und Handlungsmuster verändernden Wirkungen sowie den vielfältigen Instrumentalisierungs- und Adaptionsstrategien, die der Prozeß der Implementierung neuer obrigkeitlicher Vorgaben evozierten, sowie der Rückkoppelungseffekte, die sie zeitigten. Der Aufbau der Arbeit zeigt freilich auch, daß die Studie in ihrer faktischen Durchführung weitaus konventioneller ist, als der methodische Ansatz verheißt. Konzeptionell innovativ ist das Kapitel »Anspruch der Obrigkeit« keinesfalls, ähnliche Ansätze verfolgen auch andere Studien zur Moralpolitik des frühneuzeitlichen Staates, wenngleich es hinsichtlich der frühneuzeitlichen Policey im Territorialstaat durchaus wichtige und auch neue Erkenntnisse enthält. Die detaillierten Ausführungen zu den Programmanwendern, den weltlichen und kirchlichen Amtsträgern, sind ebenfalls nicht neu, man denke etwa an die Diskussion um die Bedeutung der kulturellen Vermittler oder die Forschungen zur Stabsdisziplinierung. Die außerordentlich differenzierte Untersuchung zur Policey vor Ort schärft den Blick für die Komplexität des Implementierungsprozesses in einer hochdifferenzierten Gesell-

schaft mit komplexen Machtverhältnissen und konkurrierenden Wertvorstellungen. So fraglos dieses Kapitel den Maßstab für zukünftige Forschungen gibt, so wenig vermag (sieht man von Gründen der Arbeitsökonomie ab) die Selbstrestriktion zu überzeugen, mit der sich der Autor darauf beschränkte, verschiedene Interessenlagen und Werthorizonte aufzuzeigen oder die strategische Instrumentalisierung obrigkeitlicher Normvorgaben in gesellschaftlichen Konflikten detailliert zu beschreiben. Was in dieser Selbstrestriktion sichtbar wird, ist m.E. eine Schwäche des Forschungsansatzes, der ganz auf die »black box« (S. 33) zwischen Programmeingabe und (unvorhersagbarem) Ergebnis zugeschnitten ist und Licht in diese »black box« bringen möchte, die Frage nach der Wirksamkeit des (normativen) Programms aber ausblendet. So fraglos die methodologischen Überlegungen des Autors und die Durchführung der Arbeit plausibel machen, daß den Wirkungen implementierter Normen die gebührende Beachtung zu schenken ist, so wenig ist nachzuvollziehen, wieso die Frage nach der Wirksamkeit von Normen – verstanden als die Frage nach der Entsprechung von Programm und Praxis (S. 29) – als solche falsch gestellt sein soll. Wieso kann es »nicht darum gehen, die Wirksamkeit von Normen zu ermitteln« (S. 5), indiziert etwa in veränderten Verhaltensdispositionen? Die Antwort auf diese Frage, deren Operationalisierung wohl kaum des Rekurses auf quantifizierende Methoden entbehren könnte, ist der Verfasser m.E. schuldig geblieben. Er selbst hat sich, und dies ist legitim, dafür entschieden, seine Aufmerksamkeit den Vorgängen im Dunkeln der »black box« (S. 38) zu widmen und sich hierzu einer qualitativen Vorgehensweise zu bedienen. Auf diesem Feld hat er fraglos auch Überzeugendes geleistet.

Norbert Haag

PETER WOLF: Bilder und Vorstellungen vom Mittelalter. Regensburger Stadtchroniken der frühen Neuzeit (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext, Bd. 49). Tübingen: Max Niemeyer 1999. VII, 456 S. Geb. DM 136,–.

In den letzten Jahren hat die lange vernachlässigte Erforschung der städtischen Historiographie in der frühen Neuzeit einen bemerkenswerten Aufschwung genommen, ablesbar an den Monographien von Heiko Droste (über Lüneburg), Karljosef Kreter (über Hannover) und Susanne Rau, die 2001 eine noch nicht publizierte Dissertation zu Bremen, Hamburg, Breslau und Köln eingereicht hat.

Wolfs Arbeit, angeregt von dem verstorbenen Göttinger Mediävisten Hartmut Boockmann, wendet sich den zwei dominierenden Traditionslinien der Regensburger Chronistik in der frühen Neuzeit zu: »Sie beruhen auf den kombinierten Stadtbeschreibungen und Chroniken des evangelischen Kantors in reichsstädtischen Diensten Andreas Raselius (um 1562/4–1602) und des katholischen Kartäusers Franciscus Hieremias Grienewaldt (1581–1626)« (S. 7). »Die beiden stadthistorischen Werke, die 1598/99 beziehungsweise 1615/16 entstanden, strukturierten in ihren vielfältigen Adaptationen für zwei Jahrhunderte die geschichtliche Wahrnehmung in Regensburg, gaben ihr Sprache, Szenen, Wertungen« (S. 353).

Nach den einleitenden Ausführungen zur Fragestellung gibt Kapitel II einen Überblick über das frühneuzeitliche Regensburg, die Lebensläufe der drei wichtigsten Autoren (Raselius, dessen Fortsetzer Christoph Siegmund Donauer, und Grienewaldt) und die Regensburger Geschichtsschreibung. Den Stadtbeschreibungen im Rahmen der Chroniken widmet sich Kapitel III, während Kapitel IV die Vergangenheitsdarstellung in den Blick nimmt. Hier findet man auch Themenüberblicke, Informationen zu den Quellen der Chroniken und Angaben über den Einfluß der Konfessionalisierung. Kapitel V behandelt die Überlieferungsgeschichte der in einer enormen Zahl von Handschriften überlieferten Werke. Es wird ergänzt vom umfangreichen Handschriftenverzeichnis des Anhang A (S. 381–407). Das abschließende Kapitel VI, leider keine konzise Zusammenfassung, ist überschrieben: »Mittelalter und historisches Selbstverständnis in Regensburg«. Dankbar registriert man die Register am Ende des Buchs, das eine solide Bereicherung des eingangs genannten historiographiegeschichtlichen Forschungskontextes darstellt und aufgrund der dezidiert »sakralen« Konzeption Grienewaldts auch kirchenhistorisch unmittelbar relevant ist.

Was die leitende Fragestellung, die Sicht des Mittelalters in den Chroniken, betrifft, so legt man die Studie ein wenig enttäuscht aus der Hand. Es fehlt an einer allgemeinen Einordnung der Regensburger Befunde. Wolf hat sich zu sehr auf die Frage der Wahrnehmung des Mittelalters als

eigenständiger Epoche kapriziert. Ihm sind etliche wichtige Titel zur frühneuzeitlichen Mittelalter-Rezeption nicht geläufig. Ich greife nur den Essay von Keith Thomas (in dessen: Vergangenheit, Zukunft, Lebensalter, 1988) heraus, der das englische Mittelalterbild in der frühen Neuzeit thematisiert. Die zentrale Frage nach der historischen Distanz, nach der Überbrückung des Zeitenabstands durch historisches Erzählen, wird nicht scharf genug herausgearbeitet (S. 296–310, 376). Dabei finden sich durchaus wertvolle Beobachtungen und Interpretationen etwa zur Wahrnehmung älterer Architektur. Sympathisch berührt die grundsätzliche Beachtung der sogenannten retrospektiven Tendenzen in der bildenden Kunst, denen ich eine laufend aktualisierte Auswahlbibliographie im Internet gewidmet habe: http://www.uni-koblenz.de/~graf/retro.htm. Aber der kursorische Verweis (S. 373) auf den historisierenden Glockenturm von St. Emmeram (1575/79), über den es eine eigene Studie von Susanne Klemm gibt (vgl. auch Michael Schmidt, Reverentia und Magnificentia, 1999, S. 205) ist ungenügend – hier hätte Wolf in die Tiefe gehen müssen.

Hätte der Verfasser den Versuch unternommen, die Chronistik in die frühneuzeitliche Erinnerungskultur einzubetten, so hätte er die über weite Strecken etwas deskriptiv anmutenden Interpretationen präziser fassen können. Grienewaldts Stadtgeschichte, zurecht als »Produkt der Gegenreformation« gewertet (S. 290), hätte mit den restaurativen katholischen Bemühungen um christliche Archäologie und hagiographische Forschung zusammengebracht werden müssen, das Interesse der Chronisten an römischen Relikten und Inschriften mit dem aufkommenden Antiquarianismus.

Einzelne Befunde der Arbeit Wolfs regen dazu an weiterzudenken: Wie ist das Verhältnis von Epochenschwelle und Verlusterfahrung? Die englische Forschung hat das Aufkommen der antiquarischen Bewegung im 16. Jahrhundert mit der Erfahrung des Verlusts der mittelalterlichen monastischen Kultur in Verbindung gebracht. Wolf spricht vom »Traditionsbruch von 1803/1810« (S. 371). Aber gab es – zumindest in den Augen Grienewaldts – nicht auch schon einen solchen Traditionsbruch, nämlich die Reformation? Wiederholt thematisiert der Kartäuser die kulturellen Verluste, etwa die Zerstörung von Hauskapellen durch die protestantischen Bürger (S. 69–71, 290). Aber auch die Makulierung alter Handschriften in katholischen Klöstern wird von ihm kritisch gesehen (S. 141). Sein protestantisches Pendant Raselius dagegen beklagte den Verlust römischer Relikte (S. 106f.).

Wir stehen noch ganz am Anfang, wenn es um die Erforschung der Wahrnehmung von Kulturgutverlusten, um die Dialektik von Verlusterfahrung und Bewahrung (bzw. »früher Denkmalpflege«) geht. Daß für eine solche Fragestellung (im Rahmen einer Geschichte der Erinnerungskultur) in Gestalt der frühneuzeitlichen Stadtchroniken eine ergiebige Quelle fließt, hat Wolfs verdienstvolles Buch erfolgreich demonstriert. *Klaus Graf*

Stadt und Literatur im deutschen Sprachraum der Frühen Neuzeit, hg. v. Klaus Garber (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext, Bd. 39). Tübingen: Max Niemeyer 1998. 2 Bde. XVII, 1145 S. Kart. DM 354,–.

Das vorliegende monumentale Sammelwerk geht auf einen Osnabrücker Kongreß aus dem Jahr 1990 zurück, der eine Brücke nach Ostmitteleuropa schlagen wollte. Die Bände sollen, so der rührige Herausgeber, Leiter der Osnabrücker Forschungsstelle »Literatur der Frühen Neuzeit«, in seinem Vorwort, »einen Beitrag zum geistigen Zusammenwachsen Europas« leisten (S. XVII). Nicht weniger als 48 Aufsätze sind hier versammelt, die ein überaus facettenreiches Panorama frühneuzeitlicher Literatur entstehen lassen. Wer sich für die lateinische oder deutsche Produktion der frühen Neuzeit oder die Stadtkultur jener Zeit interessiert, kommt künftig an diesen Bänden nicht vorbei. Für den Leserkreis des RJKG sei jedoch angemerkt, daß die katholische Literatur ausgesprochen unterrepräsentiert ist. Ich kann im folgenden nur eine kleine Auswahl der Beiträge vorstellen.

Die erste Sektion »Beiträge zur Grundlagenforschung« enthält zunächst einen Überblicksartikel von *Klaus Garber*: Stadt und Literatur. Umrisse der Forschung – regionale Literaturgeschichte und kommunale Ikonologie –Nürnberg als Paradigma (S. 3–89). Er plädiert für verstärkte Forschungsanstrengungen zur Erschließung des städtischen Gelegenheits- und Kleinschrifttums und interpretiert exemplarisch Johann Helwigs »Nymphe Noris« von 1650. Was ist das Städtische in

der frühneuzeitlichen städtischen Literatur, gibt es eine urbane Mentalität, die in ihr faßbar wird? Diesen Fragen geht *Wolfgang Adam* nach: Urbanität und poetische Form. Überlegungen zum Gattungsspektrum städtischer Literatur in der Frühen Neuzeit (S. 90–111). *Michael Schilling* behandelt: Stadt und Publizistik in der Frühen Neuzeit (S. 112–141) und konstatiert zurecht: »Das in Flugblättern und -schriften publizierte Kleinschrifttum der Stadtpfarrer, Schulmeister, Stadtschreiber, Drucker und dichtenden Handwerker ist in seiner Bedeutung für den literarischen Alltag der frühneuzeitlichen Städte kaum zu überschätzen« (S. 120).

Obwohl die nächste Sektion überschrieben ist »Im Umkreis des reformierten Bekenntnisses« berücksichtigt der erste Beitrag von *Hellmut Thomke* auch die katholische Schweizer Barockliteratur: Die Literatur der Eidgenossenschaft im Zeitalter des Barock. Eine Skizze der Forschungssituation (S. 145–155). Von den weiteren Artikeln, die sich sonst auf Duisburg, die Niederlande, Bremen und Brandenburg/Berlin beziehen, sei lediglich der dem katholischen Münster gewidmete herausgehoben: *Christian Gellinek*, Münster im Spannungsfeld seines Nachbarn Niederlande. Vergleichende historische und literarische Aspekte (S. 186–202).

Ergiebiger für den südwestdeutschen Raum ist die Sektion »Reichsstädtische Tradition und Residenzkultur Oberdeutschlands«. Mit sehr knappem wissenschaftlichem Apparat präsentiert sich *Erich Kleinschmidt*, Die literarische Stadtkultur Oberdeutschlands im 17. Jahrhundert. Ein Überblick (S. 281–292). Der Verfasser hatte 1982 ja eine einschlägige Monographie dazu vorgelegt. Straßburg und die Grafschaft Hanau-Münzenberg sind der Untersuchungsraum von *Walter Ernst Schäfer*, Zwischen Freier Reichsstadt und Absolutistischem Hof. Lebensräume Moscherosch (S. 293–307).

Sehr viel umfangreicher als der Aufsatz selbst ist der bibliographische Anhang zur Studie von *Reinhard Breymayer*, Städtisches und literarisches Leben in Stuttgart im 17. Jahrhundert. Ein bibliographischer Versuch mit besonderer Berücksichtigung der Prinzessin Antonia von Württemberg und ihrer Bibliothek (S. 308–383). Im Mittelpunkt steht die von der Prinzessin um 1660 gestiftete kabbalistische Lehrtafel in der Bad Teinacher Dreifaltigkeitskirche. Zu ihrer Vorgeschichte konnte der Verfasser eine neue Quelle entdecken: Johann Valentin Andreaes »Geistlich Gemäld« (Tübingen 1615). Eine handschriftliche Bücherliste Antonias wird ediert und umfangreich kommentiert (S. 345–383). *Ronald G. Asch* handelt über: Bürgertum, Universität und Adel. Eine württembergische Kontroverse des Späthumanismus (S. 384–410). Er wendet sich der bekannten Kontroverse über Nikodemus Frischlins Rede über das Landleben (1578) und der weit weniger bekannten »Consultatio« des Thomas Lansius über den Rangstreit zwischen »milites« und »litterati« (1607) zu. Weitere Beiträge dieser Aufsatzgruppe gelten dem Briefwechsel des Augsburger lutherischen Geistlichen Gottlieb Spizel sowie dem literarischen Leben von Nürnberg (»Norimberga Literata«), Ansbach und Frankfurt am Main.

Leipzig, Jena und die kleine Residenzstadt Weißenfels werden unter dem Rubrum »Lutherische Kernlandschaft Mitteldeutschlands« abgehandelt. Nicht nur Lübeck und Hamburg, auch Greifswald, Stettin, Danzig, Riga, Reval und Dorpat kommen in der Sektion »Der alte hansische Kulturraum« zu ihrem Recht. »Mitteleuropäischen Brückenlandschaften« ist die nächste Gruppe gewidmet. Schlesien mit dem Zentrum Breslau steht im Mittelpunkt, aber auch die böhmischen Städte und Lemberg werden in den Blick genommen.

Nur drei Studien umfaßt der abschließende »Blick in den katholischen Kulturraum«: *Birgit Boge*, Die Ingolstädter Jesuiten im Spiegel ihrer literarischen Produktion (S. 1033–1062); *Dieter Breuer*, Literarisches Leben in München bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (S. 1063–1091), *Hanspeter Marti*, Luzern – Zentrum der Gegenreformation in der Alten Eidgenossenschaft (S. 1092–1113). Es bleibt zu hoffen, daß bald ein vergleichbares Standardwerk auch für die katholischen Städte realisiert werden kann. Für Köln, ein Zentrum der katholischen Publizistik, darf inzwischen hingewiesen werden auf den Sammelband: Köln als Kommunikationszentrum (2000).

Die beiden Bände machen mit ihrer Verbindung von Literatur-, Buch- und Druckgeschichte in eindrucksvoller Weise auf die erstaunliche Lebendigkeit und Vielgestaltigkeit der literarischen Kultur in den deutschen Städten der frühen Neuzeit aufmerksam. Um so bedauerlicher ist es, daß am Register gespart wurde. Dieses umfaßt nur die im Haupttext genannten Personennamen, die in den Fußnoten und den editorischen Anhängen zusammengetragenen Informationen bleiben unerschlossen. Notwendig wären aber auch Register für Orte und Themen gewesen – angesichts des Handbuchcharakters der Sammlung nicht nur ein marginaler Schönheitsfehler! *Klaus Graf*

Hans-Joachim Behr: Franz von Waldeck 1491–1553. Sein Leben in seiner Zeit. Teil 2 Urkunden und Akten (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, Bd. 18; Westfälische Biographien, Bd. 9). Münster: Aschendorff 1996. 592 S., 12 Abb. Geb. DM 98,–.

Zwei Jahre nach dem Erscheinen seiner verdienstvollen Monographie über Franz von Waldeck, Fürstbischof von Münster, Minden und Osnabrück, hat der ehemalige Leiter des Staatsarchivs Münster eine ergänzende Quellensammlung herausgebracht, deren Absicht es ist, »die Person des Bischofs in ihrem politischen, konfessionellen und wirtschaftlich-sozialen Umfeld deutlich werden zu lassen. Dabei wird der Verwaltung der Territorien, den Finanzen und der allgemeinen Ökonomie ebensoviel Beachtung geschenkt wie den großen politischen und konfessionellen Fragen der Zeit« (S. 5). Vorwiegend aus der Überlieferung der Hauptstaatsarchive Düsseldorf und Hannover sowie der Staatsarchive Marburg, Münster, Osnabrück, Oldenburg sowie Wolfenbüttel geschöpft und mit Archivalien kommunaler und kirchlicher Provenienz angereichert, bietet die Sammlung von 400 zumeist erstmals edierter Dokumente einen reichhaltigen Einblick in das Leben dieses geistlichen Fürsten, der sich um 1540 anschickte, die von ihm akkumulierten geistlichen Pfründen in ein weltliches Fürstentum umzuwandeln. Die grundsätzlich an den Schultzeschen Richtlinien für die Textgestaltung frühneuzeitlicher Quellen orientierte Edition läßt, was die Textauswahl angeht, keine Wünsche offen und dokumentiert das Leben des Waldeckers ganz im Sinne des Verfassers in der Vielfalt ihrer Lebensbezüge. Ein das Literaturverzeichnis des ersten Bandes ergänzender Nachtrag sowie ein ausführlicher Namensindex (zu Bd. 1 und Bd. 2) beschließen das Werk, dessen zukünftige rege Nutzung durch landesgeschichtliche wie allgemeinhistorische Forschung außer Frage stehen. *Norbert Haag*

Josef Johannes Schmid: Alexander Sigismund von Pfalz-Neuburg. Fürstbischof von Augsburg 1690–1737. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Schwabens im Hochbarock. Weißenhorn: Anton H. Konrad 2000. 522 S., 86 Abb. Geb. DM 88,–.

Josef Johannes Schmid kennt seinen Alexander Sigismund: Quellen- und Literaturverzeichnis belegen die umfangreichen Studien des Autors, als deren Ergebnis er beredt (orientiert mehr an Pfandl und Hubensteiner als an »manch »heutiger« Erscheinung der Geschichtswissenschaft«, S. 11) seinen Entwurf der Biographie des Neuburgers in 22 Kapiteln entfaltet. Das »große Welttheater« des barocken Europa gibt die Bühne her für die Stationen dieses Menschenlebens: Frühzeitige Karriereanbahnung in der Reichskirche durch den Vater Philipp Wilhelm von Pfalz-Neuburg, Mißerfolge (Scheitern der Bemühungen um eine Koadjutorie in Regensburg 1678) und Erfolge (Koadjutorpostulation in Augsburg 1681, Fürstbischof von Augsburg 1690), Katastrophen (Flucht 1703/04, »Melancholey«, Bestellung eines Koadjutors in der Person des Konstanzer Fürstbischofs Johann Franz Schenk von Stauffenberg, koadjutorische Administration 1714–1718) und Triumphe (Restitution 1717/18) sowie Kuriositäten (Bemühungen um das Erzbistum Toledo 1705) – all dies vor dem Hintergrund des spanischen Erbfolgekrieges. Mit dem 15. Kapitel (Innere Verwaltung und Gesetzgebung) beginnt eine Reihe von thematischen Abhandlungen 1.) a. zur Stellung des Fürstbistums Augsburg unter Alexander Sigismund im Reich, b. zu den Beziehungen zum Gesamthaus Wittelsbach, zur Reichsstadt Augsburg und zum Schwäbischen Reichskreis, 2.) zur bischöflichen Tätigkeit des Neuburgers, 3.) zur barocken Frömmigkeit allgemein, 4.) zur Architektur und Bildenden Kunst und 5.) zur Musikgeschichte – einem besonderen Zugang Schmids zu Alexander Sigismund, wovon noch zu sprechen sein wird. Die Kapitel 20 bis 22 befassen sich mit den letzten Lebensjahren des Neuburgers sowie resümierend mit dem »Phänomen« und dem »Menschen« Alexander Sigismund. Hier wird deutlich: Die Arbeit Schmids will den v.a. auch durch die Forschungen Rudolf Reinhardts mit dem Makel der »Geisteskrankheit« Behafteten rehabilitieren, was der Autor nur scheinbar hinter dem anspruchsvollen Programm seines Vorhabens: »relata referro« (S. 14) zu verbergen vermag. Die Sympathie für seinen »Helden« (Parallele zu Hiob! S. 112) bringt Schmid jedoch um die Empathie für dessen vermeintliche oder tatsächliche Kontrahenten und mehr noch: Hinter der oft harschen Kritik an den »falschen [...] Biographen« (S. 373) tritt eine Instrumentalisierung von Geschichte zutage, die u.a. aktuelle kirchenpolitische Diskussionen in die Vergangenheit projiziert und dadurch Wissenschaftlichkeit einbüßt: »Wie

schon im ersten Kapitel angedeutet [...] geht es letztlich [...] um die Gegensätze: Landadel – Hochadel, Aufklärer (Antijesuit, Subjektivist) – ›Traditionalist‹ (›Fundamentalist‹?), die dann auf dem Rücken der behandelten Personen [...] ausgetragen wurden und deren Bild – für Alexander also meist negativ im Sinne der Idées nouvelles – prägten« (S. 379); und an anderer Stelle: »Hier [...] führt sich der Vorwurf der Unzurechnungsfähigkeit an die Adresse des Fürstbischofs von selbst ad absurdum. Daß dieser aber gerade von jenen erhoben wurde und wird, deren Weltsicht eben genau das darstellt(e), was der Neuburger bekämpfte, liegt auf der Hand [...]« (S. 293) So sind es nicht der Blick auf den »Spanischen Erbfolgekrieg« aus einer eher französischen Perspektive (»Gemäß der frühaufklärerischen Ideologie des jungen Wiener Hofes war offensichtlich schon damals nur mehr ein ›totaler Sieg‹ vorstellbar. Doch noch stand das System der alten sakralen Monarchie gegen die »Teutschen Patriotten« [...]«, S. 190) und ebenso die kaum verholene Sympathie für das Haus Wittelsbach, v.a. auch gegen das Haus Habsburg und gegen den »Landadel« (S. 379), die Schmids Verdienste um die Biographie Alexander Sigismunds von Pfalz-Neuburg schmälern, es ist vielmehr die Interpretation, die der Autor ihr zu Grunde legt: »[...] so stand Alexanders Leben von Anfang an unter dem Zeichen des Kreuzes – persönlich, politisch und selbst im Nachleben der Geschichtsschreibung. Doch hatte nicht einst und für immer der Herr der Geschichte an diesem Kreuz den Menschen erlöst?« (S. 26). Zudem gesellt sich eine merkwürdige »Vertrautheit« des Autors mit den Charakteren historischer Personen: Mit dem »angsteinflößend[en]« (S. 84), »leicht entflammbaren« (S. 49) Vater Philipp Wilhelm kam es zum Zerwürfnis (S. 67–73), was mit dem »ureigensten Naturell« (S. 331) Alexander Sigismunds zusammenhing, denn dessen Liebe zur französischen Musik ließ sich in Süddeutschland nur am kurbayerischen Hof stillen (S. 342). Der Augsburger Domherr von Gehlen, war ein »wirklicher miles Christi« (S. 169), der Konstanzer Hofmarschall Reich von Reichenstein dagegen »ein verschlagener und durchtriebener Charakter« (S. 171). Von Kaiser Karl VI. liest man, daß »sein im spanischen Enigma verwurzelter, melancholischer Geist, oft auch mit Heimtücke gepaart« war (S. 170). Die Beispiele ließen sich vermehren. Kleinere inhaltliche Schwächen (hinter der »rätselhaft[en]« Ortsbezeichnung »Bisanz«, S. 43 Anm. 55, verbirgt sich das bis 1678/79 zum Reich gehörige Besançon) gesellen sich zu einigen fragwürdigen (auch im guten Sinn des Wortes) Deutungen von Ereignissen. Verwiesen sei auf die gründliche Mißdeutung Schmids der Ausführungen Hubert Wolfs zur »Genesung« Alexander Sigismunds. Während jener mit den Worten Gehlens dessen theologische Deutung der Heilung des Neuburgers referiert, schreibt Schmid die Äußerung Wolf selbst zu, der so »eine völlige Wiedergenesung des Fürstbischofs 1714, sowohl durch medizinische Besserung, als auch durch göttliches Eingreifen (!) [sic] für möglich und wahrscheinlich hält – für einen Historiker unserer Tage eine schon fast heroische Tat« (S. 17). Wie gesagt: Schmid kennt seinen Alexander Sigismund – und verkennt dabei andere Konstruktionen dieser Biographie, was deren Plausibilität aber nicht erschüttert. Zum Schluß ein großes Lob an den Verlag für ein schön gestaltetes Buch zu einem erschwinglichen Preis. *Andreas Ochs*

Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Bd. 9: Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750), hg. v. Marc Venard. Deutsche Ausgabe bearb. v. Albert Boesten-Stengel u.a. Freiburg i.Br. u.a.: Herder 1998. XVI, 1183 S., zahlr. Abb. Geb. DM 298,–.

Zu besprechen gilt des den neunten, in der französischen Originalausgabe von Marc Venard verantworteten und weitgehend von französischen Forscher(inne)n gestalteten Band der insgesamt auf 14 Bände angelegten »Histoire du christianisme des origines à nos jours«. Als konzeptionelles Zentrum des vorliegendes Bandes dürfte die »Konfessionalisierung des Christentums« (S. 2) zu apostrophieren sein: die Bestätigung der konfessionellen Fraktionierung der politischen Ordnung Alteuropas in den kriegerischen Auseinandersetzungen 1618–1659 (Dreißigjähriger Krieg und französisch-spanischer Gegensatz), die das Ende der alten Christianitas definitiv besiegelte, steht konsequenterweise zu Beginn der Ausführungen, die politische, soziale wie intellektuelle Infragestellung des um die Konfession zentrierten gesellschaftlichen Ordnungsentwurfes – insbesondere in England und Frankreich – beschließt den Band.

Behandelt wird die enorme, auch für Spezialisten kaum noch zu überschauende Stoffmenge in insgesamt vier Hauptteilen. Der erste »Religion und Politik. Die geteilte Christenheit« behandelt

den Prozeß der konfessionellen Ausdifferenzierung der politischen Ordnung der lateinischen Christenheit einerseits, die Beziehungen zwischen Staat und Kirche andererseits. Ein ausführlich gehaltenes erstes Kapitel gilt dem Konfessionalisierungsprozeß in Europa, den habsburgischen Ländern (*Marie-Élisabeth Ducreux*), Deutschland und der Schweiz (*Bernhard Vogler*), Polen und die Länder Skandinaviens (*Wieslaw Müller*), Niederlande (*Willem Frijhoff* und *Marc Venard*), Britische Inseln (*Viviane Barbie* und *Marc Venard*), Frankreich (*Bernard Dompnier*) sowie der Iberischen Halbinseln und Italiens (*Isabelle Poutrin*). Ein zweites, deutlich knapper gehaltenes Kapitel kontrastiert den zuvor geschilderten Konfessionalisierungsprozeß in Politik und Gesellschaft mit dem gleichzeitig zu konstatierenden Bedeutungsverlust von »Konfession« für die politische und gesellschaftliche Ordnung (*Bernard* und *Monique Cottret* und *Marc Venard*): in den Diskursen um »Staatsräson«, Gewissensfreiheit und Toleranz, aber auch den irenischen Bestrebungen werden Potentiale des Transkonfessionellen sichtbar. Plastisch herausgearbeitet wird so das Janusköpfige der Epoche, das die Konfessionalisierung der politischen Ordnung ebenso umfaßte wie die beginnende Emanzipation politischer wie gesellschaftlicher Ordnungen aus dem Gehäuse konfessionell definierter Legalität.

Der zweite Hauptteil konzentriert sich ganz auf die Entwicklung innerhalb der Kirchen – ein Begriff, unter dem auch die Organisationsformen protestantischer Gruppierungen jenseits der lutherischen und reformierten Kirchen gefaßt werden. Obwohl mithin der Kirchenbegriff – sinnvollerweise – weit gefaßt wird, läßt das Kapitel, was die Ausgewogenheit der Darstellung anbelangt, zu wünschen übrig: Während die Fortdauer der katholischen Reform (*Bernard Dompnier* und *Marc Venard*) auf 140 Seiten abgehandelt wird, wird den Kirchen der Reformation mit 90 Seiten weitaus weniger Raum eingeräumt (behandelt werden: Das Luthertum von *Bernhard Vogler*, Die reformierten Kirchen von *Yves Krumenacker*, Die Kirche von England sowie Die Kirche der dissenters Englands von *Viviane Barrie*, Täufer und Mennoniten von *Marc Venard*, Hussiten und Böhmische Brüder von *Marie-Élisabeth Ducreux*, die Sozianer von *Marc Venard*). Noch geringerer Raum werden mit 40 Seiten der russischen Kirche (von *Pierre Gonneau*) sowie mit 70 Seiten den orientalischen Kirchen (von *Giuseppe Croce*) eingeräumt. Rein quantitativ dominiert mithin die Fokusierung auf den Katholizismus, zumal dem Jansenistenstreit mit über 50 Seiten ein weiteres eigenes Kapitel eingeräumt wurde. Ein ähnliches Kapitel zu den innerprotestantischen Auseinandersetzungen um den Pietismus oder um den Puritanismus/Erweckungsbewegung sucht man hingegen vergebens – der Pietismus wird auf gerade vier Seiten abgehandelt, die Erweckungsbewegung auf fünf (die in Band 8 abgehandelten Puritaner finden praktisch keine Erwähnung mehr). Die Chance, ähnliche religiöse Phänomene in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden zusammenschauend zu würdigen, wurde damit vertan. Daß die Darstellung der katholischen Reform schon aufgrund des eingeräumten Umfangs weitaus differenzierter ausfallen muß als die der anderen Kirchen, braucht kaum eigens betont zu werden – die Laien, um ein Beispiel herauszugreifen, spielten nicht nur innerhalb des Katholizismus eine Rolle (S. 301–308), sondern auch in den anderen Kirchen bzw. religiösen Gruppierungen. Eine eigenes Kapitel wurde ihnen hier aber versagt.

Der dritte Hauptteil thematisiert das Christentum weltweit. Behandelt werden das Christentum in Süd- und Nordamerika – mit einem interessanten Kapitel über die afrikanischen Sklaven in Amerika (*Dominique Deslandres*), Afrika (*Philippe Denis*) sowie der Ferne Osten (*Philippe Lécrivain*). Inwieweit die Entdeckung des Fremden Rückwirkungen auf europäische Denkhorizonte und Erfahrungswelten zeitigte, wird allerdings nicht hier abgehandelt, sondern in dem abschließenden – vierten – Hauptteil.

Das Christentum im Kulturraum der alten Christenheit beschließt als letzter Themenrahmen ein in der Weite seines Horizontes beeindruckendes Buch. Ein erstes Kapitel »Modelle und Entwürfe zum christlichen Leben« (*Régis Bertrand*) verheißt Grundlegendes zur Normierung des Alltags, wird dann aber auf das Problem der katholischen bzw. protestantischen Spiritualität und ihrer Vermittler sowie der gemeinschaftlichen wie individuellen Glaubenspraxis enggeführt. Ob die differenzierten inter- wie innerkonfessionellen Glaubensformen und Lebensstile mittels einer Begriffswahl im Singular (Spiritualität – Praxis) zu erfassen sind, scheint dem Rezensenten zweifelhaft, mag aber der Darstellungsproblematik in einem Überblickswerk zugerechnet werden. Das daran anschließende zweite Kapitel konzentriert sich auf die Kirchen und die Kultur des 17. Jahrhunderts (*Francois Laplanche*), »Kultur« primär verstanden als die Infragestellung tradierter

Denkhorizonte durch (natur)wissenschaftliche und heterodoxe Erkenntnisse bzw. Fragestellungen. Das dritte Kapitel Christentum und Moral (*Marc Venard*) skizziert die vor allem unter katholischen Theologen kontrovers diskutierte Frage, inwieweit die Religion, da konfessionell diversifiziert, notwendiges Fundament der Ethik sein könne – eine Debatte, die die beginnende Ablösung der Religion als vinculum societatis durch eine zunehmend innerweltlich gefaßte Moral und insofern einen »Funktionsverlust« von Religion indiziert. Analoge Säkularisierungstendenzen konstatiert das vierte Kapitel auch in den Künsten (*Christian Michel*, *Liliane Piccola*, *Patrice Veit*): in der bildenden Kunst, in Literatur und Theater und in der Musik werden religiöse Traditionen fortgeführt, zugleich aber Geschmackskulturen ausgebildet, die sich der genuin religiösen Prägung entziehen. Das fünfte Kapitel – Christentum und Kultur zur Zeit der Frühaufklärung – zieht (in geistesgeschichtlicher Perspektive) gewissermaßen Bilanz: weniger das Christentum, wohl aber die kulturelle Vorherrschaft der Kirche wurde – vor allem bei den radikalen Intellektuellen Englands und Frankreichs – in Frage gestellt.

Einzelner kritischer Anmerkungen zum Trotz, gilt es abschließend den ausgezeichneten Gesamteindruck hervorzuheben, den der Band hinterläßt. Gut lesbar geschrieben, findet sowohl der interessierte Laie als auch der Fachmann eine Fülle von Informationen rasch zugänglich aufgearbeitet. Eine reiche, sorgfältig ausgewählte Bebilderung macht den Band anschaulich. Äußerst verdienstvoll sind auch die Bibliographien, die am Ende jedes Kapitels sorgfältig ausgewählte Literatur zum neueren, z.T. sogar neuesten Stand der Forschung liefern. *Norbert Haag*

Wolfgang Wüst: Zensur als Stütze von Staat und Kirche in der Frühmoderne. Augsburg, Bayern, Kurmainz und Württemberg im Vergleich (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg, Bd. 57). München: Ernst Vögel 1998. 121 S. Kart. DM 26,–.

Hervorgegangen ist das zu besprechende schlanke Bändchen aus einer Antrittsvorlesung, die der Verfasser – zu dieser Zeit Leiter des Stadtarchivs Augsburg – 1998 als Privatdozent der Universität Augsburg hielt. Der eigentliche Beitrag Wüsts umfaßt 29 Seiten, wurde aber für den Druck mit einem vergleichsweise umfangreichen Dokumentenanhang von 64 Seiten und einer Zeittafel angereichert. Wüst versteht seinen Beitrag als »Angebot zu weiteren fachübergreifenden Diskussionen« insbesondere mit Theologen und Literaturwissenschaftlern. Dementsprechend geht es ihm wohlgemerkt in erster Linie um staatliche Zensur, wenn auch unter konfessionsspezifischen Aspekten. Kirchliche Zensur wird nur en passant erwähnt (S. 14, 47f.).

Die staatlichen Gebilde, die Wüst vergleicht, waren äußerst verschieden. Eine – zumal konfessionell paritätische – Reichsstadt (Augsburg), ein katholischer Staat (Bayern), ein geistliches Kurfürstentum (Mainz) und ein evangelisches Land (Württemberg). Die Auswahl ist gut getroffen, um ein möglichst breites Spektrum zu bieten. Dabei hat sich der Autor sicher auch von der Forschungslage leiten lassen. Bayern ist v.a. durch die Studie von Helmut Neumann (Staatliche Bücherzensur und -aufsicht in Bayern, 1977) erschlossen. Für Kurmainz mit seiner wahrlich nicht beneidenswerten Quellenlage (im 2. Weltkrieg wurde der Großteil der in Würzburg lagernden Akten vernichtet) gibt es eine aufschlußreiche Arbeit von Hilger Freund (Die Bücher- und Pressezensur im Kurfürstentum Mainz, 1971). Der württembergischen Zensur hat sich Annette Schreiner-Eickhoff (Die Bücher- und Pressezensur im Herzogtum Württemberg, 1982) zugewandt, während für Augsburg verschiedene Aufsätze vorliegen, u.a. von Volker Büchler (Die Zensur im frühneuzeitlichen Augsburg, 1991) und vom Autor selbst (Censur und Censurkollegien im frühmodernen Konfessionsstaat, 1985).

Der Beitrag von Wüst bietet materialiter nicht viel Neues, zumal Wüst auf eine Auswertung unbekannter Quellen weitgehend verzichtet hat. Im Zentrum des Beitrags stehen die beiden Kapitel »Censur als konfessionsstärkendes Instrument. Eine Stütze der Kirche?« und »Censur als Politikum. Eine Stütze des Staates«. Der im Buchtitel angekündigte Vergleich verschiedener Territorien wird wenig stringent und in keineswegs befriedigender Weise durchgeführt. Kurmainz – obwohl von allen Territorien vielleicht am besten erforscht – kommt fast überhaupt nicht vor, sieht man einmal von wenigen versprengten und dazuhin noch teilweise fehlerhaften Bemerkungen (Isenbiehl war kein Zensurkommissar, vielmehr »Opfer« der Zensur, vgl. S. 30) ab. Unter der vielversprechenden Überschrift »Aufgaben, Normenkontrolle und Kompetenz der Zensoren« wird

eigentlich nur Augsburg abgehandelt. Zum Kompetenzbereich des Zensurkollegiums gehörte demnach 1. die Zensur im engeren Sinne (Vorzensur), 2. der ganze Bereich der berufständischen Druckerzunft (bis 1719/21) und 3. die Kontrolle und Umsetzung der Reichsverordnungen und städtischen Sonderregelungen in Bezug auf Zensur. Das Thema »Trennung von geistlicher und weltlicher Zensur« wird zum Teil im ersten Kapitel (Augsburg, Württemberg), zum Teil im zweiten Kapitel (Württemberg, Bayern, Mainz) behandelt. In der Art und Weise, wie Wüst seine Unterkapitel ausfüllt (bzw. nicht ausfüllt), verliert seine Gliederung jedoch jeden Sinn. Ein eigentlicher Vergleich im strengen Sinn findet lediglich im Unterpunkt »Censurkollegien« statt.

Folgendes wird man festhalten können: In Augsburg gab es bereits seit 1555 eine gewisse Trennung zwischen der Zensur religiöser und weltlicher Schriften, insofern die erstere durch zwei patrizische Ratsherren, letztere zusätzlich von zwei bürgerlichen »Advocati« (Rechtsbeisitzern) vorgenommen wurde. Die Posten waren – wie alle in der konfessionell-gemischten Reichsstadt – paritätisch besetzt. Eine solche Regelung fehlte selbstredend sowohl im evangelischen Württemberg als auch im katholischen Bayern. Die Zensur religiöser (einschließlich schulischer) Druckerzeugnisse nahm in Württemberg das Konsistorium vor (auch für die mit Zensurprivilegien ausgestattete Universität Tübingen, wodurch hier eine Art Doppelzensur entstand); die Zensur weltlicher Schriften oblag dem Oberrat (seit 1710 Regierungsrat). Im 18. Jahrhundert wurde die Zensur von Kalendern und Zeitungen ausgegliedert und dem Stuttgarter Gymnasium übertragen. In Bayern war seit 1569/70 zunächst das Religionstribunal, seit 1573 der Geistliche Rat mit vier geistlichen und drei weltlichen Räten (Vorsitz: Dekan des Münchner St. Peter-Stifts) zuständig. 1651 wurde erstmals eine Trennung von geistlicher und weltlicher Zensur, d.h. die Überweisung religiöser Schriften an die zuvor nicht beteiligten Bischöfe (Wüst spricht – in der Einzahl – von Ordinariat!) angedacht. Ob es dazu kam, erfährt der Leser nicht. 1769 jedenfalls bildete eine als Bücherzensurkollegium neugegründete Spezialkommission (mit zehn ausgewiesenen Fachleuten als Räten) u.a. auch ein eigenes Ressort »Theologie«.

Hier stellen sich zentrale Fragen, die unbeantwortet bleiben. Keinen Aufschluß erhält man insbesondere über das Verhältnis von staatlicher und kirchlicher Zensur (womit nicht die staatliche Zensur religiöser Schriften gemeint ist!). Letztere fällt bei Wüst mehr oder weniger unter den Tisch, obwohl sie beim Thema »Censur als Stütze von Staat und Kirche in der Frühmoderne« eigentlich nicht fehlen darf. Die Zensur der Kirche war weitgehend von »oben« (Papst, Kurie, Indexkongregation, Sanctum Officium) vorgegeben. Die interessante Frage, ob, inwieweit und wie die zentralen Vorgaben in den so äußerst unterschiedlichen staatlichen Gebilden umgesetzt wurden, wird nicht gestellt. Sie hätte einem Vergleich der verschiedenen Zensurwirklichkeiten – gerade unter der Perspektive »Stütze von Staat und Kirche« – gut getan. Die Grenzlinien bzw. Überschneidungen zwischen territorialer und kirchlicher Zensur werden von Wüst freilich nicht behandelt.

Auch sonst bleiben die Beobachtungen und Urteile Wüsts eher an der Oberfläche. Gerade im territorialen Vergleich hätte man sich einen geschärften Blick für die organisatorisch-institutionellen Probleme von Zensur gewünscht. Manche Behauptungen sind überdies schlecht belegt. So zum Beispiel, wenn es heißt, die bayerische Zensur sei im Sinne eines Schutzes von Kirche und Konfession »häufig rigider« gewesen als in geistlichen Staaten. Wüst bezieht sich mit diesem etwas pauschalen und von H. Freund übernommenen Urteil auf die Praxis im Kurfürstentum Mainz. Daß Mainz als Territorium des Reichserzkanzlers allerdings einzigartig dasteht, daß auch die Praxis geistlicher Staaten keineswegs uniform gewesen sein dürfte, sondern wesentlich von den Bischöfen und deren Prägung abhing, hätte zumindest angemerkt werden müssen. Viele geistliche Staaten – unbedeutende Hochstifte – hatten zudem keineswegs die Macht, rigider durchzugreifen, selbst wenn sie gewollt hätten.

Daß die regionale Zensur immer wieder durch die reichsweite kaiserliche Zensur korrigiert wurde, erwähnt Wüst – mit einigen Beispielen – nur hinsichtlich Württemberg. Interessant ist hier der Hinweis, daß im evangelischen Württemberg seit 1703 auch die Bibellektüre verboten war. Gleiches galt durch die päpstliche Zensurordnung für Katholiken.

Ob die von Wüst so vehement verfochtene Unterscheidung zwischen Censur und Zensur (wie Polizey und Polizei) – womit die Grenze zum 19. Jahrhundert betont werden soll – sehr sinnvoll ist, sei dahingestellt. Worin liegen denn die großen Unterschiede? Gab es nicht viel mehr Brücken

vom 18. ins 19. Jahrhundert als trennende Gräben? Und nicht zuletzt: Wie wäre hier die Übergangszeit (Epoca Napoleonica) einzuordnen? *Dominik Burkard*

MARTIN BURKHARDT: Die Diskussion über die Unkirchlichkeit, ihre Ursachen und möglichen Abhilfen im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert. Dargestellt an ausgewählten Quellen (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Bd. 658). Frankfurt a.M.: Peter Lang 1999. 389 S. Kart.

»Unkirchlichkeit – ein modernes Problem?« So lautet die Leitfrage der vorliegenden Studie, die 1997/98 als Dissertation von der Evangelischen Theologischen Fakultät in München angenommen wurde. Ansatzpunkt ist die gegenwärtige Krise der Kirchen mit dem empirischen Befund, der sich durch die Formel »distanzierte Kirchlichkeit« oder plakativer mit dem Slogan »Glaube ja, Kirche nein« charakterisieren läßt, d.h. eine eher praktisch- und fundamentaltheologische als historische Fragestellung. Untersuchungsgegenstand ist die literarische Auseinandersetzung um das Thema »Unkirchlichkeit« im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Dieser Rekurs auf die Geschichte steht für Burkhardt jedoch immer im Kontext einer ekklesiologischen Betrachtung, die nach der Relevanz dieser historischen Debatte für die Gegenwart fragt. Ziel der Untersuchung ist es zu klären, ob es sich bei der »Unkirchlichkeit« um ein im Gefolge der Aufklärung entstandenes spezifisch modernes Phänomen handelt oder ob man es hier mit einem grundsätzlichen ekklesiologischen Problem zu tun hat, das epochenübergreifend eine zeitlose Struktur aufweist. Das Motto, das Burkhardt seiner Untersuchung voranstellt, »Nihil novi sub sole« (Pred. Salomo 1,9), verweist bereits darauf, welcher Auffassung der Autor zuneigt. Andererseits: Die Flut von Schriften, die in den Jahrzehnten vor und nach der Wende zum 19. Jahrhundert zum Thema »(Un-) Kirchlichkeit« erschienen, zeugen von einem erhöhten Diskussionsbedarf, der vor allem durch die Auseinandersetzung mit der Kirchen- und Religionskritik der Aufklärung hervorgerufen worden war.

Burkhardts Thema ist die literarisch fixierte Debatte. Er erfaßt damit also »nur« den Diskurs, der theologisch und historisch interessant ist, von dem aber nicht ohne weiteres auf die Lebenswirklichkeiten zurück geschlossen werden kann. Die Auswertung der rund 500 Schriften und Zeitschriftenartikel zum Thema »Unkirchlichkeit« folgt einem dreigliedrigen Schema, das sich in den meisten Schriften wiederfindet: Nachdem zunächst der »Verfall« der Kirchlichkeit und/oder Religiosität beklagt wird, gehen die Autoren der Frage nach den Ursachen nach und präsentieren schließlich Möglichkeiten, um Abhilfe für das Problem zu schaffen. Burkhardts Quelleninterpretation ist im wesentlichen textimmanent. Auf den biographischen, politischen, sozial- und geistesgeschichtlichen Kontext wird bei einzelnen Autoren exemplarisch ausführlicher eingegangen. Die Untersuchung gliedert sich in drei Hauptteile: Zunächst werden die Anfänge der Diskussion über die Unkirchlichkeit im 18. Jahrhundert im Überblick dargestellt. Im zweiten Teil wird diese Diskussion vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis 1820 sehr detailliert und einer genauen Chronologie folgend analysiert; Schwerpunkte liegen auf der Erweckungsbewegung und den Initiativen zur Kirchenreform durch Friedrich Schleiermacher. Im dritten Hauptteil stehen schließlich – als Höhepunkt und (vorläufiger) Abschluß der Debatte – zwei Schriften im Mittelpunkt, in denen sich die Argumentation der vorangegangenen Jahrzehnte noch einmal wie in einem Brennspiegel bündelt: Karl Gottlieb Bretschneiders »Über die Unkirchlichkeit in dieser Zeit« von 1820 und Ernst Joseph Gustav de Valentis »Über den Verfall der protestantischen Kirche« von 1821. Der umfangreiche Anhang der Untersuchung enthält neben den nach verschiedenen Kategorien systematisierten bibliographischen Angaben zu den Quellen insbesondere ein sehr nützliches alphabetisches Verzeichnis der Autoren mit kurzen Biogrammen und Hinweisen auf Sekundärliteratur.

Die genaue chronologische Untersuchung läßt erkennen, daß die »Entkirchlichung« um 1780 einen gewissen »Schwellenwert« überschritten hat. Der kirchliche und religiöse Verfall schien offensichtlich, und die Regierungen machten sich Gedanken über Gegenmaßnahmen. Ein Rückgang der »Unkirchlichkeit« und eine Konsolidierung der kirchlichen Verhältnisse sind dann während und nach den Befreiungskriegen 1813/14 festzustellen.

Die kontroverse Diskussion darüber, was denn überhaupt unter »Verfall der Religion« oder »Verfall der Kirche« zu verstehen und wie die damit verbundenen Phänomene zu bezeichnen seien, verweisen, wie Burkhardt überzeugend darstellt, darauf, daß die Zeitgenossen selbst der Auffassung waren, daß es sich hier um eine historisch neue Problemlage handelte. Gerade wegen dieses historischen Befundes ist die relativierende Deutung Burkhardts jedoch nicht recht einsichtig: Die Tatsache, daß ein »Verfall der Kirche« seit Bestehen des Christentums in allen Epochen immer wieder einmal konstatiert wurde und wird, verweise – so Burkhardt – darauf, daß man von einer gewissen, nicht reduzierbaren »Sockelunkirchlichkeit« auszugehen habe, die während der Aufklärungszeit lediglich in einer spezifischen Form ihren Ausdruck gefunden habe.

Bretschneider und de Valenti vertreten in diesem Kontext zwei Grundpositionen, deren Reflexion, nach Burkhardt, auch für die gegenwärtige Debatte hilfreich sein kann: Versteht man wie de Valenti in der Tradition des Pietismus und der Erweckungsbewegung den Verfall der Kirche im wesentlichen als Abfall des Menschen von Gott, theologisch gesprochen also als Sünde, so ist nach reformatorischer Tradition »Abhilfe« nur durch Gott selbst möglich. Geht man jedoch wie Bretschneider im Sinne der Aufklärung davon aus, daß es sich bei der Unkirchlichkeit um ein gesellschaftliches Phänomen handelt, nämlich um die Ablehnung einer bestimmten gesellschaftlichen Verfaßtheit des Christentums (und nicht unbedingt seines Inhaltes), so lassen sich diese komplexen gesellschaftlichen Ursachen analysieren und Gegenmaßnahmen (»Reformen«) erarbeiten. Die theologische Deutung Burkhardts, daß diese beiden Positionen keine unüberbrückbaren Gegensätze bilden, sondern über die Pneumatologie miteinander vermittelt werden können, ist allerdings für Historiker und Nicht-Theologen nicht leicht nachvollziehbar.

Ungeachtet dieser theologischen Akzentuierung bildet die Untersuchung Burkhardts mit ihrer systematischen und wohl nahezu lückenlosen Erfassung des Schrifttums zur »Unkirchlichkeit« im späten 18. Jahrhundert einen wichtigen Forschungsbeitrag zu der seit einigen Jahren unter Historikern geführten und noch keineswegs abgeschlossenen Debatte über Säkularisierung und Dechristianisierung in der (Frühen) Neuzeit. *Anne Conrad*

Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen, hg. v. Sybille Backmann, Hans-Jörg Künast, Sabine Ullmann u. B. Ann Tlusty (Colloquia Augustana, Bd. 8). Berlin: Akademieverlag 1998. 406 S. Geb.

Der vorliegende Band hat eine forschungspraktische und eine theoretische Wurzel. Anstoß und Ausgangspunkt für eine Gruppe junger Historikerinnen und Historiker, die zur Augsburger Stadtgeschichte arbeiteten, war die Beobachtung, daß in verschiedenen Diskursen und Interaktionen der Frühen Neuzeit die Ehre eine zentrale Rolle spielt. Auch über Augsburg hinaus, so belegen die Beiträge des vorliegenden Bandes, ist die geschichtswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Ehre in vollem Gang. Was der Band uns an konzeptuellem Rahmen mit auf den Weg gibt, ist allerdings eher dürftig. In ihrer Einleitung definieren *Sybille Backmann* und *Hans-Jörg Künast* ›Ehre‹ – in Übereinstimmung mit der neueren Forschung – als »mehrstufiges, komplexes Kommunikationssystem zur Regelung sozialer Beziehungen«, das als ein semantischer Code funktioniere. Ziel des Bandes sei es, »den heuristischen Wert des Konzeptes der Ehre an ausgewählten thematischen Beispielen für die historische Forschung« zu erweisen. Der Untertitel »Identitäten und Abgrenzungen« gibt einen Hinweis auf die spezielle Perspektive des Bandes: Über Ehrzuweisungen bzw. -absprechungen erfolge sowohl die Bildung kollektiver und individueller Identitäten als auch die Marginalisierung und Abgrenzungen von Einzelmenschen und sozialen Gruppen in der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Über den ›Identitäts‹-Begriff ließe sich nun trefflich streiten. Die meisten Beiträge des Bandes zeigen eindrücklich, wie komplex, wandel- und verhandelbar die Ehre in der Frühneuzeit konstruiert war. Gegen eine bisweilen – gerade bei Erörterungen über Standes- oder Geschlechterehre – noch zu findenden ›essentialistischen‹ Umgang mit der Ehre (gleichsam als eisernes Gehäuse der Vormoderne) wäre im Anschluß an die knappen Überlegungen der Einleitung vielleicht stärker eine ›nominalistische‹ Lesart zu betonen.

