N12<518734530 021

ubTÜBINGEN

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 21 · 2002

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 21 · 2002

Herausgegeben vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Jan Thorbecke Verlag Stuttgart

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 21 · 2002

A12<518736530 021

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 21 · 2002

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Jan Thorbecke Verlag Stuttgart

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

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

© 2002 by Jan Thorbecke Verlag GmbH, Stuttgart

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: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza
Printed in Germany · ISBN 3-7995-6371-7 · ISSN 0722-7531

ZA 5833 - 21

Inhalt

Einleitung 11

I. AUFSÄTZE

Andreas Holzem
Das katholische Milieu und das Problem der Integration. Kaiserreich, Kultur und Konfession um 1900 13

Wilfried Loth
Die Zentrumspartei an der Jahrhundertwende 41

Otto Weiß
Tendenzen im deutschen Kulturkatholizismus um 1900 63

Norbert Schlossmacher
Der Antiultramontanismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zwischen Ideologie und antikatholischem Affekt 93

Hubert Wolf
Milieustabilisierende Apologie oder Schnittstelle zur Moderne? Sebastian Merkle und seine Konzeption von Kirchengeschichte im Spannungsfeld von Gegengesellschaft und Integration 123

Klaus Schatz SJ
»Liberale« und Integralisten unter den deutschen Jesuiten an der Jahrhundertwende 141

Karl Hausberger
Der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926) – ein Exponent des Antimodernismus im deutschen Episkopat 163

Dominik Burkard
Neues Jahrhundert - neuer Klerus? Priesterbildung in der Diözese Rottenburg an der Wende zum 20. Jahrhundert 179

Claus Arnold
Katholische Milieus in Oberschwaben um 1900. Adlige Damen, Modernisten und Lourdesgrotten 219

Elke Pahud de Mortanges
Vom päpstlichen Schreiben »Gravissimas inter« (1862) ebenfalls getroffen? Der Tübinger Dogmatiker Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887) unter Verdacht 241

Isnard W. Frank OP
Reform und Reformation bei den Ulmer Dominikanern 261

Magda Fischer
Ordnung und Präsentation des Wissens. Die Bibliothek des Klosters Weingarten zwischen Barock und Aufklärung 291

II. QUELLE

Karl Hausberger
Eine Denkschrift des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler über den Reformkatholizismus aus dem Jahr 1903 321

III. ZEITZEUGENBERICHT

Paul Kopf
Das gewandelte Bild vom 20. Juli 1944 im Spiegel persönlicher Erlebnisse ... 341

IV. KRITISCHE MISZELLEN

Klaus Schreiner
Mittelalterliche Religiosität in religionsgeschichtlichen Zusammenhängen ... 357

Immo Eberl
Das 900-jährige Gründungsjubiläum der Zisterzienser. Anregungen und Ergebnisse für die Forschung 365

V. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

Jaroslav Pelikan, Maria. 2000 Jahre in Kultur und Geschichte (Angelus A. Häußling OSB) .. 373
Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448. Ein biographisches Lexikon, hg. v. *Erwin Gatz* (Hubert Wolf) 373
Manfred Weitlauff, Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung (Otto Weiß) 375
Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit hg. v. *Kilian Heck* u. *Bernhard Jahn* (Kurt Andermann) 376
Bernhard H. Bonkhoff, Bild-Atlas zur pfälzischen Kirchengeschichte (Paul Warmbrunn) ... 376
Josef Gelmi, Geschichte der Kirche in Tirol (Nicole Priesching) 378

2. Quellen und Hilfsmittel

Bernhard Bischoff, Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts, Teil I: Aachen–Lambach (Peter Engels) 379
Regesten Kaiser Ludwigs des Bayern (1314–1347), Heft 5: Die Urkunden aus den Archiven und Bibliotheken im Regierungsbezirk Schwaben (Augsburg), bearb. v. *Michael Menzel* (Peter Rückert) 380
Die Freisinger Dom-Custos-Rechnungen von 1447–1500, hg. v. *Hans Ramisch* (Franz Maier) 381

3. Antike und Mittelalter

Lothar Vogel, Vom Werden eines Heiligen. Eine Untersuchung der Vita Corbiniani des Bischofs Arbeo von Freising (Immo Eberl) 382
Achim Thomas Hack, Das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen (Helmut Maurer) 283
Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis, hg. v. *Berndt Hamm* u. *Thomas Lentes* (Helmut Feld) 385
Bruno Rieder, Deus locum dabit. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (Manfred Gerwing) 386
Jürgen Ludwig Scherb, Anselms philosophische Theologie (Manfred Gerwing) 387

4. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. *Thomas A. Brady* (Gabriele Haug-Moritz) 388
Thomas Brockmann, Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes 1518–1563 (Anne Conrad) 390
Michael Becht, Pium consensum tueri. Studien zum Begriff *consensus* im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin (Barbara Hallensleben) 391
Melanchthons Briefwechsel, Bd. 9: Addenda und Konkordanzen. – Bd. 10: Orte A–Z und Itinerar. – Bd. T/3: Texte 521-858 (1527-1529) (Helmut Feld) 393
Johannes Reuchlin, Sämtliche Werke. Bd. IV/1: Schriften zum Bücherstreit (Helmut Feld) .. 394
Michael Scholz, Residenz, Hof und Verwaltung der Erzbischöfe von Magdeburg in Halle in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Dieter Stievermann) 394
Thomas Hölz, Krummstab und Schwert. Die Liga und die geistlichen Reichsstände Schwabens 1609–1635 (Wolfgang Wüst) 395
Stephan Mauelhagen, Ordensritter – Landesherr – Kirchenfürst. Damian Hugo von Schönborn (1676-1743) (Manfred Eder) 397
Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, hg. v. *Hartmut Lehmann* u. *Anne-Charlott Trepp* (Anne Conrad) 398

5. 19. und 20. Jahrhundert

Armin Müller-Dreier, Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914 (Otto Weiß) 399
Andreas Gawatz, Wahlkämpfe in Württemberg. Landtags- und Reichstagswahlen beim Übergang zum politischen Massenmarkt (1889–1912) (Peter Exner) 400
Vadim Oswalt, Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871 (Andreas Holzem) 402
Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds, hg. v. *Stefan Samerski* (Otto Weiß) 404
Peter Reichensperger 1810–1892, hg. u. erläutert v. *Ulrich von Hehl* (Bernhard Schneider) .. 406
Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962, hg. v. *Hubert Wolf* (Michael F. Feldkamp) 407
Wolfgang Weiss, Modernismuskontroverse und Theologenstreit (Otto Weiß) 409
Pierre Blet, Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg (Michael F. Feldkamp) 410
Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1978, hg. v. *Karl-Joseph Hummel* (Michael F. Feldkamp) 410
Dietmar Grypa, Die katholische Arbeiterbewegung in Bayern nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1963) (Joachim Schmiedl) 412

6. Orden, Klöster und Stifte

Roland Rappmann/Alfons Zettler, Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft und ihr Totengedenken im frühen Mittelalter (Klaus Herbers) 414
Gottesaue. Die Urkunden der Benediktinerabtei 1110–1550, bearb. v. *Peter Rückert* (Immo Eberl) 416
Das älteste Urbar des Priorats Reichenbach von 1427, bearb. v. *Regina Keyler* (Peter Rückert) . 417
Marietta Meier, Standesbewusste Stiftsdamen. Stand, Familie und Geschlecht im adligen Damenstift Olsberg 1780–1810 (Anne Conrad) 418
Frauen, die das Leben lieben. Benediktinerinnen der Abtei St. Erentraud Kellenried (Uwe Scharfenecker) 419
Die Benediktinerabtei Gerleve. Ihr Werden, Wachsen und Wirken (Uwe Scharfenecker) ... 420
Nikolaus Wilfried Kuster, Rufin Steimer 1866–1928 (Patrick Braun) 420

7. Orts- und Landesgeschichte

Der Griff nach der Krone. Die Pfalzgrafschaft bei Rhein im Mittelalter, bearb. v. *Volker Rödel* (Detlev Zimpel) 421
Christian Keitel, Herrschaft über Land und Leute. Leibherrschaft und Territorialisierung in Württemberg 1246 bis 1593 (Kurt Andermann) 422
Peter-Johannes Schuler, Die spätmittelalterliche Vertragsurkunde. Untersucht an den Urkunden der Grafen von Württemberg 1325–1392 (Christoph Florian) 423
Regesten der Urkunden des Hospitals zum Heiligen Geist in der Reichsstadt Hall bis 1480, bearb. v. *Kuno Ulshöfer* (Herbert Aderbauer) 424

8. Kunstgeschichte

Hans Holbein d.J., Die Druckgraphik im Kupferstichkabinett Basel, bearb. v. *Christian Müller* (Peter Krüger) 425
Joachim Jacoby, Hans von Aachen 1552–1615 (Luise Leinweber) 425
Ilse von zur Mühlen, Bild und Vision: Peter Paul Rubens und der »Pinsel Gottes« (Luise Leinweber) 426
Ingo Gabor, Der Vorarlberger Barockbaumeister Valerian Brenner (1652–1715) (Luise Leinweber) 427
Burkhard Körner, »Zwischen Bewahren und Gestalten«. Denkmalpflege nach 1945 (Felix Hammer) 429

9. Umschau

Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart N–R, bearb. v. *Alexander Brunotte/Raimund J. Weber* (Hubert Wolf) 429
Weg zum Priestertum. 25 Jahre über diözesanes Studienhaus St. Lambert, hg. v. *Reimund Haas* (Hubert Wolf) 430
Reutlinger Geschichtsblätter, Bd. 38 (Herbert Aderbauer) 430
Ulm und Oberschwaben, Bd.51 (Herbert Aderbauer) 431

VI. MITTEILUNGEN DER REDAKTION 433

VII. VEREINSNACHRICHTEN 438

ORTS- UND PERSONENREGISTER 445

Einleitung

Der vorliegende Band dokumentiert in seinem Themenschwerpunkt die Studientagung des Jahres 2000, die unter dem Titel »Integration oder Gegengesellschaft? Der deutsche Katholizismus an der Jahrhundertwende1900« gemeinsam von Geschichtsverein (Professor Dr. Hubert Wolf) und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Dieter R. Bauer) durchgeführt wurde. Die Veranstalter knüpften dabei an einen traditionellen Schwerpunkt der Weingartner Studientagungen an: Der Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts waren bereits Tagungen in den Jahren 1986 (»Aufbruch oder Resignation? Der Weg kirchlicher Gemeinschaften im 19. Jahrhundert«, vgl. RJKG 6, 1987), 1990 (»Emanzipationsbewegungen im deutschen Katholizismus«, vgl. RJKG 10, 1991), 1994 (»Kulturkampf oder Kulturkämpfe?«, vgl. RJKG 15, 1996) sowie 1998 (»Die Revolution von 1848 – Geburtsstunde des deutschen Katholizismus?«, vgl. RJKG 19, 2000) gewidmet gewesen. 1993 beschäftigte sich ein eigenes Themenheft mit der Theologiegeschichte dieser Zeit.