Der Band ist in einzelne Abschnitte geteilt, denen jedoch nicht durch Zwischenüberschriften und Erläuterungen ein inhaltliches Profil gegeben wird. Die beiden Beiträge der ersten Sektion von *Hans Wellmann* und *Peter Schuster* setzen beim Begriff an und betonen beide die Polysemie und

die historische Wandelbarkeit des Ehrbegriffs. Allerdings scheint Wellmann am Schluß seines sprachwissenschaftlichen Beitrages bereit, diese Erkenntnis wieder stark zu relativieren, wenn er als modernes Pendant zur mittelalterlichen Ehre den Identitätsbegriff ins Spiel bringt. Schuster versucht dagegen eine interessante historische Entwicklungslinie entlang des Zweiklangs von »Ehre« und »Recht« aufzuzeigen. Auf einer politischen Ebene diente die Ehre nach Schuster vor allem als Code zur Formulierung von Rechts- und Machtansprüchen, die nicht völlig kodifiziert und noch umstritten waren. Auf der Ebene der Alltags- und Sozialbeziehungen spätmittelalterlicher Stadtbewohner beobachtet Schuster zunächst ein Nebeneinander von Ehre und Recht als zweier handlungsprägender Normsysteme: Während die Ehre das wichtigste Medium privater Konfliktregelung im Sinne von Rache und Selbstjustiz war, strebte das Recht eher nach Erhaltung des städtischen Friedens. In der Frühen Neuzeit dann mit »zunehmender Verrechtlichung der Gesellschaft und der damit einhergehenden Tendenz zur Durchsetzung eines staatlichen Gewaltmonopols« habe die Ehre ihre Funktion als konkurrierendes Normensystem zum Recht verloren bzw. sei von der Obrigkeit in Form von zunehmenden Ehrstrafen und Entehrungen funktionalisiert worden.

Unmittelbar an diese Überlegungen anknüpfend, doch aus unerfindlichen Gründen eine zweite Sektion eröffnend, analysiert *Wolfgang Weber* den Stellenwert der Ehre in der Herrschaftslehre des 17. Jahrhunderts. Schon die Politikwissenschaft dieser Zeit, so beschreibt er anschaulich, hatte die Ehre als Ressource für die Ziele des monarchisch-fürstlichen Staatsmodells entdeckt und Umrisse einer regelrechten Ehrpolitik skizziert. Nicht auf den Staat, sondern auf die andere tragende Säule der frühneuzeitlichen Gesellschaftsordnung, die Ehe, bezieht sich der Beitrag von *Helmut Puff*. Er beschäftigt sich vor dem Hintergrund der Ehelehren des 16. Jahrhunderts besonders mit dem Ehezuchtbüchlein von Johann Fischart von 1578, dessen Beitrag »in der radikalen poetischen Überhöhung einer Verhaltensnorm wechselseitiger Verpflichtung der Geschlechter« bestehe und darauf ziele, »ein statisches Verständnis von Ehe zu dynamisieren«.

Die dritte Sektion des Buches ist vorrangig, aber nicht nur, geschlechtergeschichtlich ausgerichtet. Sie wird programmatisch mit einem Aufsatz von *Martin Dinges* über Ehre und Geschlecht eingeleitet; die Arbeiten dieses Autors haben der historiographischen Ehrdiskussion im deutschsprachigen Bereich die wichtigsten Impulse gegeben. Er beschreibt die in der reichhaltigen Literatur der letzten Jahre gut herausgearbeiteten Unterschiede zwischen der männlichen und der vorwiegend auf die Sexualehre zentrierten weiblichen Ehre, wobei die Frauen hier durch die Bezugnahme auf die Fruchtbarkeit stärker als sexuell bestimmte Wesen gedeutet wurden; überdies die jeweils geschlechtsspezifisch unterschiedlichen Strategien zur Verteidigung der eigenen Ehre, etwa durch gewaltsame Reaktion. Dabei betont er jedoch die Komplexität der Ehrkonzepte und die sehr große Bandbreite der Aneignungen einschlägiger Verhaltensregeln. Frauen konnten sich in diesem Rahmen durchaus sehr aktiv der Ehrverteidigung annehmen. In seinem Text über Ehre und Gewalt in der Augsburger Führungsschicht demonstriert *Mark Häberlein* zum einen, daß die Augsburger Oberschichten dem gemeinen Mann an Gewaltbereitschaft, wenn überhaupt, nur wenig nachstanden. Als Besonderheiten der Oberschichtkonflikte macht er aus, daß der spezielle soziale Status der Beteiligten, die berühmten feinen Unterschiede auch innerhalb der Führungsschicht, wirtschaftliche Konkurrenz und der Zusammenhang von Ehrkonflikten und Verwandtschaft wichtige Rollen spielten. »Ständische und geschlechtsspezifische Komponenten« verschränkten sich bei der Ehre der frühneuzeitlichen Mägde, dem Thema des Beitrags von *Renate Dürr*. Sie konzentriert sich insbesondere auf »die große Diskrepanz zwischen der Fremdbestimmung als unterstem Hausstand und einer zumindest häufig relativ selbstbewußten Selbstdefinition durch die Mägde als guter Bürgerstochter« – eine Diskrepanz, die die ständische Ordnung des Hauses in ihren Grundfesten erschütterte.

Während ausgiebiger Alkoholkonsum und Gasthausgeselligkeit zum frühneuzeitlichen Männlichkeitscode und zum Verständnis der männlichen Ehre gehörten, so die These von B. *Ann Tlusty*, markierte Trunkenheit bei den Frauen eine Grenzüberschreitung, ein unehrenhaftes und somit deviantes Verhalten; dieser Befund wird dadurch unterstrichen, daß den Prostituierten als Inbegriff unehrlicher Frauen und den Hexen extensiver Alkoholkonsum zugeschrieben wurde. In den Grenzbereich zwischen Politik und Geschlechtergeschichte führt der Beitrag von *Ulinka Rublack*, die der Frage nachgeht, »welche Analogien in der Frühen Neuzeit zwischen Stadtkörpern und weiblichen Körpern, zwischen städtischer Ehre und weiblicher Ehre hergestellt wurden.« Die me-

taphorische Darstellung von Städten als zu verteidigenden oder geschändeten Jungfrauen oder als begehrte Bräute korrelierte auf einer individueller Ebene mit Exempeln weiblicher Wehrhaftigkeit; heroische Gestalten wie die Braunschweigische Magd Gesche Maiburg, die 1615 die Stadt gegen den Herzog verteidigt hatte, sollten die Stärke der betreffenden Stadt versinnbildlichten. Die sehr reale Kehrseite dieser Medaille stellte die konsequente Ausgrenzung von Frauen als Metzen oder Soldatendirnen dar, die eine Stadt Fremden und unmoralischen Elementen zugänglich machten. Mit einem speziellen Aspekt der Zunftehre schließlich beschäftigt sich der Aufsatz von *Merry E. Wiesner*: Diese Zunftehre war eine männliche Ehre; umgekehrt markierte die Zusammenarbeit mit Frauen eine mögliche Quelle von Unehrlichkeit. Neben sozioökonomischen Gründen betont die Autorin hier die religiöse Dimension, die sich durch die Auflösung der spätmittelalterlichen Bruderschaften und die Verstärkung der religiösen Funktionen der Gilden ergeben habe, ohne jedoch damit m.E. einen überzeugenden Beitrag zur Erklärung des Ausschlusses von Frauen aus der Zunft leisten zu können.

Leitmotiv für die vierte Sektion des Buches ist das Verhältnis zwischen ›Zentrum‹ und ›Peripherie‹ der frühneuzeitlichen Gesellschaft, insofern deren Beiträge sich alle mit bestimmten Randgruppen und Minderheiten beschäftigen, die mittels des Vorwurfes der ›Unehrenhaftigkeit‹ in je unterschiedlicher Weise stigmatisiert und marginalisiert wurden. Eine fiktive, aber durch ihre phantasievolle Dämonisierung als Teufelssekte überaus plastische Randgruppe waren die Hexen; die Hexereibezichtigung beinhaltete zugleich den ins äußerste Extrem gesteigerten Vorwurf der Unehrlichkeit. *Gudrun Gersmann* untersucht in ihrer Fallstudie auf der Grundlage münsterländischer Patrimonialgerichte den Umgang der Betroffenen im Medium von Injurienklagen. Dabei unterscheidet sie eine Ebene von eher harmlosen Beschimpfungen als ›Zauberer‹ oder ›Zauberssche‹, die – zusammen mit anderen Schimpfworten – auf der Ebene der Brüchtengerichtsbarkeit mit einer kleinen Geldstrafe abgetan wurden und keine direkten Zusammenhänge mit Hexenprozessen erkennen lassen, von der Ebene konkreter Hexereibezichtigungen. Letztere waren für die Betroffenen extrem gefährlich und zwangen zur direkten Reaktion. Ihnen standen zwei Varianten der Verteidigung zur Verfügung: einmal das Ordal der Kaltwasserprobe, dem gerade die Verdächtigen erstaunlich fest vertrauten und auf dessen regelmäßigem Schulderkenntnis sie mit Fassungslosigkeit reagierten; und dann die förmliche Injurienklage vor Gericht, mit dem die Betroffenen sich vor einem Inquisitionsprozeß – anders als in der Literatur beschrieben – meist erfolgreich schützen konnte; sie war jedoch aufwendig, teuer und damit nicht für jede(n) Betroffene(n) handhabbar. Der nächste Beitrag von *Gerhild Scholz Williams* beleuchtet die Haltung von weiblichen Märtyrern aus den Reihen der Täufer im Spannungsfeld zwischen ihrer individuellen, am Leitwert der Ehre Gottes orientierten Ehrgefühl und gesellschaftlichen Ehrauffassungen. Auf der Grundlage eines anabaptistischen Märtyrerspiegels aus der Mitte des 16. Jahrhunderts schildert sie z.B. die inquisitorischen Strategien, gefangener Täuferinnen durch körperliche Entblößung zu entehren, und deren im festen Glauben gründende Versuche der Selbstbehauptung. Irritierend erscheint in diesem Kontext der Verzicht auf kritische Reflexionen zur Aussagekraft der Hauptquelle; manche Aussage der Autorin liest sich als schlichte Verdoppelung ihres zeitgenössischen Gewährsmannes und so kann ihre Schlußthese vom Emanzipationspotential des neuen, öffentlich artikulierten Ehrverständnisses der Täuferinnen nur schlecht nachvollzogen werden.

Ambivalent, aber deutlich konturiert ist der Befund von *Sabine Ullmann* in ihrem Aufsatz über die Beziehungen zwischen Landjuden und Christen in Schwaben. Intensive wirtschaftliche Beziehungen zwischen beiden Gruppen waren auf dem Land fast unerläßlich, jüdischer Viehhandel und Kreditwesen orientierten sich paßgenau an den Bedürfnissen der christlichen Umwelt; diese und vielfältige nachbarschaftliche Kontakte (z.B. im Wirtshaus) relativieren die herkömmliche Sicht einer Marginalisierung der Juden. Die Kriminalisierung sexueller Kontakte zwischen Angehörigen beider Gruppen, die Instrumentalisierung antijüdischer Stereotype in Rechtsstreitigkeiten und antijüdische Aktionen etwa in Form entehrender Würfelzollforderungen markieren jedoch deutliche Grenzen der Kooperation. Als ›die‹ unehrliche Person par excellence galt in der Forschung lange der Scharfrichter, eine Ansicht, die bereits durch Gisela Wilbertz und Jutta Nowosadtko deutlich relativiert worden ist. *Kathy Stuart* dokumentiert in ihrem Beitrag eindringlich eine Seite des Scharfrichterberufes, die von Unehrlichkeitskonflikten kaum berührt scheint: Als Chirurg und Mediziner konsultierten Menschen einfacher sowie gehobener Stände ganz unbefangen den Henker, ja sie unterstützten ihn sogar häufig durch lobende Briefe und Zeugnisse in seinem Bestreben,

von der Obrigkeit offiziell als Medicus anerkannt zu werden. Stuarts Erklärungsangebot für den Zusammenhang zwischen Strafvollzug und Medizin ist allerdings umstritten (Gisela Wilbertz: Scharfrichter, Medizin und Strafvollzug in der Frühen Neuzeit, in: ZHF 26, 1999, 515–555), und den Widerspruch zwischen Berührungsangst und Unehrlichkeitsphobie in dem einen, dankbarer Inanspruchnahme in dem anderen Kontext löst die Autorin nicht auf. Vermutlich wären die entsprechenden Kontexte zunächst einmal schärfer zu analysieren; vielleicht würde sich dann die Angst vor Verunreinigung als ein spezifischer Sonderfall der Gesellen- bzw. Handwerkskultur darstellen.

Eine andere ›Gruppe‹, die dem Verdikt der Entehrung verfielen, waren die Selbstmörder. Ihre Wahrnehmung, so zeigt der Beitrag von *David Lederer*, veränderte sich während der Frühen Neuzeit, wobei eine Kluft zwischen »elite perceptions« und »popular concept« entstand. Während erstere immer mehr nach den Ursachen der Tat, die persönliche Reputation des Täters und seiner Geistesverfassung fragte und sich vom ›Aberglauben‹ des Volkes zunehmend distanzierte, orientierte sich letztere weiterhin an den ehrgeleiteten Maßstäben von Gemeinschaft und Familie. Der letzte Beitrag von *Hermann Roodenburg* fällt etwas aus dem Rahmen der Sektion, leistet jedoch mehr als sein Titel (Ehre in einer pluralistischen Gesellschaft: die Republik der Vereinigten Niederlande) verspricht. Er stellt die Befunde über die Niederlande in den Kontext der internationalen Forschung, betont die Unterschiede zwischen mediterranen und nordeuropäischen Ehrkonzepten und skizziert wichtige Achsen (Männer und Frauen; Adel und Bürgertum; Eingesessene und Außenseiter; Stadt und Nachbarschaft) für die zukünftige Forschung. Er bildet deshalb einen guten Abschluß für einen wichtigen und zentralen Sammelband, der durch ein umfangreiches Register erschlossen ist. Das Thema hat viele Aspekte, doch ist der Band homogener, als der Verzicht auf inhaltliche Einleitungen, Rahmensetzung und Untergliederung zunächst vermuten läßt. Es handelt sich um eine durchaus gelungene Zwischenbilanz zu einem aktuellen frühneuzeitlichen Forschungsfeld. *Gerd Schwerhoff*

5. 19. und 20. Jahrhundert

Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, hg. v. HARTMUT LEHMANN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 130). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 335 S. Geb. DM 72,–.

»Entzauberung der Welt« lautete die einprägsame Formulierung, mit der Max Weber bereits 1917 den Relevanzverlust christlicher Deutungsmodelle als Charakteristikum der Neuzeit beschrieb. Die Vorstellung von einem kontinuierlich fortschreitenden und unumkehrbaren Prozeß der Säkularisierung im Gefolge der Aufklärung ist von der Geschichtswissenschaft und Soziologie seither neu akzentuiert, kritisiert und teilweise widerlegt worden, doch die damit verbundenen Grundfragen sind nach wie vor offen. Davon zeugt auch der von *Hartmut Lehmann* herausgegebene Sammelband, der die ausgearbeiteten Beiträge einer international und interdisziplinär besetzten Tagung am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen dokumentiert. Ihr Ziel war es, in kritischer Auseinandersetzung mit der Säkularisierungsthese aktuelle Forschungsaufgaben und -perspektiven aufzuzeigen. Als Grundvoraussetzung erscheint dabei die Ausweitung bzw. Ergänzung des Säkularisierungsbegriffes durch andere Kategorien wie Dechristianisierung, Rechristianisierung und Sakralisierung, mit denen sich die historischen Entwicklungen differenzierter fassen lassen. Während »Säkularisierung« allgemein ein Nachlassen der Orientierung an übernatürlichen Instanzen und Kräften beschreibt, bezieht sich der aus der französischen Forschung übernommene Begriff »Dechristianisierung« präziser auf den Bedeutungsverlust des Christentums, der nicht zwangsläufig ein solcher der Religion überhaupt ist. »Rechristianisierung« bezeichnet die im gleichen Zeitraum wie die (angebliche oder tatsächliche?) Säkularisierung und Dechristianisierung festzustellende gegenläufige Bewegung: das Aufleben des Christentums im 19. Jahrhundert in den protestantischen Erweckungsbewegungen ebenso wie in der katholischen Massenfrömmigkeit. Ein Gegenbegriff zu »Säkularisierung« wäre schließlich »Sakralisierung«, womit allgemein das Weiter- und Aufleben religiöser oder transzendenter Vorstellungen – jenseits des spezifisch Christlichen –

gemeint ist. Offensichtlich handelt es sich, so der Tenor sämtlicher Beiträge des Bandes, bei der europäischen neuzeitlichen Religionsgeschichte also nicht um eine lineare Entwicklung weg vom Christentum und von der Religion hin zu rein weltlichen Deutungsmodellen, sondern um ein Neben- und Gegeneinander von Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung und Sakralisierung. Ursachen, Verlauf und Konsequenzen dieses »komplizierten Wechselverhältnisses« (Lehmann) sind jedoch erst in Ansätzen erforscht. Während *Hartmut Lehmann, Alois Hahn, Friedrich Wilhelm Graf, James W. Fernandez, Martin Greschat* und *Wolfgang Schieder* sich den genannten Phänomenen aus Sicht der Geschichtswissenschaft, Religionssoziologie und Kirchengeschichte grundsätzlich annähern, stehen in den übrigen Beiträgen die nationalen Entwicklungen im Vordergrund: Die Verhältnisse in England *(Kaspar von Greyerz, Hermann Wellenreuther, Robert W. Scribner),* Amerika *(David D. Hall),* den Niederlanden *(Peter van Rooden),* Frankreich *(Claude Langlois, François Laplanche),* Italien *(Edith Saurer),* Deutschland *(Margaret Lavinia Anderson, Wolfgang Schieder),* der Schweiz *(Markus Mattmüller),* Polen *(Leonid Luks, Peter Kriedte)* sowie in Rußland und der Sowjetunion *(Stefan Plaggenborg, Dmitri Y. Furman, Kirill I. Nikonov)* werden dabei durchaus kontrovers gedeutet. Eine eindeutige begriffliche und sachliche Klärung der beschriebenen Phänomene scheint selbst auf nationaler Ebene (noch) nicht möglich.

Die einzelnen Studien verweisen nicht nur, wie Wolfgang Schieder in seiner zusammenfassenden Bilanz betont, auf eine »Vielfalt der religiösen Kulturen« und eine »übergroße Spannbreite des methodischen Zugriffs«, sondern vor allem auf einen hohen Forschungsbedarf. Konsens besteht wohl darüber, daß die These von einem fortschreitenden und ununterbrochenen Säkularisierungsprozeß seit dem 18. Jahrhundert nicht zu halten ist, unklar bleibt aber, in welchem Verhältnis Säkularisierung und ihre Gegenbewegung (Rechristianisierung, Sakralisierung) jeweils stehen: Kann man hier von »historischer Dialektik« sprechen oder greift eher das Bild von einer »Wellenbewegung«? Lassen sich schließlich »religionsgeschichtliche Sattelzeiten« als einschneidende Zäsuren erkennen, die den »freien Blick« zurück und nach vorne erlauben? In welchem Verhältnis steht der neue »Schub konfessioneller Identitätsfindung«, der sich für das 19. Jahrhundert feststellen läßt, zum Prozeß der Konfessionalisierung in der Frühen Neuzeit? Das wichtigste Desiderat ist schließlich die Ausweitung des Blicks über die konfessionell-christlichen Grenzen hinaus: Im gleichen Maße, wie sich Säkularisierung und Dechristianisierung feststellen lassen, wird die wachsende Bedeutung von Religiosität jenseits des Konfessionschristentums – von der christlichen »popularen Religiosität« bis hin zu nichtchristlichen Religionen, »vagierender Religiosität« und synkretistischen Welterklärungsmodellen – erkennbar. Die Erforschung solcher religiöser Formen im Angesicht der Säkularisierung wird noch eine Zeitlang zu den interessantesten und ergiebigsten Forschungsfeldern der (Kirchen-)Geschichte gehören. Der vorliegende Sammelband bietet dazu grundlegende Erkenntnisse und einen guten Einstieg in die Gesamtproblematik.

Anne Conrad

PETER SCHEUCHENPFLUG: Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 27). Würzburg: Echter 1998. 448 S. Kart. DM 56,–.

Zuweilen stößt man auf Arbeiten, an denen zuvörderst verwundert, daß sie nicht schon längst geschrieben sind. So die vorliegende, eine »pastoralgeschichtliche Studie« (Regensburger Dissertation von 1997). Sollte die Bibelbewegung des 20. Jahrhunderts, vielfach verflochten mit der Liturgischen Bewegung, historischen Analogien gegenüber etwa blind geblieben sein? Oder, um nur *ein* Beispiel zu nennen, das durch andere vermehrbar wäre: Wenn sich bereits der erste Jahrgang der Tübinger Theologischen Quartalsschrift »Über die kirchlichen Maaßregeln bey gegenwärtiger Bibelverbreitung unter den Katholiken« ausläßt (*Peter Alois Gratz*; siehe hier S. 363f.) – hat man darin nie eine quaestio disputanda der Pastoral und der Theologie des 19. Jahrhunderts entdeckt?

Die Arbeit von Scheuchenpflug geht in der Darstellung der einzelnen Phasen jeweils von den entscheidenden Inspiratoren aus, die als spirituelle Impulsgeber, als Übersetzer und/oder Herausgeber und/oder als konkrete Propagatoren (auch Geldgeber und Verleger) maßgebliche Träger der Bewegung waren. In der ersten Phase (S. 19–101) ist der Protagonist Johann Michael Sailer und seine im Wesentlichen auf klerikale Multiplikatoren ausstrahlende Spiritualität. Praktische Effekte zeitigte sein Einfluß vor allem in seinem Schülerkreis, so in der »Biblischen Geschichte« von Chri-

stoph von Schmid (S. 69–77) oder in der »reform-seelsorgerlich« regulierten Konstanzer Praxis unter Ignaz Heinrich von Wessenberg (S. 77–87). »Fest steht, daß in keinem anderen katholischen Bistum im deutschen Sprachgebiet in diesem Zeitraum das Schriftlesen der Laien mit solcher Konsequenz gefördert wurde« (S. 87; vgl. S. 160–162. – Wird man jedoch Wessenberg so einlinig als Sailer-Schüler ansprechen können?). Von größtem Effekt war gewiß die Arbeit von Joseph Franz Allioli (S. 90–99), dessen Bibelübersetzung »praktisch zur offiziellen deutschen Bibel der römisch-katholischen Kirche« (S. 96) avancierte (bis zum Erscheinen der Einheits-Übersetzung, 1979), die aber gleichzeitig schon den »Endpunkt in der Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert« markiert (S. 98). – Nebenbei bemerkt, ist die Allioli-Übersetzung auch heute noch überall dort unverzichtbar, wo a) der Text der Septuaginta als der kanonisch verbindliche vorausgesetzt wird, b) seine Singbarkeit, also eine bestimmte Metrik usw., erwartet wird, so zum Beispiel in der byzantinischen Liturgie deutscher Zunge. – Die zweite Phase (S. 102–185) verbindet Scheuchenpflug mit dem Namen von Georg Michael Wittmann und der aus der Vulgata übersetzten Volksausgabe des sog. Regensburger Neuen Testaments. Seine Verbreitung ausschließlich »unter wahrhaft frommen Christen« (S. 119) war von der eigens dafür gegründeten Regensburger Bibelgesellschaft (1804) getragen; sie sollte möglichst kostenlos und für ganz Deutschland flächendeckend erfolgen. – Bereits Teil III (S. 186– 264) analysiert die ersten Friktionen: das punktuelle Zusammenfließen von Bibelbewegung und pietistisch (auch apokalyptisch) grundierten Erweckungsbewegungen wie der sog. Allgäuer Erweckungsbewegung um Martin Boos, Johann Michael Feneberg u.a., das sich auch im plötzlichen Interesse der protestantischen Bibelgesellschaften (S. 180–184) an der katholischen Bibelbewegung andeutete, was alsbald als konfessionelles und nicht mehr als »ökumenisches« Signal verstanden wurde. Nun hielt man »die Bibelverbreitung für gefährlich, weil man glaubte, daß dadurch die Autorität der Kirche untergraben werde« (S. 207) – *dadurch*: durch privates, »separiertes« Lesen der Schrift durch Laien und durch konventikelhafte Schriftauslegung in erweckten Laienkreisen. Die zentralen Größen auf seiten der Erweckungsbewegung sind hier Johannes Goßner (mit seinen Kreisen) und das von ihm übersetzte und mit Hilfe der British and Foreign Bible Society verbreitete sog. Münchener Neue Testament. – Teil IV (S. 265–401) befaßt sich eingehend und satt an Details mit der Übersetzung, Verbreitung und Förderung (wiederum mit Hilfe der British and Foreign Bible Society) der Bibelübersetzung (zunächst nur des Neuen Testaments) des Leander van Eß, der auflagenreichsten Textausgabe der Zeit, deren schlußendliche Indizierung 1821 die große Krise der Bibelbewegung des 19. Jahrhunderts markiert. Wie weit Werden (und Schicksal) dieses sog. Sulzbacher Neuen Testaments allenthalben eingriff, wird u.a. daran deutlich, daß in unserem Raum auch die Ellwanger, dann Tübinger Theologen gutachtlich oder anders damit befaßt waren (S. 83 Anm. 141, 322, 348, 363f.). – Teil V (S. 402–420) zieht ein Resümee nach verschiedenen Seiten hin, besonders hinsichtlich der Rahmenbedingungen und Chancen der Bibelbewegung des frühen 19. Jahrhunderts, allerdings ohne tiefere Reflexion pastoraltheologischer Gesichtspunkte.

Die Arbeit profitiert ungemein von der ausgedehnten Archivarbeit des Verfassers (namentlich im Archiv der British and Foreign Bible Society und im Verlagsarchiv Seidel in Sulzbach), die im Apparat gut dokumentiert (im Verzeichnis S. 433 aber fast zu bescheiden angedeutet) ist und besticht auch sonst durch ihre Quellennähe. Weit über die Grenzen des eigentlichen Sujets hinaus wird hier ein höchst lebendiges Kaleidoskop einer wahrhaft komplexen Epoche des kirchlichen Lebens sichtbar wie selten sonst. Den im Apparat lückenlos beigegebenen Kurzbiographien aller, aber auch aller im Text genannten Personen, kommt zusätzliche Erschließungsfunktion zu. Mit allerhöchster Kompetenz legt der Autor eine Fülle geradezu vexierender Zahlen und Daten bzgl. besprochenen Bibelübersetzungen und -bearbeitungen, bzgl. der Subskription, Verlagsdispositionen, Bibeldrucken (in einer Unzahl von Varianten), Versand, Sponsoren und allen möglichen Interdependenzen zwischen den genannten Größen auf den Tisch, die in Bezug auf sein Thema auch quantitative Aussagen zulassen. (Allerdings fühlte sich der Leser von dieser an sich löblichen Exaktheit gelegentlich auch hart strapaziert und wünschte sich die hard facts aus der Darstellung herausgenommen, evtl. tabellarisch o.ä. an eigenem Ort zusammengestellt.) Die Lektüre ist in jeder Hinsicht lohnend und spannend.

Wenn wir dem Autor folgen, waren die Motive für das Ingangkommen der hier beschriebenen Bibelbewegung recht vielfältig: allenthalben vertiefter Bildungsstand nach dem Durchgang durch die Aufklärung (bei Klerikern und Laien) und dementsprechend verändertes Leseverhalten; das

Erwachen »spiritueller« Bedürfnisse (auch in individueller Verteilung – Zeitalter der »Empfindsamkeit«!); Beginn einer gewissen Mobilität, die parochiale Bindungen relativierte; ein neuer Schub irenischen (»ökumenischen«) Denkens; Reformdruck bzgl. der Formen kirchlichen Lebens; (zu ergänzen:) ein theologisch innovierter Selbstbegriff des Christlichen unter dem Stichwort »Offenbarung« u.a.m. Einer sei seiner wiedergekehrten Aktualität halber besonders genannt: der notvolle Priestermangel nach der Napoleonischen Epoche, namentlich in Südwestdeutschland, der nach »Ersatzformen« für den agendarischen Gottesdienst der Kirche geradezu schrie: Hausgottesdienste, gemeinschaftliche Schriftlesung usw. (S. 415f.). Was man damals dann der befürchteten (und teilweise bestätigten) separatistischen Tendenzen halber schon ab 1819 strikt unterband, wird von kirchlicher Obrigkeit und Seelsorgeämtern heute wieder als heilende Kur und mit großem Nachdruck empfohlen. *Abraham Peter Kustermann*

Bernhard Steinhauf: Die Wahrheit der Geschichte. Zum Status katholischer Kirchengeschichtsschreibung am Vorabend des Modernismus (Bamberger theologische Studien, Bd. 8). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1999. 456 S. Kart.

Über das Verhältnis von Kirchen- und Profangeschichte wurde in den vergangenen Jahrzehnten heftig und kontrovers diskutiert. Es geht dabei letztlich um die Frage nach der Leitdisziplin, an der sich Kirchengeschichte auszurichten hat. Ist es die Theologie oder die Geschichte? Wie voraussetzungslos kann Kirchengeschichte betrieben werden? In seiner Bamberger Habilitationsschrift geht Bernhard Steinhauf solchen wissenschaftstheoretischen Fragen nach. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts überlagerten sich zwei Konfliktlinien, denen sich katholische Kirchengeschichtsschreibung gegenüber sah: Das war einerseits der konfessionelle Aspekt (katholisch-protestantisch), andererseits die Herausforderung durch den Historismus. In diesem Konfliktfeld ging es nicht nur einseitig um Abgrenzung, sondern auch um eine Rezeption der wissenschaftlichen Methoden der Allgemeinen Geschichtswissenschaft und ihre Einordnung in Konzepte der systematischen Theologie, die mit der verordneten Dominanz des Neo-Thomismus zusammenhängen.

Steinhauf beginnt nach den Einleitungskapiteln, in denen – manchmal etwas langatmig und stellenweise undurchschaubar (eine Gliederung in kleinere und überschaubarere Abschnitte hätte der Lesbarkeit einen kaum zu überschätzenden Dienst erwiesen) – Forschungsstand, Ziel, Fragestellung und Methode der Arbeit dargelegt werden (S. 1–33), mit den Voraussetzungen des Streits um die Kirchengeschichtsschreibung (S. 34–45). Charakteristisch für katholische Kirchengeschichte war die aus der konfessionellen Polemik erwachsene Quellenorientierung und die apologetische Ausrichtung. In diesem Sinn bekam Geschichte in der Romantik neu die Bedeutung, »magistra vitae« zu sein, und übernahm so die »Funktion einer theologischen Hilfswissenschaft« (S. 39). Doch gerade im 19. Jahrhundert wurden durch die politischen Umbrüche viele Fragen an die Plausibilität der eigenen Geschichtsüberzeugungen gestellt. Diese »Schwierigkeit mit der Geschichte« (S. 46–75) ging über Methodenfragen hinaus und betraf das »Geschichtsdenken« an sich, nämlich die »Erfahrung, daß sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts zunehmend eine Kluft zwischen dem normativen Anspruch der theologischen Lehre auf der einen und der Faktizität der realen politischen Situation auf der anderen Seite verbreitert hatte« (S. 74). Die Charakteristika »traditioneller« katholischer Kirchengeschichtsschreibung in der Mitte des 19. Jahrhunderts (S. 76–104) sieht Steinhauf in dem fast vollständigen Ausfall methodischer Reflexion und der Tatsache, daß sie sich »vornehmlich an den engeren Adressatenkreis der theologischen Fachwissenschaft wenden« (S. 77).

Im Hauptteil seiner Arbeit stellt Steinhauf das Programm Leos XIII. zur Erneuerung der theologischen Kirchengeschichtsschreibung dar (S. 105–220). Leo XIII. (1878–1903), dessen Ansatz eine »konstruktiv apologetische Ekklesiologie« (S. 105) war, setzte sich durch seine Enzykliken und die dadurch gegebenen Weichenstellungen theologischer und kirchenpolitischer Dignität für die Einheit der Kirche unter einem unfehlbaren höchsten Lehramt und ihren Charakter als »societas perfecta« ein. Für die Kirchengeschichtsschreibung entwickelte er dieses Programm in dem Schreiben »Saepenumero considerantes« vom 18. August 1883. Von den Zeitgenossen eher verstanden als Ankündigung der Gründung einer Akademie für Geschichte, sieht Steinhauf darin bereits die Darlegung der inhaltlichen Zielsetzung einer dezidiert katholischen Kirchengeschichts-

schreibung. Mit Hilfe der Geschichtsschreibung, also zunächst der Erhebung und philologischen Aufarbeitung der Quellen, sollte eine Geschichtstheologie bewiesen werden. In Konfliktfällen weist der Papst »der dogmatischen Wahrheit im Sinne der höheren und sichereren Wahrheit die Rolle einer Schiedsrichterin zur Entscheidung des Konfliktes zu« (S. 345). Die Resonanz des Schreibens in der kirchlichen Öffentlichkeit war gering. Eine Folge des Schreibens war aber die Einsetzung einer Kardinalskommission für die historischen Studien. Sie forderte in ihrer ersten Arbeitsphase (1883–1884) eine Verstärkung der quelleneditorischen Tätigkeiten. Für ein zu erstellendes Handbuch der Kirchengeschichte wurden sogar erste Namen benannt. Es kam allerdings zu keinen konkreten Ernennungen und Arbeitsaufträgen. In einer zweiten Phase (1884–1890), in der die Kommission unter der Leitung des Papstbruders Kardinal Giuseppe Pecci stand, trat der Antagonismus zu den politischen Gegnern des Papsttums in Italien in den Hintergrund. Nun wurden die Protestanten als theologische Gegner in den Blick genommen, verbunden mit Vorwürfen, ihnen werde zu großzügig Zugang zu den Vatikanischen Archiven gewährt. Die dritte Phase (1890–1894) führte bereits in die Anfänge des Modernismus-Streits. Ihr Ergebnis war, »daß der Dialog mit der ›außerkirchlichen‹ Geschichtsschreibung abzureißen begann und die Kirchengeschichtsschreibung sich mittel- und längerfristig als ›kirchliche‹ Geschichtsschreibung von der ›Allgemeinen Geschichtswissenschaft‹ löste« (S. 205).

Wie sich das leonische Kirchengeschichtsprogramm in den zeitgenössischen Neuansätzen niederschlug, behandelt Steinhauf in einem abschließenden Kapitel (S. 221–335). Ausführlich präsentiert er Konzeptionen katholischer Kirchengeschichtsschreibung und teilt sie ein in solche spezifisch theologischer Prägung und solche spezifisch historischer Ausrichtung. Unter erstere rechnet er etwa Aloisio Galimberti, M. Höhler, Joseph Hergenröther, Joseph Nirschl und Alfred Feder. Unter die »Historiker« zählt Steinhauf Carl De Smedt, Franz Xaver Funk, Franz Xaver Kraus, Heinrich Schrörs und Alois Knöpfler. Ihren vorläufigen Endpunkt fanden diese konzeptionellen Auseinandersetzungen um »absolute« oder »relative« Wahrheit in der Modernismus-Krise. Drei Lösungsversuche wurden im Verlauf des Streits angegangen: Zensurmaßnahmen gegen andersdenkende Kirchenhistoriker, Organisation einer spezifisch katholischen Kirchengeschichtsschreibung durch Intensivierung der Editionstätigkeit konfessionell gebundener Forscher, Institutionalisierung der Kirchengeschichte im Rahmen einer universitär verankerten Theologie.

Steinhauf läßt offen, wie das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis der Kirchengeschichte heute konsensfähig sein kann. Neben der Frage nach einem dezidiert theologischen Charakter der Kirchengeschichte müssen die Voraussetzungen neu bedacht werden. Seit die katholische Kirche sich im Zweiten Vatikanischen Konzil auf den Boden einer pluralistischen Gesellschaft gestellt hat und den exklusiven Wahrheitsanspruch aufgegeben hat, kann auch die Frage nach der »Wahrheit der Geschichte« nur im Dialog mit der Allgemeinen Geschichtswissenschaft angegangen werden. Daß dieser Dialog sehr wohl bereits im Gang ist, zeigt ein Blick in die Forschungslandschaft: Kirchengeschichtliche Themen und Fragestellungen sind auch in der Allgemeinen Geschichte nicht mehr tabu. Das gilt für das Mittelalter ebenso wie für die Frühe Neuzeit und die Katholizismusforschung der Zeitgeschichte. Die Art und Weise ihrer Erarbeitung befruchtet sowohl die Allgemeine Geschichtswissenschaft wie die Kirchengeschichtsschreibung. Das läßt für die Zukunft hoffen. *Joachim Schmiedl*

Norbert Wolff: Peter Alois Gratz (1769–1849). Ein Theologe zwischen »falscher Aufklärung« und »Obscurantismus« (Trierer Theologische Studien, Bd. 61).Trier: Paulinus 1998. LIII, 483 S. Kart. DM 98,–.

Wiewohl in der Ellwanger/Tübinger Gründergeneration ein führender Kopf, war Peter Alois Gratz nie das Glück beschieden, zu den »Säulen« der sog. Katholischen Tübinger Schule gezählt zu werden. Deshalb blieb die Gesamtgestalt seines Lebens und Werks von deren Ruhmrednern lange unbeachtet. Erst die Forschungen von *Richard Dertsch* und *Rudolf Reinhardt* schlugen in den 70er Jahren Schneisen in diese Richtung. Mit der vorliegenden Arbeit ist eine hervorragend gelungene Monographie über Gratz anzuzeigen, die im WS 1997/98 von der Theol. Fakultät Trier (dem Lebensort Gratz' von Oktober 1828 bis Sommer 1839) als Dissertation angenommen wurde. Sie zeichnet alle Stationen seines Wirkens und sein wechselvolles persönliches Schicksal (ab 1819

außerhalb Württembergs, im preußischen Bonn und Trier) kompetent und geradezu lückenlos nach, kenntnisreich eingebettet in die kirchen- und theologiegeschichtlichen »Großdaten« der Zeit und diese im Detail präzisierend, unbefangen genug aber auch im kritischen Urteil.

Ihr Verfasser, der sich mit offenkundiger Lust und sicherer Einfühlung seinem Sujet zuwendet, bezeichnet die Quellenlage »als gut« (S. 9), einzig gewisse Lakunen bzgl. Gratz' Schulzeit und seines Ruhestandes ausgenommen. Aber wo über die 31 für die Arbeit konsultierten Archive (mit teilweise sehr umfangreichen Beständen) hinaus wäre dazu noch etwas zu finden gewesen? Verdient schon dieser immense Fleiß höchstes Lob, so auch die die Feder dirigierende Optik des Autors, die im Untertitel ebenso angedeutet ist wie im Schlußsatz des Vorworts: »... das Andenken an einen Mann zu bewahren, der von seinen Zeitgenossen nicht immer verstanden wurde, obwohl er ihnen Wichtiges zu sagen gehabt hätte« (S. VI).

Gratz darf nach dem überzeugenden Urteil dieser Arbeit den wirklich bedeutenden katholischen Neutestamentlern Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zugerechnet werden. Nach Studium in Dillingen und Priesterweihe (1792) wirkte er seit 1795 als Pfarrer in Untertalheim (bei Horb). Fiskalische Streitigkeiten mit seinen Pfarrangehörigen verschafften ihm 1805 bis 1807 ein (unfreiwilliges) Moratorium, während dessen er literarisch in eine Richtung produktiv wurde, daß die dann in der Pfarrei weitergeführte Arbeit ihn 1812 zur Professur für neutestamentliche Exegese an der Friedrichs-Universität Ellwangen (1812–1817) qualifizierte. Der Autor sieht – im Unterschied zum Tenor der meisten Darstellungen bisher – nicht undeutlich in Gratz den führenden Kopf der reform- und aufklärungsfreundlichen Ellwanger Professoren, den agilsten und mit der Wissenschaftslandschaft am besten »vernetzten« auf jeden Fall, was sich an der 1817 neugegründeten Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen zunächst fortsetzt: namentlich im Entschluß zur Herausgabe der Theologischen Quartalschrift, deren Ankündigung (= Programm!) im Wesentlichen von Gratz stammt (und nicht, wie jüngst wieder unbeirrt behauptet, von J. S. Drey). Immer wieder, noch nach Jahren, macht Gratz selbst geltend, er habe in Tübingen faktisch den Rang eines »Professor primarius« gehalten und dort eine ausbaufähige Stellung aufgegeben (S. 153f., 216), was immer er damit gemeint haben mag. Bereits 1819 an die neugegründete Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn berufen – jetzt ausdrücklich als »Professor primarius« –, war ihm dort zwar großer Einfluß auf die Besetzung der übrigen Lehrstühle eröffnet, ohne daß er diesen Spielraum jedoch effektiv nutzen konnte. So wollte ihm beispielsweise sein Tübinger Kollege J. B. Hirscher nicht nach Bonn folgen, zerschlugen sich in Aussicht genommene Berufungen jüngerer Nachwuchskräfte aus Tübingen, und ebenso die Idee, in Bonn – zuungunsten des mit der Bonner Fakultät als Ausbildungsstätte konkurrierenden Kölner Priesterseminars – ein Theologenkonvikt nach Vorbild des Tübinger Wilhelmsstifts zu etablieren. Rasch stand Gratz – mit einem zunächst guten Draht zum preußischen Kultusministerium, 1821 bereits Rektor der Universität – »auf dem Höhepunkt seiner Karriere« (S. 222), dem dann allerdings ebenso rasch, aber zäh und in manchem entwürdigend, wegen Verdachts (!) auf mangelnde Rechtgläubigkeit sein Sturz folgte: die Entfernung aus dem akademischen Lehramt. Erstens hatte die Berufungspolitik der preußischen Regierung an der Fakultät einen doktrinär inhomogenen, personell bald heillos zerstrittenen Lehrkörper zum Ergebnis, innerhalb dessen sich namentlich Gratz und Georg Hermes unversöhnlich gegenüber standen. Zweitens begann der Stern Tübingens, woher Gratz kam und wo er sich beharrlich um weitere Ergänzung der Bonner Fakultät bemühte, und der Tübinger Theologie bei den restaurationsorientierten Berliner Autoritäten bereits 1821 abrupt zu sinken (S. 197–199, 236). Das Schlimmste aber – drittens – waren die Verketzerungen, die sich Gratz mit dem ersten Band seines Matthäus-Kommentars (1821), seines jeden wissenschaftlichen Vergleich im Rahmen der Zeit aushaltenden Hauptwerks, zuzog. (Dazu ein einläßlicher Abschnitt S. 220–289, das Herzstück der Arbeit.) Ein widerliches Netz von Intrigen und nie bewiesenen Verdachts lehrmäßiger Abirrung, mit durchaus unterschiedlichen Motiven gesponnen zwischen dem Kölner Erzbischof Graf Spiegel, dem bigotten Catholica-Referenten im preußischen Kultusministerium Johann Heinrich Schmedding (und weiter hinauf), theologischen Obskuranten wie L. A. Nellessen und A. J. Binterim (die bei bestimmter Seite aber für Experten und Garanten der Orthodoxie galten) und der ultramontanen Publizistik, zog sich um den Wissenschaftler, den Neutestamentler Gratz unentrinnlich zusammen. Anfang 1823 verbot ihm das Kultusministerium jede weitere Vorlesung und entzog ihm damit faktisch seine Professur. Die »Lösung« seines Falls zog sich hin, nicht zuletzt, weil sich Gratz berechtigter Weise nicht mit jedem Vorschlag einverstanden zeigte und seine Ein-

künfte möglichst in bisheriger Höhe gesichert wissen wollte. Ausgerechnet der ihm in Sympathie verbundene Trierer Bischof (1824) Joseph von Hommer, dem Gratz' Matthäus-Kommentar gewidmet war und dem Gratz 1822 das Tübinger theologische Doktorat verschafft hatte, mußte sich, das römische Veto befürchtend (Gratz' Kommentar war inzwischen an die Index-Kongregation gelangt, S. 306–312), der Ernennung Gratz' zum Domdekan in Trier versagen, zuletzt sogar seiner Ernennung auf ein »einfaches« Kanonikat. Der endlich gefundene Ausweg, Gratz' Ernennung zum Geistlichen Rat und Schulrat in Trier (1825) mit Zuständigkeit für das Volksschulwesen und ein Volksschullehrer-Seminar, kam aus Gehaltsgründen erst 1828 zum Abschluß – ein Amt, in dem es Gratz trotz einsetzender Altersgebrechen zwar nochmals zu administrativen und literarischen Ehren brachte, das im Grunde aber weit unter seinem Niveau stand. An der Reformbewegung des Trierer Klerus (1831ff.) nahm Gratz keinen aktiven Anteil mehr, wiewohl fälschlicherweise da und dort für ihren Urheber gehalten und wiewohl »mit den meisten Zielen der Reformer durchaus einverstanden« (S. 378).

Die Arbeit von Norbert Wolff, der bereits vier kürzere einschlägige Aufsätze bzw. Artikel vom gleichen Autor zur Seite stehen (S. LIII), ist im Verfolgen der großen Linien gleich stark wie in der Aufmerksamkeit für und in der Auswertung von Details. Daß er – beispielsweise – auch der Gratz'schen Familiengeschichte nachgeht (einer der von Peter Alois Gratz geförderten Neffen, Lorenz Klemens [S. 413–416], wird 1856 Generalvikar in Augsburg) oder immer wieder auf die musikalische Begabung Gratz' exkurriert, macht dessen Lebensbild plastisch und lebensnah. Selbst Seitenblicke dieser Art lassen Wolff immer eng bei seiner Sache bleiben. Der Spannung von Seite zu Seite tut auch keinen Abbruch, daß die Architektonik der Arbeit offensichtlich von der jeweils dominierenden Schicht der Überlieferung ausgeht, und sich daraus eine dachziegelartige Schichtung des ereignisgeschichtlichen Gangs ergibt. Der Stoff ist glänzend bewältigt, die Darstellung gefällig und empfehlend. Insoweit stellt seine Arbeit, von der konkreten Person einmal abgesehen, auch ein Parade-Beispiel für einen »Fall« wie den im Untertitel des Buchs umschriebenen dar.

Nochmals abgesetzt vom Biografischen wendet sich Wolff zum Schluß Peter Alois Gratz als theologischem Autor (S. 417–464) unter drei Kategorien zu: »Schriften zur Bibel«, »Schriften zur Kirche« (besser: Kirchenpolitik), »Schriften zur Seelsorge und zur Erziehung«. Dieses Resümee, das mit souveränem Urteil die vielen und vielschichtigen wissenschaftlichen Leistungen Gratz' kurz sichtet, sollte seiner theologiegeschichtlichen Prägnanz halber auch von primär historisch-biografisch interessierten Augen nicht überschlagen werden. Ein vollständiges Schriften-Verzeichnis Gratz' ist schon eingangs (S. XXVIII–XXXIII) zusammengestellt. Aus ihm geht hervor, daß die von Gratz 1820 bis 1824 herausgegebene Zeitschrift »Der Apologet des Katholicismus« fast ausnahmslos mit Beiträgen aus seiner eigenen Feder bestückt war.

Gratz wollte nie aus dem »württembergischen Untertanenverband austreten« (S. 180), in dem er nahezu die Hälfte seines Lebens, 27 Jahre, stand. Gleichwohl wirkte er in Tübingen nur kurze zwei Jahre. Ein »Tübinger« – ja, nein? Wenn ja, müßte das Bild der »Katholischen Tübinger Schule« um ein schwieriges Temperament von hoher fachlicher Begabung erweitert werden, um eine den gängigen Glättungen gegenüber sperrige Figur, und müßten ihre a posteriori (von fernen Enkeln) fixierten »Zulassungsbedingungen« revidiert werden. Wenn nein: *warum* nicht? »Ihm ging es darum, einen Mittelweg zwischen den Extremen zu beschreiten und auf eine rational verantwortbare Weise katholische Theologie zu betreiben« (S. 9). *Abraham Peter Kustermann*

NORBERT WOLFF: Zwei Studenten des ehemaligen Klosters Benediktbeuern als Reformer im katholischen Württemberg. Benedikt Maria v. Werkmeister (1745–1823) und Joseph v. Mets (1758–1819) (Benediktbeurer Hochschulschriften, Bd. 11). München: Don Bosco 1998. 48 S. Kart. DM 12,80.

Die kleine Gelegenheitsschrift ist Leo Weber zum 70. Geburtstag gewidmet, dem aus der Diözese Rottenburg stammenden langjährigen Kirchenhistoriker an der Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern, an der Kirchengeschichte, anders als von Ordenshochschulen sonst gewohnt, auch mit wachem Blick auf die eigene Region und ihre Geschichte betrieben wird.

Die Schrift erinnert *en miniature* an zwei Geistliche, die in der Vorgeschichte des 1821/28 gegründeten Bistums Rottenburg eine die Verhältnisse und die Mentalitäten auf Jahrzehnte prägende Rolle gespielt haben: Werkmeister zuletzt als das in Vielem entscheidende Mitglied des (staatlichen) Stuttgarter Katholischen Geistlichen Rats (seit 1816 Katholischer Kirchenrat), Mets zuletzt als Generalvikariatsrat des 1812 bis 1817 bestehenden (dann nach Rottenburg verlegten) Generalvikariats Ellwangen. Beider Biographie hatte – unabhängig voneinander – die ehemalige Benediktinerabtei Benediktbeuern berührt, wenngleich in unterschiedlicher Intensität. Werkmeister, Professe von Neresheim, hatte am dortigen Studium commune der Bayerischen Benediktiner-Kongregation von 1767 bis 1769 die höheren theologischen Studien betrieben, in einem deutlich aufklärungsfreundlichen Klima. (An die Entwicklung der Benediktbeuerer Lehrtradition während des 18. Jahrhunderts erinnert ein eigener Abschnitt.) Der »aufgeklärte« Werkmeister erinnert sich dieser Jahre in einem autobiografischen Text von ca. 1815 noch mit ziemlicher Sympathie (Text hier S. 30–35). Mets war 1774 bis 1780 Schüler der Klosterschule (»Seminarium«) von Benediktbeuern, konnte sich einer traumatischen Erfahrung halber jedoch nicht zum Eintritt in dieses oder ein anderes Stift entschließen.

Die biografischen Miniaturen der beiden Allgäuer sind mit Genauigkeit und Sympathie geschrieben und geben in gut lesbarer Form den aktuellen Stand der Forschung wieder, der in den Anmerkungen lückenlos dokumentiert ist. Die rein negativen Urteile früherer Tage über Werkmeister und Mets dürfen nun endgültig ad acta gelegt werden, nur eine unbefangene Sicht wie hier kann diesen Gestalten (und Mitgestaltern) eines epochalen Umbruchs gerecht werden. »Reformer« (Titel!) ist die zutreffende Charakterisierung sowohl der persönlichen Einstellung wie des amtlichen Wirkens beider, die sich in ihren oben genannten Funktionen durchaus auch als »Gegenspieler« begegneten. Beiden wurde von der kurzlebigen Ellwanger Friedrichs-Universität Verdienste halber das theologische Doktorat verliehen, Werkmeister 1815, Mets 1816.

»Leben und Werk von Werkmeister und Mets bedürfen noch weiterer Forschungen« – »Kritische Gesamtdarstellungen existieren bislang weder zu Werkmeister noch zu Mets« (S. 28). Gleiches gilt von einer Reihe weiterer Köpfe der selben Zeit und desselben Zusammenhangs. Arbeiten wie die vorliegende machen das Desiderat fühlbar und sollten also dafür Mut machen.

Abraham Peter Kustermann

Joseph Görres: Gesammelte Schriften, Bd. XVII Schriften zum Kölner Ereignis, Teil 1: Athanasius, bearb. v. Heinz Hürten. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998. XIX 187 S. Geb. – Bd. XVII Schriften zum Kölner Ereignis, Teil 4: Die Wallfahrt nach Trier, bearb. v. Irmgard Scheitler. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2000. LVII, 226 S. Geb. DM 88,–.

Nach mehr als zehnjähriger Pause erfährt die Edition der Schriften Joseph Görres' eine erfreuliche Fortsetzung, welche der Görres-Forschungsstelle zu verdanken ist, die 1993 an der Katholischen Universität Eichstätt ihre Tätigkeit aufgenommen hat. Beide Bearbeiter waren oder sind an der Universität Eichstätt tätig, Heinz Hürten als Neuzeithistoriker und Irmgard Scheitler als Germanistin.

Die nunmehr edierten Werke gehören dem Spätwerk Görres' an, in dem die Kirchenpolitik einen prominenten Stellenwert einnimmt. Die »Wallfahrt nach Trier« bildet sogar das letzte größere Werk von Görres überhaupt. Jede dieser beiden Schriften verdankt ihr Entstehen konkreten kirchenpolitischen Anlässen, den so genannten Kölner Wirren bzw. den Unruhen um die Hl.-Rock-Wallfahrt nach Trier. Görres ging jeweils nach einigem Abwarten kritisch kommentierend auf die Vorgänge ein und suchte gezielt die bereits entstandene öffentliche Diskussion zu beeinflussen, was ihm allerdings mit dem »Athanasius« weit mehr gelang als mit der »Wallfahrt«. Da sowohl die Kölner Wirren als auch die Wallfahrt nach Trier in mancherlei Hinsicht zu Recht als Wendepunkte in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts und im Kirche-Staat-Verhältnis gelten, verdienen diese beiden Werke besondere Beachtung. Diese Gemeinsamkeit und die relative historische Nähe mögen Anlaß gewesen sein, die beiden Werke unter der Kategorie »Schriften zum Kölner Ereignis« einzuordnen. Sachlich korrekt ist dies im strengen Wortsinn nur für den »Athanasius«, da die »Wallfahrt« drei Jahre nach dem Ende der Kölner Wirren erschien und die Trierer Wallfahrt nur mittelbar mit diesem Ereignis in Verbindung gebracht werden kann.

Die Editionen von Hürten und Scheitler genügen allen Anforderungen an eine kritische Edition uneingeschränkt. Neben abweichenden Lesarten – Görres' »Athanasius« erlebte fünf z.T. erheblich divergierende Auflagen, während die »Wallfahrt nach Trier« zunächst in größeren Teilen in den Historisch-Politischen Blättern veröffentlicht worden war – bieten sie einen Anmerkungsapparat mit Worterklärungen, Erläuterungen und Quellennachweisen. Dieser Anmerkungsapparat fällt allerdings in den beiden Bänden nach Umfang und Intensität der Bearbeitung deutlich unterschiedlich aus. Scheitler bietet dem Leser weit mehr Hinweise und Nachweise als Hürten, was angesichts der sehr schwierigen Sprache und der Fülle von Metaphern, Assoziationen, Anspielungen und nicht belegten indirekten Zitaten in der »Wallfahrt« auch besonders nötig ist. Nicht weniger deutlich fallen die Unterschiede bei den Einleitungen aus, wobei erneut Irmgard Scheitler größere Leserfreundlichkeit zu attestieren ist. Sie macht mit der Entstehung des Werkes und dem zeitgeschichtlichen Hintergrund ebenso ausführlich vertraut wie mit dem Aufbau des Werkes, dem Stil und der Sprache Görres' sowie mit der Rezeption, die die »Wallfahrt nach Trier« erfahren hat. Bei Hürten bleibt dies alles denkbar knapp, ganz so, als ob er nur mit gut informierten Fachleuten als Lesepublikum rechnen würde. Ausführungen zu Stil und Sprache fehlen bei ihm völlig, die Bemerkungen zum Verleger wie zur Reaktion der deutschen Bundesstaaten (nur Preußen wird gestreift) sind marginal. Ebenso wird die Frage der Rezeption nur am Rande berührt, obwohl gerade im Fall des »Athanasius« dazu viel hätte gesagt werden können. Manche Hinweise ergeben sich freilich in dieser Hinsicht aus den auf S. 141–167 abgedruckten Vorreden und Epilogen zu den verschiedenen Auflagen. Beide Editionen bieten Anhänge, die kleinere Ausführungen Görres' dokumentieren, sowie ein Literaturverzeichnis und gut gegliederte Register.

Die beiden sehr verdienstvollen Editionen weisen im Detail wenig Anlaß zu Ausstellungen auf. Bei Scheitler liegt S. XVI in Fußnote 26 ein Druckfehler vor (Johannes Schuth S. 228–131). Ungenau ist die Feststellung S. XLIII in Fußnote 138, Bischof Arnoldi sei in Köln mit einem Fackelzug geehrt worden; tatsächlich ehrten ihn mehrere rheinische Städte auf diese Weise. Eine kleine Ungenauigkeit fällt auch S. 9 in Fußnote 197 auf, wo von Trier behauptet wird, es sei 20 Jahre lang Hauptstadt des Saardepartements gewesen (tatsächlich 1798–1814). Durch die Tendenz zu äußerster Knappheit bedingt, verkürzt Hürten in seiner Einleitung die rechtliche Beschreibung der Mischehenproblematik (S. XIII). So bleiben die weitreichenden römischen Zugeständnisse des 18. Jahrhunderts für das preußisch gewordene Schlesien unerwähnt, obwohl sie noch zur Zeit der Kölner Wirren in Geltung waren und von der preußischen Bürokratie als Argument angeführt wurden. Ebenso bleibt unterbelichtet, daß die Berliner Konvention 1834 nur unter Vorspiegelung falscher Tatsachen erreicht wurde. Der Trierer Bischof Josef von Hommer wird uneinheitlich benannt (S. XIV Josef Hommer, S. 49 Joseph von Hommer, im Register Ludwig Joseph Aloys von Hommer). S. 49 vermißt man einen Hinweis auf Hermann Schwedts monumentales Werk über den römischen Prozeß gegen Georg Hermes. *Bernhard Schneider*

Joachim Köhn: Beobachter des Vatikanum I. Die römischen Tagebücher des P. Georg Ulber OSB (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, Bd. 4). Regensburg: F. Pustet 2000. 423 S. Kart. DM 88,–.

An Tagebüchern zum Vatikanum I herrscht offensichtlich kein Mangel. Immer wieder werden solche Diarien entdeckt und publiziert. Erinnert sei hier nur an die Aufzeichnungen von Senestrey, Tizzani, Friedrich, Mayer oder die Tagebücher des Mettener Abtes Utto Lang. Das fortdauernde Interesse an diesem Konzil hängt offenbar mit seinen nach wie vor umstrittenen Dogmen vom universalen Jurisdiktionsprimat und der Infallibilität des Papstes zusammen. Die Seligsprechung des zumindest ebenso umstrittenen Konzilspapstes Pius IX. gemeinsam mit dem Papst des Vatikanum II, Johannes XXIII. (junior), am 3. September 2000 dürfte für weitere Aktualität des Themas sorgen.

Die vorliegende Edition der römischen Tagebücher des Einsiedler Benediktinerpaters Georg Ulber (1818–1892), der den Abt-Präsidenten der Schweizer Benediktinerkongregation Heinrich Schmid OSB (1801–1874) und Weihbischof Kaspar Willi OSB (1823–1879) von Chur als Sekretär zum Konzil begleitete, wurde im Sommersemester 1997 von der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck als Dissertation angenommen. Sie bringt eine knappe Einführung und erste Aus-

wertung der Tagebücher (S. 11–80), ein kurzes Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 81–90) und eine wortgetreue Edition der Diarien vom 14. November 1869 bis zum 20. Oktober 1870 mit ausreichender Kommentierung in den Fußnoten (S. 91–416). Sie ist (leider nur) durch ein Personenregister erschlossen.

Man mag darüber streiten, ob Editionen im Fach Kirchengeschichte als Dissertationen taugen. Hier ist das durchaus der Fall: Wer die Mühen und die nötige Kreativität für Nachweise bei Editionen kennt, weiß, daß hier mindestens soviel Gelehrsamkeit verlangt ist wie etwa bei »betroffenen« Meditationen in anderen theologischen Fächern. Sicher hätte man sich die Auswertung dieser interessanten Quelle in der Einleitung ausführlicher gewünscht, denn es handelt sich um eine wahre Fundgrube – nicht nur zum Konzil selbst. Vielmehr wird ein plastischer Einblick in römisches Leben und römische Mentalität, in Bau- und Stadtgeschichte, sprichwörtlich in italienische Verhältnisse gegeben: eine wahrhaft kurzweilige und unterhaltende Lektüre, nicht nur für den Leser, der selbst eine ähnlich lange Zeit in Rom gelebt hat – und so viel gar nicht verändert findet. Köstlich, wie sich der disziplinierte Benediktiner über das Verhalten der Römer während frommer Handlungen aufregt, nichts mit zu weltlichem Kirchengesang »alla romana« anfangen kann und sich ein ums andere Mal von päpstlicher Bürokratie auf morgen vertröstet findet, woraus dann Monate werden.

Kirchenpolitisch könnte man Ulber als gemäßigten Infallibilisten bezeichnen, der sich weder der radikalen Majorität noch der Minorität zurechnet. Eigentlich, so Ulber, hätte es die Dogmatisierung der Infallibilität nicht gebraucht, weil sie ohnehin jeder glaubt. Daher wirft er Senestrey und anderen Scharfmachern unnötige Spaltung des Konzils vor. Nachdem aber das Thema aufgeworfen ist, muß es entschieden werden. Opportunitätsgründe gegen die Definition läßt Ulber nicht gelten. Im Grunde steht er auf dem vermittelnden Standpunkt Bischof Kettelers, den dieser am 25. Juni 1870 vorgetragen hatte, ohne durchzudringen (Kommentar Ulbers zu Kettelers Rede: »Hat mir eigentlich aus dem Herzen gesprochen! Gregorius Secretarius«; S. 369 Anm. 883).

Im Rahmen einer Rezension in dieser Zeitschrift dürften die Informationen, die Ulber über den Rottenburger Bischof Hefele bietet, von besonderem Interesse sein (S. 321–326 und passim). Hefele hat auf dem Konzil gegen die Infallibilität, »aber schön und gemessen gesprochen« (S. 322); er teilte Ulber mit, er fühle sich »überhaupt nicht glücklich in seinem neuen Amte, möchte es gerne mit der Professur wieder vertauschen« (S. 324). Nach Ulber habe Kardinal Cullen in seiner gelehrten Rede »in betreff der Honoriusfrage den Bischof Hefele aus der Conciliengeschichte von Dr. Hefele widerlegt« (S. 326).

Alles in allem eine gelungene Edition, die spannende Lektüre bietet. Für die Auswertung sind Grundlagen gelegt, wenn man sie sich hier auch ausführlicher gewünscht hätte. Aber: Dissertationen sind wissenschaftliche Gesellenstücke, für die nur begrenzte Zeit zur Verfügung steht, und eben keine Lebensaufgabe. Köhns Dissertation paßt sehr gut in Karl Hausbergers neue Reihe »Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte«, die ihr eine entsprechende Verbreitung garantieren dürfte.

Hubert Wolf

Katholizismus und wirtschaftlicher Liberalismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Karl Heinz Grenner (Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Bd. 12). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998. 194 S. Kart. DM 29,80.

In der bewährten Art der »Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus« führt Karl Heinz Grenner in das Verhältnis zwischen Katholizismus und Liberalismus ein. Von den unterschiedlichen Spielarten des Liberalismus, der vom Milieu-Katholizismus »nur für kurze Zeit als Bundesgenosse«, meist dagegen als »Hauptgegner« (S. 11) angesehen wurde, wird im vorliegenden Buch nur der Wirtschaftsliberalismus behandelt. Weltanschaulicher und politischer Liberalismus werden in anderen Bänden der Reihe angesprochen.

Grenner gliedert die Auseinandersetzung der letzten beiden Jahrhunderte in zwei zeitlich und inhaltlich unterschiedene Phasen. Gegen die Rezeption der Wirtschaftslehren von Adam Smith (»Paläoliberalismus«) richtete sich die Kritik Franz von Baaders und der Historisch-Politischen Blätter. Auch wenn in konkreten Fragen Meinungspluralität bestand, wie bei der Freigabe des

Handels (Joseph Görres äußerte sich im Unterschied zu Peter Franz Reichensperger positiv dazu), machten sich die katholischen Autoren doch vor allem zu Anwälten der von der sozialen Frage Betroffenen. In den 1922 von der Zentrumspartei formulierten Richtlinien hieß das so: »Darum dürfen Menschenwürde und sittlicher Charakter der Arbeit niemals den rein wirtschaftlichen Zwecken geopfert werden.« (S. 61)

Nach dem Zweiten Weltkrieg stand die katholische Soziallehre vor der Alternative, entweder die grundsätzliche Anti-Haltung gegen einen individualistisch bestimmten Liberalismus weiterzuführen oder sich auf die neue Situation einzustellen. Diese war dadurch bestimmt, daß die von der CDU favorisierte Soziale Marktwirtschaft auch von Vertretern des Neo- und Ordoliberalismus erarbeitet worden war. In den 1950er und 1960er Jahren gab es deshalb zunächst eine skeptisch reservierte Haltung, die von den katholischen Wählern nicht mitgetragen und erst nach und nach durch differenziertere Theorien aufgehoben wurde. Zur Kurskorrektur trug die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ebenso bei wie die wirtschaftspolitischen Äußerungen des Sozialwissenschaftlers und Kölner Erzbischofs Joseph Höffner. Ihre volle Anerkennung erfuhr die Soziale Marktwirtschaft in den 1990er Jahren durch die Enzyklika »Centesimus annus«. Am Ende einer differenziert geführten Debatte steht die Forderung der katholischen Soziallehre nach einer ausgewogenen Verhältnisbestimmung von Eigeninteresse und Gemeinwohl sowie einer angemessenen Berücksichtigung der ethischen Werte in einer künftigen Wirtschaftsordnung. Nach der Akzeptanz der Marktwirtschaft in ihrer sozialen Spielart richtet sich die Kritik der Sozialethiker also gegen eine Rückkehr zu »paläoliberalen«, rein ökonomisch orientierten Gesellschaftskonzepten. Man darf gespannt sein, wie sich Theorie und Praxis der katholischen Soziallehre und des wirtschaftlichen Liberalismus weiter entwickeln. *Joachim Schmiedl*

Matthias Martin: Der katholische Weg ins Reich. Der Weg des deutschen Katholizismus vom Kulturkampf hin zur staatstragenden Kraft (Europäische Hochschulschriften. Reihe III, Bd. 799). Frankfurt a. M. u.a.: Lang 1998. 294 S. Kart.

Als »Weg einer gelungenen nationalen Integration« (S. 260) stellt der Verfasser die Geschichte des deutschen Katholizismus von 1870 bis 1914 dar. Mit reichen literarischen Belegen stützt er diese These in seinem Erstlingswerk. In diesem Sinn ist das vorliegende Buch eine Fundgrube. Doch hierin liegt gleichzeitig seine Schwäche. »Katholizismus« ist für Martin weitgehend identisch mit der Zentrumspartei. Deren Geschichte wird vom Kulturkampf bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs geschildert. Dabei wird die seit der Jahrhundertwende erschienene Literatur ausführlich ausgewertet. Kirchliche Vereine und Verbände werden allerdings nur am Rand erwähnt. Die doch recht unterschiedliche Situation der Bischöfe während und nach dem Kulturkampf wird nicht zur Kenntnis genommen, desgleichen nicht die Bezüge zwischen deutscher und vatikanischer Politik. Der mittlerweile für das Kaiserreich als Deutungsfolie des Katholizismus allgemein eingeführte Begriff des »katholischen Milieus« spielt bei Martin keine Rolle. Dadurch geraten auch die regionalen Differenzierungen des Katholizismus aus dem Blickfeld.

Das eigentliche Ärgernis der Studie von Matthias Martin, eine an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck eingereichte Diplomarbeit vermutlich im Fach Kirchenrecht, wie aus dem von Wilhelm Rees unterzeichneten Vorwort hervorzugehen scheint, ist aber die Übersicht über die Quellen und die verwendete Literatur, die 80 Seiten des Buches einnimmt. Jedes einzelne Werk wird eigens vorgestellt und mit einer kurzen Inhaltsqualifizierung versehen. Das aber nicht nur für die eigentliche Forschungsliteratur, sondern für jedes verwendete Werk, einschließlich der Lexika! Ob der Verlag dem Autor mit der Publikation seiner Diplomarbeit einen guten Dienst erwiesen hat, darf bezweifelt werden. Für eine wissenschaftliche Qualifikationsarbeit handelt es sich um eine ungewöhnlich ausführliche und umfangreiche Studie; doch bei der Veröffentlichung in einer wissenschaftlichen Reihe kann eine kritischere Auseinandersetzung mit dem Stoff erwartet werden.

Joachim Schmiedl

JOHN CORNWELL: Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat. Aus dem Englischen übersetzt von Klaus Kochmann. München: C.H. Beck 1999. 484 S. Geb. DM 58,–.

Der Versuch, mit provozierenden Thesen zu umstrittenen Themen Schlagzeilen – und nicht zuletzt Geld – zu machen, ist nicht neu. Besonders geeignet für derartig honorierte literarische Produktion sind immer wieder die Themen Nationalsozialismus, Antisemitismus und Judenverfolgung, wenn möglich verquickt mit der – nach wie vor nicht völlig geklärten – Rolle der katholischen Kirche bzw. einzelner herausragender kirchlicher Persönlichkeiten in der Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Daß zumindest seit Rolf Hochhuths »Der Stellvertreter« (1963) vor allem Eugenio Pacelli – der langjährige Münchener bzw. Berliner Nuntius und spätere Pius XII. – im Rampenlicht des Interesses steht, verwundert nicht. Dabei ist es gerade hier schwer, wirklich Neues zu sagen. Die entscheidenden Quellen der unterschiedlichen vatikanischen Dikasterien (insbesondere der Berliner Nuntiatur, des Staatssekretariats und der AES) sind bis heute nicht zugänglich, was Vorurteilen wie Spekulationen gehörig Vorschub leistet. Da scheint auch eine Quellenpublikation wie die zwischen 1965 und 1981 in zwölf Bänden herausgegebenen »Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale« trotz ihres Umfangs kein vollauf genügender Ersatz zu sein, zumal sie unter einem gewissen Rechtfertigungsdruck erschien und deshalb purgierender Auswahl verdächtigt wird. Trotz der also keineswegs günstigen Aktenlage bleibt Pius XII. und seine Rolle im Dunstkreis des Nationalsozialismus weiter in der Diskussion. Der hier anzuzeigende Band John Cornwells, bekannt durch sein dem vatikanischen Bankenskandal der 1980er Jahre gewidmetes Buch »Wie ein Dieb in der Nacht. Der Tod von Papst Johannes Paul I.« (^{2}1992), ist eine Übersetzung der englischsprachigen Originalausgabe, die den weitaus provozierenderen Titel »Hitler's Pope. The secret history of Pius XII.« trägt. Cornwell hat die gewünschte Aufmerksamkeit der Presse erlangt, sein Buch wurde gekauft, gelesen und – heftig kritisiert.

Cornwell warb damit, »bisher geheimes Material« benutzt zu haben. Dabei handelt es sich um Teile der Akten zum Seligsprechungsprozeß Pius' XII. (»Teste«, vermutlich aus einem Archiv der Jesuiten in Rom) und um die bis 1922 zugänglichen Akten des Staatssekretariats (Sezione per i rapporti con gli stati). Erstere bieten im wesentlichen nichts Neues und sind im übrigen Akten aus den frühen 1970er Jahren, in denen Zeitzeugen auf die 1940er Jahre zurückblicken. Letztere – lediglich die Jahre 1913–1919 umfassend (29 mal wird darauf Bezug genommen) – wertete bereits Emma Fattorini 1992 für ihr Buch »Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli fra la Grande Guerra e la Repubblica di Weimar« (1992) aus. Inzwischen konnte auch demonstriert werden (Rainer Decker), daß Cornwell bzw. sein deutscher Übersetzer die Quellen mitunter in unzulässiger Weise verschärfte. Zentrale Literatur, etwa das genannte Buch von Fattorini zur Nuntiatur Pacellis, oder selbst ältere einschlägige Beiträge wie der von Fritz Raddatz (Summa iniuria oder: Durfte der Papst schweigen? 1963) – eine Auseinandersetzung mit dem Echo auf Hochhuths These – bleibt unberücksichtigt bzw. ungenannt. Dies gilt vor allem auch für die ausgedehnte deutschsprachige Forschung; Cornwell übernimmt beispielsweise kritiklos die Ergebnisse von Klaus Scholder, ohne etwa auf dessen Kontroverse mit Konrad Repgen einzugehen. So werden umstrittene Thesen zu Gewißheiten, Bedenken aber werden verschwiegen. Daß der Band sich auf der Höhe des aktuellen Forschungsstandes befindet, kann mit Ernst nicht behauptet werden. Wissenschaftliche Grundstandards (etwa hinreichende und auskunftsstarke Belege) werden nicht eingehalten – leider ein oft zu beobachtendes Charakteristikum eines v.a. englischsprachigen »Geschichtsjournalismus'«. Auch inhaltlich ist vieles fragwürdig, oder besser: wird von Cornwell nicht hinterfragt. Seine These, die Konkordatspolitik der Kurie habe die Stärkung des päpstlichen Zentralismus gegenüber den Ortskirchen im Auge gehabt, ist zwar durchaus richtig, jedoch nur eine Seite der Medaille, zumal die Ortskirchen nicht zu den Vertragspartnern gehörten. Mit den Konkordaten wurde von kurialer Seite vielmehr versucht, staatliche Einflußnahme auf die Kirche zu beseitigen bzw. zu verringern. Das Reichskonkordat war ja gerade der – freilich gescheiterte – Versuch, dem nationalsozialistischen Regime einen juristisch abgesicherten kirchlichen Freiraum abzuringen.

Im wesentlichen geht es Cornwell um die Interpretation des »Schweigens« Pacellis zu den grausamen Vergehen an den Juden. Cornwell betont, Feigheit sei es nicht gewesen, auch wenn das an anderer Stelle von Pacelli (als Nuntius in München) gezeichnete Bild wenig Heroismus wieder-

spiegelt (S. 102ff.). Immerhin nahm Pius XII. das nicht ungefährliche Wagnis auf sich, im 2. Weltkrieg zwischen der deutschen Militäropposition und der britischen Regierung zu vermitteln. Die zentrale These Cornwells jedoch lautet, Pacelli sei – und zwar von Jugend auf – Antisemit, und dieser latente Antisemitismus letzter Grund seines »Schweigens« gewesen. Eine solche Interpretation ist mehr als problematisch. Denn hierfür müssen wichtige Äußerungen Pius' XII. ausgeblendet werden, etwa jene, daß die Anklage der nationalsozialistischen Verbrechen nur zur Verschlimmerung der Lage geführt hätte. Dabei stand der Papst mit dieser Sicht keineswegs alleine da, sie war in Kirchenkreisen weit verbreitet. Offenbar nicht ernstgenommen wird in der Interpretation Cornwells außerdem die durch und durch diplomatische Prägung Pacellis, die jedes polternde Auftreten peinlichst vermied. Schließlich wird von Cornwell die damals klarer als heute hervortretende römische Doktrin übersehen, daß kirchliche Amtsträger zuerst und vor allem für »die Ihrigen«, d.h. in unserem Fall für die deutschen Katholiken, zu sorgen hatten, und diese hatten in der Tat Probleme genug, gegen die selbst lauter Protest nichts ausrichtete. Es läßt sich nun freilich darüber diskutieren, ob Diplomatie und Selbstbeschränkung immer und in jeder Situation die besten aller Mittel sind. Daraus jedoch den Schluß zu ziehen, Pius XII. habe einem latenten Rassismus gehuldigt, ist absurd. So müßte Cornwell beispielsweise die ihm durchaus bekannte Tatsache (S. 201, 309) erklären, weshalb Alfred Rosenbergs durch und durch rassistischer »Mythus des 20. Jahrhunderts« auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde. Oder weiß der »Vatikanexperte« (Buchumschlag) etwa nicht, daß Pacelli als Kardinalstaatssekretär Mitglied des für den Index zuständigen Sanctum Officium war, jenes Dikasteriums, das Rosenberg Schrift verurteilte? Cornwell müßte auch erklären, weshalb Pius XII. noch an seinem Todestag ein Dankschreiben der Israelischen Außenministerin Golda Meir erhielt, wonach er sich im Krieg und in der Nachkriegszeit für die Verfolgten und für Juden eingesetzt habe. Selbst Alois Hudal, in späteren Jahren gewiß kein Freund Pius' XII., attestiert Pacelli im noch unveröffentlichten Teil seiner Memoiren, er habe sich rechtzeitig vom Faschismus gelöst, als dieser sich »in die weltanschauliche Rassen- und Nietzsche-Problematik des NS« verirrte.

Das Buch Cornwells rechtfertigt sich weder durch neue historische Erkenntnisse, noch durch seine Anlage, der Autor kann weder wirklich neue, aussagekräftige Quellen vorstellen (wie dies jüngst Michael F. Feldkamp getan hat: Pius XII. und Deutschland, Göttingen 2000), noch liest er altbekannte Quellen aus einer anderen Perspektive. Der Band ist vielmehr geeignet, in populärer Form und mit einem Minimum an geistiger Auseinandersetzung ohnehin vorherrschende Vorurteile zu verstärken, ohne für seine Behauptungen den notwendigen Beweis anzutreten.

Dominik Burkard

GERHARD BESIER: Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 56). München: R. Oldenbourg 2000. XIV, 184 S. Geb. DM 68,–; Kart. DM 29,80.

Bereits zwei Jahre nach Erscheinen von »Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert« (vgl. RJKG 19, 2000, 319f.) kann Gerhard Besier, Professor für Historische Theologie in Heidelberg, in der »Enzyklopädie deutscher Geschichte« den entsprechenden Band für das 20. Jahrhundert vorlegen. Die Konzeption des »kurzen« Jahrhunderts (Beginn 1918/19, Ende 1989/90) überzeugt dabei voll. Der Band folgt der bewährten Konzeption der erfolgreichen Reihe: Der »enzyklopädische Überblick« (S. 1–8) ist viergeteilt (Kirchen in Weimarer Republik, Drittem Reich, Bundesrepublik Deutschland und Deutscher Demokratischer Republik). Die »Grundprobleme und Tendenzen der Forschung« (S. 59–126) sind in zwei größere Blöcke gegliedert. Zunächst wird in Anlehnung an die viergeteilte Chronologie ein Überblick über die Kirchen- und Theologiegeschichte geboten. Dann werden Probleme, Arbeitsschwerpunkte und Desiderate behandelt, wobei Besier u.a. die wesentlichen Kontroversen der kirchlichen Zeitgeschichte auflistet. Die »Bibliographie« (S. 127–160) – in Quellen und Literatur getrennt – schließt den Band ab.

Gerhard Besier ist ein ausgewiesener Kenner der kirchlichen Zeitgeschichte. Das merkt man dem Band an; der Verfasser bewegt sich auf seinem eigenem Gebiet. Aber was schon für seine Darstellung des 19. Jahrhunderts festzustellen war, gilt auch für das 20. Jahrhundert: Die Konzentration auf die evangelische(n) Kirche(n) bzw. das relativ knappe Abhandeln der katholischen Kirche.

Dies trifft sowohl für den enzyklopädischen Überblick als auch für die Kirchen- und Theologiegeschichte, wo Catholica fast nur als Marginalien vorkommen, als auch für die Grundprobleme der Forschung zu. So wird das II. Vatikanische Konzil auf einer knappen halben Seite (S. 42f.) im Überblick abgehandelt, obwohl dieses Konzil für das Verhältnis der katholischen Kirche zu Politik und Gesellschaft, *dem* Thema des vorliegenden Bandes, von zentraler Bedeutung ist. Die Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« über die »Kirche in der Welt von heute« wird genauso wenig erwähnt, wie »Nostra aetate«, die Erklärung des Konzils zur Religionsfreiheit. Das Vatikanum II hätte einen eigenen Abschnitt unter den Grundproblemen der Forschung verdient gehabt, zumal sich in den heftigen Kontroversen um seine sachgemäße Rezeption das Verhältnis katholische Kirche – Gesellschaft entscheidet. Ähnliches gilt auch für den kirchen- und theologiegeschichtlichen Überblick. Hier werden katholische Kontroversen nicht ausreichend berücksichtigt. So fehlt etwa die Kontroverse Karl Rahner – Erzbischof Gröber oder der neuscholastische Problemstau zwischen Modernismuskrise und Vatikanum II – auch in der Bibliographie.

Mit diesen »katholischen« Einschränkungen ist Besiers Buch durchaus zu empfehlen. Wer sich über die evangelischen Kirchen informieren will, ist hier richtig. Vielleicht sollten sich die Herausgeber der »Enzyklopädie« überlegen, ob sie nicht für das Thema »katholische Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert« einen eigenen Band vorsehen sollten. Oder war mit dem Titel »Kirche« im Singular ohnehin nur die evangelische gemeint (mit knappen Seitenblicken auf den Katholizismus)? *Hubert Wolf*

Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), hg. v. Giuseppe Alberigo u. Klaus Wittstadt. Bd. 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963. Mainz: Matthias Grünewald 2000. 721 S. Geb. DM 128,–.

Auf Konzeption und kirchenpolitische Hintergründe der auf fünf Bände angelegten und gleichzeitig in sechs Sprachen erscheinenden »Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils« konnte bei der Vorstellung des ersten Bandes in dieser Zeitschrift bereits hingewiesen werden. (vgl. RJKG 17, 1998, 394f.) Das dort Gesagte gilt unverkürzt auch für den zweiten Band, der unter dem treffenden Untertitel »Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst« die entscheidende Weichenstellung des II. Vatikanums behandelt. Bereits am zweiten Tag, dem 13. Oktober 1962, beginnt das, was Guiseppe Alberigo mehrfach unter dem Stichwort »Das Konzil als Ereignis« auf den Punkt zu bringen versucht hat. Die Erfahrung der bischöflichen Kollegialität und die Einsicht, oberste Repräsentanten der Weltkirche zu sein, brachten die Konzilsväter dazu, sich ihrer Würde und Verantwortung bewußt zu werden. Daher lehnten sie nicht nur die vorbereitete römische Kommissionsliste ab, sondern auch die von der Kurie ausgearbeiteten Schemata. Damit wurde bereits in den ersten Stunden klar: Das Konzil war nicht bereit, als Akklamationsorgan für kuriale Vorgaben zu fungieren; es wollte vielmehr ein »konziliares« Konzil sein – und hatte dabei Johannes XXIII. (junior) auf seiner Seite. Im Hinblick auf den 13. Oktober 1962 hätte man sich freilich gerade in der deutschen Ausgabe die Rolle von Kardinal Frings (S. 32–38) stärker akzentuiert gewünscht. Ohne das von ihm ins Leben gerufene Hilfswerk Misereor und die daraus resultierende internationale Bekanntheit des Kölner Erzbischofs wäre der Initiative Liénarts und Frings' kaum Erfolg beschieden gewesen. (vgl. Sylvie Toscer, Das bischöfliche Hilfswerk Misereor und die Rolle von Kardinal Frings auf dem Konzil, in: Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert Wolf/Claus Arnold, [Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4], Paderborn 2000, 53–60).

Das Konzil wurde zu einem Lernort, einem Seminarium für viele Bischöfe, die oft seit Ende ihres Studiums kein theologisches Buch mehr gelesen hatten. Theologen, die noch vor Konzilsbeginn vom Hl. Offizium kritisch betrachtet worden waren, wie Congar, Lubac, Schillebeeckx oder Rahner, wurden nun zu Lehrmeistern des Konzils. Der Reformstau, der die Kirche seit über einem Jahrhundert plagt, soll aufgelöst, die Kontroverstheologie endgültig verabschiedet werden. Gerade im sensiblen Bereich der Ekklesiologie findet ein radikales Umdenken statt. Die von Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache umrissene Aufgabe eines »pastoral ausgerichteten Lehramtes, das den heutigen Bedürfnissen statt mit Verurteilungen mit dem Aufweis der Gültigkeit seiner Lehre begegnet«, sollte mehr und mehr Konzilsrealität werden.

Der Band ist geradezu spannend geschrieben, die Art der Darstellung entspricht der Dramatik des Dargestellten: Er behandelt ein Jahr höchste Aufmerksamkeit für die katholische Kirche weltweit während erster Sitzungsperiode und Intersessio vom Oktober 1962 bis September 1963. Vor allem die Selbstorganisation des Konzils in verschiedene Gruppen und der Übergang von Johannes XXIII. zu Paul VI. sowie der beginnende ökumenische Prozeß finden Berücksichtigung. An diesem Band kommt niemand vorbei, der sich mit Geschichte und Theologie des II. Vatikanums beschäftigt. Vielleicht bietet er auch einen entscheidenden Schlüssel zum Verständnis des Konzils, das Peter Hünermann unter das Stichwort einer »offenen Programmatik« gestellt hat: keine neuen Dogmen, keine weiteren Lehrverurteilungen und keine rechtsverbindlichen Texte, sondern ein Pastoralkonzil. Aber genau in dieser Größe liegt wohl zugleich auch die Tragik des II. Vatikanums: Ohne eindeutige rechtliche Festlegung wurden seine Texte im Zuge der Rezeptionsgeschichte zum Steinbruch für »rechte« und »linke« Interpretationen und Ideologisierungen. Der »Geist des Konzils« verflüchtigt sich, der »offene« Charakter läßt Eisegesen gegen den »Geist«, den der vorliegende Band hervorragend einfängt zu

Ob er allerdings zu einer sachgerechten historisch adäquaten Hermeneutik der Konzilstexte faktisch wird beitragen können, steht auf einem ganz anderen Blatt als dem historischen.

Hubert Wolf

JOHANNES HOLDT: *Hugo* Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997. 211 S. Kart. DM 78,–.

Hugo Rahner (1900–1968) ist »noch nie Gegenstand eingehender theologischer Auseinandersetzung gewesen« (S. 63). War er bis zum Beginn der 60er Jahre zweifellos der bekanntere der beiden Rahner-Brüder, so trat er seit der Konzilszeit rasch hinter seinem jüngeren Bruder Karl zurück. Abgesehen von der Doppelbiographie von Karl Heinz Neufeld (Die Brüder Rahner, 1994) ist das 848 Titel umfassende Schrifttum Hugo Rahners bislang kaum theologisch ausgewertet. Diese Lücke möchte die hier vorgelegte Doktorarbeit, die 1996 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg unter Leitung von Anton Ziegenaus und Anton Rauscher angenommen wurde, schließen. Der Untertitel charakterisiert Hugo Rahner durch »Sein geschichts- und symboltheologisches Denken«. Das Rahner-Kapitel der These selbst stellt seine »Theologie des Abendlands« ins Zentrum (S. 62–139). Umrahmt wird dieser Mittelteil von einem einleitenden Kapitel »Von der ›Westkirche‹ zur ›Weltkirche‹« (S. 11–61) sowie von einem Abschnitt über »Gehalt und Gestalt des Glaubens« (S. 140–188), der die theologischen Denkformen von Karl und Hugo Rahner einander entgegenstellt. In den abschließenden »Thesen zur Frage der Inkulturation bzw. Neu-Inkulturation des Christentums« (S. 189–200) tritt Hugo Rahner wiederum völlig zurück – dieses Mal nicht hinter seinem Bruder Karl, sondern hinter einer recht pauschalen Abrechnung mit Strömungen zeitgenössischer Theologie.

Die beste Würdigung eines Autors mag in dem Nachweis bestehen, daß dessen Theologie sich im Horizont aktueller Fragestellungen bewährt und zur Unterscheidung der Geister befähigt. Doch ist das in dieser Arbeit der Fall? Von Anfang an liegt der Argumentation eine Vieldeutigkeit zugrunde, da sich der Verfasser nicht der Mühe unterzieht, den Leitbegriff »Abendland« zu definieren. Kommentarlos wird Hugo Rahners aussagekräftige Umschreibung aus dem Vorwort seines Aufsatzbandes »Abendland« (1966) vorangestellt: »Abendland ist der Raum, den Paulus eilends von Jerusalem zum Illyrikum und von da aus nach Rom und nach Spanien durchlaufen hat (Röm 15,24). Abendland ist also das Land, in dem sich die erste und nicht wieder rückzurufende Leibwerdung der Kirche vollzog und in dem das Licht aus dem Osten weitergegeben wird bis in das Abendland der Weltgeschichte. Abendland ist konsekriert durch den Kreuzestod Gottes und darum immer von neuem geeignet, Morgenland zu werden« (S. 9). Diese Definition ist keine geographische, sondern ganz im Sinne Rahners eine symboltheologische. Sie unterscheidet sich wesentlich von dem Wortgebrauch, der seit dem 16. Jahrhundert gebräuchlich wurde in Analogiebildung zum »Morgenland« in Luthers Bibelübersetzung von Mt 2,1: Hugo Rahner trennt nicht zwischen dem lateinischen Westen und dem kulturellen Einflußbereich von Byzanz, zwischen Okzident und Orient. Sein Verständnis von »Abendland« ist weit genug, um die gesamte »Weltgeschichte« in

sich aufzunehmen; jedes Land in Raum und Zeit, das sich dem Licht Christi als dem »Licht aus dem Osten« öffnet, wird aus einem Abend- zu einem Morgenland.

Wenn der Einleitungsteil eine Tendenz zur Entuniversalisierung (vgl. S. 12) des abendländischen Christentums zugunsten der »Weltkirche« konstatiert, macht sich die aufgewiesene Vieldeutigkeit sofort bemerkbar: Mit Recht kritisiert der Verfasser die Neigung, »Gehalt und Gestalt« des christlichen Glaubens zu trennen, Geschichte auf »Geschichtlichkeit« zu reduzieren und für ein vermeintlich geschichts- und kulturloses Christentum eigenmächtig neue Gestalten zu erfinden, die nicht selten mehr am Zeitgeist als am Geist Christi orientiert sind. Doch die apologetische Gegenrede erweckt den Eindruck, als werde aus dem »Abendland« als sakramentaler Gestalt des Lichtes Christi unversehens die normative Gestalt des Okzidents im geographisch-politischen Sinne: »›Abendland‹ ist ein Moment der Inkarnation.– Es ist jene geschichtlich-kulturell-geistige Konstellation, jene ›Fülle der Zeit‹, die der Logos bei seiner Menschwerdung annahm, heiligte und seinem geschichtlichen Werk, der Kirche, einpflanzte« (S. 90). »Zum Kairos der Inkarnation gehört nicht nur die Providentialität Israels, sondern auch die Providentialität Europas« (S. 51). Ja, im Schlußsatz der Arbeit wird die Verheißung, die Paulus seinem Volk Israel zusagt, auch für das Abendland proklamiert: »Unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Doch in welchem Sinne ist dieses »Abendland« identisch mit »Europa«? Wie läßt sich unterscheiden, welche Entwicklungen Europas dem Abendland als symbolischer Gestalt gerecht wurden und welche ihr widersprachen? Darf die »Idee des Abendlands« mit der »Idee des Katholizismus« identifiziert werden? (S. 16). Wo bleibt die reiche Tradition der Ostkirche, an der Holdt beiläufig Kritik übt, während er die Westkirche davon ausnimmt und allein gegen die säkularisierte Kultur polemisiert? Welche politischen Implikationen transportieren die Anspielungen auf die »christliche Reichsidee« (vgl. S. 15; S. 61)? Trotz einiger korrigierender Bemerkungen neigt die Arbeit zu einer religiösen Legitimation des lateinischen Westens. Die spätestens seit 1989 vordringliche Aufgabe einer Erneuerung der gemeinsamen christlich-abendländischen Wurzeln von Ost und West in einem geeinten Europa wird unverständlicherweise mit keinem Wort erwähnt. Doch hier läge eine wichtige Fortschreibung von Hugo Rahners Vision des »Abendlandes«, hielt er doch 1949 in Innsbruck seine Antrittsrede als Rektor zum Thema »Vom Ersten bis zum Dritten Rom«. Bei aller Perversion der Idee universaler christlicher Herrschaft im Rußland seiner Zeit anerkennt er, »daß auch in der bewußten Abkehr von allen Traditionen der alte Geist des Augustus im Kreml umgeht [...] Wird Augustus, der im Kreml geistert, das Schwert bringen oder den Ölzweig des Vergilius? Wir wissen es nicht [...]« (Abendland, S. 268f.). Die apologetische Selbstbehauptung Europas verdrängt weitgehend die dringliche Frage, wie die außereuropäischen Kontinente Afrika, Asien, Nord- und Südamerika, Australien vom »Abendland« zum »Morgenland« werden.

Die Krise des europäischen Abendlands liegt in der Loslösung der Gestalt von dem Licht Christi, dessen Kulturwerdung es darstellt. Der weltweite Export dieser geist-los gewordenen Kultur stellt die eigentliche Tragödie der Neuzeit dar. Dagegen hilft nicht ein Appell an wiederum abstrakte gewordene »Wesentliche Merkmale der christlichen Gestalt«: »Einheit und Freiheit der Kirche, Kultur- und Denkform der Mitte, Christlicher Humanismus« (S. 192), sondern nur die Bereitschaft zur eigenen je neuen Bekehrung zum »Licht aus dem Osten«. Es geht nicht um die Erhaltung der normativen Bedeutung des (europäischen) Abendlandes, sondern primär um die Erhaltung Europas als zum Morgenland gewordenes Abendland!

Angesichts der Brisanz der thematisierten Fragen fällt der Hugo Rahner gewidmete Teil der Arbeit nicht nur recht kurz, sondern vor allem theologisch sehr blaß aus. Der Verfasser kommt über eine geraffte Übersicht zu Leben und Werk nicht hinaus. Das »geschichts- und symboltheologische Denken« Rahners wird beschrieben, aber kaum theologisch erschlossen. Für eine theologische Arbeit ist es lamentabel, daß »Odysseus am Mastbaum« und Maria als »Mater Ecclesiae« unterschiedslos auf derselben Ebene als »Abendländische Symbole« behandelt werden. Schließlich wundert es kaum noch, daß Hugo Rahner im Schlußteil nur einer unter vielen ist, die als Zeugen für einen »Gegenentwurf zu einer rationalistisch ausgedünnten, abstrakt-spekulativen Theologie« (S. 141) angerufen werden. Goethe, Guardini und von Balthasar werden hier in sehr pauschalen Übersichten zur Norm für ein »Synthetisches (gestaltsehendes) Denken« erklärt (S. 156).

Erstaunlich genug, daß der Autor völlig unkritisch, ja enthusiastisch den letztlich a-christlichen pantheistischen Naturalismus Goethes glorifiziert und Autoren wie Gadamer, Jaspers und Sloter-

dijk zu Zeugen anruft, ohne ihren je eigenen Anteil an der Infragestellung der christlich-abendländischen Kultur zu vermerken. Vollends unannehmbar wird es, wo Holdt undifferenziert die »Nouvelle théologie« beargwöhnt (vgl. S. 152; S. 157f.) und die – sakramental gemeinte! – *communio*-Theologie des II. Vatikanums als »begriffliche Reduktion« einer »symboltheologischen Kirchenlehre« im Geiste Hugo Rahners diskreditiert (S. 139).

Wenigstens an dieser Stelle soll Hugo Rahner selbst das letzte Wort gegeben werden mit einem Auszug aus seinem 1966 verfaßten »Selbstportrait«: »So ist denn das wissenschaftliche Anliegen, das meine Werke durchformt, immer wieder die Wahrheit, daß in der Kirche das Uralte immer auch Neues werden kann, und daß die Gegenwart lebt von dem kreisenden Strom, der seit dem Pfingsttag die Menschen durchflutet. Ich habe in der Inaugurationsrede als Rektor der Universität Innsbruck (1949) über die Beziehungen zwischen Rom, Konstantinopel und Moskau gesprochen und darin sozusagen den innersten Kern meines wissenschaftlichen Ideals bloßzulegen versucht« (zit. S. 87). Auch nach der Arbeit von Johannes Holdt bleibt es eine offene und vielversprechende Aufgabe, Hugo Rahners theologisches Werk von diesem »innersten Kern« her angemessen zu würdigen. *Barbara Hallensleben*

Hans Ulrich Anke: Die Neubestimmung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den neuen Ländern durch Staatskirchenverträge. Zu den Möglichkeiten und Grenzen des staatskirchenvertraglichen Gestaltungsinstruments (Jus Ecclesiasticum, Bd. 62). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2000. XIX, 451 S. Geb. DM 98,–.

Nachdem die friedliche Revolution von 1989/90 die religionsfeindliche Diktatur der DDR beseitigt hatte, mußten die dort neu entstandenen Länder ihr Verhältnis zu Kirchen und Religionsgemeinschaften neu bestimmen und ein Staatskirchenrecht schaffen, das dem Geist eines weltanschaulich neutralen, freiheitlichen Staatswesens entsprach. Sie bedienten sich zu diesem Zweck in noch stärkerem Maße des Instruments des Vertrags als dies die westlichen Länder nach 1945 getan hatten. Die bislang abgeschlossenen Verträge mit Kirchen und Religionsgemeinschaften analysiert die vorzügliche, von Karl-Hermann Kästner betreute, an der Juristischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg entstandene Dissertation, deren Bedeutung über ihr eigentliches Thema weit hinausreicht, indem sie einen grundlegenden Beitrag zu Bedeutung und Einsatzmöglichkeiten des Staatskirchenvertrags überhaupt leistet.

Die Schrift gliedert sich in vier Teile. Der erste entfaltet die staatskirchenrechtliche Problemstellung des Vertragsinstruments im Staatskirchenrecht der neuen Länder, der zweite legt die staatskirchenrechtlichen Gestaltungsanliegen in den neuen Ländern dar. Der dritte Teil zeichnet die rechtlichen Grenzen der intendierten Vertragsfunktionen und die Realisierungsmöglichkeiten der Vertragsziele nach, der sehr kurze vierte rundet die Darstellung mit einem Ausblick auf die Bedeutung des Staatskirchenvertrags als Regelungsinstrument für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat auch in Richtung auf künftige Verträge ab. Umfangreiche Verzeichnisse (Inhalts-, Literatur- und Sachverzeichnis) erleichtern den Zugang und ermöglichen ein schnelles Nachschlagen. Unter kirchenhistorischen Aspekten besonders interessant ist die Zusammenstellung der von den neuen Bundesländern keineswegs nur mit evangelischen Landeskirchen und dem Heiligen Stuhl, sondern auch mit Landesverbänden jüdischer Gemeinden abgeschlossenen Verträge (S. 18ff.). Ansonsten widmet sich die Arbeit aktuellen staatskirchenrechtlichen Fragen und bietet so für die Kirchengeschichte vor allem eine Bestandsaufnahme des Rechtszustands am Ende des 20. Jahrhunderts.

Eine Gedanke sei zum Schluß angefügt: Eine Epoche, die einen schlanken, kooperativen Verwaltungsstaat und deshalb in vielen Bereichen des öffentlichen Rechts »Public Private Partnerships« (mit dem schlagkräftigen Kürzel PPP) fordert, so in der Sicherheitsvorsorge als Police Private Partnership (etwa zwischen Polizei und privaten Sicherheitsdiensten), muß partnerschaftliche Kooperationsformen auch zwischen Kirche und Staat für wünschenswert halten. Die dieser Partnerschaft in besonderem Maße entsprechende Rechtsform ist der Kirchenvertrag oder das Konkordat. Leider greift Anke diesen aktuellen Aspekt der Kirchenverträge nicht auf – er hätte sicher interessante und neue Perspektiven eröffnet. *Felix Hammer*

6. Stifte, Klöster und Orden

REGINE BIRKMEYER: Ehetrennung und monastische Konversion im Hochmittelalter. Berlin: Akademieverlag 1998. 284 S. Geb. DM 168,–.

Die vorliegende Dissertation beschäftigt sich mit dem Problem des Klostereintritts verheirateter Personen während des Hochmittelalters. Von der Beobachtung ausgehend, daß dieses Phänomen – das uns übrigens im lateinischen Mönchtum schon seit dem 5. Jahrhundert begegnet – im Umfeld der monastischen Reformen des 11. und 12. Jahrhunderts verstärkt auftritt, sucht die Verfasserin Anhaltspunkte dafür, wie die Zeitgenossen mit diesem in mehrfacher Hinsicht problematischen Fall umgegangen sind. Daß es sich hier um einen komplizierten, weil konfliktträchtigen Sonderfall handelte – wenn auch die von der Verfasserin wiederholt vermutete »Brisanz« im partnerschaftlichen Verhältnis dabei nicht das zentrale mittelalterliche Problem, sondern eher eine moderne, individualpsychologische Kategorie darstellt –, ist fraglos gegeben. Denn der Grundsatz von der Unauflöslichkeit der (gültigen) Ehe stand dem Wunsch Verheirateter nach asketischem Leben in der strengeren Form (als Mitglied einer asketischen Gemeinschaft) im Wege. Die Ausführungen ruhen auf zwei Großgruppen von Quellen: zum einen auf einer Auswahl normativ-kanonistischer Texte (Burchard von Worms, Ivo von Chartres, Anselm von Lucca, Gratian); zum andern auf Quellen, welche die Anwendung der Normen in der Praxis, also die »Lebenswirklichkeit« spiegeln. Näherhin handelt es sich hierbei um Texte aus der bischöflichen wie päpstlichen Rechtspraxis sowie aus dem klösterlichen Umfeld (Klosterchroniken, Fundationsberichte, Viten sowie Urkunden von Besitzübertragungen anläßlich des Klostereintritts solcher »conversi«).

Als Fazit ergibt sich zunächst, daß die kirchenrechtlich-normativen Quellen den Statuswechsel vom Verheirateten zum Asketen grundsätzlich gestatteten, allerdings nur unter gewissen Bedingungen: Der Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe wurde strikt gewahrt; der Statuswechsel also lediglich verstanden als die Trennung von »Tisch und Bett« und nicht als nachträgliche Auflösung der einmal geschlossenen Ehe. Daraus folgte – entschlossen sich beide Ehepartner nicht gleichzeitig zu einem asketische Leben –, daß derjenige von beiden, der in der Welt zurückbleiben wollte, künftig in Keuschheit leben sollte und keine neue Eheverbindung eingehen durfte. Neben dem Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe galt eine zweite fundamentale Voraussetzung: Die äußere Trennung des Ehepaares sollte nur im gegenseitigen Einverständnis der Betroffenen geschehen, was in den älteren Zeiten dann allerdings meist das Einverständnis der Ehefrau zu den asketischen Wünschen des Mannes bedeutete. Erst näher zum Hochmittelalter hin findet sich häufiger dann der »volle« Konsens, d.h. die wechselseitige Zustimmung zum Wunsch des anderen unter gleichzeitiger Akzeptanz der Folgen, die sich dadurch für die je eigene Lebensführung in Zukunft ergaben. Ein dritter Grundsatz schließlich läßt sich in den Texten erkennen, je näher man zum Hochmittelalter hin fortschreitet: Vom Ortsbischof als der entscheidenden Autorität mußte die Zustimmung zum Standeswechsel eingeholt werden (eine Forderung, die sich bei Ivo, Gratian und den Nachfolgern finden läßt). – Undeutlicher bleiben die Ergebnisse, wenn nach den Spuren der Norm in der Wirklichkeit gesucht wird. Als Gegenstand bischöflicher Rechtsprechung findet sich das Problem immerhin auf drei französischen Konzilien (Rouen, Avranches, Paris), aber aufs ganze gesehen läßt sich nicht einmal sagen, wieweit den Bischöfen im deutschen und französischen Raum die kanonistischen Positionen überhaupt bekannt waren. Etwas deutlicher werden die Spuren in den päpstlichen Dekretalen (Liber extra), wo die Grundsätze des notwendigen »vollen« Konsenses sowie des gleichzeitigen Klostereintrittes beider Ehepartner verfochten und ältere Bestimmungen modfiziert, d.h. an die Praxis angeglichen werden. (Eindeutig ist hier auch schließlich Ivos Position von der Entscheidungsbefugnis und Entscheidungsverantwortung der Ortsbischöfe übernommen). Diffuser wiederum bleibt das Ergebnis der Quellen aus klösterlichem Umfeld. Infolge der gattungstypischen Gebundenheit der Texte sowie deren vielfältigen Darstellungsstereotypen, aber darüber hinaus vornehmlich aufgrund der ganz anderen Perspektive mittelalterlicher Autoren erfährt man nur wenig Verbindliches zur Vorgeschichte und den inneren Motiven der »conversio«, zur Bewertung der vorausliegenden Ehe, zur Bedeutung der Ehefrauen in diesem Kontext überhaupt. (Geradezu als Paradebeispiel in dieser Hinsicht erscheint das erratische Kapitel über die Herzogin Ermengard von der Bretagne (S. 212–226), durch welches deutlich wird, daß der unstete Lebensweg dieser schillernden Zeitgenossin sich der Erklärung durch die hier bemüh-

ten Fragekategorien entzieht). Insgesamt erlauben die Quellen aus dem klösterlichen Umfeld nicht mehr als »vorsichtig einige Linien hochmittelalterlicher mönchischer Vorstellungswelten zu sehen«. (Und auch der Anhang [S. 234–256], der regestenartig 70 Fälle von Personen des 11./12. Jahrhunderts auflistet, die aus einer Ehe heraus in ein Kloster eintraten, ändert an diesem Ergebnis nichts). Mit Betroffenheit konstatiert die Verfasserin, daß die klosternahen Texte beinahe vollkommen schweigen über die Ehezeit vor der Konversio, sich aber dennoch der »Konflikt der Ehefrauen« zumindest andeutet, »wenngleich über partnerschaftliche Beziehungen oder über die Art und Weise der Auseinandersetzungen nichts verlautet«. Als das Gemeinsame all dieser Texte bleibt lediglich der Hinweis auf die Einforderung des Konsenses vor einem Standeswechsel; aber auch diese Praxis wird nirgendwo mit der kanonistischen Norm in Verbindung gebracht. Erwähnenswert bleibt auch, daß in diesen Texten keine Spur von der Bedeutung des Bischofs zu finden ist, vielmehr – mit Blick auf das Umfeld dieser Quellen allerdings kaum überraschend – der Abt in dieser Rolle erscheint.

Ungeachtet des Umstandes, daß dem Leser der Zugang zu der Untersuchung unnötig erschwert wird durch umständliche Redundanzen – so hätten die S. 1–74 z.B. erheblich kürzer ausfallen können ohne dem Leser Wichtiges vorzuenthalten – sowie einen Mangel an sprachlicher wie logischer Präzision, werden die Ergebnisse der Untersuchung zweifellos weitgehend Bestand haben, soweit sie den kanonistisch-normativen Bereich betreffen. Daß hingegen für die Praxis im Hochmittelalter nur dünne Hinweise, kaum aber wirkliche Ergebnisse möglich waren, hat – wie von der Verfasserin selbst angedeutet – möglicherweise seinen Grund in dem Umstand einer noch zu schmalen Quellengrundlage und einer noch zu engen geographischen Perspektive. – Es ist darüber hinaus allerdings der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, daß ein Blick auf das spätantik-frühmittelalterliche Mönchtum – dem, wie erwähnt, das vorliegende Problem in allen Formen bereits bekannt war – auf eine weitere fruchtbarere Fährte (d.h. auf andere als hier ausgewertete Texte) geführt hätte, nämlich in die Zusammenhänge von Besitz- und Erbrecht, einem Problemfeld, das – wie dem iustinianischen Recht eindeutig zu entnehmen ist – im diskutierten Zusammenhang (vornehmlich, aber nicht einmal ausschließlich im Falle, daß Kinder existierten) keineswegs eine geringere Brisanz besaß als die (unbestritten zentrale) theologisch-spirituelle Frage des Standeswechsels oder das (allerdings eher modernistisch anmutende) Problem einer drohenden innerehelichen Krise (samt deren möglichen Bewältigungsstrategien unter besonderer Berücksichtigung der Frau).

Und vielleicht ließe sich so manches, zunächst originär erscheinende Element hochmittelalterlicher Theorie und Praxis des Standeswechsels vom Verheirateten zum Asketen noch deutlicher erkennen als Rezeption spätantiken (kirchlichen wie weltlichen) Rechtes durch die aufblühende Kanonistik wie die expandierende weltliche Rechtswissenschaft des 11. und 12. Jahrhunderts.

Georg Jenal

Jörg Oberste: Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterciensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12. – frühes 14. Jahrhundert) (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter, Bd. 2). Münster: LIT Verlag 1996. 472 S. Kart. DM 68,80.