In seinem einleitenden Beitrag (»Das katholische Milieu und das Problem der Integration. Kaiserreich, Kultur und Konfession um 1900«) untersucht *Andreas Holzem* zunächst die katholische Publizistik sowie die öffentlichen Debatten *um* und *zur* Jahrhundertwende. In einem zweiten Schritt ordnet er seine Beobachtungen in die Diskussion der jüngeren Katholizismusforschung ein. Der politische Katholizismus wurde nach *Wilfried Loth* (»Die Zentrumspartei an der Jahrhundertwende«) um 1900 geprägt durch den Konflikt zwischen den bürgerlichen, konservativen Gruppen auf der einen Seite sowie den Vertretern der Arbeiterbewegung und kleinbürgerlicher Schichten auf der anderen Seite, die auf eine Demokratisierung des Zentrums im Sinn einer »Volkspartei« drängten. *Otto Weiß* (»Tendenzen im deutschen Kulturkatholizismus um 1900«) untersucht, inwieweit der Katholizismus von den Hauptströmungen der »neuen Moderne« um 1900 erfasst wurde. Nach den Ergebnissen des Autors waren es dabei weniger die Vertreter eines »Reformkatholizismus«, die sich den Einflüssen eines »modernistischen Irrationalismus« öffneten, sondern eher die Vertreter eines militanten Antimodernismus, zu deren Exponenten der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler zählte. Als wichtiges Element der kirchlichen und (kultur-)politischen Öffentlichkeit an der Jahrhundertwende stellt *Norbert Schloßmacher* (»Der Antiultramontanismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zwischen Ideologie und antikatholischem Affekt«) den »Antiultramontanismus« vor, der nicht nur als Opposition gegen die dominierende Strömung innerhalb des Katholizismus zu verstehen ist, sondern auch als (außerparlamentarischer) Gegner der Zentrumspartei. *Hubert Wolf* (Milieustabilisierende Apologie oder Schnittstelle zur Moderne? Sebastian Merkle und seine Konzeption von Kirchengeschichte im Spannungsfeld von Gegengesellschaft und Integration«) untersucht das Werk von Sebastian Merkle, von 1898 bis 1933 Ordinarius für Kirchengeschichte in Würzburg. Im offenen Gegensatz zu den dominierenden Vertretern der katholischen Kirchengeschichte an der Jahrhundertwende, die die Funktion ihrer Disziplin in der »Stabilisierung einer katholischen Gegengesellschaft« sahen, plädierte Merkle für eine »Integration der Katholiken in die moderne Gesellschaft und Kultur«. Die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte stellte für ihn die Basis für einen Dialog mit der Moderne dar, da der konsequente Einsatz der historisch-kritischen Methode eine objektivierbare Gesprächsgrundlage zwischen den Dialogpartnern garantiere. *Klaus Schatz SJ* (»›Liberale‹ und Integralisten unter den deutschen Jesuiten an der Jahrhundertwende«) untersucht exemplarisch am Beispiel der Jesuiten, wie in Deutschland an der Jahrhundertwende verschiedene theologische Strömungen innerhalb einer Ordensgemeinschaft um die Vorherrschaft kämpften.

Fünf weitere Beiträge widmen sich in Spezialuntersuchungen den Verhältnissen in der Diözese Rottenburg an der Jahrhundertwende. *Karl Hausberger* (»Der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler – ein Exponent des Antimodernismus im deutschen Episkopat«) zeichnet die Entwicklung des Rottenburger Bischofs vom Freund zum Gegner der Reformkatholiken nach und verdeutlicht diese Entwicklung an Hand wichtiger Etappen und Dokumente. Die programmatische Schrift Kepplers über den Reformkatholizismus (»De catholicismo reformatorio«) aus dem

Jahr 1903 wird von *Karl Hausberger* in einem eigenen Quellenbeitrag auf der Grundlage des römischen Originaldokuments vollständig ediert (»Eine Denkschrift des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler über den Reformkatholizismus aus dem Jahr 1903«). *Dominik Burkard* (»Neues Jahrhundert – neuer Klerus? Priesterbildung in der Diözese Rottenburg an der Wende zum 20. Jahrhundert«) sieht in den Diskussionen um die Ausbildung des Klerus einen Spiegel der allgemeinen kirchenpolitischen Entwicklungen. Als Hauptergebnis kann er einen tiefen Konflikt zwischen den Vertretern der traditionellen württembergischen Bildungstraditionen und den »Antimodernisten« um den Rottenburger Bischof Keppler ausmachen, die an einer Sakralisierung des Klerusbilds arbeiteten. Die Verhältnisse in Oberschwaben stehen im Mittelpunkt des Beitrags von *Claus Arnold* (»Katholische Milieus in Oberschwaben um 1900. Adlige Damen, Modernisten und Lourdesgrotten«). Der Verfasser kann nachweisen, dass der Ultramontanismus in Oberschwaben in der Ära Keppler seinen entscheidenden Durchbruch feiern konnte. »Liberale« Gruppierungen, die Arnold etwa unter den Angehörigen des Hauses Waldburg nachweisen kann, wurden marginalisiert. Mit der Tübinger Theologiegeschichte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beschäftigt sich *Elke Pahud de Mortanges* (»Vom päpstlichen Schreiben »Gravissimas inter« (1862) ebenfalls getroffen? Der Tübinger Dogmatiker Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887) unter Verdacht«).

Der Beitrag von *Isnard W. Frank OP* (»Reform und Reformation bei den Ulmern Dominikanern«) geht auf den Festvortrag zurück, den der Verfasser am 3. Oktober 2001 auf der Jahresversammlung des Geschichtsvereins in Ulm hielt. Die spätmittelalterliche Reform des reichsstädtischen Predigerklosters war nach Frank ein Grund dafür, dass sich der Konvent fast geschlossen der Einführung der Reformation widersetzte und deshalb in das altgläubige Rottweil emigrierte. *Magda Fischer* (»Ordnung und Präsentation des Wissens: Die Bibliothek des Klosters Weingarten zwischen Barock und Aufklärung«) liefert in ihrem Beitrag über die Geschichte der Bibliothek der Benediktinerabtei Weingarten im 18. Jahrhundert einen gewichtigen Beitrag zur Erforschung der oberschwäbischen Klosterkultur.

Im Mittelpunkt des Zeitzeugenberichts von *Paul Kopf* (»Das gewandelte Bild vom 20. Juli 1944 im Spiegel persönlicher Erlebnisse«) steht die Wiedergabe der Ansprache von Graf Paul Yorck von Wartenburg, die dieser am 20. Juli 1957 bei der Einweihung der Kriegergedächtnisstätte, der sog. Stauffenbergkapelle, in Lautlingen, also am Heimatort der Familie der Widerstandskämpfer vom 20. Juli 1944, gehalten hatte.

Zwei kritische Miszellen beschäftigen sich mit wichtigen kirchenhistorischen Neuerscheinungen. *Klaus Schreiner* (»Mittelalterliche Religiosität in religionsgeschichtlichen Zusammenhängen«) würdigt die Arbeit von Arnold Angenendt zur Religiosität im Mittelalter. *Immo Eberl* (»Das 900-jährige Jubiläum der Zisterzienser. Anregungen und Ergebnisse für die Forschung«) sichtet kritisch die Literatur, die im Umfeld des Jubiläums des Zisterzienserordens 1998 erschienen ist. Der Besprechungsteil fällt auf Grund des umfangreichen Aufsatzteils dieses Jahr etwas knapper aus. Es werden rund 60 Neuerscheinungen aus dem Bereich der Kirchengeschichte vorgestellt. Einige Rezensionen mussten wegen der Umfangsbeschränkungen für den nächsten Band zurückgestellt werden.

Am Schluss ein Hinweis in eigener Sache: Das »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte« erscheint in diesem Jahr erstmals nach den Regeln der »neuen« Rechtschreibung, wobei die Redaktion so weit wie möglich die »Kann-Bestimmungen« zu Gunsten des herkömmlichen Regelwerks, besonders im Bereich der Zeichensetzung, genutzt hat.

Wolfgang Zimmermann

ANDREAS HOLZEM

Das katholische Milieu und das Problem der Integration

Kaiserreich, Kultur und Konfession um 1900

1. Literaturstreit exemplarisch – ein katholischer Roman und seine Rezensenten

1898 erschien bei Joseph Roth in Stuttgart der Gegenwarts-Roman »Die Fremden« aus der Feder des Tiroler Dichters und Dramatikers Karl Domanig. Das Buch war ein Erfolg: Bereits 1900 wurde die 2. Auflage gedruckt. In diesem Roman geht es unter anderem um den Fremdenverkehr in einer gebirgigen Tourismusregion. Die männliche Hauptfigur, ein aufstrebender junger Arzt, bekehrt sich nach seinem Aufbruch ins modern-mondäne Wien des Fin de Siècle zu einer Rückkehr in die traditionale konfessionelle Lebenswelt. Er unterscheidet unter den Fremden die *gebildetsten, die achtenswertesten Gäste*, die an Tirol nicht nur die Berge, sondern auch Land und Leute schätzen, als die *eigentlichen Freunde* von den *Modemenschen, die keinen anderen Zweck verfolgen, als im Strome mitzuschwimmen, Leute, denen es im Grunde einerlei ist, wo sie Table d'hote speisen, wo sie Tarock spielen und ihre Toiletten wechseln*[1]. Ihre Haltungen erscheinen völlig gegensätzlich, denn die ersteren *betrachten sich als unsere Gäste, nicht als unsere Arbeitgeber und Herren; es sind unsere Freunde, die das Volk, seine Sitten und Gebräuche achten und nicht wie unduldsame Protzen jede Rücksicht beiseite setzen; nicht wie manche, in völliger Verkennung der Verhältnisse, vielleicht aus bloßem Hasse gegen alles Katholische, unser Volkstum schmähen und heimlich oder öffentlich befeinden*[2]. Tirol habe den Fremden gegenüber eine Mission, erläutert die weibliche Hauptperson, die Beamtentochter Clara, eine nach schweren Prüfungen und Enttäuschungen aus Wien in das Dorf Zurückkehrende auch sie. Denn es sei für viele internationale Gäste *das erstemal, daß sie ein katholisches Volk kennen lernen! [...] Die meisten unter den andersgläubigen Fremden haben unsere Religion bisher nur vom Hörensagen und nach Zerrbildern gekannt, tausend Vorurteile bringen sie ihr entgegen [...] Aber nun sind sie in Tirol, mitten in einem grundkatholischen Volke; da sehen sie es mit Augen und können sich dem nicht verschließen: Das ist ein gesundes, tüchtiges Volk, voll schöner Talente, voll guter Eigenschaften des Herzens, ein wahrhaft adeliges Volk! Und alle Zustände geordnet; die Felder, die Häuser und Kirchen geben Zeugnis, wohl nicht überall von großem Wohlstand, aber überall von der Arbeitsamkeit und der idealen Gesinnung.* So hätten die Fremden *in Tyrol ein katholisches Volk, sie haben den Katholizismus selber kennen und achten gelernt*[3].