Ausgehend von den Zisterziensern, die 1098 mit der Gründung des »novum monasterium« das Organisationskonzept des modernen Ordens erfanden und der bis dahin gegebenen Einheit des abendländischen Mönchtums ein Ende setzten, untersucht die Münsteraner Dissertation Visitationsverfahren und Ordensorganisation bei den drei größten klösterlichen Verbänden des hohen Mittelalters. Aus institutionsgeschichtlicher Perspektive werden Ausprägungen von sozialer Normierung und Kontrollmechanismen bei den als Vorreitern bezeichneten Zisterziensern, den als Reformern der vita canonica geltenden Prämonstratensern und bei den Cluniazensern als den Vertretern des traditionellen Mönchtums nacheinander dargestellt und abschließend einem kritischen Vergleich unterzogen. Wenn auch die Auswertung der normativen Texte hierbei im Vordergrund steht, ist der Autor dennoch bemüht, in den einzelnen Abschnitten die Konkretisierung im Alltag an Einzelbeispielen zu beleuchten bzw. Spuren des Alltags in der Überlieferung vom 12. bis zum 14. Jahrhundert festzumachen. Neben der jeweiligen Ordensgesetzgebung in Form von jähr-

lich verabschiedeten Generalkapitelsbeschlüssen, systematischen Kodifikationen und Statuten, Visitationsordnungen und Papstbullen werden auch, nur in spärlicher Zahl überlieferte, Visitationsberichte und -urkunden als schriftlicher Niederschlag der Kontrolltätigkeit sowie Hinweise aus literarischen und historiographischen Werken etwa des Caesarius von Heisterbach oder des scharfen Zisterzienserkritikers Walter Map mitherangezogen. Der Analyse des Visitationsverfahrens bei den einzelnen Orden gehen einleitende Kapitel zur Methodik und Forschungslage sowie zur Entwicklung der Visitation im Rechtsalltag und im ius commune der mittelalterlichen Kirche voraus, wobei die Visitationen durch Päpste, Metropoliten, Bischöfe und Archidiakone neben der klösterlichen Visitation zur Sprache kommen. Bereits die früheste Version der »Carta Caritatis« (1119) legte die jährliche, flächendeckende Visitation innerhalb des Zisterzienserordens nach dem Prinzip der Filiation als zentrale Verfassungseinrichtung neben dem jährlich in Cîteaux tagenden Generalkapitel fest. In der Zeit von 1150 bis 1202, also der Phase der größten Expansion der Zisterzienser, wurden die Rechte und Pflichten von Visitator und Visitierten weiter entwickelt und präzisiert. Sie fanden mit dem zentralen Normtext »De forma visitationis« (1175) 1202 Eingang in die erste Kodifikation zisterziensischen Ordensrechts. Der vom Generalkapitel bestimmte Vaterabt hatte die Pflicht, einmal im Jahr seine Tochterkonvente zu visitieren, wobei er auf die Umsetzung spiritueller Verpflichtungen sowie auf den Zustand der Abteien in disziplinarischer und wirtschaftlicher Hinsicht zu achten hatte und gegebenenfalls Sanktionen verhängen konnte. Seit 1190 sollte das Ergebnis der Visitation schriftlich festgehalten werden, so daß anhand der Urkunde des Vorjahres die Einhaltung der angestrebten Korrekturen überprüft werden konnte. Die Prämonstratenser übernahmen dieses Visitationssystem der Zisterzienser, führten aber 1155 angesichts der gewaltigen Ordensexpansion und der damit einhergehenden Überlastung der Vateräbte die regelmäßige Kontrolle durch provinzweise agierende, vom Generalkapitel bestimmte Circatoren ein. Daneben bekam 1177 der Abt von Prémontré von Papst Alexander III. ordensweite Aufsichtsrechte verbrieft. Das so entwickelte »trigonale« Visitationssystem spiegelt die stete Spannung zwischen dem zentralistischen Anspruch Prémontrés und den Eigeninteressen einzelner Mitglieder als Grundproblem des Ordens wider, zumal das Generalkapitel außerhalb Frankreichs bald an Rückhalt verlor und keine integrierende Instanz mehr darstellte. Auch die Cluniazenser übernahmen nach zisterziensischem Vorbild das Zusammenspiel von jährlichem Generalkapitel und flächendeckender Visitation. Während vorher die Visitationen nur dem Generalabt von Cluny vorbehalten waren und mit speziellen Anlässen wie Abtswahl oder Insubordination eines Konvents einhergingen, legten die Statuten Abt Hugos von Cluny 1200 die Basis für ein regelmäßiges Kontrollsystem. Mit der Schaffung von zehn Ordensprovinzen wurden als spezielle Kontrollorgane sogenannte Provinzkämmerer bestellt, die dann seit 1233 vom Generalkapitel eingesetzt wurden, aber vor dem Generalabt von Cluny ihren Amtseid ablegten. Die Schaffung korporativ verfaßter Organe sollte also nicht der Entmachtung des Ordensoberhauptes, sondern der effizienteren Kontrolle des gesamten Verbandes durch dieses dienen. Die Zisterzienser und ihre Nachahmer schätzen die Visitation als unverzichtbare Konstituente ihrer Verfassungen, zumal nachdem die Inspiration des Neuanfangs mehr und mehr hinter der Routine des Alltags zurückwich und aus den einzelnen Orden multinationale Großverbände geworden waren. Gemeinsam war den drei behandelten Orden, deren höchstes Ziel die Einheitlichkeit und Dauerhaftigkeit der Observanz darstellte, die Einsicht in die Notwendigkeit zeitgemäßer Anpassung der Ordensorganisation und Rechtsfortschreibung durch Statutengesetzgebung. Den Visitatoren oblag dabei die zentrale Funktion zum Schutz der bestehenden Rechtsordnungen. Sie hatten an der »Schnittstelle zwischen Norm und Alltag ihre Wirkung zu entfalten« (S. 376). Allerdings bestand bei der immer weiter fortentwickelten Formalisierung des Verfahrens auch die Gefahr der Veräußerlichung der Visitationen, die die pastorale Aufsicht und die Umsetzung ursprünglicher Leitvorstellungen der klösterlichen Lebensform in den Hintergrund treten ließ, was bereits die Zeitgenossen kritisch bemerkten. Dennoch kommt Oberste zum Schluß, daß die Visitationen der wichtigste Garant »institutioneller Flexibilität« (S. 376) und damit einer Kernvoraussetzung des Ordenskonzepts waren. Dem Autor ist ein für die vergleichende Ordensgeschichtsschreibung sehr verdienstvolles Werk gelungen, bei dem allerdings – gerade angesichts des vergleichenden Ansatzes – das Fehlen von Registern besonders zu beklagen ist.

Maria Magdalena Rückert

RELINDE MEIWES: Arbeiterinnen des Herrn. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter, Bd. 30). Frankfurt a.M.: Campus 2000. 341 S. Kart. DM 78,–.

Forschungen zur je eigenen Rolle der Geschlechter haben seit einigen Jahren Konjunktur. Die diesbezüglichen historischen Untersuchungen haben aber bisher gerade die Rolle von Frauen im Katholizismus vernachlässigt. Und das, obwohl Frauen die Mehrzahl der regelmäßig am gottesdienstlichen Leben teilnehmenden Gläubigen stellten und stellen. Dabei wurden auch die pluralen Formen religiösen Gemeinschaftslebens weitgehend ausgeklammert. Aus den vergangenen Jahrzehnten gibt es wohl eine Reihe wichtiger Untersuchungen zur Geschichte einzelner Orden und Kongregationen, aber keine Überblicksdarstellung.

Relinde Meiwes will mit ihrer Dissertation diese Lücke schließen. Von der Entstehung her in der Bürgertumsforschung verortet (Bielefelder Sonderforschungsbereich »Sozialgeschichte des neuzeitlichen Bürgertums«), überschreitet sie doch gleichzeitig diese Grenzen und bietet eine Sozial- und Mentalitätsgeschichte des weiblichen Ordenslebens (das sich weitgehend in den neugegründeten Kongregationen abspielte) im 19. Jahrhundert.

In dichter Beschreibung stellt Meiwes zunächst die Gründungsgeschichte der Kongregation der Schwestern vom armen Kinde Jesus (nicht »Jesu«, wie die Autorin fast durchgängig schreibt) dar. Den Gründungsvorgang durch einen Freundeskreis junger Frauen aus dem Aachener Bürgertum interpretiert sie auf dem Hintergrund des Pauperismus, klerikal geprägter Kreise und individueller Vorstellungen als Emanzipationsprozeß von den beschränkten Möglichkeiten höherer Bürgertöchter. Die zentrale Rolle dieses Aachener Freundeskreises wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß drei Frauen zu Gründerinnen von Kongregationen wurden und drei weitere mit jeweils beträchtlicher finanzieller Mitgift in bereits bestehende eintraten.

Kongregationen entwickelten sich im 19. Jahrhundert als »Medium weiblicher Vergesellschaftung in Kirche und Staat« (S. 52). Ihre zentralistische Organisationsform machte sie flexibel in der Reaktion auf gesellschaftliche Herausforderungen. In der Gestaltung ihrer Arbeitsbereiche waren sie relativ autonom. Von der Liberalisierung der preußischen Verfassung 1850 profitierten sie ganz besonders.

Zwischen 1803 und 1872 wurden in Preußen insgesamt 23 Frauenkongregationen neu gegründet. Diesem Aufbruch stehen elf ältere Frauenorden, acht ältere Frauenkongregationen und zwölf auswärtige, aber im 19. Jahrhundert gegründete Frauenkongregationen gegenüber. Die Verdreizehnfachung der Mitglieder in Frauengemeinschaften Preußens zwischen 1855 und 1872/73 (von 579 auf 8011) ging zum größten Teil auf das Konto der neuen Kongregationen, deren Gründung in der Mehrzahl auf die Initiative von Frauen, nicht von Klerikern, zurückging. Von Vereinen oder Wohngemeinschaften ausgehend, entwickelten sich die neuen Gemeinschaften zum Großteil in Städten und profitierten auf diese Weise vom wirtschaftlichen Aufschwung der Industrialisierungsphase.

Der »Kongregationsfrühling« (S. 25) wurde erreicht durch eine straffe »Lebens- und Arbeitsgemeinschaft« (S. 115), die Meiwes im zweiten Teil ihrer Arbeit analysiert. Sie untersucht die flexibel gehandhabten Eintrittsbedingungen, das im Vergleich zum Heirats- geringe Eintrittsalter und die Herkunft der Frauen (meist aus der Mittelschicht). Aufnahmeverfahren, Tagesordnung und innere Struktur der Gemeinschaften werden in vergleichender Perspektive dargestellt. Meiwes konstatiert eine durchgängige »Integration von Tradition und Moderne« (S. 155).

Gerade in ihren Arbeitsfeldern erwiesen sich die Schwestern als innovativ und führend. Sie können als »Pionierinnen moderner Krankenpflege« (S. 169) bezeichnet werden. In den Jahren nach dem Kulturkampf stellten sie mehr als die Hälfte aller ausgebildeten Krankenpflegerinnen in Preußen und selbst 1909, nach der Einführung der freipraktizierenden Pflegerinnen, hatte der Anteil der nicht-religiösen Krankenpflege mit 38 % im Deutschen Reich erst den Prozentsatz der in diesem Bereich tätigen katholischen Schwestern erreicht. Auch im Bildungswesen zeigte sich die Flexibilität der Kongregationen, die auf lokale Herausforderungen zu reagieren imstande waren. Beeindruckend sind die Ergebnisse, die Meiwes zur internen Verwaltung und Finanzierung der Kongregationen vorlegt. Mit einer Mischfinanzierung aus eigenen, beim Eintritt eingebrachten Geldmitteln, Spenden und Erbschaften sowie Einnahmen aus der Arbeit wurden beachtliche Unternehmen auf die Beine gestellt. Meiwes kann resümieren: »Die Kongregationen boten qualifi-

zierte Tätigkeiten an, die Frauen in der bürgerlichen Welt sonst kaum ausfüllen konnten. Sie hatten einen wesentlichen Anteil an der Entwicklung von Berufen für Frauen.« (S. 216)

Dabei darf der Primat des Religiösen nicht unterbewertet werden. Den Kongregationen gelang eine »Symbiose von Kontemplation und Arbeit« (S. 243). Die für das 19. Jahrhundert konstatierte Feminisierung der Religion zeigte sich in den Kongregationen darin, daß viele Mitglieder sich eine umfassende theologische Bildung aneigneten, die sie für die Seelsorge geeignet machte.

Doch hier eröffneten sich Konfliktfelder, auf die Meiwes im dritten Teil ihrer Arbeit eingeht. Die Frauenkongregationen hatten großen Anteil an einer vitaleren Religiosität. Der Einsatz Paulines von Mallinckrodt gegen die Mischehen, Ludowines von Haxthausen für eine Exerzitienbewegung und Augustes von Sartorius für die Heidenmission sind Beispiele für einen innerkirchlichen Einsatz der Schwestern. Meiwes plädiert zu Recht engagiert dafür, bei der Zählung des kirchlichen Personals den hohen Anteil der Schwestern und ihren Beitrag für die Verbesserung der seelsorglichen Verhältnisse nicht auszuklammern. Das besondere Engagement der Frauen lag hierbei in der praktischen Lösung der sozialen Frage und im karitativen Engagement, weniger in strukturellen Veränderungen.

Abschließend untersucht Meiwes den Kulturkampf und seine Folgen für die Frauenkongregationen. Sie kommt zu dem durch Zahlen untermauerten Ergebnis, »daß die Frauenkongregationen trotz Kulturkampf ihre Tätigkeitsfelder in quantitativer und ihre Handlungsräume in qualitativer Hinsicht erweitern konnten, mehr noch: als indirekte Folge des Kulturkampfs ergab sich eine Differenzierung und Präzisierung ihrer Arbeit« (S. 309). Die einzige Einschränkung, die die Schwestern erfuhren, mußten sie im Elementarschulwesen hinnehmen.

Die vorliegende Arbeit von Relinde Meiwes wird der Rolle der Schwestern im 19. Jahrhundert in jeder Hinsicht gerecht. Methodisch mustergültig und leicht lesbar beschreibt sie die äußeren und inneren Verhältnisse, in denen sich der Aufbruch der Kongregationen vollzog. Die Konzentration auf Preußen ist gerechtfertigt. Gerade von hier aus ergeben sich aber Desiderate für weitere Arbeiten. Die südwestdeutschen Entwicklungen (Sießen, Reute, Gengenbach ...) wären ebenso lohnenswerte Untersuchungsgegenstände wie Fallstudien für einzelne Industriestädte und die dort entstehenden »Ordens-Netzwerke«. *Joachim Schmiedl*

Otto Weiss: Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum »Sodalitium Pianum«. Regensburg: Friedrich Pustet 1998. IX, 302 S. Kart. DM 78,–.

Otto Weiß hat mit seinem opus magnum »Der Modernismus in Deutschland« (1995) für die Erforschung der Theologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts insofern einen wichtigen Beitrag geleistet, als er die Bandbreite theologischen Denkens jener Zeit in den deutschsprachigen Ländern sichtbar gemacht, die beteiligten unterschiedlichen Persönlichkeiten charakterisiert und zugleich den flächendeckenden undifferenzierten Charakter der Verfolgungen unbequemer oder auch nur kreativer Köpfe durch den Integralismus herausgestellt hat. Die konsequente biographische Vorgehensweise dieses Buches war gerechtfertigt, weil theologisches Denken immer auch und gerade in menschlichen Bezügen und institutionellen Verpflichtungen sich entwickelt - und wie an vielen Beispielen deutlich gemacht wird - auch harte persönliche Konsequenzen nach sich ziehen kann. In seinem neuesten Buch erweitert Otto Weiß seine Erforschung des Modernismus sowohl methodisch als auch thematisch. Studienobjekt ist der Dominikanerorden - vorzugsweise, aber nicht nur im deutschsprachigen Raum. Damit wird eine kirchliche Institution zum Ausgangspunkt der Untersuchung gemacht, was bedeutet, daß die Interdependenzen von theologischen Positionen, handelnden Personen und institutionellem Gefüge behandelt werden müssen. Um die sozialen Netzwerke und institutionellen Verbindungen in der Auseinandersetzung um den Modernismus nachzuweisen, benutzt Weiß ausführlich und kenntnisreich auch und gerade den Fondo Benigni, der seit 1990 im Archivio Segreto Vaticano erschlossen zugänglich ist. Innerhalb des Ordensgefüges gab es eine Fülle von herausragenden Persönlichkeiten, die in ganz unterschiedlicher Weise in der modernistischen Krise eine Rolle spielten: Der Exeget P. Marie-Joseph Lagrange und seine Schüler, der Systematiker Ernst Commer (selbst kein Dominikaner, aber von großem Einfluß auf wichtige Ordensbrüder wie P. Sadok Szabo, P. Reginald Schultes oder P. Thomas Wehofer), der Apologet P. Albert Maria Weiß, der Sekretär der Indexkongregation P. Thomas Esser und

schließlich der Nuntius Andreas Frühwirth, deren Werk und Handeln Otto Weiß kenntnisreich rekonstruiert, wobei die Forschungsleistung zu dem bedeutendsten antimodernistischen Apologeten des Dominikanerordens, P. Albert Maria Weiß, besonders zu würdigen ist. Es gab, wie bei der Lektüre des Buches schnell deutlich wird, keine einheitliche theologische Linie des Dominikanerordens, der bei weitem nicht so geschlossen war, wie der Jesuitenorden jener Zeit. Otto Weiß stellt die These auf, daß trotzdem im Dominikanerorden »ein ausgesprochener Korpsgeist herrschte. Die Belange des Ordens hatten im allgemeinen Vorrang vor den ideologischen Unterschieden. Hier machte selbst P. Weiß keine Ausnahme. Was noch mehr ins Auge fällt, ist die Solidarität des Ordensmeisters, P. Cormier, mit seinen Untergebenen.« (S. 276) Letzterem ist nach der Lektüre des Buches zuzustimmen, ersterem schwerlich, denn Otto Weiß selbst rekonstruiert minutiös, wie auch und gerade Ordensangehörige, auch P. Weiß, gegen die »Modernisten« in Fribourg, vor allem ihren Mitbruder, den Exegeten P. Zapletal, agierten. Thematisch besonders aufschlußreich und zu weiterer Forschung einladend sind die klugen und abwägenden Ausführungen zur Geschichte der katholischen Bibelexegese und ihres Verhältnisses zur Dogmatik. Eine moderne, historisch-kritischen Ansprüchen genügende Geschichte der katholischen Bibelexegese bleibt jetzt umso mehr ein dringendes Forschungsdesiderat. *Martin Papenheim*

Joachim Schmiedl: Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens. Vallendar-Schönstatt: Patris-Verlag 1999. 644 S. Kart. DM 98,–.

Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils scheint in eine neue Phase zu treten. Jüngere Forscher, die noch nicht Zeitgenossen, schon gar nicht Periti dieses bedeutendsten theologischen Ereignisses der Katholischen Kirche im vergangenen Jahrhundert sein konnten, nehmen sich seiner an. Historische Forschungen nehmen einen Aufschwung: Neben das Istituto per le Scienze Religiöse in Bologna treten Forschungszentren zur Geschichte des Konzils in Leuven, Lyon, Sao Paolo, Quebec und Washington. Die fünfbändige »Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils« (Giuseppe Alberigo) steht vor dem Abschluß. Ein auf vier Bände angelegter theologischer Kommentar der 16 Konzilsdokumente ist in Vorbereitung (Bernd Jochen Hilberath, Peter Hünermann). – In diesen Kontext gehört das hier anzuzeigende Werk, eine von Arnold Angenendt in Münster/Westf. begleitete Habilitationsschrift.

Schmiedl beschreibt die Bedeutung des Konzils, dessen Väter die Kirche als Bischofskirche verstehen, für die Orden (und Säkularinstitute) in sechs Schritten: Der Verfasser setzt ein mit einem Überblick zur Entwicklung des Ordenslebens im 19. und 20. Jahrhundert (S. 35–92) und widmet sich dabei besonders der Innenansicht des nach der Französischen Revolution und der Säkularisation nicht zu erwartenden Aufschwungs – zur Zeit des Konzils gehören fast 60 % aller Ordensleute Gemeinschaften an, die erst in den 200 Jahren zuvor gegründet worden waren. Schmiedl konstatiert eine Funktionalisierung der Orden und besonders der Kongregationen im sozialkaritativen Bereich sowie im Bildungswesen und würdigt ihren Beitrag zur Stabilisierung des katholischen Milieus. Dieserart Abschottung gegenüber den Zumutungen der Moderne behinderte aber oder ersetzte gar die innere Modernisierung der Orden, ihre innere Reform.

Ein für eine solche Reform erster Schritt liegt dann in den Impulsen Pius' XII. zur Ordensreform (S. 93–150). Letztlich blieb aber »die Ordensreform der 50er Jahre eine Zuständereform, die manche Mißstände beseitigen half, aber dem Anliegen einer kirchlichen Modernisierung sowie einer erneuerten Theologie aus den Ursprüngen heraus nur sehr bedingt gerecht werden konnte« (S. 150) – so das Fazit des Verfassers. Für das Konzil direkt bedeutsam war diese Ära nicht nur, weil sie natürlich seine unmittelbare Vorgeschichte ist, sondern vor allem, weil bis zur zweiten Sessio des Konzils die Ordenskommission an ihrem Schema festzuhalten versuchte, das den theologischen und juridischen Stand am Ende des Pontifikats Pius' XII. festgeschrieben hätte.

Im 3. Kapitel (S. 151–225) wertet Schmiedl für sein Thema die in der Forschung selten zur Kenntnis genommenen 2150 »consilia et vota« aus, die (sehr pluralen) Antworten der Bischöfe, Generaloberen und katholischen Universitäten auf die Umfrage zu den möglichen Themen des Konzils. (Eigentlich nicht nur in Klammern muß erwähnt werden, daß von den zahlreichen Frauenorden und -kongregationen im Vorfeld des Konzils keine um ein »votum« angegangen worden

war.) Ernüchtert stellt der Verfasser abschließend fest, »daß die ›consilia et vota‹ im weiteren Verlauf der Konzilsvorbereitung für die Erarbeitung der Dekrete kaum eine Rolle spielten« (S. 225).

Dem Vorbereitungsdekret »De statibus perfectionis adquirendae« gilt dann Schmiedls 4. Kapitel (S. 227–328). Damit beginnt die spannende Geschichte der Ordensthematik auf dem Konzil selbst: Schmiedl beschreibt die von der Religiosenkongregation geleitete und von Kanonisten dominierte Vorbereitungskommission und skizziert in acht thematisch gegliederten Punkten ihre Tätigkeit; er zeichnet die Debatte in der Zentralkommission nach, die nicht bereit war, den vorbereiteten Text passieren zu lassen; er weist auf die besondere Rolle Kardinal Döpfners hin.

Den Diskussionen der Ordensthematik in den vier Sessionen des Konzils widmet sich Schmiedl im umfangreichsten 5. Kapitel (S. 329–478). Aus den Reihen der Konzilsväter selbst wurde die Kommission für die Ordensleute gewählt, mit der zweitgrößten Stimmenzahl Bischof Leiprecht (Rottenburg). Das Ordensthema, besonders die Behandlung der evangelischen Räte, geriet mehr und mehr in den Kontext des Kirchenschemas und seiner heißen Diskussion, so daß zeitweilig die Arbeitsteilung unklar wurde. »Lumen gentium« plaziert die Orden deutlich abgesetzt von der hierarchischen Struktur der Kirche und überwindet durch das Kapitel über die Berufung aller Getauften zur Heiligkeit die traditionelle Dichotomie von ›unheiligen Weltchristen‹ und ›heiligmäßigen Ordenschristen‹. Eine enge Berührung der Ordensthematik mit dem Dekret über die Bischöfe ergab sich vor allem in der Frage der Exemtion mit der Tendenz einer größeren Integration der Orden in die Diözesen. Die Geschichte speziell des Dekrets »Perfectae caritatis« stellt Schmiedl auf den Seiten 402–478 dar; sie »spiegelt in deutlicher Weise die Spannungen wider, die das Zweite Vatikanische Konzil beherrschten. [...] Es ging um eine grundsätzliche theologische Sicht des Ordenslebens, aus der dann die Konsequenzen für eine innere Erneuerung der einzelnen Gemeinschaften gezogen werden konnten. So ist das Ordensdekret [...] ein Zeugnis für den Wandel, den das Zweite Vatikanum in der katholischen Kirche eröffnete. Es setzte auf die Freiheit der einzelnen Gemeinschaften und ermunterte zu Experimenten.« (S. 478)

Das abschließende 6. Kapitel (»Zwischen Aufbruch und Resignation – Die postkonziliare Umsetzung der Ordensreform« – S. 479–544) ist den in »Ecclesiae sanctae« (1966) niedergelegten Ausführungsbestimmungen, der Tätigkeit der Religiosenkongregation sowie den Optionen Pauls VI. gewidmet. Die »Umsetzung der Reform innerhalb der Orden« (S. 509–531) kann nur summarisch beschrieben werden; das ergäbe wohl eine eigene Reihe.

Für an der Ordensthematik Interessierte oder von ihr Betroffene wird Schmiedls Arbeit zum Standardwerk werden. Darüber hinaus gibt das Buch anschaulich und exemplarisch Einblick in die Werkstatt und die Arbeitsweise des Konzils, so daß man auch für andere Themen und die Entstehung anderer Konzilsdokumente daraus lernt, z.B. die zentrale Bedeutung von »Lumen gentium«. Die historischen Forschungen bisweilen eigene Trockenheit der Diktion vermißt man hier gerne, ohne daß man allerdings auf Präzision verzichten müßte. Daß die Druckfehler mit nur einer Hand zu zählen sind, unterstreicht die Sorgfalt, mit der der Autor zu Gange war. Der Beitrag des Rottenburger Bischofs Carl-Joseph Leiprecht läßt sich mit dem Personen- und Sachregister rasch ermitteln.

Guido Bausenhart

Helvetia Sacra, Abt. IV, Bd. 5, 1. u. 2. Teil: Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz, redigiert v. Petra Zimmer unter Mitarbeit von Brigitte Degler-Spengler. Basel: Schwabe & Co. 1999. 1163 S. Geb. DM 410,–.

Die Redaktion ist dem angestrebten Abschluß der Helvetia Sacra mit dem vorzüglichen Gemeinschaftswerk von 27 Autorinnen und Autoren und zwei Redakteurinnen einen großen Schritt näher gekommen. Die Leistungen aller Beteiligten, deren informative Artikel zum Gelingen des Werkes beigetragen haben, können hier nur pauschal gewürdigt werden. Der erste Teilband enthält in alphabetischer Folge Artikel zu den zehn Männerklöstern (S. 181–501), darunter wegen vielfältiger Beziehungen zu Schweizer Klöstern auch St. Nikolaus in Konstanz. Der zweite, umfangreichere Band (S. 515–1067) behandelt die 19 Frauenklöster. Die Artikel sind nach dem bewährten Schema des Gesamtwerkes angelegt. Am Anfang stehen ein Datengerüst und Angaben zu institutionellen Sachverhalten. Darauf folgt die eigentliche, chronologische Darstellung zur Klostergeschichte. Besondere Berücksichtigung erfahren dabei wichtige Forschungsprobleme, namentlich die Seelsor-

getätigkeit der Brüder, die Cura monialium, die Armutsfrage, die Observanzbewegung im 15. Jahrhundert sowie das Verhältnis zum Bischof und zur Pfarrkirche. Im Anschluß bieten die Artikel einen Überblick über die Archiv- und Bibliotheksverhältnisse, eine beschreibende Liste der archivalischen Quellen, Listen der gedruckten Quellen und der Literatur, Kurzbiographien der Prioren und Priorinnen sowie Listen der Brüder, die als Lektoren wirkten. Selbstverständlich wird das Werk durch einen Index der Orts- und Personennamen sowie der kirchlichen Institutionen erschlossen.

Die mehrteilige Einleitung (S. 25–177) liefert Hintergrundinformationen zur allgemeinen Geschichte des Dominikanerordens und führt für ausgewählte Themen die Einzelergebnisse der Klosterartikel zusammen. *Petra Zimmer* widmet sich in Teil I zentralen Fragen der mittelalterlichen Ordensgeschichte: Sie erörtert die Seelsorgetätigkeit und die bekannten Streitigkeiten mit dem Weltklerus um Predigt, Sakramentenspendung und Begräbnisrecht; ferner die Haltung des Ordens zu Leitung und Seelsorge in Frauenklöstern. Ein deutlicher Schwerpunkt bei den Nonnen erscheint angesichts der Vielzahl von Niederlassungen im Gebiet der Schweiz gerechtfertigt und entspricht aktuellen Forschungsinteressen. Die Cura monialium und die Seelsorge für die Schwestern stellten in der Epoche der »religiösen Frauenbewegung« die große Herausforderung für die Predigerkonvente am Oberrhein dar. Im Spätmittelalter bestimmen dort die Dominikanerinnenkonvente als Orte der Mystik das Erscheinungsbild des Ordens. Die Verpflichtung zur Cura monialium ergab sich aus der Inkorporation. Anders als die geistliche Leitung und Beaufsichtigung der Nonnen war die Seelsorge für die Schwestern im Rahmen der Zweckbestimmung des Predigerordens auch ohne jurisdiktionelle Beziehungen zu den Klosterfrauen möglich. Daher stellt die Verfasserin vergleichend sowohl die Klöster vor, die dem Orden inkorporiert waren (neun von 15 vorreformatorischen Frauenklöstern), als auch die Dominikanerinnen, die nicht unter die Jurisdiktion des Ordens gelangten, sondern unter bischöflicher Aufsicht verblieben, aber von beauftragten Dominikanern betreut wurden. Diese Konvente befolgten zwar die Augustinerregel, verfügten aber nicht über die Privilegien der Klöster, so daß sie eine rechtliche Zwischenstellung zwischen Beginengemeinschaften und Frauenklöstern einnehmen. Mit der Augustinerregel, der Leitung durch Predigerbrüder und dominikanischen Konstitutionen weisen sie dennoch alle wesentlichen Merkmale eines Dominikanerinnenkonventes auf. In Teil II erläutern *Romain Jurot* und *Petra Zimmer* für den gesamten Bearbeitungszeitraum die Verfassung des Ordens und beschreiben die Entwicklung der verschiedenen Provinzen und Kongregationen, denen schweizerische Klöster angehörten. Während Dominikanerinnenklöster seit dem 13. Jahrhundert kontinuierlich in der Schweiz bestanden, wurden alle Männerklöster in der Reformation aufgelöst. Erst seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert ließen sich wieder Dominikaner in der Schweiz nieder. Angesichts der bedeutenden Rolle, die dem Orden für die 1889 gegründete Universität Freiburg (Üechtland) zukommt, überschreitet der Band das übliche Grenzjahr der Helvetia Sacra – eigentlich werden nur Niederlassungen von Orden und Kongregationen beschrieben, die sich vor dem entsprechenden Verbot der Bundesverfassung von 1874 etabliert haben. In Teil III der Einleitung berichten die Ordensmitglieder *Bernard Hodel*, *Guy Bedouelle* und *Franz E. Müller* über das Wirken der Dominikaner in der Schweiz vom 19. Jahrhundert bis an die Gegenwart.

Die Klosterartikel bieten gründliche, institutsbezogene Auskunft. Dabei sind einzelne Beiträge sogar umfangreicher geraten, als ein Handbuch erwarten läßt. Die Artikel sind genügend standardisiert, um Vergleiche zu ermöglichen. Wie in jedem Gemeinschaftswerk ist eine gewisse Uneinheitlichkeit nicht den Unterschieden in Quellenlage und Forschungsstand oder lokalen Besonderheiten sondern dem Genre geschuldet. Innerhalb der Rahmenrichtlinien wurde den Autoren und Autorinnen überdies der Freiraum gelassen, auch spezifische Interessen einzubringen. Das ist kein Nachteil, sondern bereichert das gute Gesamtbild. Meines Erachtens liegt der große Vorzug der Helvetia Sacra in ihrer Konzeption. Indem jeweils eine ganze »Ordenslandschaft« bearbeitet wird, entsteht in relativ kurzer Zeit eine solide Grundlage für weiterführende und vergleichende Studien. Wie die gesamte Reihe ist der gelungene Band daher vielfältig zu nutzen. Er vermag dem Nachschlagen und der Erstinformation ebenso zu dienen wie als Materialsammlung für systematisch angelegte Forschungen. Die Redaktion hat einen umfassenden Überblick über die Geschichte der Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz vorgelegt, von dem Impulse für die weitere Forschung ausgehen können.

Anja Ostrowitzki

Dölf Wild: Das Predigerkloster in Zürich. Ein Beitrag zur Architektur der Bettelorden im 13. Jahrhundert (Monographien der Kantonsarchäologie Zürich, Bd. 32). Zürich: Zürich und Egg 1999. 324 S., 332 Abb. und Graphiken, 6 Tafeln. Geb. DM 143,–.

Die vorliegende großformatige und umfangreiche Publikation ist eine akribische Auswertung der Bau- und Bodenuntersuchungen, die auf der Großbaustelle Zentralbibliothek Zürich zwischen 1990 und 1996 durchgeführt wurden. Auf diesem Areal befand sich das 1524 aufgehobene Dominikanerkloster, das – danach als Spital in Verwendung – 1887 einem Großbrand zum Opfer fiel und abgetragen wurde. 1914/17 wurde auf dem Areal die Zentralbibliothek errichtet, die nach 1990 einem Neubau weichen mußte. Nicht der Zerstörung anheim fiel die Klosterkirche. Nach der Reformation zwar profaniert, wurde das Langhaus nach einiger Zeit als reformierte Pfarrkirche hergerichtet. In den Chor wurde 1871/73 die Kantonsbibliothek verlegt und dabei tiefgreifende Eingriffe in die Substanz des Baues vorgenommen. Der Chor gehört auch heute noch zum Ensemble der Zentralbibliothek.

Im Zentrum der mit zahlreichen Photographien, Grundrissen und Graphiken ausgestalteten Monographie steht der auch dem Umfang nach zweite Teil (S. 36–211), der sich mit der Baugeschichte der Predigerkirche befaßt. Mit Blick auf den Forschungskomplex »Bettelordenskirchen« ist dabei das zweite Kapitel (S. 46–99) zum ersten Kirchenbau das wichtigste. Denn von diesem ist trotz der späteren Umbauten noch so viel Bausubstanz erhalten geblieben, daß aus deren Deutung Umfang und Gestalt der ersten Predigerkirche den Grundzügen nach rekonstruiert werden können.

Der 1230/31 begonnene und nach einem einheitlichen Plan dann zügig ausgeführte Bau war eine romanische dreischiffige Pfeilerbasilika mit ausladendem Querschiff und einem an die Vierung anschließenden quadratischen Altarraum. Im Gegensatz zu diesem geraden Abschluß schlossen die Ostwände der Querflügel mit leicht gestelzten Apsiden. Der ganze Bau (also auch Altarraum und Vierung) hatte (wahrscheinlich) eine flache Holzdecke; Altar- und Vierungsquadrat waren 24,6 m lang, das Langhaus im ersten Bauabschnitt 25 m, in zwei Erweiterungen (vor 1268) dann um 12 m nach Westen verlängert. Mit der fast gleichzeitig fertiggestellten Barfüßerkirche (66,5 m) waren die beiden Mendikantenbauten die größten Kirchen der Stadt (Frauenmünster 57,7 m, Großmünster 55,0 m, St. Peter 28,5 m). Man hat es also (auch vor der Langhausverlängerung) mit einem kultischen Großbau zu tun. Die elf Abbildungen der visualisierten computergesteuerten Rekonstruktion von Kirche (innen und außen) sowie der Gesamtanlage vermitteln einen ungefähren Eindruck des Bauwillens: In Stil und Form Fortsetzung der der südwestdeutschen Kunstlandschaft eingepaßten Kultbauten von reformierten Kanonikern, Prämonstratensern und auch Zisterziensern des 12. Jahrhunderts.

Dieser konservative Bau wurde von Grund auf von den 1230 zugezogenen Dominikanern ausgeführt und nicht etwa nur eine schon bestehende Kirche übernommen und adaptiert. An diesem Befund gibt es nichts zu rütteln. Die vielen akribisch angeführten Indizien aus Boden-, Mauer- und Materialbefunden sind überzeugend. Herausgehoben gehört in diesem Zusammenhang die Untersuchung zur »ausgeschiedenen« Vierung, der für die Rekonstruktion der romanischen Kirche eine Schlüsselfunktion zukommt (S. 53–61). Deren Quadrat gab die Struktur für die weiteren Raumteile der Anlage vor.

Dieser Befund ist in bezug auf den frühen Kirchenbau der Dominikaner im deutschsprachigen Raum wichtig und zwingt zur Korrektur am bisherigen Forschungsstand zum frühen Kirchenbau wie auch zu Selbstverständnis und Tätigkeit der Dominikaner dieser Frühzeit.

Von Anfang an war also in Zürich eine Großanlage geplant. Nach bisheriger Auffassung, der auch der Rezensent anhing (und für die es literarische und baugeschichtliche Stützen gibt), begnügten sich die Predigerbrüder der Anfangszeit mit bescheidenen Oratorien für die konventsbezogene Liturgie. Die Seelsorge – in Form der Predigt vor allem – betrieben diese »armen Wanderprediger« auf Plätzen, Straßen und in Pfarrkirchen. Erst so ab 1240/60 sei man zur »stationären« Seelsorge übergegangen und habe begonnen, dafür größere Kultbauten aufzuführen. Will man den Fall Zürich nicht als Ausnahme (bzw. Sonderfall) abtun, ist die »stationäre« Seelsorge, also die eigene Klosterkirche als Schwerpunkt der seelsorglichen und kultischen Dienste, früher anzusetzen bzw. war von Anfang an intendiert. Die Predigerbrüder also weniger »in evangelischer Armut umherziehende Wanderprediger« als vielmehr in der weiterentwickelten Tradition der Reformkanoniker des 12. Jahrhunderts stehend. Auf diesen Zusammenhang insistiert der Verfasser mehr-

fach. Man wird ihm dabei kaum zu widersprechen vermögen. Im Blick auf die in Angriff genommene Großanlage drängt sich auch die Frage auf, welche Vorstellungen sich die Geldgeber von Präsenz und Wirksamkeit der (wohl aus Straßburg) nach Zürich gekommenen Predigerbrüder machten.

Der Züricher Befund hat – wie erwähnt – auch mit dem Forschungsstand über den Kirchenbau zu tun (siehe den Untertitel: Ein Beitrag zur Architektur der Bettelorden im 13. Jh.). Romanischer Stil und Bauform der Züricher Kirche passen nicht zu den im deutschen Sprachraum seit 1240/60 in Angriff genommenen Großbauten. Diese folgen einem neuen Typ: Eine querschifflose dreischiffige langgezogene Basilika mit einem von Abseiten begleiteten Binnenchor. Die erhalten gebliebene ehemalige Predigerkirche Esslingen (wohl vor Regensburg Baubeginn) kann dafür als bestes Beispiel gelten. Das Raumgefühl der diesem Typ in Variationen folgenden Kirchen ist zwar noch romanisch, die Bauformen jedoch bereits gotisch. Die Züricher dominikanische »Stiftskirche« paßt dazu nicht. Sie spiegelt vielmehr die Frühzeit des Ordens, in der die Predigerbrüder aus ihrem Bewußtsein, in der Tradition der Reformorden des 12. Jahrhunderts zu stehen, auch noch deren »gebaute Armut« nachahmten (in Verbindung mit »Anpassung und Widerspruch« zu den regionalen wichtigen Kultbauten). Aus dieser Frühzeit blieben im deutschen Sprachraum nur von der Züricher Kirche so viele Bestandteile erhalten, die zur Rekonstruktion des Erstbaues hinreichten. Vgl. dazu S. 192–194 zu den Kirchen der 16 vor Zürich gegründeten Konvente der Teutonia, S. 194–199 zu denen der Gründungen von 1230 bis 1250.

Die weiteren Ausführungen im zweiten Teil befassen sich mit den späteren Baumaßnahmen an der Kirche. Im Kapitel drei (S. 100–122) wird der gotische Chor behandelt: Ein zwischen 1325 und 1357 in zwei Phasen auf romanischer Vierung und Altarraum aufgeführter vierjochiger ausgezogener Langchor mit einem Chorpolygon im 5/8-Schluß. Erhalten ist noch die Raumhülle, der Raum selber »zersetzt« von den eingezogenen Etageböden des Büchermagazins. Der Größe nach kommt der ursprüngliche Bau den erhalten gebliebenen Chören der Minoritenkirchen von Basel und Colmar gleich. Im vierten Kapitel (S. 142–166) wird das Langhaus als reformierte Pfarrkirche behandelt. Der zwischen 1611 und 1614 barockisierte Raum gehört zu den frühesten reformierten Kirchenneubauten der Schweiz. Teil drei befaßt sich mit den Konventsgebäuden und deren nachreformatorischen Geschicken. Auf S. 225–240 geht es um die Rekonstruktion der Klosteranlage; einzelne Fragmente und Grabungsbefunde lassen auf einen frühen Baubeginn schließen. Von dem einen 21 m langen und gleich breiten Kreuzgangquadrum ist wohl der an das Kirchenlanghaus grenzende Südflügel noch vor 1250 ausgeführt worden. Die rundbogigen Viererarkaden mit den kleinen gekuppelten Bogenstellungen dieser Seite stehen wie die Kirche noch in der romanischen Tradition. Der vom ehemaligen Dominikanerkloster Konstanz erhalten gebliebene Kreuzgang folgt dem Züricher Vorbild. Sakristei und Bibliothek im Ostflügel waren von Anfang an gewölbt.

Der kurze vierte Teil (S. 244–269) befaßt sich mit der Tonrohr-Wasserleitung des Klosters, die im Zuge der Grabungen 1990 entdeckt wurde. Es handelt sich dabei um eine Quellwasserleitung vom nahen Zürichbergabhang ins Kloster; eine technisch höchst aufwendige, den damals größtmöglichen Wohnluxus und Hygienestandard ausdrückende Einrichtung. Geleistet haben sich einen solchen Luxus nur Hochvermögende. In Zürich versorgte man sich mit dem reichlich vorhandenen Grundwasser. Die Anlage der Tonrohr-Wasserleitung entsprang also keiner versorgungstechnischen Notwendigkeit, sondern war vom Verlangen nach Prestige bei den führenden Schichten der Stadt diktiert. Vielleicht wollte man damit sagen: »Die Predigerbrüder verstehen sich auch auf moderne Technik!«

Diese Monographie wurde von einem Bauhistoriker erarbeitet und gilt in erster Linie der Baugeschichte der Predigerkirche. Nicht ins Gewicht fallende Ungenauigkeiten in bezug auf ordensspezifische Sachverhalte können also übersehen werden. Insgesamt sind an dieser vorzüglichen Arbeit nur Kleinigkeiten zu verbessern. Die wenigen Druckfehler lassen sich vom Kontext her ausbessern. Bei Jahreszahlen ist zu korrigieren der Todestag Jordans von Sachsen 1237 (und nicht 1236 wie S. 203); das Provinzkapitel 1463 (und nicht 1462 wie S. 241 mit zu korrigierender Anm. 596). Auf S. 106 und 108 muß es statt »rechteckiges« quadratisches Altarhaus heißen. In der S. 221, Abbildung 281 transkribierten Grabsteinumschrift muß es richtig heißen: THEUTONIE. Bei den S. 190 angeführten Klostergründungen in Städten ohne Bischofssitz ist Wien nachzutragen; in der Tabelle dazu S. 191 ist in Spalte 7 daher statt Wien Passau einzusetzen; in Spalte 21 (bei Koblenz) Trier statt Mainz. Ein Querschiff hatte eine der nacheinander errichteten mittelalterlichen Wiener

Kirchen auf keinen Fall, wie aus dem Satz S. 190 (mit Anm. 449) gefolgert werden könnte; auf S. 193, wo kurz zum frühen Wiener Chorbau referiert wird, ist denn auch keine Rede von einem Querschiff. Das in Anm. 449 erwähnte Querschiff des Barockbaues (begonnen 1631 und nicht 1622 wie S. 193 angegeben) hat andere Hinter- bzw. Untergründe! Das S. 211 (mit Abb. 265) angeführte Querschiff der Osnabrücker Dominikanerkirche ist ein Torso der geplanten dreischiffigen Halle. Die Konstanzer Predigerkirche war zunächst keine vierschiffige Basilika (so S. 197 und 203); beim vierten Schiff handelt es sich um einen späteren Anbau. Die Esslinger Dominikanerkirche war nicht vollständig eingewölbt (so S. 202), sondern nur bis zum sechsten Joch (von Osten her); die restlichen sechs erst zwischen 1483/87, bis dahin hatten sie eine flache Holzdecke.

Isnard W. Frank OP

Arnold Schromm: Die Bibliothek des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters Kirchheim am Ries. Buchpflege und geistiges Leben in einem schwäbischen Frauenstift (Studia Augustana, Bd. 9). Tübingen: Max Niemeyer 1998. XI, 401 S. Geb. DM 122,–.

Christoph Roth: Literatur und Klosterreform. Die Bibliothek der Benediktiner von St. Mang zu Füssen im 15. Jahrhundert (Studia Augustana, Bd. 10). Tübingen: Max Niemeyer 1999. 439 S. Geb. DM 146,–.

Es ist zu begrüßen, daß inzwischen häufiger nicht mehr nur die Besitzrechte und die Urkunden, sondern auch das geistige Leben und die Bibliotheken der Klöster das Interesse der Forschung finden. Durchgeführt werden solche Untersuchungen von Historikern, Theologen und Literaturwissenschaftlern gleichermaßen. Die Dissertationen von Arnold Schromm und Christoph Roth entstanden am altgermanistischen Lehrstuhl von Professor Johannes Janota in Augsburg. Beiden Autoren geht es zunächst darum, im Rahmen der Überlieferungsgeschichte von Texten Provenienzbestände einzelner Klöster nach Umfang und Inhalt zu rekonstruieren. Sie wollen den Normalfall einer Bibliothek schildern, den eines kleineren süddeutschen Zisterzienserinnenklosters vom 13. bis zum 18. Jahrhundert und den einer nicht allzu bedeutenden Benediktinerabtei in der Reformperiode der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Beide Arbeiten bieten einen detaillierten Überblick über Gesamtbestand und Erscheinungsbild der jeweiligen Bibliotheken, beschreiben Einbände, Buchschmuck, Signaturen, Besitz- sowie Schreibervermerke. Den Darstellungen sind als Anhang Kurzkataloge der Bibliotheksbestände angefügt (Schromm S. 201–352, Roth S. 255–375). Roth hat zudem ein Verzeichnis der ältesten St. Manger Signaturen und der mit ihnen gekennzeichneten Handschriften und Drucke erarbeitet (S. 355–372), Schromm eine Liste der Kirchheimer Äbtissinnen und Nonnen vom 14. Jahrhundert bis 1795 (S. 161–179). Die erhaltenen Bände beider Bibliotheken werden heute zumeist in der Universitätsbibliothek Augsburg verwahrt, in die sie aus der Oettingen-Wallersteinschen Bibliothek gekommen sind.

Das um 1270 von Graf Ludwig von Oettingen gestiftete Zisterzienserinnenkloster Kirchheim war ein Adelskloster mit geringer eigener Schreibtätigkeit. Bücher wurden durch Kauf bzw. durch gezielte Auftragsvergabe an Weltkleriker und Mönche benachbarter Klöster beschafft, kamen vielfach aber auch durch Schenkung in Klosterbesitz. Die Kirchheimer Nonnen benötigten liturgische Texte sowie Gebets- und Betrachtungsliteratur, um ihrer religiösen Berufung in Gebet und Gottesdienst nachzukommen. Vorhandene wissenschaftliche Literatur in Latein war dem Gebrauch der Beichtväter und Prediger des Klosters vorbehalten. Wie ein Vergleich der Bibliotheksverzeichnisse (1436, 1545) mit den erhaltenen Handschriften zeigt, wurden deutsche Texte zum Gebrauch der Nonnen normalerweise offenbar nicht in der Bibliothek, sondern in den Zellen der Nonnen selbst aufbewahrt. 1545 enthielt die Bibliothek 23 deutsche Handschriften, nachweisbar sind im Buchbestand aber fast 120 deutsche Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts.

Schromms inhaltliche Auswertung konzentriert sich darauf, die für die einzelnen Zeitabschnitte nachweisbaren Handschriften und Drucke mit dem Gang der Klostergeschichte in Beziehung zu setzen. Dieser Ansatz geht vor allem für die Reformzeit des 15. und frühen 16. Jahrhunderts auf, in der die Förderer der Reform den Handschriftenbesitz auch durch zahlreiche Buchschenkungen mehrten. Der von Schromm ausführlich beschriebene Kampf der Nonnen für den Erhalt des Klosters in der Reformationszeit zwischen 1540 und 1560 schlug sich demgegenüber im Bibliotheksbestand nur dadurch nieder, daß damals der Bucherwerb fast ganz zum Erliegen kam. Aus dem 13.

und 14. Jahrhundert haben sich überhaupt keine Handschriften oder Bibliotheksverzeichnisse des Klosters erhalten. Insgesamt lenkt Schromms breite Darstellung der Klostergeschichte vom Thema »Handschriftenbesitz und geistiges Leben« eher ab. Entsprechend banal ist sein eigenes Resümee: Die lokale Kulturgeschichte sei von den großen Ereignissen der europäischen Geschichte »existentiell« abhängig. Einerseits hätten religiöse Frauenbewegung, Mystik, Klosterreform des 15. Jahrhunderts, Krise des späten Mittelalters, Reformation oder Dreißigjähriger Krieg den »Weg und Werdegang der Klostergemeinschaft« beeinflußt und ließen sich »in der Untersuchung anhand einzelner Literaturbeispiele nachweisen«, andererseits hätten die Kirchheimer Nonnen jedoch auch »eigenständig auf die jeweilige historische Situation« reagiert.

Aufschlußreich sind demgegenüber die Passagen von Schromms Untersuchung, in denen er die Handschriften und Drucke des Kirchheimer Klosters charakterisiert. Die ältesten erhaltenen Kirchheimer Handschriften sind ein Exemplar von Seuses Buch der ewigen Weisheit (geschrieben 1408) und eine Sterbekunst zusammengebunden mit Rulman Merswins Neunfelsenbuch (1434). 1436 verfügte das Kloster nach Ausweis eines Bibliotheksverzeichnisses über 74 Einzelbände. Neben liturgischen Texten sind die Bibel, Kirchenväter, Bernhard von Clairvaux, Johannes de Voragine, Heiligenlegenden, Predigten Bertholds von Regensburg und ein Soliloquium (evtl. Bonaventura) zu nennen. In der Zeit der Reform, für deren Einführung in Kirchheim sich kein exakter Termin benennen läßt, erhielten die Nonnen Handschriften von Agnes von Werdenberg, der Frau des Landesherrn und Mutter der Reformäbtissin Magdalena von Öttingen, dem Brigittenkloster Maihingen, dem melkischen Kloster St. Ulrich und Afra in Augsburg und von ihrem Vaterabtkloster Kaisheim. Großen Wert legten die Nonnen auf die Werke der Brigitta von Schweden (Maihingen). Gerade durch Bände aus dem Besitz der Agnes von Werdenberg kamen aber auch wichtige Texte von Reformautoren des Dominikanerordens ins Kloster. Seit dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts läßt sich eine Schreibtätigkeit einzelner Kirchheimer Nonnen nachweisen. Verena Ainkürnin verfaßte sogar eine eigene Gebetsammlung zum lateinischen Psalter. Gebetsammlungen traten jetzt insgesamt in den Vordergrund, während der Zuwachs an Texten asketischer Schriftsteller zurückging. Um 1600 schenkte das Dominikanerinnenkloster Medingen dem Kirchheimer Konvent jedoch einen Bestand von asketisch-mystischen Werken, der »eifrig rezipiert« wurde und »wohl eine Art mystischer Renaissance bewirkte«. Auch die Benediktiner in Neresheim und Mönchdeggingen lieferten Handschriften nach Kirchheim. Die wie in allen reformierten Frauenklöstern ordensübergreifende Versorgung mit Literatur führte dazu, daß Autoren wie Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Rulman Merswin, Marquart von Lindau, Johannes Nider, Thomas Peutner, Geiler von Kaysersberg, Thomas von Kempen oder Stephan Friedolin in diesem Zisterzienserinnenkloster eine wesentlich größere Rolle spielten als Autoren des eigenen Ordens und insbesondere Bernhard von Clairvaux. Er kam, wie Buchkäufe zeigen, jedoch im 18. Jahrhundert wieder stärker zur Geltung. Werke von Heinrich Seuse und Meister Eckhart wurden in Kirchheim bis ins 18. Jahrhundert hinein nachweislich noch benutzt. Im 17. Jahrhundert machte sich der Einfluß der Jesuiten geltend. Ansonsten benutzten die Nonnen vielfach fromme Literatur, die auch bei den Bürgern benachbarter Städte in Gebrauch war.

Arnold Schromm betont, daß es ihm darum ging, eine Pilotstudie zu verfassen, die der weiteren Forschung den Weg weist. Inzwischen liegen jedoch mehrere aufschlußreiche Untersuchungen zu den Bibliotheken von Frauenklöstern vor allem des Dominikaner- , aber auch des Zisterzienserordens bereits vor, so daß es nach Meinung des Rezensenten durchaus einmal an der Zeit wäre, die Bibliotheken von Frauenklöstern vergleichend zu betrachten, um Unterschiede der Bestände von Konventen gleicher wie verschiedener Orden zu ermitteln und zu erklären. Quantitative Angaben und Hinweise auf die Katalogklassifizierungen des 18. Jahrhunderts wie bei Schromm helfen da allein nicht weiter.

Reformen im Füssener Benediktinerkloster St. Mang setzten unter Abt Johannes Lauginger (1391–1403) ein. Sein Nachfolger Georg Sandauer war nach den Forschungen von P. Maier offenbar zusammen mit den Äbten von Kastl und Reichenbach an der »Verbreitung der Consuetudines Castellenses« beteiligt. Inwieweit die Kastler Reform damals auch schon in St. Mang wirksam wurde, läßt sich jedoch nicht sagen. Unter Abt Johannes Fischer ging das Kloster 1437/38 Gebetsverbrüderungen mit den Kastler Reformklöstern Reichenbach und St. Ägidien in Nürnberg ein. 1449 wurde ein Mitglied des Konventes in das Kastler Kloster Donauwörth entsandt, um dort die Consuetudines Castellenses für St. Mang abzuschreiben. Im Rahmen seiner von politischen wie

spirituellen Zielen gleichermaßen bestimmten Klosterreformpolitik setzte der Augsburger Bischof Peter von Schaumburg 1458 den Donauwörther Konventualen Johannes Heß als neuen Abt von St. Mang ein, der mit fünf Mönchen aus Donauwörth nach Füssen kam und dort bis 1490 amtierte.

Unter Abt Johannes Heß wurden die Bemühungen um die wirtschaftliche Konsolidierung fortgesetzt und ein neues Urbar angelegt. Das Kloster trat jetzt auch in Kommunikation mit anderen Reformkonventen, wie 19 Gebetsverbrüderungen belegen. Vor allem aber bedeutete der Amtsantritt von Heß einen Neubeginn auf dem Gebiet der Buchpflege und Wissenschaftskultur in St. Mang, der gerade vom Abt selbst und von den fünf mit ihm aus Donauwörth nach St. Mang gekommenen Mönchen getragen wurde. Vom Jahr der Reform 1458 an wurden geschenkte Handschriften durch Eintrag gekennzeichnet und der Donator im Jahrzeitbuch vermerkt. Ebenso notierte man in gekauften Büchern den Verkäufer. Von den 13 Konventualen, die 1474 in St. Mang lebten, befaßten sich nachweislich acht mit der Buchpflege und dem Abschreiben von Büchern. Buchkäufe tätigte der Konvent vor allem in Nürnberg (St. Ägidien- und Dominikanerkloster), Donauwörth und Augsburg (hier insbesondere Drucke). Schenkungen erreichten das Kloster aus Nürnberg (wichtig der Erfurter Theologieprofessor Friedrich Schön, aus dessen Bibliothek die Mönche auch mehrere Handschriften kauften), Donauwörth, von geistlichen Würdenträgern in Augsburg sowie von einer Reihe von Pfarrern des schwäbischen Raumes.