1 Karl Domanig, Die Fremden. Ein Roman aus der Gegenwart (Volksausgabe), Klagenfurt ^{3}1911, 164.
2 Ebd., 166.
3 Ebd., 196f., das Stichwort der »großen Mission« 195.

Heimat gegen Fremde, Landleben gegen Großstadt, Seelenadel und bescheidener Wohlstand gegen Protzentum und Herrenallüren, idealische Katholizität gegen Hass und Vorurteile – das Buch war ein so klarer Spiegel bestimmter katholischer Befindlichkeiten um 1900, dass der *Katholik* es als *patriotische* und *katholische That*, als *Apologie des tiroler Volkes und des Katholicismus* pries[4]. Und die »Historisch-politischen Blätter« sekundierten zum Schutz von *Tendenzdichtung*, es sei *ganz unwahr, daß die Kunst nur für die Kunst da ist. Auch ein Kunstwerk muß einen Zweck haben, es muß den Menschen innerlich erheben, innerlich befreien und durch einen tieferen Einblick in die Weltordnung beruhigen und festigen.* Nur aufdringlich dürfe die Tendenz nicht werden, gegen welchen Grundsatz sich die Nichtkatholiken *fast regelmäßig*, die Katholiken hingegen nur manchmal vergingen[5]. Beide Rezensenten distanzierten sich von Kritiken des liberalen Wiener Feuilletons[6], das den Tiroler Bauern als *stumpf im Denken und Handeln, stumpf in der Moral, stumpf im Sinn für Höheres*, als *träge, roh, unbeholfen*, erfüllt von *Schlauheit, Verschlagenheit, Falschheit* denunziert hatte. Der Tiroler Bauer, hatte es dort geheißen, *läßt sich nichts sagen, und es fehlen ihm Phantasie, Gemüth, Willenskraft für höhere Cultur.*

Das alles wäre – als Kontroverse um weltanschauliche Absichtskunst – auch ein Vierteljahrhundert früher mit identischen Selbst- und Fremdzuschreibungen denkbar gewesen. Aber dass sich an Domanigs »Fremden« auch ein binnenkatholischer Diskurs entzündete, das war neu[7]. Carl Muth hatte in seiner Studie »Die literarischen Aufgaben der deutschen Katholiken« Domanig in den Mittelpunkt seiner Kritik gestellt: *Ein Werk, dessen Tendenz in dem künstlerischen Organismus nicht aufgeht, sondern in Reflexionen und Reden überwuchert, ist ein Tendenzwerk. [...] Ein Roman, der sich daher Lehrzwecke setzt, der seine Aufgabe darin erblickt, zu erörtern, zu beweisen und zu bessern [...], hat auf rein künstlerische, ästhetische Würdigung keinen Anspruch*[8]. Der Benediktiner Ansgar Pöllmann, einer der führenden konservativ-katholischen Literaturkritiker, empfand hingegen auch Muth als *angekränkelt* vom *Hutten'schen Geist* des modernen Schrifttums, einem der *Ausflüsse der großen Krankheit unserer Zeit, der Nervosität, von dieser Nur-Lyrik im Kampf um den Besitz seiner selbst und seiner überfeinerten Stimmung, von dieser Sucht auf der Jagd nach vorüberhastenden Empfindungen und Bildern, von dieser großen Seuche unserer Kunst, der mit der Ruhe die Klarheit des Schauens und die Wahrheit der Epik verloren gegangen*[9]. Und er verteidigte die *hohe Einfachheit* und *ergreifende Schlichtheit* des Romans bis in seine Liebesgeschichte hinein, in der sich *Hochkultur und Natürlichkeit in zwei typischen Vertreterinnen* gegenüberstehen, und der *Arbeitsamkeit des Weibes* dann doch der Vorzug vor der *klingenden Mitgift* gegeben wird. Die *Sympathie [...] für das Landleben [...] überwachsen von*

4 Dr. Hubert, Rezension zu: Karl Domanig, Die Fremden. Ein Roman aus der Gegenwart, in: Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben 79/I, 1899, 86–90, hier 90.

5 Rezension zu: Karl Domanig, Die Fremden. Ein Roman aus der Gegenwart, in: HPBl 123, 1899/I, 234–236, hier 235.

6 Zitiert werden das liberale »Österreichische Literaturblatt« 15.10.1898 und die Wiener Wochenschrift »Die Zeit« 98, 1898; vgl. die beiden obigen Rezensionen.

7 Vgl. insgesamt Susanna Schmidt, »Handlanger der Vergänglichkeit«. Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950, Paderborn u.a. 1994, 149–206. – Otto Weiss, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 457–473.

8 Vgl. die Replik: Ansgar Pöllmann, Katholische Landschaftsdichtung, in: HPBl 128, 1901/II, 853–866, Zitat 853f.

9 Ebd., 857.

den Flechten einer falschen Cultur[10], das ist der zentrale Subtext. Und diese falsche Kultur des l'art pour l'art habe das ganze 19. Jahrhundert hindurch, je nach *Culturumständen*, bizarre Blüten getrieben, *von den Tagen des Pathos [...] bis zum rücksichtslosen Naturalismus und der »Gesäßschwielenlyrik«, vom Kosmopolitismus durch die revolutionären Ideen bis zum unabweislichen Rückschlag auf den verschwommenen Liberalismus, von der Renaissance eines frivolen Heidenthums durch den crassen Unglauben zum tollsten Mysticismus*[11].

Hier wird anhand eines einzigen Buches ein exemplarisch verdichteter umfassender Weltanschauungsdiskurs geführt. Man gewinnt bei der Lektüre des publizierten katholischen Wissens um 1900 den Eindruck, dass der Mainstream katholischen Denkens sich noch kaum verschoben hat gegenüber der Generation der Kulturkampfzeit, und dass der in der bisherigen Forschung so stark hervorgehobene Aufbruch, der Versuch der Integration, nur einen verschwindend kleinen Teil von Katholiken wirklich ergriffen hat. Ich vertrete die These, dass dieses Verschwinden des modernen Diskurstropfens im Meer der hergebrachten Argumentationen nicht nur die Integration der Katholiken ins Kaiserreich, sondern zunehmend auch die Binnenintegration des Katholizismus selbst enorm erschwert hat.

Ich entfalte diese These in drei Schritten: Ich skizziere zunächst die Stellungnahmen einiger Hauptorgane der katholischen Publizistik zur Jahrhundertwende als solcher und zum Charakter der sie bestimmenden Grundlagendebatten; ich versuche zweitens, derzeitige Forschungsergebnisse zum Katholizismus um 1900 miteinander zu vermitteln. Ein Fazit in Thesen stellt drittens die Valenz des »Integrations«-Begriffs insgesamt zur Debatte.

2. Die Jahrhundertwende in der katholischen Publizistik

Auch katholische Auffassungen der Jahrhundertwende thematisierten allgegenwärtige Leitbegriffe. Im »Katholik« des Jahrgangs 1900 erschien ein Artikel über »Das Problem der Cultur«[12]: *Alles*, so der anonyme Autor, *spricht und schreibt über Culturaufgaben und Culturfortschritt, über Culturmenschen und Culturvölker, und noch vor zwei Jahrzehnten galt ja der »Culturkampf« als die höchste Aufgabe des modernen Staatswesens und als die höchste Entfaltung aller »edlen« Menschenkräfte*[13]. Spöttisch kommentierte der Text die Unbestimmtheit des Kulturbegriffs am Ende des 19. Jahrhunderts und zeigte schon am Beispiel des *Culturkämpfers*, der *die Ausrottung des »Ultramontanismus« mit seiner »Volksverdummung« und »Staatsgefährlichkei«* für Kultur gehalten habe, wie fest die alten Auseinandersetzungsmuster noch saßen. *Gegen diese Theorie wollen wir nur bemerken, dass der nächstbeste Papua-Häuptling auch den größten »Culturkämpfer« übertrifft, denn der »Culturkämpfer« ließ die katholischen Bischöfe und Priester nur einkerkern, während der Papua-Häuptling die Missionäre bratet und verspeist*[14]. Ironisiert wurde der Eisenbahner, der Kultur an der Länge des Schienennetzes messe, ebenso die *Culturanschauung der Genussmenschen* mit ihrer Vorliebe für Theater, Bäder,

10 Ebd., 857, 862f.
11 Ebd., 856f., Anm. 1.
12 Dr. August Fischer-Colbrie, Das Problem der Cultur, in: Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben 79/I, 1899, 343–349, hier 343.
13 Ebd., 343.
14 Ebd., 344.

Luxus und Bequemlichkeit, nicht zuletzt der *Nationalökonomen* und *Geldmenschen* mit ihrem Hang zum Kapital. Alle vermeintlich modernen Kulturbegriffe und ihre Träger würden von einfachen Kolonialvölkern, teils gar von Tieren übertroffen.