Der Augsburger Bischof setzte nicht nur den neuen Abt ein, er gab der Reform durch eine umfangreiche Bücherschenkung auch ein inhaltliches Programm. Die Handschriften stammten aus seinem eigenen Besitz, oder er ließ sie eigens für St. Mang fertigen. Mit Gregor d.Gr., dem Malogranatum, Ludolfs von Sachsen Vita Christi, Johannes Herolts Predigten de tempore und dem Beichthandbuch des Bartholomäus von Pisa verpflichtete er die Mönche auf das Ideal der Christusnachfolge und ein vertieftes Bibelstudium. Die Seelsorgeliteratur war für den internen Gebrauch des Konventes bestimmt.

Roth beschreibt und analysiert insbesondere für das Abbatiat von Johannes Heß Buchschenkungen, Buchkäufe, eigene Schreibtätigkeit der Mönche und Auftragsvergabe durch das Kloster. Generell bemühten sich die Mönche von St. Mang, Reihenwerke und Enzyklopädien mit verschiedenen Interessenschwerpunkten wie Exegese, weltlichem und vor allem kanonischem Recht, Historiographie und Trivialwissen durch Erwerb und eigene Schreibtätigkeit zu vervollständigen. Sie zeigten aber auch ein deutliches Interesse an scholastischen Summen, Pastoraltheologie und Predigthandschriften. Schriften von Wiener Theologen kamen vor allem durch die Schenkungen von Weltklerikern, aber auch durch eigene Schreibtätigkeit und Auftragsvergabe nach St. Mang. In Nürnberg wurden dem dortigen Markt entsprechend vor allem Schriften aus dem Umfeld der in Franken prägenden Universitäten Prag und Erfurt erworben. Textsammlungen mit verschiedenen Positionen der Gestaltung des Mönchslebens berücksichtigen Autoren der Melker und Kastler Reform ebenso wie Schriften von Mitgliedern des Dominikaner- und des Augustiner-Eremitenordens. Texte von Johannes Gerson, Nikolaus von Siegen, Heinrich von Langenstein, Bonaventura oder Augustinus sind zudem zu nennen. Aus dem Bereich der monastischen Theologie ist die Sammlung der Schriften Bernhards von Clairvaux hervorzuheben. Bedeutung kam der Altväterliteratur, den Legenden und den (lateinischen) Predigthandschriften zu. Deutsche Texte dienten vor allem dazu, den Konversen das Verständnis der Liturgie und des Stundengebetes der Mönche zu ermöglichen. So gab es eine Übersetzung der Psalmen mit lateinischen Incipits. Ansonsten umfaßte die Klosterbibliothek nur wenige deutsche Handschriften, auch wenn die lateinischen Handschriften viele kleinere deutsche Einschübe enthielten. Niders Goldene Harfen waren, wie der vom üblichen Schema abweichende Besitzvermerk nahelegt, offenbar für den Gebrauch in der Klosterpfarrei bestimmt. Keinen Wert legten die Mönche auf humanistische Literatur. Handschriften dieses Themenkreises, die aus der Bibliothek des Ambrosius Allantsee (zunächst Benediktiner, dann Kartäuser) nach dessen Tod ans Kloster gelangten, wurden nicht rezipiert und blieben ohne Auswirkungen. Großes Interesse hatten der Konvent und insbesondere Abt Johannes Hess an historischen Werken, beginnend mit der Historia ecclesiastica des Eusebius von Cäsarea. Sie dienten ihnen dazu, sich ein Raster von Abläufen und Orten der Weltgeschichte zu vergegenwärtigen, die sie als Heils- und Mönchsgeschichte verstanden. Keine Rolle spielte anders als etwa in St. Ulrich und Afra in Augsburg die Abfassung eigener historiographischer Werke und Chroniken. Erst Anfang des 16. Jahrhunderts entstanden Notizen zur eigenen Klostergeschichte. Bemerkbar machte sich

auch in der Bibliothek von St. Mang der Mehrklang zwischen Reform auf der einen und Repräsentation auf der anderen Seite.

Roth analysiert nicht nur den Inhalt der neu erworbenen Handschriften und Drucke, er rekonstruiert auch, wie die Mönche die Erwerbsarten Schenkung, Kauf, Auftragsvergabe und eigene Schreibtätigkeit kombinierten, um nach und nach vollständige Textsammlungen ihnen wichtiger Autoren zusammenzustellen. Neben Kauf- und Schenkungsvermerken zieht er dabei auch die Schreibervermerke und Bucheinbände der verschiedenen Werkstätten für seine Beweisführung heran. Es zeigt sich, daß Legate nicht selten den Wünschen des Konventes entgegenkamen. Durch Käufe konnten Lücken geschlossen werden, wenn der Markt dies ermöglichte. War dies nicht der Fall, wurden fehlende Texte von Mitgliedern des Konvents selbst geschrieben, oder das Kloster erteilte einem externen Kleriker den Auftrag, die Abschrift gegen Bezahlung zu fertigen. So sammelten die St. Manger Mönche in Aufnahme des Bildungsprogramms der bischöflichen Handschriftenschenkung die Predigten und Bibelkommentare des Nikolaus von Lyra. 1462 erhielten sie Predigten und eine Evangelienharmonie vom Augsburger Domkustos geschenkt. Bereits 1463 konnte der Abt zwei weitere Handschriften aus der Bibliothek des Erfurter Theologieprofessors Friedrich Schön in Nürnberg erwerben. Zwei weitere Handschriftenkäufe sind für das Jahr 1467 belegt. 1470 gab der Konvent bei zwei Schreibern voluminöse Handschriften der Glossa literalis in Auftrag, wobei aber genau diejenigen Bibelkommentare nicht mehr abgeschrieben wurden, die man schon 1463 und 1467 gekauft hatte, was die zunächst unlogisch erscheinende Textabfolge in den Bänden der beiden Auftragsschreiber erklärt. Hinzukam eine nicht genau datierbare gedruckte Werkausgabe der Postillae perpetuae. Großes Interesse hatte der Konvent auch an Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus. Schon 1460 schrieben St. Manger Mönche Kommentare der Wiener Theologen Johannes Gössel und Nikolaus von Dinkelsbühl. Durch mehrere Käufe und Schenkungen sowie die offenbar auf Anregung des Klosters 1476 in Eichstätt gedruckte Ausgabe von Bonaventura Super primo libro sententiarum kam schließlich ein beachtlicher Fundus von Sentenzenkommentaren in St. Mang zusammen. Bonaventuras Breviloquium und Hugo Ripelins Compendium, die sich im Aufbau eng an das Sentenzenwerk anlehnten, fehlen unter den gekauften Büchern deshalb, weil Ausgaben dieser Werke bereits aus der Vorreformzeit in der Bibliothek vorhanden waren. In gleicher Weise konnten die Reformmönche auf ältere Handschriften der von ihnen hochgeschätzten Werke Gregors d.Gr. zurückgreifen, die sie eigens restaurieren ließen.

Kenntnisreich geschrieben und spannend zu lesen sind auch Roths Ausführungen über den Modus des Gebrauchs der Handschriften. Er zeigt, wie die Mönche für sie wichtige Texte in z.T. umfangreichen gekauften oder geschenkten Sammelhandschriften durch Signatur- und Titelvergabe gezielt nutzbar machten. Bei einer »höchst komplexen Sammlung« verschiedener in St. Mang zusammengebundener Teilhandschriften erläutert Roth, daß der so formierte Kodex offensichtlich die Lektüre enthielt, die in der Fastenzeit vorgeschrieben war. An den zahlreichen Predigtsammlungen interessierten die Mönche vor allem die mit »Homiliar« betitelten Predigtzyklen, die sich auch für die Tischlesung und sogar zum liturgischen Gebrauch eigneten. Allgemein pastoraltheologische oder aszetische Textkorpora bekamen durch zusätzliche »minimale Einträge oder die Art der Exzerption der vertretenen Werke« eine »spezifisch (z.T. reform-)monastische Ausrichtung«. Im Bereich der Scholastik bevorzugten die Mönche auf ihr klösterliches Leben zugeschnittene Werke wie die Lectura Mellicensis des Nikolaus von Dinkelsbühl.

Das Netzwerk der Beziehungen zwischen St. Mang und anderen Reformklöstern prägte auch den Bucherwerb. Maßgebend blieben die Verbindungen zu Donauwörth, von wo die Reformmönche nach Füssen gekommen waren, und zu St. Ägidien in Nürnberg als einem der Hauptklöster der Kastler Reform. Von Bedeutung waren zudem das Bursfelder Kloster St. Michael in Bamberg sowie die Konvente der Melker Reform und insbesondere St. Ulrich und Afra in Augsburg. Nicht unterschätzt werden dürfen die Kontakte, die der Reformkonvent von St. Mang zu einzelnen Weltklerikern des Allgäuer Raumes unterhielt.

Roth gelang es, den zunächst disparat erscheinenden Texterwerb eines Reformklosters nach Qualität und Ursache zu differenzieren und zu erklären. Er ermittelt präzise die Motive der Literaturbeschaffung in St. Mang und deckt die z.T. langfristig geplanten Erwerbsstrategien des Konventes auf. Es wird deutlich, wie die Mönche das Angebot an Frömmigkeitsliteratur und theologischer Wissenschaft der verschiedensten Richtungen für die Zwecke ihres geistlichen Lebens gezielt zu nutzen verstanden. Roths Interpretationsleistung setzt neue Maßstäbe und bringt nicht nur die

Germanistik, sondern auch die historische und die theologiegeschichtliche Forschung einen großen Schritt voran. *Bernhard Neidiger*

Geistliches Leben und standesgemäßes Auskommen. Adelige Damenstifte in Vergangenheit und Gegenwart, hg. v. KURT ANDERMANN (Kraichtaler Kolloquien, Bd. 1). Tübingen: bibliotheca academica 1998. 180 S. Geb. DM 59,–.

Die vorliegende Publikation umfaßt Vorträge, die 1996 bei dem Kraichtaler Kolloquium über adelige Damenstifte gehalten wurden. In der historischen Forschung bislang wenig bearbeitet, erfährt dieses Thema zunehmende Beachtung. So stand es 1996 – wiewohl mit unterschiedlichen zeitlichen Schwerpunkten – außer in Kraichtal bei Tagungen in Göttingen und in Metz im Zentrum der wissenschaftlichen Erörterung.

Im vorliegenden Band werden in acht fundierten Beiträgen Kanonissen- und Damenstifte im Wandel von rund zwölf Jahrhunderten betrachtet. Im folgenden kann nur auf einige ausgewählte Studien näher eingegangen werden. *Ulrich Andermann* stellt in seinem einführenden Beitrag mit dem Titel »Zur Erforschung mittelalterlicher Kanonissenstifte« heraus, daß der in neuen und neueren Darstellungen immer noch spürbare stereotype Vorwurf der Unsittlichkeit der Kanonissen nicht zutrifft. Der Autor betont zudem, daß die Stifte der Kanonissen »mehr als nur Versorgungsanstalten vornehmer Töchter« waren, vielmehr »zuallererst aus einem religiösen Impetus« entstanden (S. 42). Zur besseren Erforschung der noch weitgehend unbekannten Bildungswelt kanonikal lebender Frauen fordert Andermann eine systematische Untersuchung des Zusammenhangs von Stift und Bibliothek. Solche Untersuchungen werden indes bereits von der »Arbeitsstelle für historische Buchbestände« in Münster betrieben (vgl. dazu etwa Westfälische Forschungen 50, 2000, 393–410).

»Geistliche Einkehr und adelige Versorgung« heißt der Beitrag von *Bernhard Theil*, in dem das vom späten 8. Jahrhundert bis 1803 existierende, am Federsee gelegene Damenstift Buchau vorgestellt wird. Erst im 14. Jahrhundert trat diese ursprünglich an der Regula S. Benedicti ausgerichtete Institution als Stift in Erscheinung. Seine Sonderstellung unter den geistlichen Institutionen Oberschwabens verdankt das Damenstift der Tatsache, daß es sich im 16. Jahrhundert den schwäbischen Reichsgrafen anschloß, für die das Stift fortan als Versorgungsinstitut diente.

Kurt Andermanns Beitrag über das Kraichgauer Adelige Damenstift gibt einen interessanten Einblick in dieses recht gut erforschte, »im Kraichgau selbst so gut wie unbekannt(e)« Stift (S. 91), das 1718 von Amalie Elisabeth von Bettendorff unter Verwendung ihres gesamten Erbes »zu der Ehre des allmächtigen Gottes und des Nächsten Dienst« gegründet wurde und in das Töchter aus altadligen Familien unter der Bedingung Aufnahme fanden, daß sie sich zum lutherischen Glauben bekannten. Sowohl Katholikinnen als auch Reformierte sollten nach dem Willen der Stifterin für immer ausgeschlossen bleiben. Diese Bestimmung gilt noch heute für alle Personen, die in diesem Stift ein Amt innehaben. Der ausgeprägte Versorgungscharakter dieser Institution verhinderte, daß sie von der Säkularisation erfaßt wurde. Die Verpflichtung zu karitativen Aufgaben blieb freilich auch nach Aufgabe der gemeinsamen Residenz im Jahr 1871 bestehen.

Das in der Reformation in ein adeliges Damenstift umgewandelte Zisterzienserinnenkloster Utersen in Holstein, welches als Vorbild für das 1737 in Dänemark eingerichtete Damenstift Vallø fungierte, stellt *Elsa Plath-Langheinrich* vor. Die vornehmste Pflicht der Stiftsdamen war, »vor des Landes Wohlfahrt zu beten«. Dieser ihnen vom König persönlich auferlegten Verpflichtung gingen die Stiftsdamen bis in das 19. Jahrhundert in Form des zweimal am Tag gemeinsam verrichteten Chorgebetes nach.

Die in diesem Band enthaltenen Fallstudien liefern mit ihren zeitlich weit gefaßten, räumlich von Schwaben bis nach Dänemark reichenden Untersuchungen eine Fülle an Ergebnissen, die der Forschung sicherlich neue Impulse verleihen werden. Wer sich mit adeligen Damenstiften beschäftigt, wird an diesen Beiträgen nicht vorbei kommen. *Ursula Olschewski*

ANDREAS REHBERG: Die Kanoniker von S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore im 14. Jahrhundert. Eine Prosopographie (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 89). Tübingen: Max Niemeyer 1999. VII, 565 S. Geb. DM 162,–.

So seltsam es angesichts der Bedeutung der Stadt Rom für die Kirchengeschichte im allgemeinen und jene des Papsttums im speziellen erscheinen mag, so wenig waren die großen Kirchen der heiligen Stadt bisher Objekt der Stiftsgeschichtsforschung. Dies hat verschiedene Gründe. Einer der gewichtigsten ist gewiß die mangelnde Erschließung der römischen Archive durch moderne Hilfsmittel, die einem derartigen Unterfangen ganz besondere Schwierigkeiten bereitet. Rehberg hat jedoch mit dem Vorliegenden nicht nur diese Hürde mit Bravour bewältigt. Der hier anzuzeigende Band bildet außerdem bloß einen Teil seiner umfangreichen und gehaltvollen Studien zur Kirchen- und Sozialgeschichte der Heiligen Stadt im 14. Jahrhundert (Kirche und Macht im römischen Trecento. Die Colonna und ihre Klientel auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278–1378), Tübingen 1999; Familien aus Rom und die Colonna auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278–1348/78). Teil I, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 78, 1998, S. 1–122; Teil II, 79, 1999, S. 99–214). Trotz seiner Beschränkung auf die beiden im »disabitato« gelegenen Basiliken füllt er eine erste schmerzliche Forschungslücke.

Die Studie ist in zwei Teile gegliedert. Im ersten wird die Geschichte der beiden römischen Stiftskirchen S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore vergleichend dargestellt. Während an S. Maria Maggiore schon seit dem 12. Jahrhundert Säkularkanoniker lebten, war die Lateranbasilika von 1121 bis 1299 Teil der Bewegung der Regularkanoniker von San Frediano in Lucca. Die Umwandlung in ein weltliches Stift steht offenbar im Zusammenhang mit dem zielstrebigen Vorgehen Papst Bonifaz' VIII. gegen die Colonna. Denn erst durch diese Maßnahme wurde die römische Bischofskirche für die einheimischen Adelssöhne als Versorgungsinstitution attraktiv, und die ausgedehnten Besitztümer in Lazio konnten für die Caetani-Interessen genutzt werden.

Am Lateran gab es fortan unter der Leitung des Archipresbyters, der zugleich Kardinal war, 18 Kanoniker, 22 Benefiziaten und vier Akolythen. Demgegenüber war S. Maria Maggiore kleiner: Die ursprünglich 22 Pfründen wurden gemäß einem Statut aus dem Jahr 1265 schrittweise auf 16 Kanonikate reduziert. Der Kirche stand ebenfalls ein Archipresbyter, der Kardinal war, vor. Von 1288 bis 1348 versah meist ein Colonna dieses Amt. Bloss von 1297 (Bannung der Colonna) bis 1306 (Restitution) und von 1326 bis 1336 war diese Tradition unterbrochen. Im Jahre 1349 übernahm Pierre Roger, der spätere Papst Gregor XI., dieses Amt und behielt es sodann während seines Pontifikates bei.

Auch an der Laterankirche nominierte jeweils der Papst den Archipresbyter. Seine Auswahl widerspiegelt daher die Machtverhältnisse an der Kurie ganz direkt. Die noch von Bonifaz VIII. nominierten Archipresbyter starben jedoch schon nach kurzer Zeit. Eine abrupte Wende trat ein, als der erste französische Papst des Trecento, Clemens V., im Jahre 1306 den eben rehabilitierten Kardinal Pietro Colonna zum Erzpriester ernannte, der die Kirche bis zu seinem Tod im Jahre 1326 leitete. Johannes XXII. machte sodann einen Landsmann, den Kardinal Bertrand de Montfaves, zum Archipresbyter, der sich »jedoch als Abwesender nur eingeschränkt durchsetzen konnte. Nach dessen Tod erhielten die Colonna von Papst Clemens VI. eine weitere Möglichkeit, prägenden Einfluß auf die Geschicke der römischen Bischofskirche zu nehmen. Vermutlich ist der Einbezug der Lateranbasilika in den Jubiläumsablaß von 1350 dem auch an der Kurie einflußreichen Kardinal und Erzpriester Giovanni Colonna zu verdanken. Sein Nachfolger wurde sodann im selben Jahr der schon genannte Papstnepote Pierre Roger, der fortan wie sein Vorgänger die beiden Erzpriesterstellen an S. Giovanni und S. Maria in einer Hand vereinigte.

Der zweite Teil des Bandes bietet nebst einem Exkurs zur Gesellschaftsstruktur im römischen Trecento die Biogramme der an den beiden Stiftskirchen nachzuweisenden Kanoniker, die nach Ständen (Baronalfamilien, alte Aristokratie, Populäre bzw. neue Aristokratie, Auswärtige) und innerhalb dieser Kategorie alphabetisch nach Familien angeordnet sind. Für den Lateran sind 141 Römer und 33 Auswärtige (meist aus dem Latium oder dem Königreich Neapel, kaum aus Florenz oder Norditalien und häufig ohne Pfründe geblieben) belegt. Für S. Maria Maggiore lauten die entsprechenden Werte 130 und 21. An beiden Kirchen spielte das päpstliche Provisionswesen bei der Besetzung der Kanonikate eine große Rolle. Das kapitulare Selbstergänzungsrecht wurde außerdem durch Sonderrechte der Erzpriester beschränkt. Den großen Baronalfamilien gelang es mei-

stens, an beiden Kirchen mehr als ein Kapitelsmitglied zu stellen; Die neue Aristokratie hingegen faßte in den Kapiteln eigentlich erst nach 1350 in nennenswertem Umfang Fuß. Auswärtige Geistliche hatten sowohl am Lateran wie auch an S. Maria Maggiore einen schweren Stand. Besonders an letzterer Kirche läßt sich eine deutliche Tendenz zur Abschottung nachweisen, die sich zudem mit der Rückkehr des Papsttums nach Rom noch verstärkte.

Mehrere Tabellen, Pläne und Graphiken sowie ein ausführliches Personen- und Ortsregister erschließen den Inhalt dieses interessanten und – wie es sich zu dieser Buchreihe gehört – perfekt redigierten und gestalteten Buchs. *Andreas Meyer*

Andreas Leistikow: Die Geschichte der Grafen von Cappenberg und ihrer Stiftsgründungen – Cappenberg, Varlar und Ilbenstadt (Studien zur Geschichtsforschung des Mittelalters, Bd. 10). Hamburg: Dr. Kovač 2000. 444 S. Kart. DM 179,10.

Die vorliegende Arbeit wurde 1998 von der Philosophischen Fakultät der Universität Düsseldorf als Dissertation angenommen und für die Drucklegung geringfügig verändert. Der Gründer der Prämonstratenser, Norbert von Xanten, wurde durch die Konversion Gottfrieds von Cappenberg und seiner Familienmitglieder in die Lage versetzt, das erste Stift seines Ordens auf deutschem Boden zu errichten. Gottfried von Cappenberg hat mit seinem Besitz noch zwei weitere Stifte ausgestattet: Varlar im Münsterland und Ilbenstadt in der Wetterau. In der Untersuchung von Manfred Petry über das Urkundenmaterial Cappenbergs sind wichtige Punkte wie die wirtschaftliche Entwicklung des Stifts, die Zusammensetzung des Konvents oder die kirchenrechtliche Stellung nicht untersucht. Daher war es möglich, eine neuerliche Untersuchung zur Entstehungsphase des Stiftes vorzulegen. Darüber hinaus fehlt jede Darstellung zur Entwicklung Cappenbergs im 13. Jahrhundert. Der Verfasser hat sich zum Ziel gesetzt, diese Forschungslücken zu schließen, denn auch zu Varlar und Ilbenstadt fehlen moderne, umfassende Darstellungen. Lediglich einzelne Aspekte dieser Stifte sind näher untersucht worden. Der Verfasser behandelt einleitend die Familie der Grafen von Cappenberg, untersucht deren Genealogie, ihre Grafschaftsrechte und abschließend die Aufsehen erregende Konversion Gottfrieds von Cappenberg. Im zweiten Kapitel seiner Arbeit wendet er sich dem Stift Cappenberg zu, stellt dessen Quellenlage vor, untersucht Gründung und Besiedlung des Stiftes sowie die Geschichte im 12. und 13. Jahrhundert, wobei er die Verhältnisse des Stiftes zu Kaiser, Papst, Bischof von Münster, lokalem Adel, Prämonstratenserorden und Gründerfamilie eingehend aufarbeitet. Darauf folgend wendet er sich der Kirche und den Stiftsgebäuden zu, wobei er die Lage des Stiftes, die Kirche selbst, die Stiftsgebäude, das Patrozinium, die Altäre, Pult und Liturgie, Memorienstiftung und andere Schenkungen sowie ihre Reliquien und Kirchenschätze vorstellt. Unter der Überschrift »Leben im Stift« stellt er Stiftsvorsteher und Konvent, die Vorsteher, die Konventsmitglieder, die Konversen, Ministerialen, Wachszinser und die Vogtei dar. Bei der Pfarrseelsorge wendet sich der Verfasser den Cappenberger Pfarrern und Dekanatsrechten, den Pfarrkirchen und den Patronatsrechten des Stiftes zu. Ausführlich werden auch die Entwicklungen der Besitzrechte des Stiftes und die wirtschaftliche Entwicklung desselben in allen Einzelheiten aufgearbeitet. Abschließend wendet sich der Verfasser noch der Ausstrahlung des Stiftes Cappenberg über seine Tochterstifte zu, die wir in Scheda, Clarholz und St. Wiperti in Quedlinburg vor uns haben. Die Darstellung der Verbindungen des Stiftes zu Bistümern und Stiften östlich der Elbe und zu weiteren Stiften rundet die gesamte Arbeit ab. In ähnlicher Form wendet sich der Verfasser auch dem Stift Varlar im folgenden Kapitel zu. Auch hier geht er in seinem zu einem guten Teil an der Kapiteleinteilung der Germania Saca orientierten Überschriften auf die Einzelheiten ein. Auch das Stift Ilbenstadt wird in gleicher Anordnung aufgearbeitet.

In seiner Zusammenfassung gelangt der Verfasser zu der Darstellung, daß sich keines der drei bearbeiteten Stifte dem Zugriff des zuständigen Diözesanbischofs entziehen konnte. Verfassensrechtliche Unterschiede ergaben sich am Anfang aus der Tatsache, daß Cappenberg und Varlar Norbert von Xanten tradiert wurden, Ilbenstadt jedoch dem Erzbischof von Mainz. Obwohl in Cappenberg der Bischof von Münster zunächst ausgeschlossen war, gelang es dem Stift nicht einen exemten Status von Münster zu erreichen und wurde sogar zum eigenen Kloster der Bischöfe. Die

Vogtei über das Stift Cappenberg sicherten sich die Grafen von Altena und es gelang dem Stift selbst mit Unterstützung Kaiser Friedrichs I. Barbarossa nicht, den Vogt abzuschütteln. Erst nach der Mitte des Jahrhunderts erlangte das Stift Pfarrechte außerhalb des Klosterbezirks. Die dominierende Stellung des Königtums, die dieses bei der Gründung Cappenbergs eingenommen hatte, ging bis 1300 vollständig verloren. Auch die Verbindung zum Papst blieb nach dem Ende des 13. Jahrhunderts nicht bestehen. Daraus zeigt sich die dominierende Stellung des Bischofs von Münster im Stift. Der Bischof von Münster hat auch in Varlar eine so dominierende Stellung eingenommen, daß von einer Libertas Mimigardevordensis gesprochen wird. Kaiser und Papst konnten dadurch im 13. Jahrhundert kaum noch Einfluß auf das Stift nehmen. Ilbenstadt wurde 1123 den Mainzer Erzbischöfen unterstellt. Ilbenstadt konnte seine Bindung an die Erzbischöfe nur in geringem Umfang durch königliche oder päpstliche Privilegien lockern. Einflüsse auf das Eigenstift besaßen die Herrscher nicht. Der vogtfreie Status des Stiftes wurde durch die Päpste Mitte des 12. Jahrhunderts so fest geschrieben, daß weder der Mainzer Erzbischof noch der lokale Adel dieses Recht in Zukunft an sich bringen konnte. Ilbenstadt besaß seit seiner Gründung das Recht der freien Wahl des Propstes. Im Unterschied zu Cappenberg und Varlar war Norbert von Xanten in Ilbenstadt von der Leitung des Stiftes ausgeschlossen worden. Der Verfasser sieht Ilbenstadt im 13. Jahrhundert in schwierigen wirtschaftlichen Verhältnissen.

Es ist diesem gelungen, in seiner Dissertation eine aufschlußreiche Untersuchung über die drei frühen Prämonstratenserstifte vorzulegen. Insbesondere bei dem Interesse, das die Prämonstratenser im Laufe der letzten Jahre in der Forschung gefunden haben, muß die vorliegende Arbeit begrüßt werden. Bedauerlich ist nur, daß die Untersuchung nicht über die Grenze zum 14. Jahrhundert weiter fortgesetzt worden ist. Es wäre außerordentlich begrüßenswert, wenn die drei Stifte in nicht allzu ferner Zukunft in ausführlichen Arbeiten der Germania Sacra vorgelegt würden, damit ihre Geschichte bis zur Säkularisation erschlossen wäre. *Immo Eberl*

THOMAS DOEPNER: Das Prämonstratenserinnenkloster Altenberg im Hoch- und Spätmittelalter: sozial- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchungen (Untersuchungen und Materialien zur Verfassungs- und Landesgeschichte, Bd. 16). Marburg: N. G. Elwert 1999. IX, 537 S. Geb. DM 58,–.

Auf dem über der Lahn gelegenen Michaelsberg (Gemeinde Oberbiel, heute Solms, Lahn) wurde ein Stift gegründet und zwischen 1165 und 1179 der Prämonstratenserabtei Rommersdorf übertragen, die dort Chorfrauen ansiedelte. Der hinter der Schenkung stehende Stifter lasse sich nicht in Erfahrung bringen. Andere Forscher identifizieren diesen mit dem Wanderprediger Gottfried von Beselich. Die Staufer nahmen das westlich von Wetzlar gelegene Chorfrauenstift in ihren Schutz. Die Prämonstratenserchorfrauen konnten die Reichsvogtei später zur Reichsunmittelbarkeit ausweiten. In Verbindung mit einem umfangreichen Besitz war Altenberg eine bedeutende Frauenniederlassung in dieser Gegend. Eine Blüte erlebte das Stift unter der dritten Meisterin Gertrud (1248–1297), einer Tochter der heiligen Elisabeth, die eine bis in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts florierende Elisabethenverehrung aufbaute. Die Untersuchung dieses zweiten Kultzentrums der hl. Elisabeth in Hessen stellt einen Höhepunkt der Arbeit dar.

Der Konvent, der unter der Aufsicht des Vaterabts von Rommersdorf stand, der den Prior und die für die Seelsorge benötigten Prämonstratenserchorherren schickte, war ständisch gemischt. Zeitweilig bestanden enge Verbindungen zur Bürgerschaft der Reichsstadt Wetzlar, aber auch zum Adel der weiteren Umgebung. Die ottonische Linie der Grafen von Nassau nahm Altenberg im späten 13. und frühen 14. Jahrhundert als Hauskloster in Anspruch, später folgten die Grafen von Solms, deren Töchter im 15. Jahrhundert die Meisterinnen stellten.

Den Autor interessieren diese historisch verfassungsrechtlichen Fragen weniger. Er will »sich vornehmlich mit den sozial- und frömmigkeitsgeschichtlichen Gesichtspunkten eines hoch- und spätmittelalterlichen Frauenklosters« (S. 6) beschäftigen. Zwei Aspekte stellt er in den Mittelpunkt seiner Untersuchung: das religiöse Leben im Kloster und eine klösterliche Sozialgeschichte auf prosopographischer Grundlage. Einleitende Kapitel zur Geschichte und zur Wirtschaftsentwicklung leiten über zu dem religiösen Leben im Kloster (S. 55–91), dem ein großer Abschnitt über »Das klösterliche Personenfeld« (S. 92–153) folgt. In einem weiteren Kapitel über die »Religiöse

Dynamik und klösterliches Beziehungsgeflecht: Die Entwicklung der geistlichen Gemeinschaft« (S. 154–193) werden die Eintrittsmotive der Chorfrauen und das Stifterverhalten untersucht. Einer knappen Schlußbetrachtung (S. 194–199) folgen zwei umfangreiche Anhänge. Unter der Überschrift »Prosopographie« (191 S.) werden die Personallisten der Meisterinnen und Chorfrauen (Nr. 1–188) und ein chronologisches Verzeichnis der Stifter (Nr. 1–215) sowie Nachträge (Nr. *1–*25) gebracht. In einem alphabetischen Ortsverzeichnis (92 S.) wird der Besitz des Stifts in Kurzregesten nachgewiesen. Eine lose beiliegende Karte visualisiert das Ergebnis. Ein Orts- und Personenregister schließt den Band ab.

Im Hinblick auf die breit dargelegten methodischen Reflexionen und die neu einzuschlagenden Wege, der »zentralen Frage nach den Hintergründen der hoch- und spätmittelalterlichen Frauenfrömmigkeit« nachzugehen, sind die Ergebnisse nicht umwerfend. Von einem Verfall des religiösen Lebens könne im 15. Jahrhundert nicht die Rede sein, »wohl aber von einem zunehmenden Profil- und Bedeutungsverlust«. Die Ausstrahlung als geistlich-kirchliches Zentrum habe sich immer stärker auf die allernächste Nachbarschaft beschränkt (S. 91). In Bezug auf den Konvent faßt der Autor zusammen, »daß ein Kloster wie Altenberg weit mehr gewesen ist als nur eine Einrichtung, in der fromme Frauen untergebracht wurden«. Die Prämonstratenserinnen hatten einen religiösen Auftrag, sie sollten für das Seelenheil ihrer Familien beten. Der Konvent übernahm »sehr vielfältige religiöse wie soziale Funktionen für seine Umwelt« (S. 197). Das Stift bot einem großen Personenkreis vielfältige und sozial gestaffelte Partizipationsmöglichkeiten.

Ein Problem der Arbeit liegt darin, daß mit Hilfe der prosopographischen Methode die hoch- und spätmittelalterliche Frauenfrömmigkeit nicht untersucht werden kann. Die soziale Zusammensetzung des Konvents, die Einbindung in die Umwelt, das Schenkerverhalten und vieles mehr läßt sich damit erfassen (vgl. die Graphiken und Tabellen S. 52, 115, 117, 118 usw.). Unter diesen Themen fehlt eine Aspekt, nämlich die Entfaltung der Frauen aus adeligen oder patrizischen Familien als Inhaberin von Ämtern im Stift. Wie in der weltlichen Sphäre konnte die Frau im Stift Herrschaft mit geistlichem und karitativem Dienst verbinden. Das Kapitel »Freiwillige Konversion oder Versorgungsinstitut« (S. 155f.) baut weitgehend auf alten Klischees und Vorstellungen einer Individualisierung im bürgerlichen Sinne des 19. Jahrhunderts auf. Die vor allem von der Frauenforschung, u.a. von Heide Wunder, herausgearbeiteten Handlungsspielräume der Frauen werden überhaupt nicht angesprochen.

Frömmigkeit zeigt sich in äußeren Formen, dahinter steht jeweils eine bestimmte Theologie. In Abgrenzung gegenüber Elm und Schreiner stellt Doepner die Hypothese auf, ob angesichts der Entwicklung von Altenberg »nicht vielmehr die Ablösung von Frömmigkeitsmodellen den Ausschlag für die Veränderungen gegeben hat, vielleicht mehr als soziale oder organisatorische Prozesse« (S. 5). Es bleibt jedoch bei der Frage. Der Autor sucht keinen Zugang zur Ordensspiritualität, die seit dem 13. Jahrhundert geprägt ist von der Selbstheiligung in Verbindung mit der Seelenführung bzw. der Seelsorge. Die für das geistliche Leben in einem Prämonstratenserchorfrauenstift bedeutenden Prioren und die für die Seelsorge von Rommersdorf geschickten Chorherren werden in der Untersuchung nur am Rande genannt (z.B. S. 35 mit Anm. 126 oder S. 94). Nicht zuletzt fehlen Auseinandersetzungen mit den jeweils »modernen« Kult- und Frömmigkeitsformen. Auslassungen über »spätmittelalterliche Frömmigkeit« setzen eine gewisse Kenntnis der zeitgenössischen Theologie voraus. Wenn z.B. die Formel »in remedium anime« hinterfragt wird, um »tiefere Einsicht in die tatsächlichen religiösen Beweggründe der Schenker« zu erlangen (S. 167), zeigt dies, daß der Autor das Streben der damaligen Menschen nicht versteht, sich der Nähe Gottes durch Pilgerfahrten, Reliquienverehrung und fromme Stiftungen zu vergewissern. Teil der spätmittelalterlichen Lebenswirklichkeit war es, für das Jenseits vorzusorgen.

Vielfach stört die mangelnde Präzision in der Formulierung oder die Unsicherheit in der Verwendung der Fachterminologie. Z.B. S. 7f.: »Eine Prosopographie [...] auf urkundlicher Basis besitzt gegenüber einem Nekrolog zudem den Vorteil, daß die Identifizierung der Personen [...] zumeist recht eindeutig möglich ist«. Oder S. 8: »Eine problematische, weil manchmal wertvolle, zum anderen aber auch verfälschende und verwirrende Quelle bilden die historisch-archivalischen Aufzeichnungen des Altenbergers Priors [...]«. S. 12f.: »Die späte Entstehung der Altenberger Gründungsgeschichte macht ihre Widersprüche zur frühen urkundlichen Überlieferung verständlich und erklärt, warum sich in ihr statt Fakten so viele hagiographische Topoi zum Stiftungsvorgang finden. Warum sollte sie nun gerade dort [...] der Wahrheit entsprechen [...]?« Literarische

Formenkunde und Quellenkritik gehören heute wohl nicht mehr zum Handwerkszeug eines Historikers!

Unsicherheiten zeigen sich auch im Umgang mit dem Patrozinium des Stifts und der Verehrung der Seligen und Heiligen. Das Stift Altenberg war dem hl. Michael und der Jungfrau Maria geweiht. Dennoch erscheinen Formulierungen wie »[...] Gertrud förderte den Elisabethenkult, nicht die Marienverehrung [...]« (S. 67 Anm. 54; vgl auch S. 68) oder »Man ignoriert dabei gänzlich, daß die Marienverehrung weder für Gertrud noch für den Elisabethkult jemals eine mehr als durchschnittliche Bedeutung gehabt hat« (S. 71 Anm. 66).

In diesem Zusammenhang ist auch die Begründung für die Verwendung der Bezeichnung »Kloster« für das Chorfrauenstift zu nennen (S. 1 Anm. 1). »Bei Altenberg hatte die Bezeichnung als Kloster dabei frömmigkeitsgeschichtliche Hintergründe: Das streng monastisch gebundene Leben der Konventualinnen unterschied sich in den Augen der Zeitgenossen eindeutig von einem stiftischen Lebenswandel (s.u. Kap. B II) [...] Die monastische Intensität ihres Lebens qualifizierte die geistlichen Frauen, nicht die Provenienz ihrer Regel«. Obwohl der Autor die kirchenrechtlichen Zuordnungen kennt, blendet er mit dieser Formulierung die Zugehörigkeit Altenbergs zum Prämonstratenserorden weitgehend aus, und damit auch die Entwicklung der Ordensgewohnheiten und deren – wegen der Quellenarmut sicherlich schwierig nachzuzeichnende – Befolgung im Konvent. Allein auf der Folie der Gewohnheiten und der Beschlüsse der Generalkapitel hätte der Autor das religiöse Leben und die Frömmigkeitsformen in Altenberg einordnen und bewerten können. Ungetrübt von Kenntnissen über die spätmittelalterliche Entwicklung des Ordens oder vergleichbarer Prämonstratenserchorfrauenstifte kann der Autor dann feststellen: »Die Entwicklung vom Reformkonvent zum nonobservanten Kloster des Spätmittelalters verlief dabei in einzelnen Schritten« (S. 77), wobei er ganz widersprüchliche Beobachtungen für oder gegen die Regeltreue anführt.

Ein Blick in die Statuten der Prämonstratenser hätte ihn auch davon abhalten können, die Altenberger Laienbrüder zu »Religiosen« zu machen, die »geistlichen Standes waren« (S. 99). Aus einem Verpfründungsvertrag leitet er ab, daß zur Verwaltungsarbeit auch »die Wahrnehmung von geistlichen Aufgaben« gehört habe (S. 100). Mehrfach zitiert er Quellen, in denen diese als »frater laicus« bezeichnet werden, die ein eigenes »refectorium fratrum laicorum« hatten. Schließlich postuliert er unter Rückbezug auf die Forschung über die Doppelstifte der Prämonstratenser des 12. und 13. Jahrhunderts in Altenberg vom 13. bis 15. Jahrhundert die Möglichkeit zur einer »Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen« (S. 101).

An keiner Stelle begründet der Autor, warum er seine Untersuchung im »Spätmittelalter« beendet. Das Ende der Regierungszeit der Meisterin Agnes II. von Solms (1529/31), die er als letzte im Personalkatalog aufführt, bedeutete sicherlich keinen Einschnitt. Bei den Prämonstratensern lag dieser in den Jahren um 1570/80, als die Beschlüsse des Konzils von Trient umgesetzt wurden. Da ihm dies wohl nicht bewußt ist, will er den 1580 verfaßten »Ordinarius« vordatieren, weil die Reformation »für die Liturgie des katholisch gebliebenen Altenberg keine Veränderung« brachte. »[...] angesichts des Beharrungsvermögens liturgischer Gewohnheiten wird man also davon ausgehen können, daß der vor 1580 [im Text heißt es ›Aus dem Jahr 1580‹] aufgezeichnete Usus weitaus älter ist.« (S. 68f. Anm. 59). Hierbei handelt es sich um einen auf der Grundlage der Tridentiner Beschlüsse zu interpretierenden Text.

Zu diesen Bemerkungen über mangelnde Präzision gehört auch die willkürliche Verteilung von Material auf verschiedene Kapitel. Unter der Überschrift »Religiosität« werden die Ämter im Stift behandelt (S. 84 Anm. 128), die in den Teil »Gründung und äußere Entwicklung« gehören. Das Kapitel »Rommersdorf und der Prämonstratenserorden« (S. 30f.) behandelt dagegen die Beziehungen zur Vaterabtei Rommersdorf und die innere Ordnung und Verwaltung in Altenberg. Die Aspekte der Reichsunmittelbarkeit sind ebenfalls über verschiedene Kapitel verstreut dargestellt. Zahlreiche wesentliche Gesichtspunkte finden sich in den Anmerkungen und nicht im laufenden Text.

Die Arbeit hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Neben beeindruckenden Kapiteln stehen Ausführungen, denen der Rezensent nur schwer folgen konnte. Die Untersuchung verarbeitet sehr viele archivalische Quellen, vor allem aus dem Fürst zu Solms-Braunfels'schen Archiv auf Schloß Braunfels, und berücksichtigt auch die neuere Literatur. Da er Altenberg weithin isoliert betrach-

tet und seine Feststellungen nicht an den Ergebnissen der Ordensforschung mißt, kann er häufig die Entwicklung nicht einordnen oder bewerten. *Wilfried Schöntag*

Repertorium der Zisterzen in den Ländern Brandenburg Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen. Eine Dokumentation aus Anlaß des Jubiläums »900 Jahre Citeaux«, hg. v. GERHARD SCHLEGEL unter Mitarbeit von MICHAEL BERGER, CHRISTA CORSHAGEN, ANNELIE KANSY für den Verein für Katholische Kirchengeschichte in Mecklenburg e.V. Langwaden: Bernardus-Verlag 1998. 532 S., 30 Abb.

Bekanntlich waren die neuen Bundesländer Deutschlands im Mittelalter ein an Zisterzienserklöstern besonders reiches Gebiet. Das vorliegende, von 46 Autoren erarbeitete Repertorium beschreibt in alphabetischer Reihenfolge 103 ehemalige und drei noch existierende Zisterzen (S. 132–512). Dabei wird der bewährte Bearbeitungsraster der Germania Benedictina modifiziert angewandt: Die Stichwörter, zu denen Informationen gegeben werden, lauten: Historische Namensformen; Politische und kirchliche Topographie; Patrozinien; Geschichtlicher Überblick; Wirtschaft; Rechtliche Verhältnisse; Soziale Verhältnisse; Tochterklöster und Patronate; Bibliotheksgeschichte; Bau-und Kunstgeschichte; Gedruckte Quellen; Literatur; Archivalien; Siegel und Wappen; Ansichten, Pläne, Drucke. Wertvoll ist auch das Verzeichnis der Klöster mit falscher oder unsicherer Zuordnung zum Zisterzienserorden (S. 513–516), das künftige Mißverständnisse vermeiden hilft. Als Kritik am Beschreibungsschema sei lediglich angemerkt, daß daraus nicht auf den ersten Blick hervorgeht, ob ein Kloster ein Männer- oder Frauenkloster war. Ein Ortsnamenregister (S. 517–532) und ein Bildteil beschließen den Band. Das Ortsnamenregister ist zusammen mit einer Übersichtskarte dem Band auch noch einmal separat beigegeben. Nur mit Hilfe dieser Übersichtskarte läßt sich das zahlenmäßige Verhältnis von Männer- und Frauenklöstern feststellen; sie wirft 21 Männerklöster- und 79 Frauenklöster aus (die sogenannten Vorklöster beider Klosterarten nicht mitgezählt).

Um dieses Repertorium in die Zisterzienserforschung einzubetten und weitere Forschungen zu erleichtern, geht ihm ein Einleitungsteil voraus (S. 19–132), in welchem verschiedene Autoren die Stellung der Zisterzienserinnen im Ordensverband, die Architektur, die Kunst, die Wirtschaft und die Quellenlage der zisterziensischen Klöster im Beschreibungsgebiet behandeln und ein Ordensangehöriger auch das Leben der heutigen Zisterzienser skizziert.

Weitaus der umfangreichste Artikel dieses Einführungsteils ist derjenige von *Gerd Ahlers* über die Stellung der Zisterzienserinnen im Ordensverband (S. 19–48), in dem der Autor seine noch ungedruckte Dissertation zusammenfaßt (Weibliches Zisterziensertum im Mittelalter und seine Klöster in Niedersachsen, Berlin 1997). Der Artikel ist auf weite Strecken eine Auseinandersetzung mit meiner Einleitung zu den Zisterzienserinnen (Helvetia Sacra III/3, 1982, S. 507–574), deren Ergebnis der Autor ablehnt. Dieses lautet, daß die Zisterzienser zu keiner Zeit die Aufnahme von Frauenklöstern in den Orden verweigert haben, sondern immer nur nach einer dem Orden gemäßen Form für die Inkorporation weiblicher Konvente gesucht haben. Ahlers kommt zur gegenteiligen Ansicht, daß die Zisterzienser sich stets mit allen ihnen zu Gebote stehenden Möglichkeiten gegen die Eingliederung von Frauenkonventen in den Orden gewehrt haben. Im Rahmen dieser Rezension sei lediglich bemerkt, daß die Ausführungen Ahlers zur Inkorporationsfrage – soweit die Zusammenfassung erkennen läßt – eine Regression gegenüber dem erreichten Forschungsstand darstellen, weil inzwischen herausgearbeitete Differenzierungen ohne Weiteres wieder fallen gelassen werden und der so entscheidende, weil relativierende Blick auf andere Orden, die vor dem gleichen Problem standen, unterbleibt.

Abgesehen von dem fragwürdigen Artikel von Ahlers, der in dem vorliegenden Band auch deshalb eine Ausnahme darstellt, weil er sich nicht auf die Frauenklöster des Beschreibungsgebietes bezieht, liegt in dem »Repertorium« eine äußerst nützliche Dokumentation vor, die den bisherigen Forschungsstand sichert und einen guten Ausgangspunkt für weitere Forschungen abgibt. In den »Notizen zur Ordenshistoriographie im Beschreibungsgebiet«, die einen Anhang zum Vorwort bilden, nennt der hauptverantwortliche Herausgeber Gerhard Schlegel als besondere Desiderate die Aufarbeitung von Reform; Bauernkrieg; Reformation; Säkularisation; Studium, Bildung, Klosterbibliothek. *Brigitte Degler-Spengler*

ROLF KUITHAN: Die Benediktinerabtei Zwiefalten in der kirchlichen Welt des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Untersuchung der Zwiefalter Memorialquellen. Bestandteil des Quellenwerkes Societas und Fraternitas. Phil. diss. masch.: Münster 1997. 313 S. Kart.

Daß Memorialquellen immer mal wieder als »neue« Quellen bezeichnet werden, heißt nicht, daß sie wirklich neuentdeckt worden wären; vielmehr sind die liturgischen Quellen aus Kirchen und Klöstern schon seit langem bekannt und teilweise auch ediert. Dazu gehören insbesondere Necrologe (Totenbücher), die die Namen der Verstorbenen nach ihren Todestagen geordnet enthalten, aber auch die Namen von Stiftern und Wohltätern der geistlichen Gemeinschaft, die in das Gebetsgedenken eingeschlossen waren. »Neu« aber war die seit Mitte der fünfziger Jahre gewachsene Erkenntnis, daß die Masse der in diesen Quellen überlieferten Namen Einblick in das soziale und räumliche Beziehungsnetz der Gemeinschaft selbst erlaubt. Das an der Universität Münster angesiedelte Projekt »Societas et fraternitas« machte sich seit Mitte der sechziger Jahre Edition und Analyse der gesamten Memorialüberlieferung zur Aufgabe (Vgl. Karl Schmid u. Joachim Wollasch, Societas et Fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters, in: Frühmittelalterliche Studien 9, 1975, S. 1–48; Joachim Wollasch, Das Projekt Societas et Fraternitas, in: Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters, hg. von Dieter Geuenich und Otto Gerhard Oexle, Göttingen 1994, S. 11–31). In diesen Rahmen gehört auch Kuithans Studie, eine bereits 1989 bei Joachim Wollasch in Münster vorgelegte Dissertation; auf der Grundlage der in den MGH schon 1888 edierten Zwiefalter Memorialquellen wird erstens das Beziehungsnetz rekonstruiert, das die Abtei Zwiefalten mit seiner geistlichen Umwelt im 12. Jahrhundert verband, und zweitens das Verhältnis zwischen Zwiefalten und seiner Mutterabtei, St. Aurelius in Hirsau, näher beleuchtet.

Zunächst werden die mittelalterliche Memorialüberlieferung und ihre neuzeitlichen Bearbeitungen (S. 9–47) gesichtet. Die spröden Quellen bedürfen überaus sorgfältiger Interpretation, um eine Vorstellung vom konkreten Vollzug der Memoria zu vermitteln. Zu diesem Zweck legt der Verfasser die Verbindungen zwischen den wenigen kopial überlieferten Schenkungen mit den Eintragungen der Donatoren in den Necrologien offen (S. 50–57), erstellt ein Verzeichnis jener Personen, an deren Todestagen eine besondere Memoria in Form eines Offiziums, des Aufstellens von Kerzen oder der Gewährung von Präbenden durchgeführt wurde (S. 58–66) und rekonstruiert das den Zwiefalter Totenbüchern eigentümliche Einteilungsprinzip in vier Rubriken: An erster Stelle wurden üblicherweise Äbte und Mönche Zwiefaltens verzeichnet, dann die Nonnen und Konversen, dann Weltgeistliche und schließlich Laien (S. 66–75). Dabei belegen die Memorialzeugnisse eindeutig, daß Zwiefalten zu den sogenannten »Doppelklöstern« gehörte, in denen Mönche und Nonnen zusammen lebten (S. 73 Anm. 43). Trotz des nahezu vollständigen Verlusts der Zwiefalter Consuetudines kann Kuithan wahrscheinlich machen, daß das Totengedenken der oberschwäbischen Abtei maßgeblich am Hirsauer Vorbild orientiert war (S. 76–80). Die Einsicht in den grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Heiligenverehrung und Totengedenken im praktischen Vollzug der Memoria führt zu einer Untersuchung des Zwiefalter Martyrologs; Kuithan identifiziert es überzeugend als eine Abschrift des verlorenen Hirsauer Festverzeichnisses, die offenbar zur Gründung der Zwiefalter Marienabtei 1089 aus dem Mutterkloster mitgebracht wurde (S. 85–107). Den in Zwiefalten kommemorierten Päpsten, Bischöfen, Äbten und Pröpsten gilt ein umfangreicher Personenkommentar, der vor allem Aufschluß gibt über die Beziehungen dieser Personen zur Abtei und damit über den Grund ihrer Aufnahme in deren Totengedächtnis (S. 109–270); nur selten liegen die Verhältnisse so klar wie im Fall der vier Äbte des böhmischen Klosters Kladrau, der einzigen Tochtergründung Zwiefaltens (S. 192–198); andere Erwähnungen wie beispielsweise die des Abtes Lambert aus Chemnitz erfordern dagegen detektivische Spürarbeit (S. 170–174). Aus den Spuren des Totengedenkens für Hirsauer Äbte und Konventualen (S. 271–289) kann gefolgert werden, daß mit den Beziehungen zwischen Mutterabtei und Tochtergründung keineswegs eine dauernde Unterordnung oder gar Einordnung Zwiefaltens in eine Hirsauer Kongregation verbunden war; damit wird ein charakteristisches Unterscheidungsmerkmal zwischen dem cluniazensischen Klosterverband und dem von Hirsau geprägten Mönchtum greifbar. Ein Überblick über die räumliche Ausdehnung und den zeitlichen Schwerpunkt des geistlichen Beziehungsnetzes der Abtei beschließt die Darstellung (S. 291–302).

Man wird das Fehlen einer Zusammenfassung beklagen dürfen, die aus der Fülle der interessanten Einzelergebnisse ein Bild der Zwiefalter Memorialpraxis vor dem Hintergrund von Memoria als einem »totalen sozialen Phänomen« entwirft; das religiöse Phänomen der Memoria hätte dann zugleich als politisches, soziales und ökonomisches erkennbar werden können. Weil aber die weltlichen Kommemorierten ausgeblendet bleiben, bleibt auch die Vernetzung Zwiefaltens mit seiner laikalen Umwelt unerörtert. Natürlich gehören diese Aspekte nicht in den engeren thematischen Horizont der Frage nach Zwiefaltens Stellung in der kirchlichen Welt des 12. Jahrhunderts, jedoch unterbindet diese enge thematische Begrenzung etwa auch die Frage nach der Memoria des Stifters, Graf Liutolds von Achalm. Kuithan selbst spricht diesen Mangel an (S. 291). Mittlerweile ist aus seiner Feder eine Untersuchung zum Stiftergedenken erschienen (Rolf Kuithan, Das Totengedenken für Graf Liutold von Achalm, in: Liutold von Achalm († 1098). Graf und Klostergründer, hg. v. Heinz Alfred Gemeinhardt u. Sönke Lorenz, Reutlinger Symposium zum 900. Todesjahr, Reutlingen 2000, S. 75–111), die eigentlich ebenso Einführung wie Ergänzung zur vorliegenden Arbeit darstellt. In diesem Zusammenhang bleibt schließlich noch eine Neuentdekkung zu erwähnen: Sönke Lorenz machte jüngst auf eine Zeichnung aus der Zeit um 1730 aufmerksam, die das Aussehen von Liutolds Grabmal und auch seine Inschrift überliefert, die unter anderem die Aufforderung zum Fürbittgebet für den Stifter enthält; außerdem befand sich an der Wand über dem Grabmal ein Fresko mit dem Jüngsten Gericht, das auch die in Gebetshaltung knieenden Stifter und ihre in Zwiefalten bestatteten nächsten Verwandten zeigte (Abbildung und Transkription der Inschriften bei Sönke Lorenz, Graf Liutold von Achalm († 1098) – ein Klosterstifter im Zeithorizont des Investiturstreits, in: Liutold von Achalm († 1098). Graf und Klostergründer, hg. v. Heinz Alfred Gemeinhardt u. Sönke Lorenz, Reutlinger Symposium zum 900. Todesjahr, Reutlingen 2000, S. 11–55, S. 53f.). Die Erkenntnis, daß auch Bilder im Dienst der Memoria standen, hat sich mittlerweile als besonders fruchtbar erwiesen (Genannt seien nur Otto Gerhard Oexle, Memoria und Memorialbild, in: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, hg. v. Karl Schmid u. Joachim Wollasch, München 1984, S. 384–440; Hermann Kamp, Memoria und Selbstdarstellung. Die Stiftungen des burgundischen Kanzlers Rolin, Sigmaringen 1993; Tanja Michalsky, Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien, Göttingen 2000), und eine Untersuchung der hochmittelalterlichen Memorialpraxis in Zwiefalten könnte jetzt auch um diesen Aspekt ergänzt werden.