Was also war Kultur? *Cultur ist die Summe aller jener Güter, die den Menschen vervollkommnen*[15]. In diesem Sinne verstand der Autor unter Kultur die Antwort auf die erste Katechismusfrage: *Hier auf Erden ein gottgefälliges Leben zu führen, um nach dem Tode ewig selig zu werden.* In der *Rangordnung der hauptsächlichsten Culturgüter* nahm die *heiligmachende Gnade* den ersten Platz ein, gefolgt von *der Kenntnis der notwendigsten religiösen Wahrheiten*, einem geordneten Familienleben und mäßigem Wohlstand in einem geordneten Staatswesen. Alles, was dem emphatischen Kulturbegriff der kaiserzeitlichen Gesellschaft wichtig war, rangierte weit unten: Wissenschaft und Kunst, kapitalistisches Wirtschaften, Maschinen und Technik. »Kultur« fasste der Autor im Grunde als Konversionsbegriff. *Aus dem Gesagten erklärt sich, weßhalb die ungläubige Wissenschaft keine präcise Definition der Cultur zustande bringt. Cultur ist abhängig von dem Ziele der Bestimmung des Menschen. Wer von einer objectiven Bestimmung des Menschen nichts wissen will, entbehrt auch jedes objectiven Maßstabes und jeder Grundlage für eine Definition der Cultur*[16]. Diese Rezeption eines Schlüsselbegriffs des Fin de siècle hatte nichts Integratives, sondern setzte auf konservativ-katholische Prämissen und Werthierarchien. Dieter Langewiesche hat darauf hingewiesen, dass für den katholischen Bildungsbegriff ganz vergleichbares gilt, weshalb über katholische Gebildete oder ein katholisches Bildungsbürgertum nicht vor dem Hintergrund der kanonischen protestantischen »Bildungsreligiosität« gesprochen werden könne[17]. Ein katholisches Pendant zum »Kulturprotestanten« scheint als soziales Phänomen nur in Umrissen erkennbar, als akzeptierte Erscheinungsform des Katholischen aber schwer integrierbar gewesen zu sein.

Ein vergleichbarer Blick bestimmte die Mehrzahl der Stellungnahmen zur Jahrhundertwende. Ein Artikel im »Katholik« von 1901 (nicht 1900) konstatierte ironisch, *dass man den wahren Beginn des 20. Jahrhunderts gar nicht abwarten wollte, [...] eine auf das ganze Jahr ausgedehnte Silvesternachtstimmung beherrschte die Welt im Jahr 1900, dem Jahre der Congresse und des großen Pariser Weltjahrmarktes*[18]. Auch hier wird die Jahrhundertwende vornehmlich religiös interpretiert: Durch das *Schellengeklingel* töne *ernstes Glockengeläute*. Wichtiger als die Weltausstellung ist dementsprechend *der großartige Zug der Völker nach Rom zum großen Jubiläum* – das päpstliche Ablassjahr nimmt in der gesamten Berichterstattung einen sehr breiten Raum ein – und alle Feiern der Jahrhundertwende werden gewertet als Bestätigung der *Wahrheit, daß das Transcendentale wirklich ist und sich geltend macht*. Die Welt stehe *im Dienst des Überweltlichen* und *auch der Lärm und die Eitelkeit der Feier des Ueberganges vom 19. zum 20. Jahrhundert haben, wie der alljährlich sich wiederholende Jubel der Silvesternacht, ihren tiefsten Grund in dem Schauer vor dem Ewigen, der unwillkürlich auftritt, wo ein Zeitabschnitt unwiderruflich dahingegangen ist und ein neuer sich vor dem Geistesauge aufthut gleich einem Ocean, dessen Ausdehnung und Tiefe wir mit den Sinnen nicht er-*

15 Ebd., 346.
16 Ebd., 349.
17 Dieter LANGEWIESCHE, Vom Gebildeten zum Bildungsbürger? Umrisse eines katholischen Bildungsbürgertums im wilhelminischen Deutschland, in: Bildung und Konfession. Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1850–1918, hg. v. Martin HUBER u. Gerhard LAUER, Tübingen 1996, 107–132, hier 107.
18 1901. Ein Rück- und Ausblick, in: Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben 81/I, 1901, 97–103, hier 97.

gründen können. Das »Dies Irae« des Requiem als Chiffre der Rechenschaftslegung schien dem Autor der angemessene Ausweis einer *höheren, religiösen, christlichen Auffassung* zu sein[19].

Das zwischen der hochmütigen Aufklärung und den Napoleonkriegen und der Hypernervosität des materialistischen Wissenschaftszeitalters sich ausspannende 19. Jahrhundert erscheint als ein einziges großes *Beraubungswerk an der Kirche* bis hin zur vielbeschworenen Gefangenschaft des Papstes, doch *im Wesentlichen siegreich und [...] innerlich gestärkt* bewährten sich Einheit und *unverwüstliche Lebenskraft der ewig jungen katholischen Kirche*[20]. Das begründete alle Zuversicht für das neue Jahrhundert. Zentrale Segmente der katholischen Publizistik präsentierten ihren Lesern den Katholizismus gänzlich »gegengesellschaftlich«, und nicht ein Argument der katholischen Kultur- und Gesellschaftstopik fehlte: der Kampf gegen den Unglauben und die zwiespältige Welt, die *mechanisch-technischen Fortschritte*, die *überrealistische Richtung* der Intelligenz gegen solide Geistesarbeit und *Sammlung des Gemüthes*, der *Revolutionarismus* in *Wirthschaft, Wissenschaft, Sitte, Religion*, die *zunehmende Entfremdung der Massen gegenüber Kirche und Christenthum*, der religiös indifferente Staat mit seinem *protestantischen Grundcharakter* gegen die *christlich-mittelalterliche Gesellschaftsordnung*, der in sich zerfallene Protestantismus, dessen eigentlichen Zusammenhalt allein der *Kampf gegen Rom* bilde, die feindliche Unterstellung einer Inferiorität der katholischen Wissenschaft durch die Bindung an das Lehramt und die Bindung des Zeitgeistes an *die kleinsten Kleinigkeiten der strengsten Specialwissenschaft*, wo er *seine eigene Unfehlbarkeit zur Geltung bringen kann.* Und mitten in den *brandenden Wogen des modernen Lebens steht der in sich gefestigte Bau der Kirche als nahezu einziger fester Punkt*, die katholische Kirche als *das einzige Bollwerk gegen alles Antichristenthum* – das werde sich im 20. Jahrhundert immer mehr bewahrheiten. Eine wirkliche Bedrohung liege allein im Übertreten der Schranke, die Dogma und Bücherverbot dem gebildeten Katholiken setzten und in seinem Bestreben, *einen freieren wissenschaftlichen Standpunkt einzunehmen.* Und auch hier blüht die moralisierende Polemik: *Kommt dazu dann noch die heutzutage vielbeliebte Redensart von dem Bedürfnis des modernen Gebildeten, sich durch das Studium der gegnerischen Ansichten zu orientieren [...], vielleicht gar noch, wenigstens in der Jugend, einige orientierende Seitensprünge aus dem Geleise der Gebote Gottes hinaus – dann ist der moderne Kritiker fertig, der sich darüber klar ist, daß die moderne Lebensweise und Lebensauffassung eine Accomodation des Christenthums verlangt.* Daraus leitet sich die Aufgabe der *Vertreter der katholischen Wissenschaft im 20. Jahrhundert* ab: *Hebung der religiösen Vorbildung in der Jugend und Einführung der christlichen Fundamente auch in das Studium der Fachwissenschaften.* Mehrfach bemühte der Artikel den Felsen Petri und die Pforten der Hölle und schloss: *Gebraucht für die alten Uebel die bewährten Mittel*[21].

Auch die »Historisch-politischen Blätter« stellten in einer »Bilanz des Jahrhunderts« die *wechselnden Windrichtungen des Zeitgeistes* dar, die den *Bau des Katholicismus* umstürmten. Der Wandel der Lebensverhältnisse unter dem dominierenden Signum von Fortschritt und Freiheit wurde nicht geleugnet, ja in Teilen nicht einmal abgelehnt, aber der drohende Religionsverlust in den *Cyclonen des irrenden Zeitgeistes* wog schwerer. Und gerade der Vergleich zwischen dem Ende des 18. und dem Ende des 19. Jahrhunderts zeige gegen alle *Jahrzehnt um Jahrzehnt erfolgten Gewitterentladungen, daß der*

19 Alle Zitate: Ebd., 98.
20 Ebd., 101.
21 Alle Zitate ebd., 195–197, 201, 203, 206–209, 212.

Katholicismus in ganz wesentlichen Dingen nicht bloß sich in siegreicherer Defensive behauptete, sondern in lebensvoller, fortschreitender Entfaltung begriffen ist und einer neuen Welt profaner Cultur sich ebensowohl anzupassen vermag, wie er es immer zu thun verstand. Der Katholizismus an der Jahrhundertwende ist folgendermaßen beschrieben: als *sociale Erscheinung [...] vollkommener Einklang von Autorität und Freiheit, sein Lehrsystem vollkommener Einklang von Wissen und Glauben, von Geist und Gemüth, seine historische Entwicklung vollkommener Einklang von Continuität und Fortschritt*[22]. Ein weiterer Essay über »Kirche und Papstthum an der Jahrhundertwende« bestätigte diese Perspektive für ganz Europa und die wachsenden kolonialen Missionen und beschwor den Papst, den Gefangenen im Vatikan, als große politische Macht des Abendlandes, deren Recht, in die Politik einzugreifen, und deren *geistige Obergewalt [...] über die deutschen Katholiken* selbst Bismarck bei der Beilegung des Kulturkampfes habe anerkennen müssen[23].

Populärreligiöse Medien des katholischen Milieus brachten die anstehende Jahrhundertwende indes kaum und dann vor allem als Frömmigkeitsansporn zur Sprache. Der »Sendbote des göttlichen Herzens Jesu« pries im Jahresband 1900 das Herz Jesu als *Sonne des neuen Jahrhunderts* und empfahl ein großformatiges Gedenkblatt zur Weihe der gesamten Menschheit an das Herz Jesu, die Papst Leo XIII. 1899 vorgenommen hatte[24], als Zimmerschmuck und Haussegen für katholische Familien[25]. Im Juni-Heft des folgenden Jahrgangs erschien ein Gedicht »Das 20. Jahrhundert und das hlst. Herz Jesu« (Abb. 1). Das Bild, eine verklausulierte Konstantins-Metapher, zeigte einen der im Text beschworenen *Heldensöhne* der *Mutter von Millionen Erdenwallern*, geboren zum *großen Lebensstreit*, aufgerufen *zu Kampf und Sieg*, zum *grauenvollen Ringen [...] durch Blut und über Leichen* gegen die brüllende Hölle und *der Feinde Sieg'sgejohle: Drum rufe laut: ›Herz Jesu, die Parole!‹*. Aus der konstantinischen Kreuzesvision wurde der apokalyptische Streit um die ungebrochene Herrschaft des Herzens Jesu: *An diesem Zeichen wird sie dich erkennen, ›Jahrhundert‹ dich ›des Herzens Jesu‹ nennen!*[26] Dementsprechend galt die *Gebetsmeinung für den Monat Jänner* der *Hingabe des 20. Jahrhunderts an Jesus Christus*, denn das vergangene Jahrhundert habe *sich weit von Christus verloren; es hat seine Mahnungen und Warnungen oft verschmäht und dafür sein Ohr den Lockrufen der Feinde Gottes geliehen*, so sei es *in einen Abgrund von Elend und Noth hineingeraten.* Erst wenn der einzelne, die Familie und das öffentliche Leben *sich wieder unter den wohlthätigen Einfluss des Christenthums beugen* und *wenn das 20. Jahrhundert wieder gläubig wird*, verziehe sich der *Donner des göttlichen Zornes*, werde der *Arm der göttlichen Gerechtigkeit* entwaffnet[27]. Das war der integrale Standpunkt, formuliert als massenhafte Gebetsverbrüderung einfacher Christen. Wie gerade um die Jahrhundertwende Herz-Jesu-Vereine, -Patrozinien, -Altäre und Sendboten-

22 Norbert von Nostitz-Rieneck S.J., Von den wechselnden Richtungen des Zeitgeistes und ihren Stürmen um den Bau des Katholicismus, in: HPBl 127, 1901/I, 1–14, hier 14.

23 Kirche und Papsttum an der Jahrhundertwende, in: HPBl 127, 1901/I, 15–27, hier 20.

24 Vgl. Norbert Busch, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (Religiöse Kulturen der Moderne 6), Gütersloh 1997, 83–94.

25 Das göttliche Herz Jesu, die Sonne des neuen Jahrhunderts. Ein Gedenkblatt an das Herz-Jesu-Rundschreiben Papst Leo XIII. und an die Vollendung des XIX. Jahrhunderts, in: Der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu 36, 1900, 340f.

26 A. Ten-Brink S.J., Das 20. Jahrhundert und das hlst. Herz Jesu, in: Der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu 37, 1901, 174f.

27 Ebd., 3f.

Abonnements massiv anwuchsen und der Kult sich über *Ehrenwachen*, *Thronerhebungen*, *Männerapostolate* und Priesterbruderschaften ausdifferenzierte und gleichzeitig andere Frömmigkeitsgehalte adaptierte, hat Norbert Busch eindrucksvoll gezeigt[28].

Die zahlreichen katholischen Unterhaltungsblätter, die sehr zielgruppendifferenziert die Freizeitlektüre der Katholiken, auch und gerade einfacher Katholiken, bedienten, nutzten die Jahrhundertwende nicht zur Problemdiskussion, sondern zur Affirmation. Die Dienstbotenzeitschrift »Notburga«, 1877 vor dem Hintergrund des Kulturkampfs gegründet, verband die Weckung von »Solidaritätsgefühl« mit einer behutsam-bewahrenden Thematisierung der »Dienstbotenfrage« angesichts der großen Abwanderungswellen ländlichen Gesindes in die wachsenden Industriestädte. Jede einzelne Dienstbotin und Leserin sollte sich durch die *große Einfühlsamkeit in die Lebenswelt dienender Menschen* als *Mitglied des Kollektiven* persönlich angesprochen fühlen, einen *Beitrag zum Missionswerk der Kirche in der Gegenwart* zu leisten. Dieses Bemühen war flankiert durch das soziale Engagement der Dienstbotenvereine für Berufsberatung und Rechtsschutz im Kontext der das Gesinde enorm benachteiligenden Sozialversicherungspläne und Planungen für das Bürgerliche Gesetzbuch[29]. Die »Monika«, eine Mütter- und Hausfrauenzeitschrift ebenfalls aus dem weitgefächerten Angebot des Ludwig-Auer-Verlags in Donauwörth, druckte zwischen Artikeln über Selbst- und Kindererziehung, über Familien- und Eheleben, über Hauswirtschaft und Dienstboten, Anleitungen für Küche und Gemüsegarten, Handarbeit und Wäschepflege auch Gedichte, Heiligen- und Lebensbilder und teils ausführliche Exempelerzählungen. »Wandersegen« ist eine dieser Fortsetzungsgeschichten betitelt: *Eine Reisebeschreibung aus den Tagen des Hochwassers als Geleite ins neue Jahrhundert.* Im Mittelpunkt stehen Frau Gottfried (!) und ihre beiden Töchter. Sie unternehmen eine Wanderung nicht zu ihrem Vergnügen, sondern in schwierigen Familienangelegenheiten; wegen des Hochwassers und der weggespülten Landstraßen zu Fuß und mit beschwerlichen Umwegen. Die übrigen Mitglieder der kinderreichen katholischen Familie werden unter Sorgen dem Schutz Gottes anvertraut. Die Geschichte spielt auf dem Land, unter dem Glockenklang der Dörfer und in einer bukolischen Natur, die die Landschaft als Fingerzeig Gottes thematisiert; zwischen den Reisenden fällt kein falsches Wort, die Stimmung ist gelassen heiter, Lieder und mütterliche Belehrungen verkürzen die Zeit. Dem Lehrstück geht es um den »Wandersegen«, um die göttliche Begleitung eines jeden Schrittes unterwegs und um den Erwerb von Verdiensten, indem man beim Abschied vor dem Marienbild betet und unterwegs die Messe besucht, Kindern das wilde Wasser überqueren und alten Greisen das Holz tragen hilft, gotteslästernde und skeptische Wandergesellen bekehrt und ihnen zu Lohn und Brot verhilft; *so ein warmes »Vergelt's Gott!« [...], das ist schon etwas wert.* Die Autorin will die Wanderung als Chiffre des Lebensweges illustrieren und belehrt die Leserin mit der Stimme der Mutter angesichts einer eingestürzten Brücke: *Seht Kinder, wie im Leben! – gar manche Brücke sinkt, welche unsere Gedanken, unsere Hoffnungen und Pläne in die Zukunft bauen. [...] Doch unverzagt! Das Vaterauge wacht, Es sieht unsere Not und Es schafft uns Steiglein und Brücklein aufs neue, und scheinen sie uns auch schwank und ungewiß, Seine Hand führt uns, Seine Macht kann sie sicher für uns machen, so daß wir ungefährdet wieder auf ruhigen, ebenen Lebensweg gelangen*[30].

28 Busch, Frömmigkeit (wie Anm. 24), 83–94.

29 Eda Sagarra, Fürsorgliche Obrigkeit und Lebenswirklichkeit. Die katholischen Dienstbotenzeitschriften Deutschlands 1832–1918, in: Bildung (wie Anm. 17), 95–106, hier 99–101, 106.

30 Bertha Mutschlechner, Wandersegen. Eine Reisebeschreibung aus den Tagen des Hochwassers als Geleite ins neue Jahrhundert, in: Monika. Zeitschrift für katholische Mütter und Hausfrauen 32, 1900, 2f., 13f., 25f., 37f. Zitate 3, 2.

Das 20. Jahrhundert kommt nur im Titel vor, und so erscheint die Lehrerzählung als Zukunftsprogramm und modellhafter Lebensentwurf: Die dörflich-agrarische Welt, die unmittelbar-spontane Moral, die ungebrochene und den Lebensvollzug dominierende Frömmigkeit, der heitere Frieden und die ruhig genutzte Zeit – hier werden starke, eindimensionale Bilder entworfen, in scharfen Kontrastfarben zum beschleunigten gesellschaftlichen Wandel und seiner krisenhaften Wahrnehmung. Weltbilder lassen sich nicht zuletzt an der populären Ikonografie aufzeigen. Ein Querschnitt durch Motive katholischer Druckgraphik um 1900, ebenfalls aus der Zeitschrift »Monika« und aus den bis 1913 mehrfach wieder aufgelegten Volkskalendern »für Zeit und Ewigkeit« des Alban Stolz, zeigt die praktisch ausschließlich ländlich-agrarische Kontextualisierung religiös-moralischer Lebens- und Deutungszusammenhänge. Die Stadt und die Bürgergesellschaft sind, wenn überhaupt, in negativen Konnotationen visualisiert. Motive zum populären Frauenbild (vgl. Abb. 2–4) zeigen die Putzsucht mondäner Damen im Gegensatz zur einfachen Moral und Religiosität ländlichen Alltags. Die Exempelerzählungen verheißen der *Ballsperson*, deren im Hintergrund wartender männlicher Begleiter ein Narr ist und an deren Seite der Teufel sich schon aufgepflanzt hat, neben Ärger und Neid *Kopfweh, Ohrenbrausen, gelbledernes Gesicht [...] und tintenschwarzer Mißmuth*; am Ende eines solchen Lebens steht die Lungenschwindsucht. Das nachfolgende Exempel berichtet von einer *sorgfältig gezierten* Heiratsaspirantin, die mitsamt ihren *weitläufigen Kleidern* verbrannte und die der Tod *ungetanzt in seine kühle, enge Zelle unter der Erde* führte[31]. Frauen auf dem Land hingegen versorgen treu das alte Gesinde im Leibgeding und verrichten andächtig das Tischgebet, weil über die schnell erkaltende *natürliche Liebe* hinaus noch *die Religion in Reserv ist, nachzuhelfen*[32]. Motive zum Männerbild (Abb. 5–7) zeigen die liberale Bürgergesellschaft, die in ihrer als Verschwendung gebrandmarkten Casinokultur Toasts und Lebehochs auf den Fortschritt ausbringt, ohne die Armut und das Elend vor der Tür ihrer Säle noch wahrnehmen zu wollen. Der Text behandelt die Kämpfe um die Pariser Commune 1871, aber die Moral ließ sich mühelos übertragen: *Die Herren haben Geld, Gewalt und Dreinreden; statt solches anzuwenden, um dem armen Mann aufzubessern an Leib und Seele, haben sie das Gegentheil gethan*, indem die *Freimaurer und alle religionslosen Herren* neben aller materiellen Beraubung *den armen Leuthen auch noch das Christenthum abgezapft* hatten[33]. Auf dem Land hingegen, mit der Dorfkirche im Hintergrund, folgte dem pflügenden und säenden Landmann der Engel Gottes, um die keimende Frucht zu gießen. Auch hier geht es nicht um das Landleben allein, sondern am Beispiel der frostharten Wintersaat um die gute Saat einer christlichen Erziehung zum *rechtschaffene[n] Mann und Christ*, die nicht einmal durch *eine sog. höhere Bürgerschule* oder durch die dreijährige Militärzeit zu Grunde gerichtet werden könne[34]. Das Leben der Männer auf dem Land wurde keineswegs nur in rosigen Farben gemalt; drastische Vorhaltungen galten den arbeitsscheuen oder leichtsinnigen Schuldenmachern und Trinkern, denen der

31 Alban Stolz, Wachholder-Geist gegen die Grundübel der Welt: Dummheit, Sünde und Elend: Kohlschwarz mit einem rothen Faden. Kalender für Zeit und Ewigkeit 1873 (Gesammelte Werke 12), Freiburg 1873, [5]1898, 83f. (unter der Abschnittsüberschrift: Glückseliges neues Jahr).