Knut Görich

Beiträge zur Geschichte des Paulinerordens, hg. v. Kaspar Elm (Berliner Historische Studien, Bd. 32; Ordensstudien, Bd. XIV). Berlin: Duncker & Humblot 2000. 333 S. Kart. DM 124,–.

Lorenz Weinrich: Das ungarische Paulinerkloster Santo Stefano in Rom (1404–1579) (Berliner Historische Studien, Bd. 30; Ordensstudien Bd. XII). Berlin: Duncker & Humblot 1998. 383 S. Kart. DM 104,–.

Der 1308 als »ordo canonicus secundum regulam S. Augustini« in Ungarn gegründete Eremitenorden sah in Paulus von Theben seinen Patron (1381 Translation der Gebeine nach Buda) und legendären Gründer. Ein von der kirchlichen Autorität unterstützter Zusammenschluß unterschiedlicher Eremitengruppen ist im 13. Jahrhundert häufiger zu beobachten (Wilhelmiten, Augustinereremiten etc.), die Pauliner besaßen keinen eigentlichen Gründer. Die Eremiten (Semireligiosen) wurden von der kirchlichen Hierarchie stets skeptisch betrachtet, deshalb erscheint der Versuch einer Konzentrierung und Einordnung von kurialer Seite konsequent. Unterstützt wurden die Pauliner, die zeitlich verzögert im 14. Jahrhundert ihre Blüte erlebten (bes. in Ungarn und Polen, aber auch in Süddeutschland), von sozial niederen Schichten, sie lebten abseits der großen politischen und wirtschaftlichen Zentren, ihre Konventsgrößen blieben klein. Sie antworteten spirituell auf die spätmittelalterlichen Strömungen bei deren Suche nach einer neuen Innerlichkeit (*Kaspar Elm*).

Die Vita Sancti Pauli des Hieronymus, von diesem bewußt gegen die athanasische Vita Antonii für ein gehobenes christliches Publikum im Westreich geschrieben, stilisiert Paulus zum ersten Eremiten überhaupt, der statt einem blutigen Martyrium jenes der radikalen Weltentsagung und Askese suchte (*Stefan Rebenich*). Diese Vita wurde im Orden umgeschrieben und neu interpretiert

(Valentinus Hadnagy, seit 1490 Pauliner) und bildete damit einen Bestandteil der einzelnen Bibliotheken bes. in Ungarn, die jedoch nur noch in Bruchteilen rekonstruiert werden können. Für das 13. Jahrhundert ist überhaupt nur sporadischer Bücherbesitz bei den Eremitengruppen anzunehmen (*Gábor Sarbak*). Ähnlich unbefriedigend ist das Wissen über die Bibliotheken südwestdeutscher Paulinerklöster des 17./18. Jahrhunderts, wo lediglich für das Kloster Grünwald 1652/1666 Bücherkataloge vorhanden sind. Die bei der Auflösung vorgenommene Katalogisierung der Langnauer Bibliothek ergibt einen Bestand von ca. 1800 Bänden. Er dokumentiert eine speziell auf Fragen der Seelsorge und Askese zugeschnittenen Gebrauchsbibliothek, deren Bestände nur überlebten, wenn sie in staatliche Hände (Universitätsbibliothek Freiburg) gelangten. Fragen nach Spezifika paulinischen Bildungsverständnisses sind daher nicht mehr zu erhellen (*Magda Fischer*). Zur Geschichte des Langnauer Klosters haben sich zwei lateinische Gedichte erhalten, das eine vom gelehrten Humanisten und Verfasser einer Germania Sacra, Kaspar Bruschius, das 1546/1547 ins Kopialbuch eingetragen wurde, das andere von 1736 als Text unter einem Ölgemälde (*Dirk Kottke*).

Die weiteren Beiträge beschäftigen sich mit der Geschichte Ungarns und den dortigen Paulinerklöstern im Mittelalter (*János M. Bak, Beatrix Fülöpp-Romhányi*), ferner mit deren Liturgie (*József Török*), aber auch mit den archäologischen Ergebnissen zu den dortigen Klosteranlagen (*Zoltán Bencze*) sowie mit der Pester Niederlassung 1686–1786 (*Gabriel Adriányi*). Im besonderen Interesse liegt natürlich die schwäbische Provinz der Pauliner in der Frühen Neuzeit (*Elmar L. Kuhn*). Die Zahl der Mitgliedsklöster ist nicht eindeutig bestimmbar, 17 Gründungen lassen sich lokalisieren, drei sind nicht mehr identifizierbar (Karte S. 228). Im 18. Jahrhundert blieben fünf – Langnau, Rohrhalden, Bonndorf, Grünwald und Tannheim – übrig, die maximale Konventsstärken schwanken um zehn plus – zumindest zeitweise – einigen Laienbrüder, Novizen bzw. Professen. Allenthalben stößt man auf eine desolate Quellenlage, immerhin ist so viel klar, daß der Beginn der Provincia Germano-Rhenana (defacto Schwaben) in das Jahr 1359 gelegt werden kann. Die Provinz blieb in vielschichtiger, letztendlich aber lockerer Verbindung zur ungarischen Zentrale, erst 1718 ist die erste, durch den Ordensgeneral durchgeführte Visitation greifbar. Die schwäbischen Klöster liebäugelten mit der Aufgabe der exemten Stellung und der Unterstellung unter den Konstanzer Bischof, da die Ordensleitung zu weit entfernt war und – angeblich – nur geringes Verständnis für die speziellen Nöte zeigte. Das Provinzialkapitel tagte im 18. Jahrhundert durchgehend in Langnau. Der Verband entfernte sich immer mehr von den eremitischen Grundlagen und konzentrierte sich vermehrt auf die Seelsorge. Das einzige, von der Provinz gedruckte Buch von 1703 beinhaltete die Offizien des Ordenspatrons, 1753 stieg der hl. Johann Nepomuk zu einem specialem patronum auf. Das Ende der bis dato verbliebenen Paulinerklöster Bonndorf, Grünwald und Tannheim (bereits 1787 Langnau und Rohrhalden) kam mit der Säkularisation 1803. Eine ausführliche Bibliographie zur Ordensgeschichte schließt diesen äußerst informativen und zur Geschichte der Pauliner unentbehrlichen Band ab.

Ebenso innovativ wie quellennah ist die Untersuchung von Lorenz Weinrich zum römischen Paulinerkonvent Santo Stefano Rotondo. Eine knappe Zusammenfassung findet sich auch in dem von Kaspar Elm herausgegebenen Quellenband. Die Geschichte des Klosters währt lediglich von 1404, als ein ungarisches Kloster an einigen römischen Pfarrkirchen nachweisbar ist, über den Erwerb Santo Stefano Rotondos 1454 bis zur Auflösung des Paulinerkonventes im Gefolge des Trienter Konzils wie auch des intrigenfreudigen ungarischen Jesuiten P. István Szántó 1579. In der Blütezeit erfreute sich das Kloster der Unterstützung der Päpste Nikolaus V. und Pius II., einige Pauliner amtierten als Poenitentiare. Die Monographie verarbeitet erstmals den bis dahin übersehenen Quellenbestand, der – zweispaltig gedruckt in Latein und Deutsch – intensiv selbst zur Sprache kommt, so daß dem Leser Spielraum für eigene Überlegungen bleibt.

Helmut Flachenecker

7. Landes- und Ortsgeschichte

Württemberg und Mömpelgard – 600 Jahre Begegnung. Beiträge zur wissenschaftlichen Studientagung vom 17. bis 19. September 1999 im Hauptstaatsarchiv Stuttgart, hg. v. Sönke Lorenz u. Peter Rückert (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 37). Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag 1999. 496 S., 66 Abb. Geb. DM 79,–.

Graf Eberhard III. von Württemberg († 1417), genannt der Milde, vereinbarte am 13. November 1397 mit dem Vormund der noch unmündigen Henriette von Montfaucon, der Erbin der Grafschaft Mömpelgard, die Heirat Henriettes mit seinem damals 9-jährigen Sohn Eberhard IV. Der damit vereinbarte Erwerb Mömpelgards für Württemberg wurde zum Anlaß für eine im September 1997 vom Institut für Geschichtliche Landeskunde der Universität Tübingen und dem Hauptstaatsarchiv Stuttgart veranstaltete Tagung. Das französischsprachige Mömpelgard oder Montbéliard bildete in den Jahrhunderten von dem Erwerb im frühen 15. Jahrhundert bis zu der Besetzung durch französische Revolutionstruppen 1793 und dem sich anschließenden Verlust eine wichtige kulturelle Verbindung zwischen Westeuropa und Württemberg. Der Besitz Mömpelgards hat in der württembergischen Geschichte mehrfach dynastische Teilungsvorgänge erleichtert und als »dynastische Reserve« eine erhebliche Bedeutung eingenommen. Es darf auch nicht übersehen werden, daß Mömpelgard am Ende des Alten Reiches der Preis für die reichliche Entschädigung des Landes in Neuwürttemberg war. Es hat damit als Voraussetzung für das heutige Land Württemberg noch immer eine gewisse, wenn auch historische Bedeutung.

Der vorliegende Band stellt die Beziehung zwischen Württemberg und Mömpelgard in insgesamt 20 Beiträgen vor. *Sönke Lorenz* befaßt sich mit Mömpelgard in der vorwürttembergischen Zeit (S. 1ff.). *Petra Schön* zeigt Wappen und Siegel als Zeichen der dynastischen Begegnung zwischen Württemberg und Mömpelgard (S. 35ff.). *Bernd Breyvogel* untersucht die Rolle Henriettes von Mömpelgard in der württembergischen Geschichte und der württembergischen Geschichtsschreibung (S. 47ff.). *Peter Rückert* stellt die Lehensurkunde König Sigismunds für Henriette von Mömpelgard von 1431 vor (S. 77ff.). Die Genese einer württembergischen Grablege des 15. Jahrhunderts beschäftigt *Roland Deigendesch* unter dem Thema Güterstein – Champmol – Mömpelgard (S. 89ff.). *Klaus Graf* führt seinen Artikel im Württemberg-Lexikon über Graf Heinrich von Württemberg in Form einer breiteren Biographie über sein ungewöhnliches Leben aus (S. 107ff.). Von *Jean-Marc Debard* wird die Reformation und die Organisation der evangelisch-lutherischen Kirche in Mömpelgard betrachtet (S. 121ff.), während sich *Franz Brendle* mit der »Einführung« der Reformation in Mömpelgard, Horburg und Reichenweier im Dreieck zwischen Landesherrn, Theologen und Untertanen befaßt (S. 145ff.). *Frank Muller* stellt den Mömpelgarder und den Gothaer Altar aus der Werkstatt Heinrich Füllmaurers im Lichte der politisch-konfessionellen Lage Süddeutschlands um 1540 dar (S. 169ff.), was *Thomas Packeiser* mit einem Ortungsversuch über Füllmaurers Tafelaltäre im Prozeß der württembergischen Reformation in der Frage »Lehrtafel, Retabel, Fürstenspiegel?« untersucht (S. 191ff.). Von *Juliane Krinniger-Babel* wird Friedrich I. von Württemberg als Regent in der Grafschaft Mömpelgard (1581–1593) behandelt (S. 251ff.), während *Rainer Babel* die Stellung Mömpelgards zwischen Frankreich und dem Reich vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (S. 285ff.) zusammenfassend untersucht. *Thomas Wilhelmi* zeigt das Mömpelgarder Buchwesen im späten 16. und frühem 17. Jahrhundert (S. 303ff.). *Jean-Pierre Dormois* befaßt sich mit den Mömpelgarder Stipendiaten im Stift in Tübingen (1560–1793) (S. 313ff.), wobei die vielfältigen Beziehungen ganz besonders deutlich werden. *Gabriele Haug-Moritz* stellt die Statthalterschaft Herzog Friedrich Eugens von Württemberg (1769/1786–1792/1794) unter der Betrachtung von Dynastie und Nebenland vor (S. 333ff.). *Horst Carl* untersucht die reichsrechtliche Stellung Mömpelgards (S. 347ff.) und *Dieter Stievermann* behandelt die Aspekte von Hauptland und Nebenland im dynastischen Zeitalter am Beispiel von Württemberg und Mömpelgard (S. 365ff.). *Ulrich Klein* stellt die Mömpelgarder Münzen und Medaillen der frühen Neuzeit in vollem Umfang vor (S. 381ff.), während Harald Schukraft den württembergischen Spuren im heutigen Mömpelgard nachgeht (S. 439ff.) und Wolfgang Schmierer die Entwicklung der Städtepartnerschaft zwischen Mömpelgard und Ludwigsburg nach dem Zweiten Weltkrieg aufzeigt (S. 459ff.). Der die alten Bindungen zwischen Württemberg und Mömpelgard neu herstellende und vertiefende Band schließt mit einem umfangreichen Orts- und Personenindex. Der

Band ist für die künftige Arbeit zur Geschichte Mömpelgards und seiner Verbindung zu Württemberg von anregender und grundlegender Bedeutung. *Immo Eberl*

Unterfränkische Geschichte, hg. v. Peter Kolb u. Ernst-Günter Krenig. Bd. 4 Vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zur Eingliederung in das Königreich Bayern. 2 Teile. Würzburg: Echter 1998–1999. 560 S., 747 S., zahlr. Abb. Geb. DM 58,–; DM 68,–.

Mittlerweile ist der vierte Band der bereits zum Standardwerk gewordenen Unterfränkischen Geschichte erschienen, der auf zwei immer noch voluminöse Teile aufgespalten werden mußte. Er umspannt den Zeitraum vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zur Eingliederung in das Königreich Bayern. Der erste Teil ist den politischen Gestaltungskräften, der Wirtschafts-, Sozial- und Bildungsgeschichte, der zweite Teil der Kirchengeschichte und der Kunstentwicklung vorbehalten. Wie bei den Vorläuferbänden sind die modernen Verwaltungsgrenzen zugrundegelegt, doch werden die innerhalb des heutigen Unterfranken liegenden Reichsstände gesondert dargestellt. Besondere Bedeutung für die Geschichte der Diözese Rottenburg kommt den Beiträgen zum Bistum Würzburg zu, das ja bis an den Neckar reichte.

Herbert Schott leitet den ersten Band mit einer Darstellung des Hochstifts Würzburg vom Regierungsantritt Johann Philipp von Schönborns 1642 bis zur Säkularisation 1802 ein. Sehr umfassend widmet er sich dem Verhältnis Würzburgs zum Kaiser und zum Fränkischen Kreis, wobei er sich neben der Literatur auch auf archivalische Quellen stützt. *Dietmar Willoweit* erarbeitet einen strukturgeschichtlichen Überblick der Staatsorganisation und Verwaltung im Hochstift, wobei die diachrone Entwicklung weiteren Untersuchungen vorbehalten bleibt. Er betont die Bedeutung des Domstifts und damit des Domkapitels als dessen Repräsentanten für den geistlichen Staat. *Rudolf Endres* untersucht kenntnisreich die Rolle des Adels als Träger der reichsstandschaftlichen Territorien, die er als Gliederungsprinzip verwendet. Der Abschnitt über die Ballei Franken des Deutschen Ordens sollte gemeinsam mit dem entsprechenden Abschnitt im zweiten Band des Handbuches gelesen werden. Zu ergänzen ist mittlerweile der Beitrag über den Deutschen Orden im Band »Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung, Bd. 6«, hg. v. Anton Schindling und Walter Ziegler, Münster 1996.

Günter Christ legt in dem Abschnitt »Untermaingebiet, Spessart und Odenwald« eine grundlegende Darstellung der Ämterstrukturen im Mainzer Oberstift vor, berücksichtigt aber auch die historische Entwicklung bis zum Dalberg-Staat und den kurzlebigen Neugründungen der Säkularisationszeit. Kenntnisreich behandelt *Johannes Merz* die nach Franken reichenden Oberämter Hammelburg und Brückenau sowie das Propsteiamt Thulba des Hochstifts Fulda, dessen grundlegende Entwicklungslinien er ebenfalls ausarbeitet. Auch *Uwe Müller* hat sein Untersuchungsterritorium bereits in den vorausgegangenen Bänden behandelt, was zweifellos der Geschlossenheit der Darstellung zugute kommt und unnötige Wiederholungen vermeidet. So erhalten wir eine umfassende Geschichte der Reichsstadt Schweinfurt von 1648 bis 1815, die innere und äußere Entwicklung, besonders im Hinblick auf das Verhältnis zum Reich, verbindet. Auch die Geistesgeschichte findet, etwa bei der Würdigung Johann Kaspar Bundschuhs, ihren Platz.

Winfried Schenk untersucht in einem sehr interessanten anthropogeographischen Ansatz die ländliche Gesellschaft und die Raumnutzung. Diese Fragestellung sollte auch bei anderen historischen Handbüchern stärker berücksichtigt werden. Die Bedeutung der Auswanderung als soziales Ventil wie die Wirtschaft in ihrem Verhältnis zum Raum werden vorgeführt. Die Funktion der Manufakturen für den im Untersuchungsraum ansatzweise vorhandenen Merkantilismus behandelt *Werner Loibl,* der dazu einen wichtigen, nach Produktionszweigen gegliederten Überblick erarbeitet. Besondere Bedeutung hatten die Glashütten im Spessart.

Sehr ausführlich stellt *Peter Kolb* die sozialen Versorgungseinrichtungen und das Medizinal- und Gesundheitswesen vor. Dieser Komplex – allein im Hochstift Würzburg gab es 18 Landspitäler, in der Bischofsstadt fünf Spitäler – hat damit eine umfassende Darstellung erhalten, die soziale Aspekte, aber auch die Ausbildungsstätten und die Heil- und Wildbäder berücksichtigt. *Hans-Michael Körner* bearbeitet die Schulen, Gymnasien und Universitäten im Untersuchungsraum. Der Säkularisation des Hochstifts Würzburg und der ersten bayerischen Zeit, dem Großherzogtum Würzburg von 1806 bis 1814 und dem endgültigen Übergang an das Königreich Bayern, widmet

Harm-Hinrich Brandt einen umfassenden Überblick. Ein eigener Beitrag zum Ende des Fränkischen Kreises und zu den Ansätzen einer eigenständigen Kreispolitik durch den Delegierten der Grafschaft Castell, Friedrich Adolph von Zwanziger, hätte in eine Unterfränkischen Geschichte Aufnahme finden können. Der Band enthält als willkommenes Geschenk ein Faksimile der Würzburger Hochstiftskarte des Oberleutnants von Fackenhofen von 1791.

Der zweite, noch umfangreichere Teilband ist den Konfessionsverhältnissen und den Künsten gewidmet. Diese Gewichtung ist sicher gerechtfertigt, da Würzburg auf dem Gebiet der Kunstentwicklung in den »Schönbornzeiten« europäische Geltung beanspruchen darf. *Erik Soder von Güldenstubbe* behandelt kenntnisreich die Fürstbischöfe des Untersuchungsraums und liefert damit für die Epoche, die nicht mehr von den Germania Sacra-Bänden von Alfred Wendehorst erfaßt wird, einen wertvollen Überblick, der auch die Konfessionalisierung und die kirchlichen Strukturen berücksichtigt. *Walter Scherzer* untersucht die protestantischen Landesherren, meist Grafenfamilien, wobei er vielfach Neuland betritt, wie die reiche Verwendung von Archivalien belegt. *Werner Zeißner* liefert einen grundsoliden Überblick über die Klöster, Stifte und religiösen Gemeinschaften, der bleibenden Wert als Nachschlagewerk behalten wird. Bedeutung über Unterfranken hinaus kommt dem Plädoyer von *Wolfgang Brückner* für die Frömmigkeitsforschung zu, wobei er eine neue Periodisierung fordert. Er bindet seine Überlegungen in eine Darstellung der Konfessionsfrömmigkeit zwischen Trienter Konzil und kirchlicher Aufklärung ein. Die umfangreiche Darstellung verschiedener Frömmigkeitsformen in ihrer zeittypischen Ausprägung sollte zu ähnlichen Untersuchungen in anderen Räumen anregen. *Leonhard Scherg* behandelt die Epoche des Landjudentums, mußten die Juden doch im Untersuchungszeitraum die Städte meiden und sich auf ritterschaftliche Gebiete konzentrieren. Sie waren überwiegend im Handel tätig. Geldverleiher bildeten eine verschwindende Minderheit.

Hanswernfried Muth stellt die Architektur vom Barock bis zum Klassizismus beziehungsweise bis zur kurzlebigen Revolutionsarchitektur vor, wobei unterschiedliche Schwerpunktsetzungen von Festungsbauten, Kirchen und Schlössern auszumachen sind. Die Führungsrolle hatte dabei die Residenzstadt Würzburg. Die wichtigsten Künstler werden biographisch und mit ihren Werken gewürdigt. Beide Bände der Unterfränkischen Geschichte sind großzügig mit Abbildungen ausgestattet, besonders wertvoll ist dies bei den Abschnitten zur Kunstgeschichte. *Erich Schneider* erarbeitet einen grundlegenden Überblick der Malerei in Mainfranken, wobei Werke kirchlicher Auftraggeber im Mittelpunkt stehen. Auch Künstler aus dem zweiten und dritten Glied, von denen die Mehrzahl der Werke stammt, werden behandelt. Internationale Bedeutung erreichten wohl nur Tiepolos Würzburger Fresken, doch bildeten die zahlreichen Schlösser und Klöster Zentren der Malerei, die von internationalen Strömungen geprägt wurden.

Die Plastik vom späten Manierismus bis zum Klassizismus untersucht *Tilman Kossatz,* wobei die Hauptaufgaben der Bildhauerkunst Altar und Grabmal bildeten. Mit diesem ebenfalls grundlegenden Aufsatz erarbeitet er wohl erstmals eine Darstellung der mainfränkischen Bildhauerei des Untersuchungszeitraums, die durch das beigefügte Bildmaterial sehr anschaulich ist. Ein Nebeneffekt der Abbildungen ist die Dokumentation der Zerstörungen der Liturgiereform in den Altarräumen durch Beseitigung von Kommunionbänken und Aufstellung zusätzlicher Altäre. *Verena Friedrich* setzt sich kenntnisreich mit dem Kunsthandwerk auseinander. Der umfangreiche, auch Primärquellen verarbeitende Beitrag umfaßt die Bereiche Stuckdekorationen, Kunstschreinerarbeiten, Kunstschmiedearbeiten und Goldschmiedekunst und dokumentiert den hohen Rang des mainfränkischen Kunsthandwerks. Mit dem Musikleben in Unterfranken befassen sich *Dieter Kirsch* und *Lenz Meierott,* wobei die Würzburger Hofmusik und der Dienst der Musik für die Liturgie im Mittelpunkt stehen. Aber auch das bürgerliche und ländliche Musikleben wird aus Drucken und Archivalien zusammengestellt. Zentrale Quellen sind in einem Anhang ediert. Die Literaturgeschichte des mainfränkischen Raumes seit der Reformation erarbeitet *Stefan W. Römmelt,* wobei er zunächst die Konstanten einer Literaturlandschaft vorstellt. In einem literatur- wie geistesgeschichtlichen Überblick stellt er die Schriftsteller und ihre Werke vor, die bislang von der traditionellen Germanistik an den Rand gedrängt wurden. Neben reiner Gebrauchsliteratur berücksichtigt er auch wissenschaftliche Texte, so daß auch die zahlreichen Werke in lateinischer Sprache Eingang in die Darstellung finden. Ein eigener Abschnitt ist dem Theater vorbehalten. Jeder der beiden Bände wird durch ein umfassendes Register erschlossen.

Es ist das große Verdienst der Herausgeber *Peter Kolb* und *Ernst-Günter Krenig*, nur zehn Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes (1989) nun die Unterfränkische Geschichte bis zum Jahr 1815 und damit bis zum Übergang an Bayern geführt zu haben. Auch der folgende Band ist bereits in Angriff genommen. Man kann den anderen bayerischen Bezirken nur ähnlich engagierte Herausgeber und Bezirkstage wünschen, die sich derart um die Geschichte ihrer Region verdient machen mögen. *Dieter J. Weiß*

Mainz: die Geschichte der Stadt, hg. im Auftrag der Stadt Mainz von FRANZ DUMONT, FERDINAND SCHERF u. FRIEDRICH SCHÜTZ. Mainz: Philipp von Zabern 1998. XVII, 1342 S., 672 Abb., 37 Farbtafeln mit 69 Abb. Geb. DM 128,–.

Das über zweitausend Jahre alte Mainz gehört zu den geschichtlich bedeutendsten Städten in Deutschland. Mit seiner Vorreiterrolle und zentralen Stellung in vielen Zeitabschnitten und Bereichen – als Stichworte seien nur das Mainzer Hoffest Kaiser Barbarossas von 1184, der Mainzer Reichslandfriede von 1235, die mittelalterliche Judengemeinde, die Bedeutung als vornehmste geistliche Residenz und »Centralort des Reiches« (infolge der Funktion des Mainzer Erzbischofs als Erzkanzler des Heiligen Römischen Reiches) in Spätmittelalter und früher Neuzeit, die Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern durch Johannes Gutenberg und die »Mainzer Republik« von 1792/93 genannt – kontrastieren die Kriege und Zerstörungen, von denen es immer wieder betroffen wurde. Bei einer so reichen und wechselvollen Historie verwundert es umso mehr, daß Mainz bisher keine umfassende und wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Gesamtdarstellung seiner Stadtgeschichte besaß. Bisherige Versuche hierzu, zuletzt eine von der Stadt 1961/62 anläßlich der Zweitausendjahrfeier in Auftrag gegebene zehnbändige »Geschichte der Stadt Mainz«, blieben trotz vorzüglicher Arbeiten über einzelne Zeitabschnitte Fragment. Mit dem vorliegenden Werk wird daher eine in der Historikerzunft wie in Kreisen geschichtlich interessierter Laien schon lange schmerzlich empfundene Lücke geschlossen. Das Ziel der Stadt Mainz, die dankenswerterweise den Anstoß hierzu gab, und der von ihr beauftragten Institutionen – der Universität, dem Stadtarchiv und dem altsprachlichen Rhabanus-Maurus-Gymnasium – war es, »eine wissenschaftlich fundierte, d.h. dem neuesten Forschungsstand entsprechende und zugleich verständlich geschriebene Stadtgeschichte« (S. XI) vorzulegen. Format, Umfang, Gewicht und fast durchgehende Zweispaltigkeit des nun vorliegenden voluminösen Buches erinnern an einen Lexikonband und unterstreichen den Anspruch der Herausgeber auf eine umfassende Darstellung aller Epochen und Lebensbereiche der reichen Mainzer Stadtgeschichte im Sinne einer »Histoire totale«. Die insgesamt 33 Einzelbeiträge von 26 für diese Aufgabe durchweg gut qualifizierten Autorinnen und Autoren sind in drei Gruppen gegliedert:

Zunächst erfolgt in *Teil I* (»Epochen«) ein chronologischer Durchgang durch die Mainzer Geschichte in 14 Schritten. Der Bogen spannt sich von der Vor- und Frühgeschichte (*Karl Viktor Decker*) über das römische »Mogontiacum« (*Gabriele Ziethen*), Völkerwanderungszeit, Früh- und Hochmittelalter bis zum Tod des Erzbischofs Willigis 1011 (*Franz Staab*), die hochmittelalterliche Zeit als »erzbischöfliche Metropole« 1011–1244 (*Ludwig Falck*) und das Spätmittelalter (mit Beiträgen erneut von Ludwig Falck über die Blütezeit der Freien Stadt bis 1328, von *Michael Matheus* über die Entwicklung bis zur Mainzer Stiftsfehde 1459–1463 und von *Kai-Michael Sprenger* über diese selbst), die Epoche als kurmainzische Residenz und Landstadt vor (*Wolfgang Dobras*) und nach dem Westfälischen Frieden (*Helmut Mathy*), die Zeit der Zugehörigkeit zu Frankreich 1792/98–1814 (*Franz Dumont*) und nach dem Übergang an Hessen-Darmstadt als Provinzhauptstadt und Festung des Deutschen Bundes bis 1866 (*Friedrich Schütz*), die Entwicklung zur Großstadt bis 1914 (*Michael Kläger*) und die Zeit zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg (*Friedrich Schütz*) bis zur Nachkriegszeit bis 1997 (*Franz Dumont*). Neben dem Spätmittelalter findet die bisher nicht in größerem Zusammenhang dargestellte Zeit seit der Französischen Revolution überproportionale Berücksichtigung.

Dem Umstand, daß bei einer solchen – in den meisten Orts- bzw. Stadtgeschichten gängigen – chronologischen Darstellungsweise manche epochenübergreifende Entwicklungen und Einzelaspekte nicht ausreichend berücksichtigt werden können, haben die Herausgeber durch die Anfügung zweier weiterer Teile Rechnung getragen: enthält *Teil II* acht »Längsschnitte« über die

linksrheinischen Vororte (*Heiner Stauder*), das »rechtsrheinische Mainz« (d.h. die sechs dort gelegenen früheren Mainzer Vororte mit Schwerpunkt auf den heute zu Wiesbaden gehörigen »AKK-Gemeinden« Amöneburg, Kastel und Kostheim, *Rolf Dörrlamm/Helmut Wirth*), die mit den Methoden der historischen Demographie und Mentalitätsforschung dargestellte neuzeitliche Bevölkerungsgeschichte (*Walter G. Rödel*), das jüdische Mainz (*Friedrich Schütz*), die Universität in kurfürstlicher Zeit und nach dem Zweiten Weltkrieg (*Helmut Mathy*), das Schulwesen (*Ferdinand Scherf*), die Medizingeschichte (*Franz Dumont*) und die moderne Mainzer Fastnacht (Friedrich Schütz), so werden in *Teil III* elf »Einzelaspekte«, die im chronologischen Teil nur kurz erwähnt werden konnten, vertieft. Auf diese Weise wird der größte Sohn der Stadt, der im Jahr 2000 anläßlich der 600. Wiederkehr seines Geburtstags besonders ins Rampenlicht gerückte Johannes Gutenberg, in einem eigenen Beitrag (*Stephan Füssel*) berücksichtigt. Eine mehr ins Detail gehende Darstellung finden auch die Beziehungen der Stadt zu ihren Erzbischöfen im *Mittelalter (Ernst-Dieter Hehl)*, die Fürstbischöfe und das Domkapitel (*Bernd Blisch*), die städtische Sozialpolitik 1890–1933 (*Hedwig Brüchert*), Katholiken und Protestanten im 19. und 20. Jahrhundert (*Hermann-Josef Braun*), der Sport (*Heinz-Egon Rösch*), der archäologische Befund zum römischen »Mogontiacum« (*Marion Witteyer*), die Bauten und Kunstwerke der Romanik und Gotik (*Joachim Glatz*) sowie der Renaissance und des Barocks (*Horst Reber*), Stadtplanung, Architektur und Kunst im 19. und 20. Jahrhundert (*Joachim Glatz*) und schließlich die Widerspiegelung der Stadtgeschichte in der Literatur seit dem späten 18. Jahrhundert (*Marlene Hübel*). Zur Abrundung tragen insgesamt 20 Sonderseiten bei, die hierfür geeignete Sachverhalte auf einen Blick verdeutlichen und im Hinblick auf die jüngeren Leser, die besonders angesprochen werden sollen, teilweise von Schülerinnen und Schülern verfaßt wurden – ein geglücktes Experiment!

Mit dem bewußten und konsequenten Verzicht auf Anmerkungen und Fußnoten in allen Beiträgen bei gleichzeitig hohem wissenschaftlichen Anspruch haben die Herausgeber, die ihre Entscheidung ausführlich begründen (S. XIV), sicher Anlaß zu kontroversen Diskussionen gegeben. Kann schon das eingehende, gut gegliederte Literaturverzeichnis (S. 1216–1254) in vielen Fällen eben doch nicht den konkreten Literaturnachweis zu einer Stelle ersetzen, so dürfte sich das gänzliche Fehlen archivischer Quellenbelege als ein weit größeres Handicap für – ansonsten von den Herausgebern und Autoren ausdrücklich gewünschte! – weiterführende, auf den Beiträgen aufbauenden Studien erweisen. Daß manche Autoren gegenüber dieser Vorgabe erhebliche Bedenken hegten, kommt mehrfach deutlich zum Ausdruck, so wenn Michael Matheus weitere Untersuchungen anregt, »[...] denen auch die hier bedauerlicherweise fehlenden wissenschaftlichen Nachweise vorbehalten bleiben müssen« (S. 171). Sicher wollten die Herausgeber der zweifellos weit verbreiteten Tendenz zu – angesichts der vielfach lawinenartig angewachsenen Literatur – oft heillos überfrachteten Anmerkungs«apparaten« entgegenwirken, aber vielleicht hätte hier doch ein Mittelweg gefunden werden müssen, der diese Nachteile vermeidet, aber andererseits eine bessere wissenschaftliche Nachprüfbarkeit des dargebotenen Textes ermöglicht.

Daß der Druckfehlerteufel Herausgebern und Autoren auch in der Stadt Gutenbergs manchen Streich gespielt hat, hat der Verlag auf einer am Schluß eingeklebten Sonderseite gelassen-selbstironisch zugegeben und mit einigen Beispielen belegt – und dabei gleich einen weiteren Fehler hinzugefügt: der Name des jetzigen Papstes ist nicht auf Seite 546, sondern auf S. 564 (»Woytila« statt »Woityla«) verschrieben! Auch sonst sind dem Rezensenten einige Fehler aufgefallen, ohne daß dies allerdings den Gesamteindruck eines sehr gediegenen und sorgfältig lektorierten Werkes schmälern kann. So sind nach S. 142 die Bildunterschriften der Tafeln 7.1 und 7.2 vertauscht, Heinrich Ritter kann wohl schwerlich bis zum 2. September 1954 Oberbürgermeister der Stadt Mainz gewesen sein (S. 500, vgl. auch S. 1215!), und auf S. 534 muß es sicher Dinkelsbühl statt Dinkelsburg heißen.

Eine bewußt knapp gehaltene, von *Franz Dumont* erstellte Zeittafel (»Daten zur Geschichte der Stadt Mainz«, S. 1204–1211), nützliche tabellarische Übersichten über »Die (Erz-)Bischöfe und Kurfürsten von Mainz« (S. 1212–1214) und »Die Mainzer Stadtoberhäupter« (S. 1215), die bereits erwähnte Auswahlbibliographie zur Mainzer Geschichte (zusammengestellt von *Susanne Speth*, S. 1216–1254) und insgesamt vier Register (Personen, Orte außerhalb und innerhalb von Mainz und Sachen, S. 1265–1333) runden den Band ab. Auch wenn der Verlag Philipp von Zabern auf seine reiche Tradition zu Recht stolz sein kann, wirkt die umfangreiche Eigenwerbung mit historischen Bildern am Schluß doch deplaziert und aufdringlich.

Ungeachtet der im Vorausgehenden geäußerten kritischen Anmerkungen kann man der Stadt Mainz, die nach der schmerzlichen Zäsur des Zweiten Weltkriegs in den vergangenen Jahrzehnten als Hauptstadt des neu geschaffenen Bundeslandes Rheinland-Pfalz, als Sitz der wieder gegründeten Universität und überregional bedeutsamer Institutionen, an erster Stelle des Zweiten Deutschen Fernsehens (ZDF), zu neuer Bedeutung und neuem Selbstbewußtsein gefunden hat, zu dieser Stadtgeschichte gratulieren. Es ist ein wirklich schönes Buch mit lesenswerten, gut und lebendig geschriebenen, dabei wissenschaftlich meist zuverlässigen Beiträgen und einer ausgezeichneten Bebilderung geworden. Wer mit einer Stadtgeschichte gleichermaßen die historische Fachwelt wie ein breiteres historisch interessiertes Publikum ansprechen will, wandelt auf einem schmalen Grat; im vorliegenden Fall scheint die Balance gelungen zu sein. Daher dürfte – und sollte! – auch der stolze, aber für die üppige Ausstattung angemessene Preis einer weiten Verbreitung in der Mainzer Bürgerschaft und weit darüber hinaus nicht im Wege stehen. *Paul Warmbrunn*

Karlheinz Geppert: Arbeit statt Almosen. Der Rottenburger Spital zum Hl. Geist im 19. Jahrhundert. Rottenburg 1999. V, 192 S. Kart.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden die kommunalen Spitäler im Königreich Württemberg verstaatlicht. In Rottenburg führte dies zu besonders radikalen Veränderungen, insofern hier das Spital einer katholischen, ehemals vorderösterreichischen Landstadt dem Reformwillen des protestantischen württembergischen Staats mit seinem aufgeklärt-absolutistischen, merkantilen, philanthropen und utilitaristischen Impetus unterworfen werden sollte.

Gepperts Fallstudie ist in einer ausgesprochenen Umbruchzeit der Spitalentwicklung angesiedelt, in der die Armenfürsorge in rascher Folge unterschiedlichen sozial- und wirtschaftspolitischen Konzepten unterworfen wurde. Die Rottenburger Anstalt war beim Übergang an Württemberg noch weitgehend dem mittelalterlichen-frühneuzeitlichen Spitaltyp verpflichtet. Daß sie damit unter den vorderösterreichischen Spitälern, die unter Joseph II. überwiegend einer grundlegenden Reform unterworfen worden waren, eine Sonderrolle einnahm, wird vom Autor nicht thematisiert. Sie diente als multifunktionales Auffangbecken für alle Arten unversorgter Menschen der Stadt: für Kinder, Alte, Männer und Frauen, Invalide, Behinderte und sich einkaufende Pfründner.

Verkörpert wurde der württembergische Reformwille in der Gestalt des vom Staat eingesetzten Stiftsverwalters Johann Gottlieb Schmidlin. Dieser schillernden Persönlichkeit, die in rascher Folge Oberamtmann in Zwiefalten, Stiftsverwalter in Rottenburg, Häftling auf dem Hohenasperg und Sekretär im Wohltätigkeitsverein war, widmet Geppert einen Exkurs.

Unter der Maxime »Arbeit statt Almosen« verpaßte Schmidlin 1808/10 der Anstalt ein radikales Reformprogramm: Das Spital verlor seinen Status als selbständige Stiftung und wurde dem allgemeinen Armenfonds einverleibt. Die Selbstbewirtschaftung wurde aufgehoben, die Güter verpachtet. Arbeitsfähige mußten das Spital verlassen, für Kinder suchte man Pflegeeltern, Pfründner konnten sich nicht mehr einkaufen. Eine Spinnanstalt in den Räumen des Spitals ermöglichte ab 1810 die Durchsetzung des Arbeitszwangs für die Insassen und die anderen Hausarmen der Stadt.

Ob die direkten Vorbilder nun wirklich – wie Geppert suggeriert – in Hamburg, Braunschweig und Göttingen zu suchen sind, sei dahingestellt. Bis in die Einzelbestimmungen und in die Nomenklatur hinein scheinen die Rottenburger Armenanstalten eher an die Armenreformen der württembergischen Oberamtmänner Faber und Müller aus den sechziger und siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts, wie sie etwa im nahen Tübingen verwirklicht wurden, anzuknüpfen.

Dem ehrgeizigen, philanthropischen Programm, das die Armut an ihren Wurzeln beseitigen und die Armen zu fleißigen Arbeitern umerziehen wollte, war langfristig kein Erfolg beschieden. Einen erneuten Wendepunkt brachte der mit der württembergischen Verfassung von 1819 eingeläutete Schwenk zurück zur kommunalen Selbstverwaltung, durch den die Verwaltung der örtlichen Stiftungen wieder in die Hände eines lokalen Gremiums, des kirchlich-kommunalen Stiftungsrats gelangte. Während andere Städte im wesentlichen an den Reformen festhielten, kehrte man in Rottenburg zu den alten Verhältnissen zurück. Das Spital wurde wieder als selbständige Anstalt aus dem sonstigen Stiftungsvermögen ausgeschieden, seine Güter selbst bewirtschaftet, die

Pfründner kamen zurück, der Arbeitszwang wurde beseitigt, die Waisenkinder lebten wieder unter Greisen, Behinderten, Trinkern und Kranken.

Langfristig setzte sich dennoch der Trend zur Spezialisierung und Differenzierung des Fürsorgewesens durch. Die Impulse gingen seit der Jahrhundertmitte vorwiegend von der katholischen Geistlichkeit aus, die sich verstärkt der Bekämpfung des Pauperismus, der Fürsorge und Wohltätigkeit zuwandte. Domkapitular Ritz setzte sich dafür ein, daß die Betreuung des Spitals 1852 von Barmherzigen Schwestern übernommen wurde, noch bevor deren Kongregation sich in Württemberg niederlassen durfte. Unter ihrer Führung gewann das Spital an Ansehen und entwickelte sich in der zweiten Jahrhunderthälfte zum modernen Krankenhaus.

Daß Gepperts Fallstudie, die bereits 1986 als Magisterarbeit am Ludwig-Uhland-Institut der Universität Tübingen entstanden ist, nun noch erscheinen konnte, ist erfreulich. Die seither zum Forschungsgegenstand, dem Rottenburger Spital, und zur sozial- und alltagsgeschichtlichen Fragestellung und Methodik erschienenen weiterführenden Arbeiten, deren Rezeption durchaus fruchtbar gewesen wäre, sind zwar nicht mehr eingearbeitet worden. Doch wird dies dadurch relativiert, daß Geppert sich dem in der Spitalforschung weitgehend unbeachteten 19. Jahrhundert zuwendet, in dem die Aufmerksamkeit bislang weniger dem klassischen Spital, als vielmehr den zukunftsweisenden Anstaltstypen wie den modernen Krankenhäusern, den Waisenhäusern und Rettungsanstalten galt.

Die Stärke der mit zahlreichen Tabellen statistisch untermauerten und mit Abbildungen aufgelockerten Arbeit liegt in der klaren Anschaulichkeit, im Verzahnen alltagsgeschichtlicher Aspekte mit gesellschaftspolitischen Entwicklungen. Die flüssig geschriebene Darstellung bemüht sich auch um Facetten des Anstaltslebens und verknüpft individuelle Biographien einzelner Spitalbewohner mit den sozialpolitischen Maximen und Maßnahmen, um so deren Auswirkungen auf das Leben der Armen zu verdeutlichen. *Herbert Aderbauer*

HERBERT ADERBAUER: Das Tübinger Spital und der Wandel seiner sozialen Funktion in der frühen Neuzeit. Vom Pfründnerheim zur Armen- und Arbeitsanstalt (Beiträge zur Tübinger Geschichte, Bd. 9). Stuttgart: Konrad Theiss 1997. 423 S. Geb. DM 48,–.

Die Stuttgarter Dissertation Herbert Aderbauers beschäftigt sich mit dem Tübinger Spital als eines Beispiels für ein landstädtisches Spital im Herzogtum Württemberg in der frühen Neuzeit. Vier Fragekomplexe bestimmen den Aufbau der Untersuchung: 1. die Entwicklung der sozialen Leistungen, die Zusammensetzung der Spitalinsassen, die innere Organisation und der Alltag in der Anstalt, 2. der Zeitraum 16. bis 19. Jahrhundert, 3. die Einordnung der Spitaler in obrigkeitliche Fürsorgenetze und der Zusammenhang der spezifischen sozialen Leistungen des Spitals im Vergleich mit anderen Einrichtungen, 4. der Charakter des Tübinger Spitals als landstädtische Einrichtung. Ausgangspunkt der Untersuchung sind Insassenprofile, die anhand einer Kartei mit Angaben zu Name, Herkunftsort, Aufnahmedatum, Aufnahmealter, Datum des Aufenthaltsendes, Aufenthaltsdauer, Familienstand, Beruf (bei Frauen der Beruf des Ehemanns, bei Kindern der des Vaters), Hinweise auf im Spital lebende Verwandte, Zugehörigkeit zu einer bestimmten Versorgungsklasse, Art der Gegenleistung für die Aufnahme, medizinische Aufwendungen, Grund der Aufnahme, Arbeitsleistungen im Spital und Sonstigem (Bestrafungen z.B.) erstellt wurden. Die Erhebung dieser Daten erfolgte in fünf Untersuchungszeiträumen (zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts, erste Hälfte des 17. Jahrhunderts, 1681–1700, 1725–1735 und 1780–1790).

Herbert Aderbauer gliedert seine Arbeit in vier große Abschnitte. Im ersten wird die Geschichte des Spitals von der Gründung bis zur Reformation behandelt. Stichworte sind hier etwa Gründung, Kommunalisierung und Reformation des Spitals samt einigen Anmerkungen zu wenigen Änderungen in der Verwaltungspraxis (Eigenwirtschaft oder Verpachtung der spitalischen Höfe). Abschließend beschreibt der Autor das Verhältnis des Spitals zu den anderen Einrichtungen der Armenfürsorge.

Der zweite Abschnitt schildert die Verwaltungsgeschichte des Spitals von der Reformation bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Hatte die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse auf der Grundlage der ersten Kastenordnung von 1536 für das Tübinger Spital wohl noch keine grundlegenden Änderungen zu Folge, so wurde 1575/76 zumindest die Tätigkeit von Spitalmeister und

Spitalpflegern von einer landesherrlichen Kommission genau unter die Lupe genommen und Reformvorschläge unterbreitet, die aber am stillen Widerstand der städtischen Amtsträger gescheitert zu sein scheinen. Genauere Einblicke in die Tätigkeit der einzelnen Offizianten erlaubt aber erst die Quellenlage des 17. Jahrhunderts. 1669 endlich setzte sich die Landesverwaltung in Gestalt der Vögte und des Stadtpfarrers durch und ließ die Vermögensverwaltung des Spitals untersuchen. Diese Reform führte zur Installierung eines Spitalschreibers und -rechners, also zu einer Professionalisierung der Spitalverwaltung, in der die städtischen Honoratioren fortan weniger zu sagen haben sollten. Dies funktionierte allerdings nicht, denn die städtischen Magistratsfamilien besetzten das gewichtige Amt bald aus den eigenen Reihen. Dementsprechend stand 1708 die nächste Reform an, die sich als recht dauerhaft erwies. Ab jetzt übernahm ein Spitalverwalter die Verantwortung für die wirtschaftliche Tätigkeit des Spitals; er war mit einem Weisungsrecht den anderen Bediensteten gegenüber ausgestattet.

Das dritte Kapitel, das Herzstück der Arbeit Aderbauers, stellt die Spitalbewohner vor. Die Entwicklung verläuft dabei vom Spital als Pfründneranstalt über die als Armenhaus zu der als multifunktionale Einrichtung am Ende des 18. Jahrhunderts. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts dominierte noch die spätmittelalterliche Tradition: Reiche und mittlere Pfründner stellten 25–33% der Spitalinsassen. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts geriet dieses Pfründnerspital in die Krise. Der Anteil der besseren Pfründnerklassen sank, vor allem der der Kinder stieg stark an. Für diese Zeit trägt auch die Feinanalyse Aderbauers: Die Insassen werden unter einer Vielzahl von Gesichtspunkten vorgestellt (Geschlecht, Alter, Herkunft z.B.). Dies gilt in noch stärkerem Maße für die folgenden Perioden. Die sehr detaillierten Ergebnisse ermöglichen eine genaue Einschätzung der sich in den Spitälern aufhaltenden Personen, ihrer Verweildauer dort, der Pflege, die sie genossen.

Im abschließenden vierten Abschnitt wendet sich der Autor dem Alltag der Spitalbewohner zu, den Fürsorgeleistungen, deren sie teilhaftig wurden, und ihren Lebensbedingungen. Auch dieses Kapitel bietet eine Fülle von Informationen zur Ernährungsgeschichte, zur Kleidung, zum Wohnen, zur religiösen Betreuung und zur medizinischen Versorgung, die eher die Regel als die Ausnahme gewesen zu sein scheint. Schließlich schildert Aderbauer noch die Arbeiten, die den Spitalinsassen auferlegt wurden. Am Ende des 18. Jahrhunderts galt Arbeitspflicht für die in das Spital eingewiesenen Armen. Einige Insassen wurden gar zur Zwangsarbeit verurteilt.

Herbert Aderbauer gelingt es vortrefflich die vielfältigen Funktionen eines städtischen Spitals in der frühen Neuzeit deutlich zu machen, seine methodisch abgesicherten, detaillierten Erkenntnisse bilden den Maßstab für zukünftige Spitalgeschichten. *Andreas Maisch*

Annemarie Kinzelbach: Gesundbleiben, Krankwerden, Armsein in der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Gesunde und Kranke in den Reichsstädten Überlingen und Ulm, 1500–1700 (Medizin, Gesellschaft und Geschichte. Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung, Beiheft 8). Stuttgart: Franz Steiner 1995. 496 S. Kart. DM 144,–.

Annemarie Kinzelbach behandelt das Thema ihrer Heidelberger Dissertation in drei großen Abschnitten: Der erste Hauptteil schildert das Leben und Überleben in der Stadt des 16. und 17. Jahrhunderts, der zweite die Wirkung von Seuchen auf die städtische Gesellschaft, der dritte behandelt Kranke und Krankheiten in der frühneuzeitlichen Stadt.

Als Untersuchungsorte wählte Kinzelbach Überlingen und Ulm, d.h. eine kleine Stadt, die katholisch blieb und deren Ökonomie eng mit der Landwirtschaft und dem Handel mit landwirtschaftlichen Produkten verbunden war, und eine Großstadt, deren Einwohner sich der Reformation zugewendet hatten und deren wirtschaftlicher Schwerpunkt auf Handel und Produktion von Tuch und Metallwaren lag. Beide Städte verfügen zudem über gut erhaltene Archive mit umfangreicher Überlieferung. Untersucht werden entgegen dem Titel nicht die Jahre zwischen 1500 und 1700, sondern nur die vor 1650.

Die den ersten Hauptteil einleitenden Abschnitte zur politischen, wirtschaftlichen und demographischen Entwicklung der beiden Städte bleiben etwas im allgemeinen. Schwierigkeiten treten vor allem beim Versuch auf, Einwohnerzahlen zu ermitteln. Danach behandelt die Autorin die obrigkeitlichen Maßnahmen, die im weiteren Sinne zum Gesundheitsschutz zu zählen sind. Dazu

zählten Ordnungen für die Heilberufe, aber auch Regelungen für die Arbeit der Hebammen. Durch die Auswertung von Kriminalakten soll der individuelle Blick auf Gesundheit und Krankheit deutlich werden. Die Basis ist hierfür allerdings zu schmal: Außer auf einen Prozeß wegen Annullierung eines Eheversprechens stützt sich Kinzelbach lediglich auf die Auswertung von einigen Überlinger Hexenprozessen. Umfangreicher dokumentiert sind das Badewesen und die Bader. Nicht so recht deutlich wurde mir, inwieweit die Bäder zur Gesundheitsvorsorge zählen, oder ob nicht eher der soziale Aspekt im Vordergrund stand. Die Städte versuchten zwar die Straßen und Brunnen rein zu halten, aber die willkürliche Plazierung von Fäkalien und die Tierhaltung in der Stadt erschwerten dieses Anliegen doch sehr. Problematisch war schließlich die Versorgung der städtischen Bevölkerung mit Lebensmitteln zu einem vernünftigen, da bezahlbaren Preis. Subsistenzkrisen kann Kinzelbach in Überlingen und Ulm nicht nachweisen, Hunger, Seuchen und Krieg traten gemeinsam auf, die Ermittlung einer Ursache erweist sich als schwierig.

Dies gilt auch für den zweiten Hauptabschnitt, der sich mit Seuchen oder spezifischer: der Pest beschäftigt. Wieder gelingt es Kinzelbach nicht, die verschiedenen möglichen Epidemien anhand der Krankheitsverläufe oder der Bezeichnungen des 16. und 17. Jahrhunderts voneinander zu unterscheiden. Als »Pest« sei nahezu jede Seuche benannt worden. Das Verschwinden der »Pest« im späten 17. und 18. Jahrhundert sieht die Autorin dementsprechend nur als Wandel in der Wahrnehmung von Krankheiten, nicht als Verdrängung einer exakt diagnostizierten Krankheit. Die Bevölkerung sei im 18. Jahrhundert weiter von Seuchen bedroht gewesen. Angesichts der Bedrohung durch Epidemien verhielt sich die Bevölkerung pragmatisch, reagierte keineswegs so extrem wie es literarische Zeugnisse vermuten lassen. Die Obrigkeiten griffen massiv in die Seuchenabwehr ein, wobei medizinische wie religiöse Empfehlungen der Bevölkerung nahe gebracht wurden. Die Umsetzung der Maßnahmen war dann noch einmal ein zusätzliches Problem, die von der auf dem Papier stehenden Rigorosität oft kaum mehr etwas übrig ließ.

Das letzte Kapitel beschäftigt sich mit der Konstruktion und der Bewältigung von Krankheit. Ausgangspunkt sind Benennungen von Krankheiten in autobiographischen Berichten und in Protokollen der Chirurgenzunft. Zahlreich waren die Heilkundigen, die der Bevölkerung als Helfer zur Verfügung standen, die aber nicht immer die obrigkeitliche Approbation hatten. Ein Unterkapitel ist den Hospitälern gewidmet, die als multifunktionelle Anstalten auch die Betreuung bei Krankheiten übernahmen.

Die Zusammenschau Annemarie Kinzelbachs von Problembereichen, die im allgemeinen in der Historiographie getrennt behandelt wurden, bereichert die Kenntnisse über die Reaktionen auf und den Umgang mit Krankheiten in frühneuzeitlichen Städten. Sie sollte weitere ähnliche Arbeiten für andere Städte anregen. *Andreas Maisch*

Geschichte und Kultur der Juden in Schwaben, Bd. 2. Neuere Forschungen und Zeitzeugenberichte, hg. v. Peter Fassl (Irseer Schriften, Bd. 5). Red. Gerhard Willi. Stuttgart: Jan Thorbecke 2000. 444 S., 12 Abb. Kart. DM 58,–.