32 Alban Stolz, Wachholder-Geist gegen die Grundübel der Welt: Dummheit, Sünde und Elend: Armut und Geldsachen. Kalender für Zeit und Ewigkeit 1874 (Gesammelte Werke 12), Freiburg 1874, [5]1908, 85 (unter der Abschnittsüberschrift: Falsch Geld).

33 Stolz, Kohlschwarz (wie Anm. 31), 43–45.

34 Alban Stolz, Wachholder-Geist gegen die Grundübel der Welt: Dummheit, Sünde und Elend: Ein Stück Brot. Kalender für Zeit und Ewigkeit 1878 (Gesammelte Werke 12), Freiburg 1878, [5]1908, 5f.

»Schacherjude« Haus und Hof abspenstig machte und die Familie ins Elend stürzte. Aber am Ende stand die Bekehrung zur wahren Religion und zu rechtschaffener Arbeit und Häuslichkeit[35]. Auch Bildmotive zu den Themenfelder »Familie« und »Alter und Sterben« greifen zu vormodern-ländlichen Genreszenen (Abb. 8 und 9). Die »Monika«, Jahrgang 1900, druckte ein Bildblatt »Der Abschied vom Elternhaus«, das neben dem Abschiedsschmerz auch deutlich die Mahnungen vor den Gefahren des Verlassens der einfachen ländlichen Handwerks-Umgebung zum Ausdruck brachte[36]. Das Blatt »Frische Butter« idealisierte eine junge Bauernfamilie in ihrer einfachen Freude an außeralltäglicher, in Heimarbeit erworbener guter Nahrung, während in der Stadt die ersten Fertigprodukte, Instantsuppen und Ersatzstoffe den Nahrungsmittelmarkt revolutionierten[37]. Erst solche Bildkonzepte lassen ahnen, wie massiv das Diktum vom »Margarinekatholizismus« aus dem Mund des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler den für das 20. Jahrhundert entworfenen Katholizismus eines Albert Ehrhard und anderer Reformkatholiken als unechtes Surrogat desavouierte[38]. Die Beispiele für die ikonografische Bevorzugung der vormodernen ländlich-christlichen Lebenswelt ließen sich fast beliebig vermehren.

Symptomatisch für das binäre Abstoßungsverhältnis zum »Zeitgeist« der Moderne sind auch die Predigten des konservativen Freiburger Volksschriftstellers Heinrich Hansjakob, die 1903 unter dem Titel »Zeit und Kirche« publiziert wurden. Zum vierten Adventssonntag (»Die Stimme des Rufenden in der Wüste«, Lk 3,1–6) heißt es:

> *Alles folgt dem Welt- und Zeitgeist; aber wo ist das Glück, das dieser Geist verheißt? Sind die Menschen heute glücklicher und zufriedener als in jenen vergangenen Tagen, wo noch Religion und religiöses Leben, Eintracht und Sparsamkeit in jeder Familie herrschten? Wir [...] können den Zeitgeist nicht ändern, wir können ihn aber von uns selber abwenden, ihm*

35 Stolz, Armut (wie Anm. 32), 25–50 (Überschriften der Unterabschnitte: Die Judengasse, Mein eigenes Urteil wegen der Judenschaft). – Zum Judenbild des katholischen Milieus vgl. Urs Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945, Frauenfeld u.a. 1999. – Olaf Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 122), Göttingen 1997. – Michael Langer, Zwischen Vorurteil und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen katholischen Volksbildung des 19. Jahrhunderts (Lernprozeß Christen Juden 9), Freiburg u.a. 1994. Die kontroverse Diskussion des Themenfeldes kann hier nicht im Einzelnen rekapituliert werden.

36 Alle Bilder in: Monika 32, 1900, 197, 569. – Zum Motivkreis »Familie« vgl. auch ebd., 245, 461, zum Themenfeld »Alter und Sterben«, der auf den Bildseiten keinen Platz mehr finden konnte, ebd., 53, 65, 497.

37 Schlaglichter z.B. bei *http://www.knorr.com/history* sowie in: 100 Jahre Maggi. Ein gutes Stück Leben, hg. v. Maggi GmbH. Hauptabteilung Presse- und Öffentlichkeitsarbeit, Frankfurt am Main 1996, 6–11. – Vgl. auch Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918, Band 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990, 125–132; 126.

38 Vgl. Karl Hausberger, »Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces«. Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler, in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn u.a. 1998, 216–239; zum Zusammenhang vgl. 223–231; das direkte Zitat 227. – Andreas Holzem, Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Münsteraner theologische Abhandlungen 35), Altenberge 1995, 209–216.

und seinen verderblichen Lehren den Eingang wehren in unsere eigenen Lebensanschauungen und in unsere eigene Lebensweise[39].

Als Fazit dieses kursorischen und exemplarischen Durchgangs, dem man problemlos weiteres Material zur Seite stellen könnte, ist zu konstatieren: Der publizierte katholische Binnendiskurs, der sich an der Jahrhundertwende entzündet, folgt weitgehend jenen kulturellen Mustern, die sich im Zuge der Ultramontanisierung, in den Kulturkämpfen und in den katholischen Selbstverständnisdebatten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgebildet hatten. Wie man über Literatur und Kunst, über Politik und Arbeit, über die Bibel, die Kirche und die Frömmigkeit, nicht zuletzt wie man über Geschichte spricht und schreibt, überall zeigt das veröffentlichte Denken eine fast ungebrochene Homogenität des Weltbildes über alle Verwerfungen hinweg[40]. Auch in den Rückblicken auf das 19. Jahrhundert werden die schweren internen Konflikte des deutschen Katholizismus, die Verdrängung der Aufklärung, die Abwertung der historischen Theologie gegenüber der systematischen, der Streit um Syllabus und I. Vaticanum, praktisch nicht erwähnt. Nur hinter den selbstbezogenen Einheits-Formulierungen scheinen die Differenzen noch auf: als überwundene Gefahren, als Zurücksinken einiger in den »Weltstrudel«. In diesem Bild fehlen sicher einige Facetten. Aber es ist das dominierende Bild, das, was überall aufzufinden ist, was als Struktur des Denkens breitenwirksam angeboten wird und was sich durch die korporative Verfasstheit des Katholizismus gleichsam selbst fortpflanzt. Ein kursorischer Durchblick durch die Katholikentags-Reden und -beschlüsse der Jahre 1901 und 1902 zeigt ebenfalls: Der Mainstream des katholischen Diskurses formulierte den Anspruch, der Katholizismus sei in jeder Hinsicht zeitgemäß, modern und kulturbewusst. Man diskutierte ausführlich das viel beschworene Inferioritätsproblem und nahm die Phänomene des sozialen Wandels und der Dechristianisierung wahr und ernst. Aber man formulierte Selbstbilder, Gesellschaftsanalysen und Leitideen gänzlich von den tradierten weltanschaulichen Prämissen her[41]. Der katholische Diskurs war gegengesellschaftlich strukturiert. Integrationsbe-

39 Heinrich HANSJAKOB, Zeit und Kirche. Kanzelreden für alle Sonntage des Kirchenjahres, Freiburg 1903, 27.

40 Um 1900 wurden in großen Neueditionen die Werke des geistlichen Volksschriftstellers Alban Stolz wieder aufgelegt. Einige Beispiele aus den »Kalendern für Zeit und Ewigkeit«: Über Politik vgl.: Kapitel »Wählen, Wohldienen und Wühlen«, in: STOLZ, Kohlschwarz (wie Anm. 31), 73–78. – Über Arbeit, Wirtschaft und die Konkurrenz von geistlichem und finanziellem Kapital vgl. »Glückseliges neues Jahr«, in: STOLZ, Kohlschwarz (wie Anm. 31), 79–88. – Vgl. auch »Armut und Geldsachen«, in: Stolz, Armut (wie Anm. 32).

41 Reden und Beschlüsse der 48. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Osnabrück vom 25. bis zum 29. August 1901, hg. v. Lokalkomitee zu Osnabrück, Osnabrück 1901, 29, 35, 39 (Dr. Karl BACHEM, Der Katholik und die moderne Zeit mit ihren Anforderungen auf praktischem Gebiete, insbesondere auf dem Gebiete des Handels, der Industrie und Technik, 29–43), 77 (Domkapitular Dr. SCHAEDLER, Die Katholiken und die moderne Zeit mit ihren Anforderungen auf wissenschaftlichem Gebiete, 75–87), 98–102 (Rechtsanwalt CRÜSEMANN, Stellung der gebildeten und akademischen Stände, 98–102), 173 und 184–186 (Professor Dr. MÜLLER, Der katholische Glaube und die katholische Weltanschauung, 171–186). – Verhandlungen der 49. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Mannheim vom 24. bis zum 28. August 1902, hg. v. Lokalkomitee in Mannheim, Mannheim 1902, 89 (Arbeiter-Sekretär REINHARDT auf der Arbeiterversammlung in der Festhalle, 89–98), 127 (Arbeitersekretär GIESBERTS auf der Parallelversammlung zur Arbeiterversammlung im Apollotheater, 118–127), 157 (Rechtsanwalt Dr. MUTH auf der Parallelversammlung zur Arbeiterversammlung im Saalbau, 157–164), 261 (Dr. Karl BACHEM, auf der ersten öffentlichen Versammlung, 256–270), 294–302 (Universitätsprofessor Dr. BRAIG auf der

mühungen zielten auf angemessene Partizipation und Repräsentation dieses so gearteten Katholizismus, auf sozialen Aufstieg und Zugang zu Schlüsselstellungen der Gesellschaft, aber sie zielten nicht auf die Übernahme ihres Wertsystems und ihrer Leitbilder. Es war das spezifisch Eigene, das zur Lösung der Modernisierungskrisen beitragen sollte.

3. Bestandsaufnahmen der Forschung

Ein Überblick über die Forschungsliteratur aber zeigt, dass die Publizistik und die öffentlichen Debatten *um* die Jahrhundertwende und *zur* Jahrhundertwende allein keineswegs ein zutreffendes (Selbst-)Bild katholischer Befindlichkeit im späten Kaiserreich zeichneten. Denn ganz offensichtlich war der Katholizismus um 1900 von einem doppelten Integrationsproblem geprägt: Nicht nur blieb das gegen- und subgesellschaftliche Selbstverständnis weithin bestimmend und bremste die Integration ins Kaiserreich, sondern auch die Binnenintegration des Katholizismus wurde zunehmend schwierig durch die fortschreitende Ausdifferenzierung von Lebenswelt und Lebensdeutung. Die Grenzen einer katholischen Binnenintegration um 1900 lassen sich theologie- und bildungsgeschichtlich, politikgeschichtlich, sozialgeschichtlich und nicht zuletzt frömmigkeitsgeschichtlich formulieren.

3.1 Theologie- und Bildungsgeschichte

Um den Charakter des katholischen Modernismus werden derzeit scharfe Kontroversen ausgetragen, die hier nicht im einzelnen referiert werden können[42]. Deutlich aber ist, dass der Modernismus nicht einfachhin als Typus moderner bürgerlicher Religiosität gewertet werden kann, welcher die ideellen und intellektuellen Vermittlungsdefizite der orthodoxen Neoscholastik rundum hätte beseitigen können. Dazu nur wenige, thesenartige Beobachtungen zu den Positionierungen der jüngeren Forschung:

Das Selbstverständnis der theologischen Neuaufbrüche um 1900 zielte nicht mehr darauf, den Katholizismus pauschal *gegen* die Moderne zu verteidigen, aber er zielte darauf, Katholizität *in* der Moderne als kultur- und theologiefähig zu erweisen; jedenfalls zielte er nicht darauf, das Katholische in die Moderne hinein aufzulösen. Hermann Schells »Katholicismus als Princip des Fortschritts« erschien bereits 1897, Albert Ehrhards »Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert« 1901[43]. Die »Konzentration auf das religiöse Subjekt«, die mystische Komponente, die bei der individuellen Glaubenserfahrung ansetzte, der Versuch der Überwindung des vorgegebenen neuscholastischen Sy-

zweiten öffentlichen Versammlung, 294–302), 324–329 (Rechtsanwalt Dr. FEIGENWINTER auf der zweiten öffentlichen Versammlung, 320–330), 351 (Arbeitersekretär GIESBERTS auf der dritten geschlossenen Versammlung, 350–352), 355 (Dr. BAUMGARTEN auf der dritten geschlossenen Versammlung, 354–357), 379 (Professor Dr. ENDRES auf der dritten öffentlichen Versammlung, 373–381), 417 und 423 (Rechtsanwalt Dr. BITTER auf der dritten öffentlichen Versammlung, 406–420).

42 WEISS, Modernismus (wie Anm. 7), 10–12 (Definition), 110–473 (Biographien aus Deutschland). – Friedrich Wilhelm GRAF, Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Antimodernisten?, in: Antimodernismus (wie Anm. 38), 67–106. – Otto WEISS, Der Katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken, in: ebd., 107–142.

43 Vgl. HOLZEM, Weltversuchung (wie Anm. 38), 209–216. – Thomas RUSTER, Theologische Wahrnehmung von Kultur im ausgehenden Kaiserreich, in: Antimodernismus (wie Anm. 38), 267–279, hier 269–272.

stems und der kognitiven Dominanz der mittelalterlichen Theologie[44], das waren Versuche einer »Synthese aus neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen, dem Weltbild der Gegenwart und dem überkommenen Glauben«, wie Peter Neuner formulierte[45]. Aber beide Schriften, ja die deutschen Reformtheologen insgesamt, waren nicht einfachhin eine Integrationstheologie, sondern es handelte sich erklärtermaßen um neuartige apologetische Entwürfe unter Einbeziehung der seit Kant prägenden Subjektphilosophie und der Leitwissenschaft des 19. Jahrhunderts, der Historie. Alfred Loisy's »Evangelium und Kirche«, das die Modernismuskrise maßgeblich auslöste, war gerade eine Gegenschrift gegen Harnacks Vorlesungen über das »Wesen des Christentums«, welche neben den Schriften von Troeltsch und Weber in der kulturprotestantischen Welt den Ton angaben. Und so brach im Katholizismus durchaus kein Streit darüber aus, ob Harnack das Wesen des Christentums zutreffend beschrieben habe, sondern die zahlreichen Gegen-Publikationen suchten auf verschiedenen methodischen Wegen nach dem Modus einer Antwort. Den religiösen Intellektuellen der universitären Reformtheologie ging es nicht um ein Amalgam mit der gesellschaftlichen Modernisierung, sondern darum, die unvergleichliche kulturelle Prägekraft gerade des Katholizismus darzutun; sie artikulierten oft »ein tiefes Leiden an der modernen Kultur« und sahen eine auf neue Weise religiöse, »dominant katholische Integration der Kultur« als Palliativ[46].

Soweit man der inneren Vielschichtigkeit von Modernismus und Reformtheologie mit knappen Begriffsbildungen überhaupt gerecht werden kann, wird beides zwar »als eine spezifische Ausprägung der Begegnung von Kirche und Theologie mit dem neuzeitlichen Denken« gelesen[47], aber doch nicht schlechthin als Adaptionsversuch an den kulturellen Mainstream des Kaiserreichs. Dies gilt um so mehr, als sich angesichts der jüngsten Auseinandersetzungen kaum mehr ausmachen lässt, wie die irrationalen, emotionalen und mystischen Züge und die Erlebnisbezogenheit der vermeintlichen Modernisten und im Gegenzug der Rationalismus und quasi naturwissenschaftliche Positivismus in der konservativen Jesuitentheologie in ihrem jeweiligen Verhältnis zur Moderne konsensfähig zu positionieren wären[48]. Denn die Moderne, wie sie um 1900 verstanden wurde, war auch theologie- und religiositätsgeschichtlich etwas signifikant anderes als die Lesart von modernem Christentum, welche der Katholizismus im Rezeptionsprozess des II. Vatikanischen Konzils entwickelte[49].

Zudem sind die Krisen um Modernismus und Anti-Modernismus kaum als konfessionell umgrenztes Projekt kulturellen Aufholens bzw. kultureller Moderne-Verweigerung lesbar: Vergleichbare interne Kämpfe zwischen »Modernen« und »Orthodoxen« um die religiöse Identität angesichts des Umbaus der religiösen Semantik durch Darwin, Schopenhauer und Nietzsche wurden nicht nur im Katholizismus, sondern auch im Protestantismus und im Judentum ausgetragen, ohne dass die Reformer über ihre jewei-

44 Peter Neuner, Ein mißlungener Versuch der Begegnung mit der Neuzeit. Die Modernismus-Kontroverse und ihre Folgen, in: Kirche im 19. Jahrhundert, hg. v. Manfred Weitlauff, Regensburg 1998, 186–206, hier 200f.

45 Ebd., 205. – Vgl. auch Weiss, Katholischer Modernismus (wie Anm. 42), hier 117–121.

46 Friedrich Wilhelm Graf, Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900, in: Das neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900, hg. v. Ute Frevert, Göttingen 2000, 184–228, hier 207.

47 Vgl. Otto Weiss, »Sicut mortui. Et ecce vivimus.« Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung, in: Antimodernismus (wie Anm. 38), 42–63, hier 60f.

48 Ebd., 61.

49 Graf, Modernisierer (wie Anm. 42), 80–88, 94f.

ligen Bekenntnisgrenzen hinweg aufeinander zu argumentierten[50]. Die Modernismusforschung hat wegen des Fehlens einer konfessionsübergreifend komparatistischen Theologiegeschichte noch kaum geklärt, ob die Reformtheologie an einer wachsenden Durchlässigkeit der Konfessionsgrenzen überhaupt hat arbeiten wollen oder ob sie sich faktisch dahin auswirkte. Dies gilt, obwohl sich beispielsweise Karl Kraus, der den organisierten politischen Katholizismus mit bitterem Hass bekämpfte und für einen »religiösen Katholizismus« stritt[51], einer latenten Nationalisierung seines Denkens ebenso wenig entziehen konnte wie Hermann Schell oder Martin Spahn, der als »Preis der Integration« auch Muths »Hochland« der wilhelminisch-autoritären, anti-parlamentarischen und anti-westlichen politischen Mentalität des späten Kaiserreichs annäherte[52]. »War der [...] Modernismus [...] ein Linkskatholizismus oder war er nicht eher ein Rechtskatholizismus, oder gar ein Staatskatholizismus?«[53] Gerade diese Adaptionen aber sollten die größeren Kulturpotentiale des Katholizismus aus organischen Staats- und Gesellschaftsauffassungen heraus endgültig freilegen helfen: »Trotz der scharfen Kontroversen zwischen Neoscholastikern und Reformkatholiken bzw. später Modernisten reklamieren auch die führenden akademischen Repräsentanten des Reformkatholizismus für ihre Konfession eine im Vergleich zum Protestantismus höhere Modernitätsfähigkeit«[54], und zwar gerade in Fortsetzung jener katholischen Kultur-Reklamationen, welche auch die konservativen Selbstzuschreibungen prägten. Die bleibende Fragmentierung der theologischen Rede zwischen den Konfessionen und die zunehmende Zerstrittenheit zwischen neoscholastischer Orthodoxie und theologischen Neuansätzen um 1900, erst recht deren machtgestützte Marginalisierung durch Pius X. und antimodernistische Bischöfe lassen es als unwahrscheinlich erscheinen, dass diese theologischen Aufbrüche eine Integration des Katholizismus in die deutsche Gesellschaft um 1900 erleichtern konnten. Im Gegenteil: Friedrich Wilhelm Graf konstruiert im Blick auf die zahlreichen religionssemantischen Neologismen des späten Kaiserreichs geradezu eine »zweite Sattelzeit« gruppengebundener Begriffsbildung, weil die alten Distinktionen zwischen Katholiken, Protestanten und Juden, zwischen Konservativen und Liberalen zur differenzierten Bearbeitung der religiös-kulturellen Unterscheidungsmuster offenbar nicht mehr ausreichten[55]. Zunehmende Differenzierung, nicht Defragmentierung der religiösen Kulturen beherrschte das Bild.

Wir wissen noch zu wenig über die Wirkungsgeschichte der Reformtheologie und der Modernismuskrise und zwar sowohl, was ihren Status in der außerkatholischen Öffentlichkeit als auch ihre Rezeption bei katholischen Gebildeten betrifft. Immerhin: »Schell erreichte in nicht zwei Jahren sieben Auflagen, Ehrhard war in 10 Tagen vergriffen, in einem Jahr in der 14. Auflage«[56]. An den Auseinandersetzungen um das Grabmal Schells beteiligte sich viel katholische Prominenz. Und selbst der westfälische

50 Ebd., 77.

51 Holzem, Weltversuchung (wie Anm. 38), 195–208.

52 Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988, 36. – Heinz Hürten, Karl Muths *Hochland* in der Vorkriegszeit – oder der Preis der Integration, in: Bildung (wie Anm. 17), 133–146, hier 141f.