Die im »Schwäbischen Bildungszentrum Kloster Irsee« 1989 begonnenen Tagungen zur Geschichte und Kultur der Juden in Schwaben haben es zu erstaunlicher Konstanz und Qualität gebracht. Titel und Untertitel deuten an, daß im vorliegenden Band Beiträge daraus zum Druck gelangen – konkret Beiträge aus den Tagungen von 1990 bis 1996 –, was auf eine Fortsetzung hoffen läßt. »Die Irseer Tagungen bilden ein Forum für neue Forschungen und die Vorstellung neuer kultureller Projekte. Die Thematik reicht von landes-, kunst-, literatur- bis zu geistesgeschichtlichen Fragen«, so einer der neben dem Herausgeber maßgeblichen *spiritus rectores* des Unternehmens, der Direktor der Schwabenakademie Irsee Dr. *Rainer Jehl*, im Vorwort (S. 9).

Apriori anzumerken (nicht aber zu kritisieren!) ist, daß die Determinante »Schwaben« hier weder das geographisch und kulturell weite Territorium des alten Herzogtums Schwaben meint, für das »schwäbisch« und »alemannisch« als Wechselbegriffe gelten können, noch den (damit noch ziemlich deckungsgleichen) »Minhag Schwaben«, wie er als eigengeprägte religiöse, liturgische und halachische Größe in der jüdischen Geschichte seinen selbstverständlichen Platz hat, sondern für den politisch-juristischen Gebietsverband des heutigen bayerischen (Regierungs-)Bezirks »Schwaben«, als dessen Heimatpfleger der Herausgeber fungiert.

In diesem Bereich begegnet das Judentum historisch wie fast allüberall im südwestdeutschen Raum seit 1348/49 als Landjudentum, lange in sozial marginalisierter Form, bis in den sog. Judendörfern (vor allem seit dem 18. Jahrhundert) eine gewisse Agglomeration möglich wird. Die Gründe dafür sind hinlänglich bekannt. In diese Schicht greifen demgemäß die insgesamt 29 Sachbeiträge dieses Bandes ein, bunt den Sujets und den Zeitbezügen nach, aber doch noch diesen übergreifenden Rubrizierungen zugänglich: Biographische Aspekte – Beiträge zur Orts- und Landesgeschichte – Beiträge zur Volkskunde – Kunst und Kultur – Die Zeit des Nationalsozialismus. Um das evidente Interesse der Beteiligten am heutigen (und hoffentlich auch künftig möglichen) jüdischen Leben in der Region zu unterstreichen, wäre es sicher dienlich gewesen, die letzten beiden Beiträge des Buchs aus der zuletzt genannten Rubrik herauszunehmen und unter eigene Flagge zu stellen, namentlich den Beitrag von *Julius Spokojny* (»Der Wiederaufbau der jüdischen Gemeinde in Augsburg-Schwaben«, S. 413–421), 1965 bis zu seinem Tod 1996 Präsident der Israelitischen Kultusgemeinde Augsburg-Schwaben, der als vorläufigen Höhepunkt einer neuen Entwicklung die Wieder-Einweihung der großen Synagoge zu Augsburg »im alten Glanz und in alter Pracht« (S. 418) am 1. September 1985 anführen kann.

Sucht man nach gewissen Gravitationspunkten innerhalb dieser Aufsatzsammlung, sind es zum einen verschiedene Facetten jüdischer Geschichte in den Grafschaften bzw. Fürstentümern Oettingen (Beiträge von *Wilfried Sponsel*, *Petra Ostenrieder* und *Martina Illian* sowie weitere verstreute Bezüge), zum andern solche das Hochstift und/oder die Stadt Augsburg betreffend (zentral die Beiträge von *Wolfgang Wüst*, *Michaela Haibl* und *Hans-Georg Künast*). Außer dem erwähnten Beitrag von Julius Spokojny sind hierzu noch besonders zu erwähnen die »Erinnerungen an die 20er und 30er Jahre in Augsburg« (S. 319–337) von *Paul Rosenau* und *Henry Landman* (geb. Heinz Landmann) – Abdruck eines Tonbandprotokolls im O-Ton, das die erwartete »größtmögliche Authentizität« (S. 319) auf diese Weise in der Tat bietet und im Apparat redaktionell durch wertvolle personen- und ereignisgeschichtliche Informationen ergänzt ist. Ein weiterer Zeitzeugenbericht von *Miesczyslaw Pemper*, ebenfalls ein Tonbandmitschnitt, deutet in seiner Überschrift eine halbe Biographie an: »Zwangsarbeiter bei Göth, Mitarbeiter bei Schindler, Zeuge und Übersetzer in den NS-Prozessen der Nachkriegszeit« (S. 379–399). Aus weiteren Reichsstädten in der Region werden noch »Die Anfänge der Nördlinger Judengemeinde im 19. Jahrhundert« von *Diethmar-H. Voges* (S. 145–160) vorgestellt, von *Uli Braun* das keineswegs nur »moderne« Thema »Memmingen – judenfrei! Die Juden des Memminger Umlandes im 17. und 18. Jahrhundert« (S. 209–216).

Zwei der Beiträge greifen gegebenermaßen ins heutige Baden-Württemberg hinüber, die von *Felix Sutschek* (»Die Geschichte der Juden in Pflaumloch«, S. 161–174) und von *Beate Bechtold-Comforty* (Jüdische und christliche Frauen auf dem Dorf – kulturelle Kontakte, soziale Konflikte?«, S. 257–268; am Beispiel Rexingen).

Kein Beitrag unter den vielen, der nicht durch Kompetenz und eruierte neue Information überzeugte! Eine Themenübersicht der Irseer Tagungen von 1990 bis 1996 ist S. 423–426 beigegeben; die für die Publikation hier getroffene Auswahl spricht für sich selbst – außer dem Umstand, daß mancher Irseer Beitrag natürlich auch anderswo »unterkam«. Der Band ordnet sich seinem Vorgängerband von 1994 ebenso vorteilhaft und empfehlend zu wie parallelen Forschungsunternehmen, für die etwa Namen wie *Rudolf Kießling* (siehe RJKG 15, 1996, 365–367), *Karl Heinz Burmeister* (er im vorliegenden Band S. 217–228 mit einem Beitrag über einschlägige Beziehungen zwischen Vorarlberg und Schwaben vertreten) und andere stehen. Ein Orts- und Personenregister (S. 431–444) läßt Einzelnes in den Texten nicht nur wieder finden, sondern schafft Verbindungen auch innerhalb des Bandes.

Will man – etwas arbiträr – einen einzelnen Beitrag gezielt herausheben, so den des Herausgebers *Peter Fassl*: »Überlegungen zur ›Restaurierung‹ von Synagogen« (S. 200–307). Er diskutiert einen schwierigen Sachverhalt nicht nur auf dem Hintergrund konkreter Maßnahmen, statistischer Befunde (auch für Baden-Württemberg) und allgemeiner denkmalpflegerischer Gesichtspunkte, sondern auch im Kontext des Diskurses unter den »Betroffenen« selbst (zitiert werden neben Daniel Liebeskind auch lokale jüdische Stimmen), die sich dem Ergebnis gut gemeinter Liebesmühen gegenüber oft verhalten, ja spröde zeigen. Fassls These: »Die Frage des denkmalpflegerischen Umgangs mit ehemaligen Synagogen verweist auf den größeren Zusammenhang der jüdischen Geschichte und der Geschichte der Juden in der deutschen Geschichte«. Sein in sieben Punkten aus-

gefaltetes Denkergebnis lautet einigermaßen lapidar: »Denkmalpflege kann uns in eine Geschichte hineinnehmen, deren vielfältige Aspekte zeigen und deren Schicksale spüren lassen. Den Abgrund der Vernichtung kann sie nicht überbrücken, sie muß ihn ertragen und das heißt, sinnlich erfahrbar machen«. Und damit wäre viel gewonnen, in der Tat. *Abraham Peter Kustermann*

In Stein gehauen. Lebensspuren auf dem jüdischen Friedhof in Rexingen. Dokumentation des Friedhofs und des Schicksals der 300 Jahre in Rexingen ansässigen jüdischen Gemeinde, hg. v. Stadtarchiv Horb (Jüdische Friedhöfe in der Stadt Horb, Bd. 1). Stuttgart: Konrad Theiss 1997. 424 S., 350 Abb., 5 Pläne und 3 Tabellen. Geb. DM 59,–.

Mit dem vorgelegten, anspruchsvoll edierten Band ist ein weiteres Buch erschienen in der Reihe der Dokumentationen jüdischer Friedhöfe in (Südwest-)Deutschland. (vgl.: ZWLG 1991, S. 562f.; ZWLG 1993, S. 622f.; BWKG 1997, S. 269; RJKG 1999, S. 340f.). In dem vom Stadtarchiv Horb herausgegebenen Buch liegt ein Schwerpunkt auf der akribischen, wissenschaftlich sauberen Dokumentation der Gräber, die unter der Leitung von *Gil Hüttenmeister* vorbildlich durchgeführt wurde. Die Lage der Gräber ist auf den Umschlagseiten genau erkennbar. Sie sind in der Reihenfolge der Gräber, die nicht immer der Chronologie entspricht, mit den Inschriften der Grabsteine aufgelistet. Hebräische Inschriften werden zeilengleich übersetzt. Bei vielen Gräbern sind Fotografien (schwarz-weiß) der Grabsteine beigefügt.

Allein die Tatsache, daß nicht mehr alle Inschriften identifizierbar sind, macht deutlich, wie dringend die wissenschaftliche Dokumentation der verbliebenen Reste jüdische Friedhöfe bei uns ist. Aufgeführt sind insgesamt 946 Gräber (meist mit Grabstein) und 66 Kindergräber mit Grabstein (1884–1929) und 154 Kindergräber ohne Stein (1818–1891). Diese exzellente und präzise Dokumentation umfaßt die Seiten 189–394. Im engeren Sinne der Einführung dienen die unmittelbar vorausgehenden Kapitel über die »Familiennamen der Rexinger Juden« (S. 165–177) und über die »Symbole auf Rexinger Grabsteinen« (S. 179–188). Sie sind hilfreich, damit wir die »Botschaften« der Gräber entschlüsseln können.

Die Dokumentation wird darüber hinaus ergänzt durch weitere Beiträge, die vom jüdischen Friedhof her Aspekte der lokalen Geschichte der jüdischen Gemeinde Rexingen erschließen. In ihnen kommt die Erinnerung zum Ausdruck, das Gedenken an die Toten und damit die Wertschätzung aus heutiger Sicht, aber auch der tiefe Schmerz über das Unrecht, die Mordtaten und den Verlust für die Gemeinde Rexingen.

Die Einführung (S. 1–7) stammt aus der Feder von *Gil Hüttenmeister*, der hier schon den umfassenden Ertrag der wissenschaftlichen Dokumentation andeuten kann. Die Inschriften und die Symbole bieten eine Fülle von Material, von der sozialen Stellung, über die Kindersterblichkeit bis hin zu Fragen der Assimilation, wenn christliche Elemente bei der Gestaltung der Grabsteine übernommen wurden. Alles steht aber unter dem Leitmotiv: De mortuis nihil nisi bene – über die Toten soll man nur Gutes sagen.

Die Probleme des Gedenkens spricht *Nina Michielin* in einem kurzen Beitrag an (S. 8 und 9). Sie hebt dabei auf die 300 Jahre dauernde Geschichte der Rexinger Judengemeinde ab, die mithin nicht allein auf den Holocaust reduziert werden kann. Nicht ganz unproblematisch erscheint mir hier die Verwendung des Begriffes »Symbiose« für die Form des Zusammenlebens zwischen der christlichen bäuerlichen Bevölkerung und den jüdischen Händlern (S. 8). Wie wir wissen, hat es vor allem in Krisenzeiten immer wieder erhebliche Spannungen zwischen den Bevölkerungsgruppen gegeben. Instruktiv sind die Bemerkungen von *Adolf Sayer* zur Geschichte des Rexinger Judenfriedhofes (S. 10–16). Immerhin hat in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts ein Christ als Totengräber fungiert.

»Lebensspuren« auf Grabsteinen folgt *Renate Karoline Adler* in ihrem ersten Beitrag (S. 19–45). Sie kann »Lebensschicksale« von Bestatteten nachzeichnen, zumindest andeuten. So sind vor allem Reichtum oder ausgeprägte Bildung den Zeugnissen immer wieder zu entnehmen. Gute Eigenschaften von Verstorbenen werden besonders hervorgehoben. Der Wirt des »Deutschen Kaiser« war bis zu seinem Tode im Jahre 1931 eine beachtete Persönlichkeit im Ort – auch wegen seiner nationalen Gesinnung. Dem Wirtshaus und seiner Funktion ist ein eigener Einschub gewidmet. Am Beispiel des Vorsängers Königsberger wäre es durchaus sinnvoll, über seine Funktion in der

Gemeinde einige Worte zu verlieren. Über die Kindersterblichkeit im 19. Jahrhundert und über die ab 1870 sinkende Kinderzahl berichtet Renate Karoline Adler in einem kurzen zweiten Beitrag (S. 46 und 47). In einem dritten Beitrag behandelt die gleiche Autorin den »Umgang mit dem Tode« (S. 49–54), der einem Wandel unterworfen war, wie man auf den Grabsteinen ablesen kann. Trauer und Schmerz werden erst im 19. Jahrhundert ein beherrschendes Thema.

Auf den Seiten 55–63 hat *Adolf Sayer* eine Chronik der Judengemeinde Rexingen zusammengestellt, die problematisch ist wie alle Chroniken dieser Art, weil eben nur ausschnitthaft einzelne Punkte erwähnt werden und der systematische Zusammenhang verborgen bleibt. Beispielhaft kann man das an der Notiz zum Jahre 1824 ablesen, weil sich hinter dem Streit um das Gehalt des jüdischen Lehrers sowohl Fragen der Akkulturation als auch der Anerkennung durch die bürgerliche Gemeinde verbergen. So erschließt sich die Brisanz dieser Angaben nur dem Kenner der Materie.

Hilfreich sind die abgedruckten Reden von *Joachim Hahn* und *Arno Fern*, die sie anläßlich einer Gedenkfeier in Rexingen im Jahre 1992 gehalten haben. Dadurch wird die Bedeutung der Erinnerung völlig einleuchtend. Einige Dokumente aus dem Ortsarchiv haben *Adolf Sayer* und *Nina Michielin* (S. 70–84) zusammengestellt. Hier sollte die Funktion der präsentierten Dokumentation deutlicher herausgearbeitet werden. Es wäre manches besser verständlich, wenn die Kontexte erhellt würden. Was ein »aschkenasisches Grabmal« (S. 79) ist, wird nicht erklärt, ebensowenig was man unter einer »Kursive« (S. 81) bei einem handschriftlichen Dokument versteht.

Vom sozialen Wandel unter den Juden im 19. Jahrhundert berichtet Renate Karoline Adler in ihrem vierten Beitrag, der treffend beschrieben wird. Ungenau bleibt lediglich die Behauptung, die Juden hätten es nach dem Umzug in die Städte nach 1860 »zum Teil weit gebracht«. Den Rexinger Viehhändlern ist ein weiterer kurzer Beitrag von Nina Michielin (S. 91–93) gewidmet. Über die jüdischen Gefallenen des ersten Weltkrieges schreibt Adolf Sayer (S. 94–103). Sehr eindrucksvoll sind die abgedruckten Dokumente, z.B. der Bericht aus dem Schwarzwälder Volksblatt vom 24.09.1915, wo Hauptlehrer Samuel Spatz darauf abhob, daß der Gefallene seinen Glaubensgenossen alle Ehre gemacht habe (S. 101). Weitere Rückblicke schließt Adolf Sayer an, wobei hier vor allem auf den letzten beerdigten Juden, Hermann Lemberger, hinzuweisen ist, der 1961 dort bestattet wurde. Sein Schwiegersohn war Josef Eberle, der seinem Schwiegervater ein ursprünglich lateinisch verfaßtes Gedicht widmete (S. 110).

Sehr erhellend sind die Dokumente von Auswanderern und die Erläuterungen dazu, so bei Avraham ben Schmuel (S. 116). Das einmalige Phänomen einer Gruppenauswanderung beschreibt Nina Michielin in ihrem Beitrag »Ein Wort zu Shavei Zion« (S. 127–131), ein weiterer kurzer Text von der selben Autorin folgt zur Synagoge (S. 132–134), daran anschließend wird der »Kreuzwechsel« auf einem Denkmal beschrieben und eine Karte zeigt Häuser, die ehemals in jüdischem Besitz waren. Unverzichtbar ist die Dokumentation von Adolf Sayer über das Schicksal der Rexinger Juden nach 1933 (S. 138–163), das sich in seiner nüchternen Darstellung als ein Dokument der Vertreibung und Ermordung liest.

So wird in dem Buch über den Rexinger Judenfriedhof der Bogen weit gespannt. Von der Ansiedlung in der Johannitergemeinde, über das religiöse Leben, den sozialen Wandel, die Probleme der Akkulturation bis zu Vertreibung und Vernichtung. Eine notwendige und unverzichtbare Arbeit, die alle Mühen lohnt, bevor die Grabsteine vollends verwittern. *Siegfried Däschler-Seiler*

8. Kunstgeschichte

EDGAR LEHMANN: Von der Kirchenfamilie zur Kathedrale und andere Aufsätze. Mit einer Einführung von ERNST SCHUBERT. Im Auftrag des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft, hg. v. RÜDIGER BECKSMANN. Berlin: Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft 1999. 360 S., 160 Abb. Geb. 148,–.

Der Band versammelt Aufsätze, kleinere Arbeiten und Rezensionen von Edgar Lehmann (1909–1997), dem vor wenigen Jahren verstorbenen Nestor der Kunstgeschichte in der ehem. DDR. Lehmann war jahrelang Leiter der Arbeitsstelle Kunstgeschichte an der Akademie für Wissenschaften in Berlin und Herausgeber der Dehio-Bände für Ostdeutschland. Schon seine umfangreiche Dissertation zum frühen deutschen Kirchenbau, die der Deutsche Verein für Kunstwissen-

schaften 1938 in einer opulenten Aufmachung herausbrachte, machten ihn zu einem bekannten und geschätzten Architekturhistoriker.

Lehmann hatte Kunstgeschichte in Jena und Wien bei Wilhelm Köhler, Hans Rose und Julius von Schlosser studiert und sich, nach Promotion und Weltkrieg, 1950 bei Eberhard Hempel in Jena habilitiert. Seine Habilitation über nachmittelalterliche Bibliotheksräume in deutschen Klöstern, ebenso umfangreich wie umfassend, wurde erst 1996 in zwei Bänden veröffentlicht und darf als Standardwerk zum Thema der barocken Klosterbibliothek gelten. Nach einigen Jahren als Hochschullehrer an seiner Heimatuniversität Jena, übernahm Lehmann 1954 in Berlin die Arbeitsstelle für Kunstgeschichte, die Richard Hamann ins Leben gerufen hatte. Hier betreute er vielerlei Projekte, u.a. auch die Herausgabe des Handbuches der deutschen Kunstdenkmäler für das Gebiet der DDR. Die von ihm herausgegebenen Dehio-Bände kennzeichnet nicht nur ein hohes Niveau, sondern sie konnten bis zuletzt auch unter dem gemeinsamen Dach der damals in Westdeutschland ansässigen Dehio-Vereinigung erscheinen. Nach Auflösung der Arbeitsstelle 1971 war Lehmann bis zu seiner Pensionierung in der Abteilung Forschung des Instituts für Denkmalpflege der DDR in Berlin tätig.

Edgar Lehmann war ein nüchterner Forscher, mit Distanz zu seinem politischen Umfeld, der Einflußnahmen staatlicher Stellen auf die von ihm zu verantwortenden Forschungsprojekte, wie Ernst Schubert in seiner Einführung in den Sammelband schreibt, stets abzuwehren verstand. Zugleich war er ein politisch denkender Mensch mit scharfem Blick für den historischen Kontext seiner wissenschaftlichen Gegenstände, wie viele seiner Arbeiten im vorliegenden Sammelband zeigen. Schon die älteste Schrift über die »Bedeutung des Investiturstreites für die deutsche hochromanische Architektur« von 1940 (S. 203–216) ist dafür ein beredtes Beispiel. Mit historischem Sinn und der Kenntnis der politischen Lage am Ausgang des 11. Jahrhunderts differenziert Lehmann die Kirchenbauten typologisch-geographisch und erkennt im Speyerer Gewölbebau und der flachgedeckten Klosterkirche von Hirsau die beiden architektonischen Protagonisten der damaligen Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst. Was uns heute an der polarisierenden Unterscheidung einer imperialen Bauweise einerseits und einer Reformarchitektur andererseits etwas holzschnittartig erscheint, war damals Teil einer architekturikonographischen Forschung, die begann über die Stil- und Formanalyse hinauszugehen, um den geschichtlichen Sinn der mittelalterlichen Denkmale aufzudecken. Verbunden ist diese Richtung mit bekannten Namen wie Hans Sedlmayr, Richard Krautheimer und Günter Bandmann, dessen Buch »Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger« (1950) noch heute die Kunstgeschichte bewegt.

Edgar Lehmanns Arbeiten galten überwiegend dem Früh- und Hochmittelalter, insbesondere der karolingisch-ottonischen und der salischen Architektur, wobei neben seiner typologisch-geographisch differenzierenden Herangehensweise immer wieder ein Denken in polaren Gegensätzen auffällt. Noch bei seinem Aufsatz zu »Saalraum und Basilika im frühen Mittelalter« von 1958 (S. 41–48) wird dieses Erbe der älteren Kunstgeschichte (Wölfflin, Frankl) deutlich. Seine Analysen und Überlegungen sind heute noch immer dann lesenswert, wenn sie die gestaltbestimmenden Werte von Architektur im Politischen und Liturgischen suchen. So ist sein Aufsatz über »die Anordnung der Altäre in der karolingischen Klosterkirche zu Centula« (S. 71–80) ein gutes Beispiel für die liturgische Erhellung eines Sakralbaus. Gar brilliant wird es, wenn beide Aspekte zusammen kommen, wie im Aufsatz über die »Architektur zur Zeit Karls des Großen« (S. 49–70). Hier demonstriert Lehmann in einer gelungenen Weise das Ineinander von Salvator- und Herrschervorstellungen in den Kirchenbauten der Zeit.

Gewiß ist manches in den vorliegenden Aufsätzen sachlich überholt. Auch erfährt man leider wenig über die Auswahlprinzipien der insgesamt 20 Arbeiten aus 55 Jahren. So hätte man gerne die kleine, einst separat erschienene Schrift über die »Bibliotheksräume der deutschen Klöster im Mittelalter« (1957) in dieser Sammlung gesehen, zeigt sie doch wie Lehmann es vermochte, auf nur wenigen Seiten ein weitgespanntes Thema zur Darstellung zu bringen und mit einem heute noch nützlichen Katalog zu verbinden. In gewisser Weise ersetzt diese Arbeit aber ein Aufsatz, der dieser Sammlung ihren Namen gegeben hat und in der Kunstgeschichte noch immer gerne wie ein geflügeltes Wort zitiert wird: der Beitrag »Von der Kirchenfamilie zur Kathedrale« (S. 22–39). Er zeigt Edgar Lehmann als entwicklungsgeschichtlich denkenden Kunsthistoriker, der in wenigen Strichen die Entfaltung mittelalterlicher Sakralbaukunst von einer funktionsaufteilenden Kirchengruppe in frühchristlicher Zeit zum funktionsintegrierenden »Ein-raum«, der gotischen Kathedra-

le, aufzeigt. Hier steckt das methodische Diktum von der Vielheit zur Einheit der Grundbegriffe Heinrich Wölfflins, aber auch der Architekturlehre Paul Frankls dahinter.

Die Aufsatzsammlung zeigt darüber hinaus auch den klugen und konstruktiven Rezensenten Lehmann, eine Instanz, die es in dieser Form heute kaum mehr gibt. Aus der Fülle seiner Besprechungen sind vor allem seine Arbeiten zum Corvey-Buch Wilhelm Raves (S. 81–110) und seine Gedanken zur Baugeschichte von Cluny III hervorzuheben, die er anläßlich einer Sammelbesprechung von Arbeiten über Cluny verfaßt hat (S. 237–248). Selten hat man klarere und abwägende Urteile zur Cluny-Forschung gelesen wie die Edgar Lehmanns.

Der vorliegende Band enthält überwiegend lesenswerte und auch heute noch anregende Beiträge eines die stil- und entwicklungsgeschichtlichen Grenzen der Kunstgeschichte in Richtung auf den historischen Kontext überschreitenden Forschers, der schon früh die kirchenpolitischen und liturgischen Aspekte seiner Gegenstände berücksichtigte und dergestalt Interdisziplinarität übte. Edgar Lehmanns Arbeiten haben die kunsthistorische Forschung zum Mittelalter in der ehem. DDR in vielfacher Weise geprägt (Friedrich Möbius, Ernst Schubert). Ein Verzeichnis seiner Arbeiten hätte den gediegenen und ausgezeichnet bebilderten Band abgerundet. Doch meinte man darauf verzichten zu können, da seine Festschrift zum 80. Geburtstag bereits eine Bibliographie enthält (Bau- und Bildkunst im Spiegel internationaler Forschung, Berlin 1989, S. 296–301).

Wolfgang Schenkluhn

GEORG DEHIO: Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Bayern, Bd. I: Franken. Die Regierungsbezirke Oberfranken, Mittelfranken und Unterfranken, bearb. v. TILMANN BREUER, FRIEDRICH OSWALD, FRIEDRICH PIEL u. WILHELM SCHWEMMER (†). München: Deutscher Kunstverlag 2. ergänzte Auflage 1999. 1277 S., 15 Karten. Geb. DM 98,–.

Zwanzig Jahre nach der Erstveröffentlichung liegt das Dehio-Handbuch zu Franken in einer Überarbeitung vor. Einst eröffnete der Band die Reihe der Handbücher zu Bayern, die neue Maßstäbe in der Bearbeitung der Deutschen Kunstdenkmäler setzten. Ausführliche Artikel zu einzelnen Denkmälern und ihrer Ausstattung, Berücksichtigung der Bauwerke des 19. und 20. Jahrhunderts, Charakterisierung von Orts- und Stadtbildern, geschichtliche Einlassungen und reichliches Karten- und Grundrißmaterial machten aus den schmalen Handbüchern der fünfziger und sechziger Jahre, beginnend mit dem Franken-Band, umfangreiche Kompendien. Umfaßte der Franken-Band damals schon unglaubliche 975 Seiten, so liegt er nun mit 1235 Seiten Text um fast ein Drittel erweitert vor, so daß von einer teilweisen Neubearbeitung zu sprechen ist.

Neben der Neufassung und Ergänzung der Artikel zu Rothenburg, Nürnberg und Würzburg, ist vor allem das oberfränkische Gebiet genauer bearbeitet worden, und es finden sich insbesondere auch die Bauten der Technik und des Verkehrs berücksichtigt, wie etwa die Ludwig-Süd-Nord-Bahn und der Ludwigskanal, die ausführlich beschrieben werden. Daneben sind die Pläne in einen besser lesbaren Maßstab gebracht (1:800) und zahlreiche Stadtkarten wurden neu aufgenommen. Nun liegen Stadtpläne für Bad Kissingen, Kulmbach, Miltenberg, Münnerstadt, Schwabach, Wolframs-Eschenbach und andere vor, aber auch für Schloß- und Parkanlagen, wie die in Aschaffenburg, Rosenau, das Wasserschloß Mittwitz und anderes mehr. Ausführlich geht man auch auf unbequeme Themen wie das ehem. Reichsparteitaggelände in Nürnberg ein, das in der ersten Auflage nur mit zwei Sätzen gewürdigt worden ist.

Man kann nur mit Hochachtung von dieser Neuauflage sprechen, wiewohl sich die Vereinigung zur Herausgabe des Dehio-Handbuches fragen sollte, ob es mit einem Künstlerregister am Schluß eines jeden Bandes heute noch sein Bewenden haben kann. Schon die Menge an zusätzlichen Plänen macht ein Abbildungsverzeichnis erforderlich, wie auch ein intelligentes Bautenverzeichnis im Zeitalter von Computer- und Internetrecherche den Handbüchern außerordentlich gut täte. Wer wollte nicht wissen, wo vergleichbare Kirchen, Klöster, Rathäuser, Gärten, Bauten der Technik etc. in der Region zu finden sind, wenn er sich bestimmte mit dem Dehio erschlossen hat. Hier wünscht man sich dringend Verweise.

Als der Franken-Band 1979 erschien, war er der erste moderne Dehio nach dem legendären Europäischen Denkmalschutzjahr 1975, hervorgegangen aus den die Region betreffenden Teilen der alten Dehiobände zu Mittel- und Süddeutschland. Das Buch setzte Maßstäbe nicht nur für die fol-

genden Bayern-Bände, sondern für die heutige Dehio-Generation überhaupt, die gerade im letzten Jahr mit dem Erscheinen der Bände für Brandenburg und Mecklenburg-Vorpommern ihr vorläufiges Ende gefunden hat. In diesem Sinne hält die nun vorliegende zweite Auflage Schritt mit der einst selbst eingeleiteten Entwicklung und bleibt damit ein unentbehrlicher Begleiter für alle an den Kunstdenkmalen Frankens interessierten Kunstfreunde. *Wolfgang Schenkluhn*

Burgen in Mitteleuropa. Ein Handbuch, hg. v. der Deutschen Burgenvereinigung. Stuttgart: Konrad Theiss 1999. 2 Bde. 680 S., 70 Farb- und 344 s/w-Abb. Geb. DM 198,–.

Mit diesem voluminösen Handbuch wird von der Deutschen Burgenvereinigung ein Standardwerk zur Burgenkunde in Mitteleuropa vorgelegt: Es faßt in über 100 Beiträgen, die von 60 Fachleuten kompetent beigesteuert wurden, nicht nur den aktuellen Stand der Burgenforschung zusammen, sondern behandelt auch nahezu alle wesentlichen Aspekte des mittelalterlichen Burgenbaus bis hin zur modernen Rezeptionsgeschichte.

Band 1 beschäftigt sich mit der bauhistorischen Entwicklung der Burg vom Frühmittelalter bis in die frühe Neuzeit sowie mit ihrer Baugestalt und ihren Bauformen. Nach einem einleitenden Überblick über die Rezeptions- und Forschungsgeschichte (S. 16–37) bietet das erste Hauptkapitel einen »Bauhistorischen Abriß« vom frühmittelalterlichen Burgenbau bis zum neuzeitlichen Schloß- und Festungsbau (S. 38–181), der sich in gesonderten Unterabschnitten jeweils auch den slawischen Burgen des frühen und hohen Mittelalters besonders widmet. Für das Hochmittelalter, mithin der »Glanzzeit« des mitteleuropäischen Burgenbaus, werden die »Einflüsse von Kreuzfahrerburgen« sowie die Pfalzen eingehender untersucht. Die spätmittelalterlichen Burgenlandschaften Norddeutschlands einerseits sowie Mittel-, Süd- und Westdeutschlands andererseits werden differenziert dargestellt. Der sich anschließende Abschnitt zur neuzeitlichen Entwicklung widmet sich dann schwerpunktmäßig der Burgenromantik des 19. Jahrhunderts und der Denkmalpflege.

Es folgt mit dem zweiten Hauptkapitel zur »Baugestalt der mittelalterlichen Burg« eine baugeschichtliche Typologie, welche für die mitteleuropäische Burgenforschung sicher ihre besondere Bedeutung besitzt (S. 182–328): Ausgehend von konkreten Darstellungen zum Bauablauf, angefangen von der Platzwahl über Baueinrichtung und Baumaterialien, wird hier zwischen Wehr-, Wohn-, Wirtschafts- und Sakralarchitektur unterschieden, die jeweils in ihren Einzelformen vorgestellt werden. Dabei geht es zunächst um Typologie und Terminologie, wobei in erster Linie die zahlreichen neuen Erkenntnisse der Mittelalterarchäologie und historischen Bauforschung einen Forschungsstand zeichnen, der weit über die ältere, kunsthistorisch determinierte Burgenkunde hinausgeht. Natürlich wird man in Einzelfällen einschlägige Beispiele vermissen, wie etwa den Hinweis auf die aufsehenerregenden Wandmalereien im Palas der Gamburg an der Tauber aus der Zeit um 1200, immerhin die ältesten szenischen Darstellungen in einem profangenutzten Raum nördlich der Alpen. Doch zeugen die einzelnen Artikel in aller Regel von ausgewogener Sachkompetenz ihrer Verfasser, die örtliche bzw. regionale Vorlieben kaum zum Ausdruck kommen lassen.

Am Beginn von Band 2 stehen knappe Abhandlungen über die »Quellen« der modernen Burgenkunde (S. 8–32); neben den Objekten selbst und den zugehörigen archäologischen Befunden werden damit die schriftliche und bildliche Überlieferung sowie die Burgennamen angesprochen. Anschließend werden Rechtsverhältnisse und Funktionen der Burgen dargestellt (S. 33–109): Neben ihrer Bedeutung als »wehrhafte« bzw. »repräsentative Wohnsitze« werden diese auch als Herrschafts- und Wirtschaftszentren gewürdigt, ihre Funktionen für die Territorialisierungsprozesse des späteren Mittelalters werden angerissen, wenn auch die siedlungsgeschichtliche Komponente dabei leider zu kurz kommt. Der Umwandlung zahlreicher Burgen in Klöster und Stifte und dem damit verbundenen Funktionswandel wird nachgegangen, Verlagerungen, Fehlgründungen und das spätmittelalterliche Burgensterben werden konzise erfaßt. Damit sind zentrale historische Fragestellungen angesprochen, die neben den am Einzelobjekt orientierten architektur- und kunsthistorischen sowie archäologischen Darstellungen des 1. Teilbandes einen zweiten inhaltlichen Schwerpunkt setzen und damit den interdisziplinären Anspruch des Handbuches auch konzeptionell einlösen.

Die Beschreibung der einzelnen mitteleuropäischen Burgenlandschaften von Südskandinavien bis Südtirol und von Schlesien bis Ostlothringen nimmt dann den größten Teil des Bandes ein (S. 110–286), wobei Baden-Württemberg von dem Archäologen Dietrich Lutz und dem Bauforscher Stefan Uhl kompetent behandelt wurde (S. 171–180). Weit über die historische Landeskunde Südwestdeutschlands hinaus hat dieses Handbuch jedenfalls breite Beachtung verdient. Seine Lektüre ist nicht zuletzt aufgrund seiner zahlreichen qualitätvollen Abbildungen, Ansichten, Grundrissen, historischen Plänen, Wand- und Buchmalereien, auch ein ästhetischer Genuß, den man nur empfehlen kann. *Peter Rückert*

Anchise Tempestini: Giovanni Bellini. Leben und Werk. München: Hirmer 1998. 240 S., zahlr. Abb. Geb. DM 178,–.

Bei Giovanni Bellini (1431/36–1516) handelt es sich um den wohl innovativsten Maler der zweiten Hälfte des Quattrocento in Venedig. Die Spannbreite seines Oeuvres reicht vom religiösen Altarbild über die profane Historie und rätselhafte Allegorien bis zum Porträt (z.B. der »Doge Loredan«). Die Experimentierfreude und die Bereitschaft zur Aufnahme neuer Einflüsse sowie die durchgehend hohe Qualität seiner Werke lassen das Urteil von Albrecht Dürer auch heute noch als gerechtfertigt erscheinen. Dieser hatte 1506 in einem Brief an Willibald Pirckheimer berichtet, »Sambelling« (Giovanni Bellini), der ihn »vor vill czentillomen (Edelleuten) fast ser gelobt« habe, sei noch immer »der pest jm gemoll«, der Beste in der Malerei.

In seinem Oeuvrekatalog informiert Anchise Tempestini zu Beginn über die Lebensgeschichte sowie die Dokumentenlage. Seine Ausbildung erhielt Giovanni, zusammen mit seinem Bruder Gentile, der später Stadtmaler von Venedig werden sollte, bei seinem Vater Jacopo Bellini; Andrea Mantegna war sein Schwager. Weitere Einflüsse liegen vor durch Antonello da Messina, der 1474/75 in Venedig weilte und Giovanni mit der Technik der Ölmalerei vertraut machte sowie durch Piero della Francesca. Mit Recht weist Tempestini allerdings – sich auf die Monographie von Robertson von 1968 (Nachdruck 1981) beziehend – auf die Eigenständigkeit des Venezianers in Bezug auf die Lichtgestaltung hin.

Ohne eine nähere Erläuterung ist diese Bemerkung allerdings kaum verständlich. Da die Behandlung des Lichts für die Kunst von Giovanni Bellini von zentraler Bedeutung ist, soll auf sie im folgenden kurz eingegangen werden.Von Jacopo Bellini, der sich in einer Fülle von Zeichnungen intensiv mit der Perspektive beschäftigte, erbte der Sohn die Leidenschaft für die räumliche Darstellungsweise. Das Mittel, eine dreidimensionale Wirkung von Körpern und Umgebung zu erzielen, ist bei Giovanni aber nicht mehr vorrangig die zentralperspektivische Raumkonstruktion nach den Vorgaben Albertis und anderer Theoretiker, sondern – dies ist der spezifisch venezianische Bestandteil seiner Malerei – die Behandlung des Lichts in seinen Bildern. In bestechender Weise kann dies am Triptychon der Frari-Kirche nachvollzogen werden, in der das Volumen des Gehäuses und die plastische Erhabenheit der Figuren von einer frappierenden Qualität sind. Das 1489 entstandene Werk – eines der wenigen sicher datierbaren Gemälde Giovannis – regte Dürer zu seinen »Vier Aposteln« von 1526 an. Zu der beeindruckenden plastischen Wirkung des Frari-Triptychons trug auch die Verwendung von Öl als Bindemittel für die Farbpigmente bei, anstelle der in Italien gebräuchlichen Eitempera.

Kritisch zur Studie von Tempestini ist anzumerken, daß die Besprechung der Werke, auch im ausführlichen Katalogteil, eher kursorisch ausfällt und vielfach an der Oberfläche verbleibt. Auf innovative Ansätze zur Einordnung des Oeuvres von Giovanni Bellini geht der Autor nur am Rande ein. Ein Beispiel dafür ist die Erörterung der »Pieta« in der Mailänder Brera (»Toter Christus zwischen Maria und Johannes dem Evangelisten«), über die sich 1985 Hans Belting in einem Fischer Kunststück-Band grundlegend geäußert hat (»Pietà, Ikone und Bilderzählung in der venezianischen Malerei«). Auch in bezug auf andere Werke wie etwa das kapitale Meisterwerk des heute in der Pinacoteca Vaticana (Rom) aufbewahrten Altares für San Francesco in Pesaro (womöglich das erste Gemälde Giovannis, bei dem die Öltechnik Anwendung fand) sind Kommentare anderer Autoren, wie etwa die Besprechung von Rona Goffen in ihrer Monographie über den Künstler von 1989, ergiebiger.

Als Einstieg in das Studium des Oeuvres von Giovanni Bellini ist der Werkkatalog Tempestinis jedoch unverzichtbar. Nicht zuletzt durch die weit überwiegend ausgezeichnete Qualität der Abbildungen (mit Ausnahme einer Reihe unscharfer Abbildungen im Textteil) ist die Studie ein guter Ausgangspunkt für die intensivere Beschäftigung mit dem großen Venezianer. *Peter Krüger*

9. Literaturumschau

Mit einem breiten thematischen Spektrum, das von der prähistorischen Besiedlung am Fuß der Achalm bis zur Kreisreform der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts reicht, wartet der 37. Band der *Reutlinger Geschichtsblätter* auf. Rund ein Drittel des Buches ist den Funden der unter Gustav Rieth in den siebziger Jahren durchgeführten Ausgrabungen am Rappenplatz gewidmet (*Gudrun Weihe*). Der Rappenplatz, ein in vorgeschichtlicher Zeit terrassierter Hang unterhalb der Achalm, weist umfangreiche Funde seit der ausgehenden Jungsteinzeit auf. Schwerpunkte seiner wohl in Abhängigkeit von der Achalm stehenden Besiedlung liegen in der späten Urnenfelderzeit im 9. und 8. vorchristlichen Jahrhundert, am intensivsten aber in der Späthallstatt- und Frühlatènezeit. Als Blütezeit macht Gudrun Weihe in ihrer überarbeiteten Tübinger Magisterarbeit das 5. Jahrhundert v.Chr. aus. Damit weist der Rappenplatz eine ähnliche Siedlungsfolge auf wie der nahe gelegene Runde Berg bei Urach, bei dem allerdings noch zusätzlich Funde aus der frühen Bronzezeit vorliegen. Der detaillierten Darstellung ist ein ausführlicher Fundkatalog angefügt.

Für den Kirchenhistoriker von besonderem Interesse sind die Überlegungen von *Ellen Pietrus* zur Baugeschichte der Reutlinger Marienkirche. Eine Glosse aus dem 14. Jahrhundert knüpft den Baubeginn an die überstandene Belagerung der Stadt durch stauferfeindliche Truppen im Jahre 1247. Seit Gradmann wurde jedoch von seiten der Kunstgeschichte immer wieder darauf hingewiesen, daß stilistische Bauformen für einen früheren Baubeginn sprechen. Dem schließt sich die Autorin nach eingehender Diskussion von Bauphasen und -details an. Die Überlegungen, mit denen sie auch historisch einen früheren Baubeginn plausibel machen und die sehr seltene und darum auffallende Kombination eines Rechteckchors mit dem klassisch städtischen Ostturmpaar erklären möchte, sind freilich spekulativ: An Stelle der Stadt bringt sie den Stauferkaiser als Bauherrn ins Gespräch, der sich mit dem Rechteckchor bewußt an die Konstanzer Bischofskirche angelehnt haben könnte: die Reutlinger Marienkirche gewissermaßen als »Hommage« an den staufertreuen Bischof.

Lesenswert auch die Miszelle von *Gerhard Kittelberger* über die vermeintliche blutige Schlacht im Bauernkrieg bei Tigerfeld. Kittelberger zeigt, wie es auch noch im 20. Jahrhundert zu blumiger, aber unkritischer und unhistorischer Legendenbildung kommen kann, durch die bereits vorhandenes Wissen wieder verdrängt wird.

Einen literaturgeschichtlichen Akzent liefert der Beitrag von *Ralf Oldenburg*. Der junge Wilhelm Waiblinger war 1817 durch den beruflichen Werdegang des Vaters in die ungeliebte und langweilige »Provinzialstadt« Reutlingen geführt worden. Oldenburg beleuchtet das Verhältnis des Dichters zu seinem Lehrer Christoph Friedrich Gayler, dem damaligen Rektor der Lateinschule und späteren Dekan. Die im Anhang edierten Briefe Gaylers an den Dichter zeigen ihn als väterlichen Freund und geschätzten Ratgeber, der dem jungen Poeten in seinem philosophisch-literarischen Drang bestärkte, ihn aber gleichzeitig in die gesicherten Bahnen einer bürgerlichen Existenz zu lenken trachtete.

Weitere Beiträge des durchweg niveauvollen Bandes befassen sich mit den Reutlinger Stadtschreibern des 14. Jahrhunderts (*Wolfgang Wille*), mit der Mediatisierung der Reichsstadt Reutlingen (*Johannes Grützmacher*) sowie mit der Vorgeschichte und Entwicklung des Landkreises Reutlingen (*Irmtraud Betz-Wischnath*).

Insgesamt liegt damit wieder ein interessanter und ansprechend gestalteter Jahresband vor, dessen Herausgeber erfreulicherweise auch wissenschaftlicher Grundlagenarbeit Platz eingeräumt haben.
Herbert Aderbauer

Auch heuer kann im Jahrbuch wieder ein neuer Band der *Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart Bd. 4: I-M. Inventar des Bestands C 3, bearbeitet von Alexander Brunotte und Raimund J. Weber (Veröffentlichungen der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg Bd. 46/4). Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 839 S. Geb. DM 75,-* angezeigt werden.

Die Akten sind alphabetisch nach dem Namen der Kläger geordnet. 1993 wurden die Buchstaben A-D (Bd. 1) vorgelegt, 1995 folgten E-G (Bd. 2) und 1999 H (Bd. 3). Was bei der Rezension der ersten beiden Bände in dieser Zeitschrift gesagt wurde, kann nur wiederholt werden. Es handelt sich um ein mustergültiges Inventar mit regestartigem Charakter, das mit Nachdruck empfohlen werden kann (vgl. RJKG 16, 1997, S. 210). Im vorliegenden Band werden 828 Fälle von Jäck (laufende Nummer 2171 = Bestellsignatur) bis Mutschler (Nr. 2999) verzeichnet, wobei ein Schwerpunkt bei 58 von »Juden« eingebrachten Klagen liegt. Er ist durch Orts-, Personen- und Sachregister hervorragend erschlossen. *Hubert Wolf*

Auch der neue Band der Badischen Biographien (*Badische Biographien, Neue Folge Bd. 4, hg. v. Bernd Ottnad. Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. XX, 367 S. Geb. DM 48.–*) beinhaltet nicht nur die Biographien von »Badenern und Wahlbadenern« aus Politik, Wissenschaft, Kunst, Verwaltung, Wirtschaft, Religion, Medien, Verbände und Technik, sondern auch ein Mitarbeiterverzeichnis, eine Tafel der Abkürzungen, Corrigenda und ein Gesamtverzeichnis aller in den vorangegangenen Bänden der Badischen Biographien I - IV und der Baden-Württembergischen Biographien I erschienenen Lebensdarstellungen mitsamt allen beteiligten Autoren. Die Badischen Biographien beschränken sich auf Personen, die zwischen 1910 und 1951 verstorben sind. Mit dem Zeitpunkt der Gründung des neuen Bundeslandes Baden-Württemberg 1952 werden die Badischen Biographien von den Baden-Württembergischen Biographien abgelöst.

Das Nebeneinander der Badischen und Baden-Württembergischen Biographien ist auch die Ursache für eine starke zeitliche Verzögerung in der Drucklegung des vierten Bandes, der erst sechs Jahre nach Band III veröffentlicht wurde. Schon kurze Zeit später erschien auch Band I der baden-württembergischen Biographien (1994) und der unten genannte Band II folgte fünf Jahre später (1999). Wie nicht anders zu erwarten, ist auch dieser vierte Band wie schon alle vorherigen Bände der Badischen Biographien mit seinen Kurzviten weniger aufregend, als vielmehr ein sehr hilfreiches und nützliches Hilfsmittel. Er hat als regionales Nachschlagewerk nicht nur seine Berechtigung, sondern er wird sicher schon bald fast unverzichtbar sein. *Dieter Speck*

Dem ersten Band der baden-württembergischen Biographien aus dem Jahr 1994 folgte 1999 der zweite Band, der entsprechend der Konzeption der Badischen Biographien seit 1952 verstorbene Frauen und Männer lexikalisch würdigt (*Baden-Württembergische Biographien, Bd. 2, hg. v. Bernd Ottnad. Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. XII, 420 S. Geb. DM 48.–*). Alle beschriebenen Personen waren nach Herkunft und Wirken in irgendeinem Bereich mit dem 1952 ins Leben gerufene Bundesland Baden-Württemberg eng verbunden. Diese Viten der (meist nicht nur) für Baden-Württemberg bedeutenden Persönlichkeiten von A-Z bilden den Grundstock für einen neuen Teil des allgemeinen biographischen Nachschlagewerkes zu Baden-Württemberg.

Schon im Vorwort bemüht sich der Herausgeber, die in früheren Besprechungen geäußerten Bedenken wegen einer Ungleichgewichtung von Badenern und Württembergern oder auch von Männern und Frauen zu entkräften. Der Vorwurf, Frauen würden gegenüber Männern nicht ausreichend berücksichtigt, mutet etwas merkwürdig und ahistorisch an. In die Kritik scheint nicht eingeflossen zu sein, welchem Zeitraum sich die Biographien widmen und wie darin die Rolle der Frauen im öffentlichen Leben aussah. Die Beteiligung einer steigenden Zahl von Frauen als Autorinnen des Lexikons im Verlaufe der Bandabfolge mag ebenfalls der Kritik entgegenstehen.

Die Folge einer Konzeption, die von den Todesdaten der Persönlichkeiten ausgeht und nur Verstorbene aufnimmt, ist ein schwer handhabbares Werk. Sucht man eine Person, deren Todesdaten nicht bekannt sind, so ist es meist unvermeidbar in der Regel mehrere Bände in die Hand zu nehmen, bis der oder die Gesuchte gefunden wird. Dies ist umso wahrscheinlicher, als sich Baden und Baden-Württemberg als vorgebende Grundmuster zeitlich ablösten und die Personen sich mit ihren Lebensdaten gerade nicht nach der Abfolge von politischen Gebilden wie den Bundesländern richteten. Bücher sind daher als Nachschlagemedien nicht immer optimal. Häufiges Suchen macht das Hantieren mit vielen Bänden doch sehr mühselig. Auch Buchfreunde, zu denen sich der Anzeigende zählt, müssen zugeben, daß neben der guten alten Papierausgabe des Lexikons eine Ausgabe als CD-ROM heute selbstverständlich sein sollte. PC und CD-Rom haben neue, zusätzliche Möglichkeiten zum Buch und sind, sofern das Buch schon existiert, durchaus preiswert herzustellen. Man kann daher nur hoffen, daß zumindest zu einem späteren Zeitpunkt noch eine bände-

übergreifende CD-Version der Badischen und Baden-Württembergischen Biographien folgen wird. Gerade in diesem Bereich kann eine CD-Ausgabe besten Service für Benutzer bieten, da mit diesem Medium problemlos eine einzige Suche über alle erschienen Lexika-Bände ermöglicht wird. Beides zusammen wäre ein fast ideales Angebot. *Dieter Speck*

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
ASKG	Archiv für schlesische Kirchengeschichte
AnBoll	Analecta Bollandiana
APK	Archiv für Patoralkonferenzen
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BDLG	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
CPPM	Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi
CR	Corpus Reformatorum
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
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
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
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
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
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
MPL	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series Latina
MThS.H	Münchener theologische Studien. Historische Abteilung
NDB	Neue Deutsche Biographie
QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte
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
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
StdZ	Stimmen der Zeit
StL	Staatslexikon
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
UuO	Ulm und Oberschwaben
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte
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
VL	Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, hg. v. K. Ruh u.a.
VuF	Vorträge und Forschungen
WA	Martin Luther, Werke (»Weimarer Ausgabe«)
WA Br	Martin Luther, Briefwechsel (»Weimarer Ausgabe«)
WA Tr	Martin Luther, Tischreden (»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
Z	Huldrych Zwingli, Werke
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
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
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. Arndt Brendecke, Universität München, Historisches Seminar, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Professor Dr. Dieter Breuer, Technische Hochschule Aachen, Germanistisches Institut, Templergraben 55, 52056 Aachen
Professor Dr. Christoph Burger, Universiteit Amsterdam, Faculteit der Godgeleerdheid, Institut für Spätmittelalter und Reformation, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam
Dr. Dominik Burkard, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster i.W.
Professor DDr. Helmut Feld, Heuweg 13, 72116 Mössingen
Markus Friedrich, Universität München, Historisches Seminar, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dipl. theol. Michael Graf, Antoniusstraße 51d, 85072 Eichstätt
Professor Dr. Urs Herzog, Dufourstraße 82, CH-8008 Zürich
Prälat Paul Kopf, Katholisches Büro, Kommissariat der Bischöfe in Baden-Württemberg, Stafflenbergstraße 14, 70184 Stuttgart
Professor Dr. Heribert Smolinsky, Universität Freiburg, Theologische Fakultät, Institut für biblische und historische Theologie, Werthmannplatz 1, 79085 Freiburg i.Br.
Dr. Bernhard Theil, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70173 Stuttgart
Professor Dr. Kees Vellekoop, Universiteit Utrecht, Institut Kunstgeschiedenis en Muziekwetenschap, Kromme Nieuwegracht 29, NL-3512 HD Utrecht
Dr. Irmgard Wilhelm-Schaffer, Rettenstraße 77, 66539 Neunkirchen
Professor Dr. Rainer Wohlfeil, Haynstraße 8, 20249 Hamburg
Dr. Uli Wunderlich, Marienstraße 25, 40212 Düsseldorf

Mitarbeiter am Rezensionsteil

Dr. Herbert Aderbauer, Diözesanarchiv Rottenburg, Postfach 9, 72101 Rottenburg
Professor Dr. Guido Bausenhart, Sofienstraße 46, 72108 Rottenburg
Dr. Bettina Braun, St.-Georg-Straße 3, 55128 Mainz
Dr. Dominik Burkard, Universität Münster, Katholische-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstr. 8-10, 48143 Münster
Dr. Anne Conrad, Universität Hamburg, Historisches Seminar, Van-Melle-Park 6, 20146 Hamburg
Dr. Siegfried Däschler-Seiler, Pädagogische Hochschule Ludwigsburg, Fakultät für Erziehungs- und Gesellschaftswissenschaften, Reuteallee 46, 71634 Ludwigsburg
Dr. Brigitte Degler-Spengler, Helvetia Sacra, Staatsarchiv Basel-Stadt, Martinsgasse 2, CH-4001 Basel
Dr. Wolfgang Dobras, St.-Georg-Straße 8, 55128 Mainz
Professor Dr. Immo Eberl, Stadtarchiv Ellwangen, Spitalstraße 4, 73479 Ellwangen (Jagst)
Dr. Peter Engels, Stadtarchiv Darmstadt, Karolinenplatz 3, 64289 Darmstadt
Professor DDr. Helmut Feld, Heuweg 13, 72116 Mössingen
Bertram Fink, Blumenstraße 12, 71397 Leutenbach

Privatdozent Dr. Helmut Flachenecker, Max-Planck-Institut für Geschichte, »Germania Sacra«, Hermann-Föge-Weg 11, 37073 Göttingen
Professor Dr. Isnard W. Frank OP, Dominikanerkonvent, Postgasse 4, A – 1010 Wien
Professor Dr. Manfred Gerwing, Habichtweg 60, 48683 Ahaus
Professor Dr. Knut Görich, Universität München, Historisches Seminar, Abteilung für mittelalterliche Geschichte, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Klaus Graf, Friedrichstraße 26, 56333 Winningen
Dr. Marie-Louise Gubler, Aabachstraße 34, CH-6300 Zug
Dr. Norbert Haag, St. Claude-Straße 99, 72108 Rottenburg am Neckar
Professor Dr. Barbara Hallensleben, Universität Freiburg/Schweiz, Lehrstuhl für Dogmatik, Miséricorde, CH-1700 Freiburg
Privatdozent Dr. Felix Hammer, Ayestraße 10/2, 88441 Mittelbiberach
Dr. Barbara Henze, Universität Freiburg, Theologische Fakultät, Institut für biblische und historische Theologie, Werthmannplatz 1, 79085 Freiburg i.Br.
Professor Dr. Klaus Herbers, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte, Kochstraße 4, 91054 Erlangen
Privatdozentin Dr. Sabine Holtz, Universität Tübingen, Historisches Seminar, Institut für geschichtliche Landeskunde, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
Professor Dr. Georg Jenal, Universität Köln, Historisches Seminar, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln
Dr. Peter Krüger, Libanonstraße 18a, 70184 Stuttgart
Akademiedirektor Dr. Abraham P. Kustermann, Akademie der Diözeses Rottenburg-Stuttgart, Im Schellenkönig 61, 70184 Stuttgart
Dr. Andreas Maisch, Stadtarchiv Schwäbisch Hall, Am Markt 5, 74523 Schwäbisch Hall
Dr. Michael Matscha, Bistumsarchiv, Postfach 296, 99006 Erfurt
Professor Dr. Helmut Maurer, Lindauer Straße 5, 78467 Konstanz
Professor Dr. Andreas Meyer, Universität Marburg, Historisches Seminar, Wilhelm-Röpke-Straße 6, 35032 Marburg
Christoph Müller M.A., Ludwigstraße 22, 79104 Freiburg i.Br.
Privatdozentin Dr. Gisela Muschiol, Gut Insel 13, 48151 Münster i.W.
Dr. Bernhard Neidiger, Stadtarchiv Stuttgart, Silberburgstraße 191, 70178 Stuttgart
Dipl. theol. Andreas Ochs, Universität Frankfurt, Fachbereich Katholische Theologie, Hausener Weg 120, 60489 Frankfurt a.M.
Dr. Ursula Oleschewski, Brücherhofstraße 102, 44267 Dortmund
Dr. Anja Ostrowitzki, Landeshauptarchiv Koblenz, Karmeliterstraße 1, 56068 Koblenz
Privatdozent Dr. Martin Papenheim, Rather Broich 28, 40472 Düsseldorf
Dr. Maria Magdalena Rückert, Staatsarchiv Ludwigsburg, Arsenalplatz 3, 71638 Ludwigsburg
Dr. Peter Rückert, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70173 Stuttgart
Professor Dr. Wolfgang Schenkluhn, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Kunstgeschichte, 06099 Halle (Saale)
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
Professor Dr. Gerd Schwerhoff, Technische Universität Dresden, Philosophische Fakultät, Institut für Geschichte, Geschichte der Frühen Neuzeit, Mommsenstraße 13, 01062 Dresden
Privatdozentin Dr. Gabriela Signori, Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie, Postfach 100131, 33501 Bielefeld
Professor Dr. Heribert Smolinsky, Universität Freiburg, Theologische Fakultät, Institut für biblische und historische Theologie, Werthmannplatz 1, 79085 Freiburg i.Br.
Dr. Dieter Speck, Universität Freiburg, Universitätsarchiv, 79085 Freiburg i.Br.
Dr. Paul Warmbrunn, Landesarchiv Speyer, Postfach 1608, 67236 Speyer
Professor Dr. Dieter J. Weiss, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, Institut für Geschichte, Bayerische und Fränkische Landesgeschichte, Kochstraße 4, 91054 Erlangen

Professor Dr. Hubert Wolf, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster i.W.
Privatdozent Dr. Detlev Zimpel, Universität Freiburg, Historisches Seminar, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg i.Br.
Professor Dr. Bernhard Zimmermann, Universität Freiburg, Seminar für Klassische Philologie, Werthmannplatz, 79085 Freiburg i.Br.
Dr. Wolfgang Zimmermann, Landesarchivdirektion Baden-Württemberg, Eugenstraße 7, 70182 Stuttgart

Diesen Band hat redigiert

Dr. Wolfgang Zimmermann

Bei der Redaktion und Drucklegung des Bandes haben mitgearbeitet

Dr. Thomas Fricke
Dr. Gerald Maier
Dipl. theol. Nicole Priesching
Eva Roll M.A.
Ursula Scherr

Anschriften

Geschäftsführung
Dipl. theol. Nicole Priesching
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 2000

1. Im fast schon traditionellen 5-Jahresrhythmus fand die Jahres- und Mitgliederversammlung am 3. Oktober im Tagungszentrum der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Hohenheim statt, da der Vorstand turnusmäßig neu zu wählen war. Der Vorsitzende konnte an diesem Tag dem Protektor des Geschichtsvereins, Bischof Dr. Gebhard Fürst, den neuesten Jahrgang des »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte« überreichen. In seiner Funktion als Direktor der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart war Bischof Dr. Fürst lange Jahre Mitglied im Vorstand des Geschichtsvereins und trug als Stellvertretender Vorsitzender wesentlich zur Profilierung des Vereins in der Öffentlichkeit bei. Als Zeichen des Dankes für seine Arbeit für den Geschichtsverein ist Band 19 / 2000 dem neu gewählten elften Bischof unserer Diözese gewidmet.
   Der zehnte Jahrestag der Wiedervereinigung Deutschlands wurde im Festvortrag durch Dr. Bernd Schäfer, Dresden, aufgegriffen. Unter dem Titel »Hat Geschichte Folgen? Staat, Gesellschaft und katholische Kirche nach zehn Jahren deutscher Einheit« fragte der Referent nach den Veränderungen, die im Verhältnis von Staat, Gesellschaft und katholischer Kirche seit 1989/90 zu beobachten sind. Der Vortrag wird im »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte« 2002 veröffentlicht. Für die Ergebnisse der Mitgliederversammlung wird auf das Protokoll verwiesen. Prälat Dr. Werner Groß dankte in seinem Schlußwort dem Geschichtsverein für die geleistete Arbeit. Bei einem Buffet im Foyer des Tagungshauses klang der Nachmittag im Gespräch aus.
2. Die Weingartner Studientagung (13.–17. September) nutzte den Anlaß der Jahrtausendwende zu einem historischen Rückblick auf die Situation des Katholizismus an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Die Tagung mit dem Titel »Integration oder Gegengesellschaft? Der deutsche Katholizismus an der Jahrhundertwende 1900« wurde durch Professor Dr. Hubert Wolf (Geschichtsverein) und Dieter R. Bauer (Akademie) vorbereitet und geleitet. Professor Dr. Andreas Holzem (Tübingen) führte mit dem öffentlichen Abendvortrag »Das katholische Milieu und das Problem der Integration. Kaiserreich, Kultur und Konfession um 1900« in die Tagung ein. Die Rolle des politischen Katholizismus stand im Referat von Professor Dr. Wilfried Loth, Essen (»Die Zentrumspartei an der Jahrhundertwende«) im Mittelpunkt. Die Spannungen innerhalb des deutschen Katholizismus, aber auch einzelner Ordensgemeinschaften wurden in den Vorträgen von Dr. Nobert Schloßmacher, Bonn (»Antiultramontanismus im wilhelminischen Deutschland. Personen, Organisationen, Publikationen«) und Professor Dr. Klaus Schatz SJ, Frankfurt am Main (»Liberale« und Integralisten unter den deutschen Jesuiten an der Jahrhundertwende«) aufgezeigt. Dr. Otto Weiß, Rom, ordnete den Aufschwung des Mystizismus im Katholizismus in die allgemeinen kulturellen Strömungen an der Jahrhundertwende ein (»Katholizismus und Zeitgeist am Fin de siècle. Mystik, Romantizismus, Lebensreform«). Einzelne Aspekte des Themenspektrums wurden in den Referaten von Dr. Birgit Sack, Dresden (»Katholische Frauenbewegung und bürgerliche Gesellschaft um die Jahrhundertwende«), Professor Dr. Michael Langer, Regensburg (»Zwischen Antijudaismus und antisemitischer Versuchung. Der deutschsprachige Katholizismus am Ausklang des 19. Jahrhunderts«) und Professor Dr. Hubert Wolf, Frankfurt am Main (»Geschichte und Kirchenpolitik. Der Konflikt zwischen Merkle und Sägmüller«) problematisiert. Mit der Führung von Dr. Alfred Lutz (»Der Katholizismus um 1900 im Spiegel des Ravensburger Stadtbildes«) wurde das Thema aus seinem allgemeinen Kontext in die regionalen Bezüge übersetzt. Zugleich leitete der Stadtrundgang zu einem zweiten Schwerpunkt der Tagung über, der die Diözese Rottenburg an der Jahrhunderwende zum Thema hatte. Mit Bischof Keppler beschäftigte sich Professor Dr. Karl Hausberger, Regensburg (»Paul Wilhelm von Keppler – ein Exponent des Antimodernismus«). Die Klerusausbildung wurde von Dr. Dominik Burkard, Frankfurt am Main, diskutiert (»Neues Jahrhundert – neuer Klerus? Priesterausbildung in der Diözese Rottenburg an der Wende zum 20. Jahrhundert«). Dr. Claus Arnold, Frankfurt am Main, ordnete die Verhältnisse in Oberschwaben in die Diskussion um ein katholisches Milieu ein (»Katholische Milieus in Stadt und Land Oberschwabens«). Mit einem Orgelkonzert in der Basilika klang die Tagung aus. Die Publikation der Vorträge erfolgt 2002 im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte.

3. Die Zahl der Mitglieder stieg im Jahr 2000 leicht an, wozu die Artikel im »Kirchlichen Amtsblatt« und den »Informationen« wesentlich beitrugen.

Dem Vorstand gehören an

Oberarchivrat Dr. Wolfgang Zimmermann (Herrenberg), Vorsitzender
Professor Dr. Konstantin Maier (Eichstätt), Erster stellvertretender Vorsitzender
Pfarrer Dr. Karl Brechenmacher (Obermarchtal), Zweiter stellvertretender Vorsitzender
Diözesanjustitiar Dr. Waldemar Teufel (Rottenburg), Kanzler der bischöflichen Kurie, Schatzmeister
Diözesanarchivar Dr. Stephan Janker (Rottenburg)
Akademiedirektor Dr. Abraham P. Kustermann (Stuttgart)
Studienrätin Dr. Andrea Polonyi (Leinfelden-Echterdingen)
Diözesankonservator Wolfgang Urban M.A. (Rottenburg)
Professor Dr. Hubert Wolf (Münster)

Bibliothek

Tauschverkehr

Eine Zusammenstellung der Zeitschriften, die der Geschichtsverein im Schriftentausch bezieht, findet sich in Band 15, 1996, S. 392. Neu in den Schriftentausch aufgenommen wurden folgende Zeitschriften und Reihen:

Cistercienser Chronik (ab 2000)
L'hagiographie (ab 1999)
Mitteilungen des Chemnitzer Geschichtsvereins (ab 1996)
Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg (ab 2001)
Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg (ab 1998)
Westfälische Zeitschrift (ab 1998)
Westfalen (ab 1997)
Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte (ab 1998)
Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben und Neuburg (ab 2000)
Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde (ab 2000)

Buchgeschenke für unsere Bibliothek im Wilhelmsstift Tübingen erhielten wir von:

Dr. Brigitte Degler-Spengler
Professor DDr. Helmut Feld
Dr. Waldemar Teufel

Unsere Toten

Im Jahr 2000

Pfarrer Werner Schmid, Bad Waldsee	im Mai
Pfarrer Josef Lorinser, Ravensburg	im Juni
Pfarrer Erich Sommer, Stuttgart	im Oktober

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.

Aach (Dornstetten, Lkr. Freudenstadt) 201
Aalen (Ostalbkreis) 284
Abraham a Sancta Clara (Johann Ulrich Megerle) (1644–1709) 160
Adso OSB (nach 920–992), Abt von Montier-en-Der 13–15
Agricola, Johann (urspr. Schnitter) (um 1494–1566) 60
Aichhalden (Lkr. Rottweil) 201
Ailingen (Friedrichshafen, Bodenseekreis), Rosenkranzbruderschaft 198
Albrecht I. (1255–1308), 1298–1308 röm.-dt. König 140
Albrecht von Mainz (1490–1545), 1513–1545 Erzbischof von Mainz 131
Albuin (Mönch) 14
Alciatis, Andrea (1492–1550) 149
Aldenkirchen, Anton (1844–1904) 252
Alexander der Große (356–323 v. Chr.) 336–323 König von Makedonien 14; 40
Algier 25
Altdorf (heute Weingarten, Lkr. Ravensburg) 199
–, marianische Bürgerkongregation 199f.
Altheim (Horb, Lkr. Freudenstadt)
–, Rosenkranzbruderschaft 198
Altötting, Redemptoristenkloster 219
Ambrosius (um 339–397) 374-397 Bischof von Mailand 138
Amtzell (Lkr. Ravensburg) 218
Andelfingen (Langenenslingen, Lkr. Biberach) 219
Angelus Silesius (Scheffler, Johann) (1624–1677) 186; 190f.; 193
Annaberg 62
Annecy (Dép. Haute-Savoie) 76; 87f.
Arenberg, Franz Prinz von (1849–1907) 247
Aristoteles (384–322 v. Chr.) 36
Arndt, Johann (1555–1621) 97f.; 104
Arnold (Familie) 222
Augsburg 45; 55; 148; 222
–, Bischöfe s. Richarz, Johann Peter
–, Neue Sion 215; 217–220; 228f.; 237
–, Staatsgalerie 45
Augustinus, Aurelius (354–430), 396 Bischof von Hippo 17; 20ff.; 28; 31f.; 35; 48; 121; 124; 139; 158; 192; 207
Aulendorf (Lkr. Ravensburg) 213
Autun (Dép. Saône-et-Loire)
–, St.Lazare 44

Babo, Hugo Freiherr von (1857–1924) 254; 261
Babylon 13f.; 39
Bad Boll (Boll, Lkr. Göppingen)
–, evangelischen Akademie 287
Bad Ditzenbach (Lkr. Göppingen) 219
Bad Mergentheim (Main-Tauber-Kreis) 215
Bad Niedernau (Rottenburg, Lkr. Tübingen) 217
Bad Waldsee (Lkr. Ravensburg) 201
–, Oberamtsgericht 213; 215
–, Sebastiansbruderschaft 197, 199
Baden, Markgrafschaft/Großherzogtum 240; 259; 279
–, Regierung 264
Baden-Baden 254; 261
Baden-Württemberg 269; 278; 280; 287
Balingen (Stadt, Lkr. Balingen) 197
Barradius (Barradas), Sebastian SJ (1543–1615) 191
Barth, Karl (1886–1968) 287
Basel 77; 85; 140ff.; 144f.; 148f.; 152
Basilius von Cäsarea (um 330–379) 139
Baume, Pierre de la (1477–1544), 1522 Bischof von Genf, 1539 Kardinal, 1541 Erzbischof von Besançon 75; 78f.
Bayern, Kurfürstentum/Königreich 240; 248
Beaune (Dép. Côte-d'Or) 29f.
Bebenhausen (Stadt Tübingen) 279
Beham, Sebald (1500–1550) 58; 60; 67
Belgien 248; 250
Benedikt XI. (1240–1304), 1303–1304 Papst 24
Benzingen (Zollernalbkreis) 201
Berg (Lkr. Ravensburg) 217; 223
Bergatreute (Lkr. Ravensburg) 201
Berlin 142; 240; 242; 265; 274
–, Alliierter Kontrollrat 274
–, Marienkirche 142

Bermatingen (Bodenseekreis) 270
Bern 75f.; 78; 80; 85; 152
Bernard, Claude 77; 87
Bernard, Jacques OFM 81
Bernhardin von Siena OFM (1380–1444) 159
Bernhard von Clairvaux OCist (um 1090–1153) 36; 48f.
Bernold, 1028–1054 Bischof von Utrecht 109
Berthold von Regensburg OFM (zw. 1210/20–1272) 159
Berthold von Henneberg, Graf (1441/42–1504), 1484–1504 Erzbischof von Mainz 35
Besançon (Dép. Doubs)
–, Bischöfe s. Baume, Pierre
Beuron (Lkr. Sigmaringen), Klosterbibliothek 213
Bieger, Alois (1807–1872) 219
Bietingen (Sauldorf, Lkr. Sigmaringen) 212
Binsdorf (Geislingen, Zollernalbkreis) 199; 201
–, Rosenkranzbruderschaft 197; 199
Bippus, Familie 271
Birgitta von Schweden (1303–1373) 125
Bismarck, Otto Eduard Leopold Fürst von (1815–1898) 241; 247; 265
Blanc, Alberto (1835–1904) 249
Blennerhassett, Charlotte (1843–1917) 240; 248; 253; 260
–, Rowland 248
Blois (Dép. Loire-et-Cher) 148
Bodnegg (Lkr. Ravensburg) 199; 219
Böhme, Jakob (1575–1624) 97
Böhmen 32
Bollingen (Dornstadt, Alb-Donau-Kreis) 219
Bonaventura (Johannes Fidenza) OFM (um 1221–1274) 161; 172
Bonaventura von Recineto OFMCap († 1691) 160
Bonifaz VIII. (1235–1303), 1294–1303 Papst 24
Bonifatius (672/73-754) 739–754 Bischof von Utrecht 108
Bonmont, Zisterzienserabtei (Kanton Waadt) 78
Bonn 256
Boston (USA)
–, Bischöfe s. O'Connell, William
Brandenburg, Kurfürstentum 135
Braunschweig, Universität 97
Braunschweig-Wolfenbüttel-Lüneburg Herzogtum 95
–, Christian, Herzog von (1599–1626) 105
–, Friedrich Ulrich, Herzog von (1613–1634) 97
Bregenzer Wald 271
Breisach (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald) 200
Breisgau 162
Breslau 218; 242
–, Bischof 243
–, Bischöfe s. Kopp, Georg
Bronner, Maria 212
Brochenzell (Meckenbeuren, Bodenseekreis) 223
Bruckmann, Hugo (1863–1944) 258
Bühl 279
Bulle, Oskar (1857–1917) 258; 260–264; 264
Bülow, Bernhard (1849–1929) 241; 249
Bülow, Otto (1827–1901) 242
Burghausen 160; 172
Bürklin, Albert (1844–1929) 261
Busche, Hermann von dem (1468–1534) 54
Butzer (Bucer), Martin (1491–1551) 59; 75; 85

Calixt, Georg (1586–1656) 97
Calvin, (Jean) Johann (1509–1564) 75; 85f.
Canus, Alexandre (Dumoulin, De Molendino) 80
Caprivi, Leo (1831–1899) 241
Caselius, Johannes (1533–1613) 95
Cavour, Camillo (1810–1861) 249
Celichius, Andreas 131
Celico (Cosenza, Kalabrien) 19
Chambéry, Klarissenkloster 75
Charles de Bovelles (Bouelles) (um 1472–1553) 25
Christian Wilhelm (1587–1665), 1598/1608–1628 Erzbischof von Magdeburg 96
Christina (1626–1689), 1644 Königin von Schweden 157
Cisneros, Garcia Jeménez de, OSB (1455/56–1510), Abt von Montserrat 25
Clemens VII., (1478–1534), 1523–1534 Papst 76f.;93
Clemens von Burghausen OFMCap (bürgl. Harderer) (1693–1732) 160–173
Coburg 180
–, Akademisches Gymnasium Casimirianum 180
Cochem, Martin von s. Martin von Cochem
Columbus, Cristofero (1451–1506) 26
Constanzer, Anna 166
Corazzo, Benediktinerkloster 19
Cranach, Lucas d. Ä. (1472–1553) 51; 63
Crispi, Francesco (1819–1901) 249
Cruciger, Caspar d. Ä. (1504–1548) 129

Dänemark 139
Delphine de Signe 188
Den Haag 109
Dentière, Marie, Äbtissin von Tournai 86
Deutschland 255; 280

Diepenveen (Niederlande)
–, Augustinerinnenstift 42
Dijon (Dép. Côte-d'Or) 142
Dionysius († 264/65) 192
Dipper, Theodor (1903–1969) 282; 287
Ditzenbach s. Bad Ditzenbach
Dominicus de Guzmán OP (um 1170–1221) 157
Donaueschingen (Schwarzwald-Baar-Kreis) 253
Donzdorf (Lkr. Göppingen) 219
–, Donzdorfer Fakultät 219; 220
Dove, Alfred (1844–1916) 253; 255f.
Drexel, Jeremias SJ (1581–1638) 178; 191
Dubuque (USA)
–, Bischöfe s. Keane, John Joseph
Dürer, Albrecht (1471–1528) 147; 152
Dyck, Antonis van (1599–1641) 153

Ebersberg 218
Edlibach, Gerold (1454–1530) 73
Egeria (Aetheria), Klosterfrau (4. Jhdt.) 112
Eglingen (Hohenstein, Lkr. Reutlingen) 211f.; 214f.
Ehingen a.d. Donau (Alb-Donau-Kreis) 201; 219
–, marianische Bürgerkongrega-tion 200
–, Sebastiansbruderschaft 204
Eichstätt 285
Eichthal, Auguste von (geb. 1835) 252
Einsiedeln (Kanton Schwyz)
–, Benediktinerabtei 171; 215
Eisendecher, Karl (geb. 1841) 243
Eleazar (Gotthilf) de Sabran 188
Ellwangen (Ostalbkreis) 286
Elsaß 55; 61f.; 151; 236; 250
Elsaß-Lothringen 250; 251
Engels, Friedrich (1820–1895) 67
England 26; 148; 250
Eptingen, Ritter Kunz von 140
Erasmus von Rotterdam (1469–1536) 74f.; 77; 104
Erath, Johann Evangelist (1809–1882) 213; 215; 217–227
Erb, Familie 223
–, Johanna 222
–, Peter 222
Erding 160
Erfurt 31–35; 180
–, Kartause Salvatorberg 33
–, Universität 31; 37
Eulenburg, Philipp Fürst zu E. und Hertefeld (1847–1921) 240–244; 246; 248f.
Eyck, Hubert van (um 1370–1426) 44f.; 51
Eyck, Jan van (um 1390–1441) 44f.; 51

Farel, Guillaume (Wilhelm) (1489–1565) 75; 78; 80–83; 87; 90
Fargo (USA)
–, Bischöfe s. Muench, Alois
Faulson, Hemme 82; 84; 86
Faust, Johann Georg (um 1480–1536/1540) 66
Feldwangen 270
Ferdinand III. (1608–1657), 1637–1657 röm.-dt. Kaiser 96; 206
Filbinger, Hans (geb. 1913) 278
Fiore, San Giovanni 19
Florentius von Wewelinghofen, 1379–1393 Bischof von Utrecht 116
Forthuber, Konrad (1802–1868) 213; 215–227
Francisci, Erasmus (1627–1680) 178
Frankenhausen 63f.; 67f.; 70f.
Frankfurt am Main 226
Frankreich 24; 75f.; 78; 142; 236; 246; 250; 254f.; 264
Franz I. (1494–1547), 1515 König von Frankreich 77f.
Franziskus von Assisi (1181/82–1226) 24; 161
Freiburg 195, 200f.; 214; 239; 243; 245ff.; 250; 253; 255; 258; 260
–, Bischöfe s. Nörber, Thomas
–, Erzdiözese 141; 257
–, marianische Bürgerkongregation 200
–, Regierung 195; 196
–, Universität 243
–, Vorderösterreichische Regierung 196
Frey, Alois (1800–1886) 219
Fribourg/Schweiz 75; 78f.
Fridingen a.d. Donau (Lkr. Tuttlingen) 202
–, Rosenkranzbruderschaft 199
Friedrich III. der Weise (1463–1525), 1486 Kurfürst von Sachsen 37; 62; 70
Friedrich I., Großherzog von Baden (1826–1907) 243f.; 247f.; 252–255; 259; 261
Friedrich II. (1194–1250), 1196/1212 König, 1220–1250 röm.-dt. Kaiser 24; 30
Friedrich von Baden 254
Fries, Hans (um 1465–um 1523) 46; 51
Fritzen, Adolf (1838–1919), 1891–1919 Bischof von Straßburg 251
Fromment, Antoine (1509–1581) 73; 79; 80f.; 86; 90
Fulda 242
–, Benediktinerabtei 61
–, Bischöfe s. Kopp, Georg
Furbity, Guy OP († 1541) 79f.
Fürstenberg, Karl Egon IV. zu (1852–1896) 244

Galimberti, Luigi (1836–1896) 249
Gap, (Dauphiné) 81

Genf 73–79; 80; 82; 85–90; 254
–, Bischöfe s. Baume, Pierre; Philibert
–, Domkapitel 78
–, Franziskaner-Konvent 81
–, Kloster Sainte-Claire 73; 75f.; 78; 81f.; 86; 89
–, Notre-Dame-de-Grâces 89
–, Saint-Pierre 75; 78; 80
Gengenbach, Pamphilius (1480–1525) 56
Gent 44f.
Genua 26; 33
Gerber, Erasmus 62
Gerberga, Königin (ca. 913–968) 13
Gerhard von Borgo San Donnino OFM († um 1276) 24
Gerhard, Johann (1582–1637) 185
Gießen,Universitätsbibliothek 31; 35
Gingins, Amédéé (Aymé) de (1465–1537), 1483–1537 Abt von Bonmont 78
Gioberti, Vincenzo (1801–1852) 263
Giovanni Nanni da Viterbo OP († 1502) 33f.
Gislebertus (12. Jhdt.) 44
Godefrid(us) von Rhenen, 1156–1177 Bischof von Utrecht 114
Goebbels, Joseph (1897–1945) 285
Goppertsweiler (Neukirch, Bodenseekreis) 200
Göppingen 270; 271
Gorizio, Gaspar 26
Gorki, Maxim (1868–1936) 284
Gosheim (Lkr. Tuttlingen), Sieben-Schmerzen-Bruderschaft 199
Gossmann, Gerhard (1919–1995) 64
Granada 25
Grauer, Albrecht 180
Gregor I. der Große (um 540–604), 590–604 Papst 17
Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von (1621–1676) 155f.; 176
Grisar, Hartmann (1845–1932) 265
Grothe, Bernd 64
Grünkraut (Lkr. Ravensburg) 201
Grünmettstetten (Horb, Lkr. Freudenstadt) Rosenkranzbruderschaft 197
Grupp, Georg (1861–1922) 258
Gryphius (Greif), Andreas (1616–1664) 178
Günzburg, marianische Bürgerkongregation 200

Habsburg, Haus 76, 206
–, Juan d'Austria, Don (1547–1578) 205f.
Hailtingen (Dürmentingen, Lkr. Biberach)
–, Antonius-Bruderschaft 206
Haimo von Auxerre OSB († 855) 14
Hamburg 68
Hans Suess von Kulmbach s. Suess, Hans
Harnack, Adolf (1851–1930) 266
Haslach (Tettnang, Bodenseekreis) 219
Hausen im Tal (Beuron, Lkr. Sigmaringen) 200
Hegau 55
Heiner, Franz (1849–1919) 257; 259
Heinrich II. (973–1024), 1002 König, seit 1014 röm. dt. Kaiser 188
Heinrich II. (1519–1559), 1547 König von Frankreich 77
Heitersheim (Breisgau-Hochschwarzwald) 201
Helmstedt 93; 95ff.
–, Fürstentum 96
–, Universität 93; 95f.
Helmstedter Situation 100
Hentig, Otto (1852–1934) 244; 245; 248; 253–256
Heribert (970–1021), 999–1021 Erzbischof von Köln 14
Herlazhofen (Leutkirch, Lkr. Ravensburg) 207
Herrlingen (Blaustein, Alb-Donau-Kreis) 218
Hertling, Georg Freiherr von (1848–1919) 249; 258; 265
Hessen 70
Hessen, Hermann von (1449/50–1508), 1480–1508 Erzbischof von Köln 38
Heuberg 272
Hieronymus, Sophronius Eusebius (ca. 347–420) 14; 28; 36; 41; 158
Hildesheim 130
Hirscher, Johann Baptist (1788–1865) 213f.; 234
Hippo, Diözese
–, Bischöfe s. Augustinus
Hofmann, Daniel (um 1538–1611) 95; 97
Hofmann, Ludwig (1856–1916) 281
Höger, Franz SJ (1664–1727) 158
Hohenlohe 244; 259
Hohenlohe, Gustav Adolf (1823–1896), Kardinal 249; 252
Hohenlohe-Schillingfürst, Chlodwig Fürst zu (1819–1901) 241ff.; 248ff.; 259; 262
Hohenstadt (Deggingen, Lkr. Göppingen) 213; 218f.
Holbein, Hans d. Ä. (um 1465–1524) 45
Holbein, Hans d. J. (1497/98–1543) 148–153
Holstein, Friedrich (1837–1909) 240ff.
Honorius Augustodunensis († 1150/60) 32
Hoover, Herbert (1874–1964) 280
Horb am Neckar (Lkr. Freudenstadt) 197
–, marianische Bürgerkongregation 200
–, Sebastiansbruderschaft 197
Horgenzell (Lkr. Ravensburg) 199
Hugo Cardinalis (v. St. Cher) OP († 1263) 36
Hugo Ripelin OP (1200–1268) 39
Huldstetten (Pfronstetten, Lkr. Reutlingen) 213

Hus(s), Jan s. Jan Hus
Hut, Hans 63
Hutter, Leonhard (1563–1616) 180; 185

Ichenhausen (abgeg. bei Böhringen, Lkr. Reutlingen) 201
Ignatius von Loyola SJ (1491–1556) 168; 186
Imperia (Italien) 287
Ingoldingen (Lkr. Biberach) 219
Innozenz III. (1160/61–1216), 1198 Papst 28; 147
Ireland, John (1838–1918), 1884 Bischof, 1888 Erzbischof von St. Paul 248
Irenäus (um 140/50–um 202) 16
Irland 140
Isidor von Sevilla (560–636), Bischof 28
Israel 40
Italien 24; 140; 159; 248; 250; 254ff.; 263
–, Königreich 246

Jacobus a Voragine OP (1228/30–1298) 39
Jagstzell (Ostalbkreis) 218
Jan Hus (um 1370–1415) 66; 182
Jan van Ruusbroec (1293–1381) 30; 42
Jean Gachi 77
Jean Gerson (1363–1429) 30; 48
Jena 180
–, Universität 180
Jerusalem 13f.; 16; 18; 25f.; 40; 48; 112; 175f.; 181
Joachim von Fiore (ca. 1130–1202) 15; 18–26; 31
Johann d. Beständige (1468–1532), 1525 Kurfürst von Sachsen 37; 62f.; 70
Johannes Bauer von Dorsten († 1481) 31; 34
Johannes de Rupescissa (Jean de Roquetaillade) OFM (um 1310–nach 1365) 18
Johannes von Capistrano (1386–1456) 159
Johannes von Parma († 1289?) 24
Johannes de Castro Coronato 34
Johannes de Lutrea († 1479) 35
Johannes Tauler OP (um 1300–1361) 97
Jolly, Julius (1856–1898) 253; 256
Joseph II. (1741–1790), 1765–1790 röm.-dt. Kaiser 195; 204; 210
Joß Fritz 55; 61
Juan Alamany (Alemany) 25
Julius II. (1443–1513), 1503–1513 Papst 54
Jussie, Jeanne de (1503–1561) 73–82; 86f.; 89f.
Justin († um 165) 16

Kalabrien 19
Kappel (Kanton Zürich) 77; 201; 207; 218
Karl der Große (747–814), 800–814 röm.-dt. Kaiser 14
Karl V. (1500–1558), 1519–1556 röm.-dt. Kaiser 25; 78
Karl VII. (1403–1461), 1422 König von Frankreich 75
Karl IV. (eigtl. Wenzel) (1316–1378), 1346 röm. König, 1347 König von Böhmen, 1355 röm.-dt. Kaiser, 1365 König von Burgund 44
Karlsruhe 243f.; 254; 261; 265
Kassel, Museum für Sepulkralkultur 147
–, Staatliche Museen 139
Katalonien 141
Katharina von Medici (1519–1589), 1560–1563 Königin von Frankreich 77
Kaufmann, Edmund (1893–1953), 285
Keane, John Joseph (1839–1918), 1878–1888 Bischof von Richmond, 1900–1911 Erzbischof von Dubuque 248
Keppler, Paul Wilhelm von (1852–1926), 1898–1926 Bischof von Rottenburg 262
Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von (1811–1877), 1850–1877 Bischof von Mainz 281
Kircher, Athanasius SJ (1601–1680) 191
Kisslegg (Lkr. Ravensburg) 263
Klauber (Kluber), Hans Hug (1535/36–1578) 152
Kleineidam, Horst (Künstler) 65
Kleinsüßen (Süssen, Lkr. Göppingen) 219
Knöpfler, Alois (1847–1921) 260
Koblenz 30
Koeckert, Gustav (1860–1948) 254
Köln 171
–, Bischöfe s. Heribert; Hessen, Hermann von; Melchers, Paul
–, Rosenkranzbruderschaft 204
Konrad Schlatter OP († 1458) 46
Konstantinopel 14
Konstanz, Bischof von 203
–, marianische Bürgerkongregation 200
–, St. Konrad 201
–, St. Paul, Kongregation der ledigen Gesellen 198
–, Versammlung der Görres-Gesellschaft 265
Kopp, Georg (1837–1914), 1881 Bischof von Fulda, 1887 Fürstbischof von Breslau, seit 1893 Kardinal 242, 258
Kosovo 68
Kraus, Franz Xaver (1840–1901) 131; 239–266
Krefeld, Generalversammlung der deutschen Katholiken 259
Krieg, Cornelius (1838–1911) 256
Kunigunde († 1033), rom. dt. Kaiserin 188

Landshut 158
Lapide, Cornelius a († 1637) 161

Laufenburg am Hochrhein (Kanton Aargau) 201
–, Bruderschaft zum Altarsakrament 204
Laurentius von Schnüffis OFMCap (Johann Martin) (1633–1702) 159; 176
Lausanne (Kanton Waadt) 89
Lavater, Ludwig (1527–1586) 141
Lechner, Joseph (1893–1954) 285
Leiden (Prov. Südholland) 95f.
Leiprecht, Carl Joseph (1903–1981), 1949–1974 Bischof von Rottenburg 272; 278
Leipzig 33
–, Michaelismesse 98
Leo X. (1475–1521), 1513–1521 Papst 77
Leo XIII. (1810–1903), 1878–1903 Papst 240; 242; 249; 252; 258f.
Lepanto, Schlacht von 172; 205
Levet, Claudine 84; 86
Levetzow, Karl Gottfried von (1828–1903) 247
Lieber, Ernst (1838–1902) 247
Lindenberg 270
Lipp, Joseph von (1795–1869), 1848–1863 Bischof von Rottenburg 215f.; 222
Liptingen (Emmingen-Lipt. Lkr. Tuttlingen) 201
London 109; 142; 274
Lorenzelli, Benedetto (1853–1915) 257ff.; 262
Lossen, Max (1842–1898) 252
Lothringen 55; 250
Löwen, Universität 153
Lübeck 142; 148
Ludolf von Sachsen, Karthäuser (um 1300–1378) 29; 35
Ludwig IV. († 954) 13
Ludwig, Therese (geb. 1825) 211–226
Ludwig XI. (1423–1483), 1451 König von Frankreich 75
Ludwigsburg 269ff.; 282f.; 286f.
–, Dekanat 282f.
–, (Filial-)Staatsarchiv 282
–, Garnisonskirche (Friedenskirche) 282
–, Gymnasiums 283
–, Stammtisch "Vatikan" 270
–, Zur Heiligsten Dreieinigkeit 281
Lützelburger, Hans († 1526) 149
Lupus Olmetanus (Christian) OESA (1611–1681) 36
Luther, Martin (1483–1546) 40; 46; 48–51; 54f.; 59f.; 67; 69f.; 73; 77; 92ff.; 97f.; 100–103; 124f.; 127–134; 138; 152; 170; 182; 204
Luxemburg 250
–, François, Graf de 88
Lyon 149
Magdeburg 96
–, Bischöfe s. Christian Wilhelm
–, Erzbistum 96
Maier, Reinhold (1889–1971), 279; 287
Mainz 35; 58; 149; 281
–, Bischöfe s. Albrecht von Mainz; Berthold von Henneberg; Ketteler, Wilhelm
–, Domkapitel 35
Major, Georg (1502–1574) 103
Major, Johannes SJ (1543–1608) 192
Malbosson, Jacques 80
Manning, Henry Eduard (1808–1892), seit 1875 Kardinal 252; 263
Marchant, Guyot 142
Marguerite Porete († 1310) 30
Maritain, Jacques (1882–1973) 280
Markdorf (Bodenseekreis) 270
Marseille 77
Martin von Cochem OMCap (1634–1712) 125; 190–193
Martini, Cornelius (1568–1621) 95; 101
Marx, Karl (1818–1883) 276
Mast, Joseph (1818–1893) 227
Mattes, Wenzel (1815–1886) 219
Mauch, Andreas 219f.
Maurer, Hannes gen. Karsthannes 58
Melanchthon (Schwarzer), Philipp (1497–1560) 67
Melchers, Paul Ludolf (1813–1895), 1866–1895 Erzbischof von Köln, seit 1885 Kardinal 241
Mengen (Lkr. Sigmaringen), marianische Bürgerkongregation 200
Mennel, Georg (1812–1892) 218ff.
Mergentheim s. Bad Mergentheim
Methodius († um 311), Bichof von Olympos 16
Metnitz (Kärnten) 145ff.
Metz (Dép. Moselle)
–, Bischof 250
–, Diözese 251
Meyer, Conrad Ferdinand (1825–1898) 73
Meyfart, Johann Matthäus (1590–1642) 175; 180–186; 193
Miller, Max (1901–1973) 282
Milwaukee (USA) 280
Möhler, Johann Adam (1796–1838) 213
Mömpelgard, Grafschaft 55; 61
Montier-en-Der (Dép. Haute-Marne) 13
–, Benediktinerabtei
–, Äbte s. Adso
Montluel, Pernette de 86
Monts, Anton Graf (1852–1930) 253; 260
Morella (Katalonien), Franziskanerkloster 139
Morgin, Anna 162–171

Muench, Alois (1889–1962), Bischof von Fargo 278; 280
Mühlhausen 250
Mühling (Chefredakteur der All. Zeitung) 252
Müller, Alfons (1901–1988) 271
Müller, Familie 269
Müller, Franz (1866–1942) 281
Müller, Gebhard (1900-1990) 269–283; 287
Müller, Marianne (geb. 1915) 270
Müller, Wolfgang (geb. 1940) 270
München 240f.; 245; 247f.; 251; 253; 256; 258; 260f.; 263f.
–, Katholikentag 249
–, preußische Gesandtschaft 240
Munderkingen (Alb-Donau-Kreis) 203
–, Priesterbruderschaft 204
Münsingen (Lkr. Reutlingen) 212; 214
Müntzer, Thomas (um 1490–1525) 61–71
Murer, Jakob (vor 1460–1533), Abt von Weissenau 67
Murner, Thomas OFM (1475–1537) 59; 65

Nachbaur, Rudolf (1807–1868) 217f.
Nasgenstadt (Alb-Donau-Kreis) 201; 219
Naville, Ernest 254; 255
Nebukadnezar II. (604–562 v. Chr.), 605–562 babyl. König 14
Nesensohn (Pfarrverweser) 221–225
Neuenburg am Rhein 201
Nicolai, Philipp (1556–1608) 185
Nicolas des Arnox 76
Nicolas Rolin 29; 44
Niederlande 95
Niedernau s. Bad Niedernau
Nikolaus Cusanus s. Nikolaus von Kues
Nikolaus von Kues (1401–1464) 208
Nikolaus von Tolentino OESA (1245–1305) 207
Nokk, Wilhelm (1832–1903) 243; 254; 259; 261
Nörber, Thomas (1846–1920), 1898–1920 Erzbischof von Freiburg 243; 260ff.; 262
Nordhausen 217
Novalis (Hardenberg, Georg Philipp Friedrich Frhr. v.) (1772–1801) 193
Nürnberg, Franziskanerkirche 45
Nürtingen (Lkr. Esslingen) 287

Oberbüren 89
Oberndorf 197
–, Rosenkranzbruderschaft 197, 199
Obernheim (Zollernalbkreis) 200; 207
–, Rosenkranzbruderschaft 197
Oberreute bei Röthenbach (Allgäu). 270
Oberstadion (Alb-Donau-Kreis) 218
Oberstdorf 271
Ochs, Karl (1904–1999) 272
O'Connell, William (1859–1944), 1901–1905 Bischof von Portland, 1907–1944 Erzbischof von Boston, seit 1911 Kardinal 248; 258
Oekolampad, Johann (1482–1531) 75
Oggelshausen (Lkr. Biberach) 219
Oldecop, Johannes (1493–1574) 130
Oschatz (Lkr. Leipzig) 35
Osiander, Andreas (1498–1552) 103
Osnabrück 135
Österreich 151; 206; 246; 248; 255f.; 264
Österreich, Erzherzogtum 195
Österreich-Ungarn 249
Ottenbach (Lkr. Göppingen) 219f.

Paffe, Claude 83
Paltz, Johannes von (etwa 1445–1511), 28; 32–41
Paracelsus (1493–1541) 97
Paris 36; 142ff.
–, Saints-Innocents 142
–, Sorbonne 80; 153
Pascal, Blaise (1623–1662) 261
Paul V. (1552–1621), 1605–1621 Papst 94
Payerne, Tag von (1531) 78
Pennet, Claude 80
Peraudi, Raimundus (1435–1505), Kardinal 37
Pernette de Montluel de Châteaufort 75; 84; 87
Petrarca, Francesco (1304–1374) 55
Petrarca-Meister (16. Jhdt.) 55; 70
Petrus Comestor (um 1100–um 1179) 27
Petrus Lombardus (um 1095–1160) 35; 47
Pfaffenweiler (Lkr. Freiburg) 200
Pfärrich (Amtszell, Lkr. Ravensburg) 218
Philibert II. (1490–1533), 1495–1509 Bischof von Genf 78
Pius IX. (1792–1878), 1846–1878 Papst 231
Platon (427–347 v. Chr.) 36
Pobedonoscev, Konstantin Petrovitsch (1827–1907) 259
Polen 249
Portland, Maine (USA)
–, Bischöfe s. O'Connell, William
Portery (Porteri), Jean (Johannes) († 1534) 80
Prag, Diözese 205
–, St.Veitsdom 44
Preußen 240; 246
Probst, Ferdinand (1816–1899) 218
Prokop von Templin OFM Cap (um 1608–1680) 155; 157; 162

Radolfzell (Lkr. Konstanz) 201
–, marianische Bürgerkongregation 200
Raffin, Pierre, Bischof 273
Rainer von Ponza 19

Rambo, Louise († 1538), Äbtissin von St. Claire 75, 78; 84; 86
Rampolla, Mario (1843–1913) 249; 257; 259
Ravensburg 211–214; 216ff.; 220–225; 227; 230
–, Arbeitshaus 212
–, Dekan 213
–, Krankenanstalt 212
–, Landkapitel 216; 218
–, Oberamtmann 220
–, Oberamtsgericht 212
–, Spital 213f.; 216
Rechberg, Grafen von 219
Regensburg 160f.
–, Stift Niedermünster 160, 170
Reichenbach/Fils (Lkr. Esslingen) 287
Richarz, Johann Peter (1783–1855); Bischof von Augsburg 222
Richelieu, Armand Jean du Plessis (1585–1642), 1622 Kardinal 241
Richmond (USA)
–, Bischöfe s. Keane, John Joseph
Riedlingen (Lkr. Biberach) 201
Ringgenweiler (Horgenzell, Lkr. Ravensburg) 217
Riquardus, Kanoniker in Utrecht 114
Rive, Konvent von 81
Robert, Pierre 78
Robert, Simon 86
Roger van der Weyden (1399/1400–1464) 29; 44
Rom 14; 77; 94; 130; 159; 172; 204; 236; 241f.; 249–252; 257–260; 280
–, Biblioteca Casanatense 139
–, Erzbruderschaft des Rosenkranzes 205
–, Päpste s. Benedikt XI.; Bonifaz VIII.; Clemens VII.; Gregor I.; Innozenz III.; Julius II.; Leo X.; Leo XIII.; Paul V.; Pius IX.; Sergius I.
Rosenberg, Alfred (1893–1946) 285
Rossi, Pellegrino (1787–1848) 262f.
Röthenbach (Allgäu) 270
Rottenburg am Neckar 200f.; 213; 215f.; 218f.; 222–227; 235; 271f.
–, Arbeitshaus 213; 219
–, Bischof 211; 220
–, Bischöfe s. Keppler, Paul Wilhelm von; Leiprecht, Carl Joseph; Lipp, Joseph; Sproll, Joannes Baptista
–, Bürgerkongregation 199
–, Dekanat 218f.
–, Diözese 221; 227; 283
–, Dom St. Martin 197; 283
–, Domkapitel 220
–, Kirchliches Wochenblatt 223
–, Korrektionshaus 215f.; 218ff.; 222; 225f.
–, marianische Bürgerkongregation 198; 200
–, Oberamt 196f.
–, Ordinariat 217; 220; 226; 278
–, Priesterseminar 218
–, Rosenkranzbruderschaft 197
–, Skapulierbruderschaft 205
Rottmanner, Odilo (1841–1907) 252
Rottweil 272
–, Altstadt 218
–, Heilig-Kreuz-Kirche 272; 273
Rubens, Peter Paul (1577–1640) 153
Rudinì, Antonio (1839–1908) 249; 256

Sachsen 70
Sachsen-Coburg 180
Saint-Claude, Abtei (Jura) 78
Saladin, Sultan (1138–1193) 18
San Remo 262
Sattler, Moritz (1818–1885) 218
Sauer, Joseph (1872–1949) 259; 263f.
Saulgau (Lkr. Sigmaringen), Sebastiansbruderschaft 200
Savonarola, Girolamo OP (1452–1498) 159; 258
Savoyen, Herzogtum 75f.; 78; 88
–, Charles III. (1486–1553), Herzog von 75; 78
Schaffhausen 171
Schechingen (Ostalbkreis) 219
Scheeben, Matthias Joseph (1835–1888) 257
Scheffler, Johann s. Angelus Silesius
Schell, Hermann (1850–1906) 252; 256; 258ff.; 263; 265
Scher, Antonius (1842–1913) 250
Schiller, Friedrich (1759–1805) 160
Schlesien 140
Schlier (Lkr. Ravensburg) 218
Schmöger, Karl Erhard (1819–1883) 219f.
Schneeberg (Titisee-Neustadt, Breisgau-Hochschwarzwald) 37
Schnüffis, Laurentius von s. Laurentius von Schnüffis 176
Schömberg (Lkr. Balingen) 200
Schön, Erhard (vor 1491–1542) 58
Schönenberg (Ellwangen, Ostalbkreis) 272
Schottelius (Schottel), Justus Georg (1612–1676) 178
Schottland 140
Schramberg (Lkr. Rottweil)
–, Rosenkranzbruderschaft 198
–, Sebastiansbruderschaft 198
Schröder, Joseph (1849–1903) 257; 266
Schrörs, Heinrich (1852–1928) 256
Schuman, Robert (1886–1963) 273
Schura (Trossingen, Lkr. Tuttlingen) 270
Schwarz, Ulrich 45

Schwarzwald 272
Schweden 264
Schweiz 73; 140; 151
Schwenningen (Villingen-Schwenningen, Schwarzwald-Baar-Kreis) 284
Seibold (Seybold), Patriz (geb. 1804) 211; 213–226
Seibold, Anton (1789–1865) 219
Sergius I., 687–701 Papst 112
Sicherer, Hermann von (1839–1901) 244; 248; 251; 254; 260; 263
Sigmaringen 287
Simeon, Johann Baptist (1804–1873) 218
Simon Fidati von Cascia OESA (ca. 1295–1348) 38
Skandinavien 140
Škofja Loka (Slowenien) 141
Solothurn 55
Sonnier, Antoine 78
Spalatin, Georg (eigtl. Burckhardt) (1484–1545) 62
Spanien 25; 140; 142
Speckbach, Diether von 140
Spee, Friedrich SJ (1591–1635) 166; 175
Speyer 222
–, Reichstag 70
Sprenger, Joseph OP (1436–1495) 204
Sproll, Johannes Baptista (1870–1949), 1927–1949 Bischof von Rottenburg 272f.; 279
St. Paul (USA)
–, Bischöfe s. Ire-land, John
St. Pölten 29
Steinhuber, Andreas SJ (1825–1907), seit 1894 Kardinal 257; 259
Stöck, Anton (1840–1922) 246f.; 264
Stockach (Lkr. Konstanz) 270
Stockhausen, Jonas von 131
Straßburg 39; 142; 243; 250f.
–, Bischof 250
–, Der Elsässer 250
–, Diözese 251
–, Straßburger Post 250
–, Universität 250
Straubenmüller, Johann Baptist (1799–1857) 218; 224
Straubinger, Johannes (1883–1956) 285
Strauß, David Friedrich (1808–1874) 218
Strubes, Heinrich (1586–1629) 97
Stuttgart 213; 219; 224; 270; 287
–, Deutsche Volksblatt 227; 231
–, Hauptstaatsarchiv 269; 282
–, Katholikentag 1951 273
–, Seniorenstift Augustinum 270
–, Villa Reitzenstein 269
Sülchgau 272
Süleyman II. de Prächtige, Sultan (1494–1566) 77
Sundgau 55
Supp, Friedrich (1802–1883) 218
Suess, Hans (um 1480–1522) 45

Tabor (Böhmen) 25
Tauler, Johannes s. Johannes Tauler
Tettnang (Bodenseekreis) 200; 270
–, Dekanat 223
Teufel, Erwin (geb. 1939) 269f.
Teutsch, Niklaus Manuel 152
Theoderic II. von Ahr (Nuenar) († 1212), 1198-1212 Bischof von Utrecht 110
Thüringen 35; 70
Thurn und Taxis, Fürst 161
Tiberius von Kaiserstuhl OFM Cap († 1729) 158
Tieck, Ludwig (1773–1853) 193
Tirinus, Jacobus SJ (1580–1636) 191
Tirol 58
Toledo, Konzil von (589) 139
Torgau 37; 67
Tournai, Notre-Dame des Prés-aux-Nonnains 86
Trechsel, Gaspard 149
Trechsel, Melchior 149
Trient, Konzil von (1545-1563) 204; 209
Trier 263; 264
Tübingen 94; 212; 213; 218
–, Katholisch-Theologische Fakultät 218f.; 283
–, Universität 213
–, Wilhelmsstift 213
Tübke, Werner (geb. 1929) 64f.
Türkei 77
Tuttlingen 270

Ubertino da Casale († nach 1328) 24
Ulm 142
–, Diözesantag (1950) 273
Ulrich (1487–1550), 1498 Herzog von Württemberg 54
Ungarn 77; 140; 252f.
Unlingen (Lkr. Biberach) 200
Unterheinriet (Untergruppenbach, Lkr. Heilbronn) 287
Utrecht 108ff.; 112; 116–119
–, Bischöfe s. Bernold; Bonifatius; Florentius; Godefrid; Theoderic; Willibrord
–, Marienkirche 109; 112; 114ff.; 118f.
–, St. Bonifaz 110
–, St. Johannis 109f.; 114ff.
–, St. Martin, Dom 108–112; 114–117; 119
–, St. Odulphus 110
–, St. Peter 109f.; 115

–, St. Salvator 108ff.; 112; 114ff.
–, Universitätsbibliothek 43; 109; 112

Valier (Ehepaar) 219; 222; 226
Varembert, Blaisine 76; 82
Vatikan 248; 259; 264
Vegio, Guillaume de, Offizial der Diözese Genf 1531–1535 78
Venedig 24
–, Republik 177
Veringenstadt (Lkr. Sigmaringen) 200
Villingen (Villingen-Schwenningen, Schwarzwald-Baar-Kreis) 162f.; 171
–, marianische Bürgerkongregation 200
–, Münster 165
Vincentius Ferrerius OP (Vinzenz Ferer) (1350–1419) 157
Vinzenz von Beauvais (1184/94–um 1264) 36
Viret, Pierre (1511–1571) 80f.
Vorarlberg 271
Vorderösterreich 195; 200; 203ff.; 207; 210
–, Regierung 195

Wacker, Theodor (1845–1921) 256, 266
Waldburg-Zeil-Wurzach, Marie Gräfin von (1861–1941) 263f.; 264
Waldmössingen (Schramberg, Lkr. Rottweil) 271
Waldsee s. Bad Waldsee
Wangen im Allgäu (Lkr. Ravensburg) 224; 270
–, Dekan 218
–, Dekanat 218
Weggental (Rottenburg am Neckar), Sieben-Schmerzen-Bruderschaft 197f:
Weigel, Valentin (1533–1588) 97
Weingarten (Lkr. Ravensburg) 280
–, Vagantenkinderinstitut 212
Weiß, Franz 285
Weißenau (Lkr. Ravensburg) 211–216; 218f.; 221ff.; 225f.; 232; 235; 237
–, Prämonstratenser-stift, Äbte s. Murer, Jakob
Weißenhorn (Lkr. Neu-Ulm) 201
Weißenstein (Lkr. Göppingen) 219
Wenzel IV. (1361–1419), 1363 König von Böhmen 206
Werdenhagen, Johann Angelius (1581–1652) 91ff.; 95–105
Werle, Peter 79
Wessenberg, Ignaz Heinrich Freiherr von (1774–1860) 236
Westfalen 139
Wiblingen (Stadt Ulm) 219
Widmer, Guillaume 279
Wien 76; 77; 160; 195; 241; 242
–, Albertina 45
Wilhelm II. (1859-1941), 1888–1918 deutscher Kaiser 240ff.; 246; 259
Willibrord, 696–739 Bischof von Utrecht 108
Winman, Sebastian 35
Wittenberg 60
–, Universität 180
Wolf, Friedrich (geb. 1926) 65
Wolfenbüttel 95
Wolgemut, Michael (1434–1519) 140
Würtingen (Lkr. Reutlingen) 287
Württemberg, Herzogtum/Königreich 55; 214; 226f.; 229; 231; 240
-, Evang. Bekenntnisgemeinschaft 287
Württemberg-Baden 279
Württemberg-Hohenzollern 269; 273; 278f.; 280
Würzburg 63
–, Diözese 203

Yolande, Witwe von Herzog Amadeus IX. von Savoyen 75

Zimmermann, Wilhelm (1807–1878) 67
Zimmern ob Rottweil (Lkr. Rottweil) 270f.
Zörlein, Josef (1901–1988) 281–284
Zürich 73f.; 85; 141; 156; 171
Zwiefalten (Lkr. Reutlingen) 222
Zwingli, (Huldrych) Ulrich (1484–1531) 73; 75; 77; 83; 85