53 Weiss, Überlegungen (wie Anm. 47), 61.

54 Graf, Geist (wie Anm. 46), 210; vgl. Graf, Modernisierer (wie Anm. 42), 95.

55 Graf, Geist (wie Anm. 46), 223.

56 Thomas Nipperdey, Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, in: HZ 246, 1988, 591–615, hier 595f.

Klerus beklagte sich, wenn bürgerliche Gemeindemitglieder Schell lasen[57]. Auf der anderen Seite weist Heinz Hürten darauf hin, dass die Modernismuskrise nichts verschlug »gegen die populäre Verehrung des Heiligen Vaters, der [...] als ›Gefangener im Vatikan‹ zum besonderen Objekt kirchlicher Anhänglichkeit geworden war«[58]. Carl Muth hatte sicherlich recht, im Blick auf seine Zielgruppe in der Eröffnungsnummer des Hochland programmatisch zu fragen: »Sind alle ihre Interessen bereits zeitschriftlich derart vertreten, daß sowohl in Bezug [...] auf die Weite des Gesichtskreises, als auch hinsichtlich der Art und äußeren Form dieser Vertretung ein Mehr überhaupt nicht mehr geboten werden kann?«[59] Und er hatte Recht, diese Frage zu verneinen. Aber er betonte gleichzeitig vehement, dass sich das »Hochland« nicht als reformkatholisches, sondern als gruppenunspezifisch katholisches Organ in enger Vernetzung »mit den großen Organisationsformen des zeitgenössischen Katholizismus« verstand[60]. Aber mit diesem Ziel, »keiner Sonderpartei, keiner Sonderrichtung innerhalb des Katholizismus« anzugehören, sondern »katholisch zu sein schlechtweg und ohne alle weiteren Beinamen«[61], ist das »Hochland« an der »integralistischen Offensive« der antimodern Frommen gescheitert, indem es mit jenem gruppengebundenen Neologismus des Reformkatholischen belegt wurde[62]. Das »Hochland« lasen zudem um 1910 10.000, den »Sendboten des Hl. Herzens Jesu« hingegen 60.000 und die »Notburga« 90.000 Abonnenten[63]. Man muss im Bewusstsein halten, über eine kleine, bürgerlich gebildete Klientel zu sprechen, wenn man sich mit der Frage nach der integrativen Wirkung dieser Ansätze befasst. Und diese integrative Wirkung selbst steht in neueren Publikationen zur Disposition: Die neuen religiösen Kulturzeitschriften waren kein katholisches Spezifikum, sondern in allen Konfessionen und in allen europäischen Ländern einschließlich Nordamerikas vornehmlich bürgerliche »Foren zur innerkirchlichen Durchsetzung und öffentlichen Propagierung ihrer Konzepte gelungener Religion«[64], durch welche sich zwischen den Konfessionen und nochmals zwischen den in ihnen jeweils agierenden Gebildeten-Gruppen das Angebot an Religionsverständnissen fragmentierend vervielfältigte. Und so hat Dieter Langewiesche die Literatur im Umfeld des »Hochland« mit dem klassischen bildungsbürgerlichen Lektürekanon nicht zu identifizieren vermocht und beschrieb sie als jene »katholische Literatur, die [Muth] und seine Mitstreiter als modern empfanden«[65]. Die beobachtbare Binnendifferenzierung des theologischen Denkens und der ästhetischen Konzepte sind als Vorgänge der Integration in das Kaiserreich kaum zutreffend beschrieben. Und es steht dahin, wie weit diese Wandlungs- und Differenzierungsprozesse in den Katholizismus einerseits und in die wilhelminische Mehrheits-

57 Antonius Liedhegener, Christentum und Urbanisierung: Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933 (VKZG.B 77), Paderborn u.a. 1997, 211.

58 Heinz Hürten, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn u.a. 1992, 28.

59 Karl Muth, Ein Vorwort zu »Hochland«, in: Hochland 1, 1903, 1–8, hier 1.

60 Hürten, Hochland (wie Anm. 52), 135.

61 Dr. B. W., Der Roman unserer Zeit?, in: Hochland 3,1, 1905/06, 503–505, hier 504 (im Zusammenhang der innerkatholischen Kritik an Antonio Fogazzaros Roman ›Il Santo‹, dessen deutschsprachiger Abdruck im Hochland in diesem Heft begann.) – Zu Fogazzaro vgl. Weiss, Modernismus (wie Anm. 7), 104–107 und passim (Lit.).

62 Hürten, Hochland (wie Anm. 52), 134f.

63 Nipperdey, Religion (wie Anm. 52), 37. – Nipperdey, Gesellschaft (wie Anm. 56), 596. – Busch, Frömmigkeit (wie Anm. 24), 144–149. – Für Notburga vgl. Sagarra, Obrigkeit (wie Anm. 29), 100. – Zu den begrenzten Absatzchancen für reformkatholische Schriften vgl. auch Graf, Modernisierer (wie Anm. 42), 91–93.

64 Graf, Geist (wie Anm. 46), 196.

65 Langewiesche, Bildungsbürger (wie Anm. 17), 110. (Hervorhebung von mir, A.H.)

kultur andererseits hineinreichten. Handelte es sich nicht eher, wie Thomas Nipperdey formuliert hat, um »dialektische Modernitätsaufbrüche« innerhalb einer »traditionalen Deutungskultur«[66], die sich erst in den zwanziger Jahren im Katholizismus der Weimarer Republik auswirken sollten?[67] Neubewertungen des Modernismus und der Reformtheologie werden erst nach einer konsequenten Historisierung dieser Theologien möglich sein, welche mit langen Identifikationslinien und parteilichen Grenzzuschreibungen sehr behutsam verfahren[68].

3.2 Politikgeschichte

Die wachsende Binnendifferenzierung und zunehmend negative Integration des Katholizismus um 1900 ist auch politikgeschichtlich beschrieben worden, besonders eindringlich in der viel diskutierten und mehrfach modifizierten so genannten Milieu-Koalitionsthese Wilfried Loths[69]. Demnach ist der politische Katholizismus keineswegs als kompakter »politischer Ausschuß der [...] katholischen Volksbewegung« zu fassen, wie noch Lepsius meinte[70], sondern als Zusammenschluss »sozialer und politischer Bewegungen«, die vor allem durch eine jeweils bestimmte »relativ gleichartige Form materieller Subsistenzbegründung«[71] gekennzeichnet gewesen seien und die zwar aus den Werthaltungen und Deutungskulturen des »ultramontanen Milieus« wesentliche Leitlinien einer kollektiven religiösen Identität bezogen, gleichzeitig aber »außerkirchlichen Impulsen, die durch die Mobilisierung breiter Bevölkerungsschichten in den Katholizismus hineinwirkten, eine starke Prägekraft« verliehen[72]. Die hier unterschiedene »bürgerliche Bewegung«, die »ländlichen Unterschichten« und die »katholische Arbeiterbewegung« waren intern nochmals fragmentiert; Zentrumspolitik integrierte sich demnach über eine »oft verzweifelte Suche nach Kompensation und Arrangements«, über die verbindende Wahrnehmung einer als bleibend beklagten Benachteiligung in der deutschen Gesellschaft und über das differenzierte Verbandswesen. Aber auch der unter Katholiken zunehmende Nationalismus habe als Palliativ gegen die Desintegration gewirkt – die Nationalisierung der Katholiken um 1900 ist zu einer gleichsam selbstverständlichen Annahme geworden[73].

66 Nipperdey, Gesellschaft (wie Anm. 56), 597.
67 Vgl. Hürten, Katholiken (wie Anm. 58), 66.
68 Graf, Modernisierer (wie Anm. 42), 77–80. – Vgl. zum Stand der Diskussion Hubert Wolf, Einleitung: (Anti-)Modernismus und II. Vatikanum, in: Antimodernismus (wie Anm. 38), 15–38, hier 35–38.
69 Wilfried Loth, Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 75), Düsseldorf 1984.
70 M. Rainer Lepsius, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Gerhard A. Ritter, Deutsche Parteien vor 1918, Köln 1973, 56–80, hier 68.
71 Loth, Katholiken (wie Anm. 69), 35.
72 Wilfried Loth, Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus, in: Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, hg. v. Wilfried Loth (Konfession und Gesellschaft 3), Stuttgart u.a. 1991, 266–278, hier 268f.
73 Geradezu pauschal jüngst Matthias Martin, Der katholische Weg ins Reich. Der Weg des deutschen Katholizismus vom Kulturkampf hin zur staatstragenden Kraft (Europäische Hochschulschriften III 799), Frankfurt am Main u.a. 1998, 260: »Der Weg des deutschen Katholizismus in der Zeit von der Gründung des deutschen Kaiserreichs bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs war der Weg einer gelungenen nationalen Integration.« – Ähnlich, wenn auch zurückhaltender

Die Frage, was diese These von den divergierenden sozialen Bewegungen im politischen Katholizismus für Begriff und Verständnis des katholischen Milieus bedeutet, lasse ich zunächst beiseite; man scheint hier zunehmend aufeinander zu zu argumentieren[74]. Aber es ist auch hier die entscheidende Frage, ob interne Desintegration des Katholizismus in Bezug auf politische Konzepte gleichzeitig, mindestens für bestimmte Gruppen, Integration ins Kaiserreich bedeutete, und zwar gerade über die vielfach beschworene Nationalisierung. Wolfgang Altgeld hat darauf hingewiesen, dass schon 1871 politisch aktive Katholiken zwischen dem Nationalstaat als solchem und dem ihn tragenden offiziellen Nationalismus unterschieden – und das ist bis 1900 offenbar so geblieben trotz der Versuche führender Zentrumspolitiker, »aus dem Turm heraus« dem Ghetto zu entkommen. Die pragmatische Oppositionspolitik des Zentrums, später seine die Regierung stützende Politik aus der parlamentarischen Schlüsselposition heraus, galt diesem schon immer grundsätzlich hingenommenen und mit dem »Anspruch auf Teilhabe an der nationalpolitischen Gestaltung«[75] begleiteten kleindeutschen Nationalstaat. Aber die Nationsidee der deutschen Katholiken blieb offenbar anders konturiert als der ›offizielle Nationalismus‹, der die Katholiken auf eine »Paria-Stellung«[76] festlegte und einen grundsätzlichen Gegensatz von »Katholik bleiben« und »Deutscher werden« postulierte. Das ist von um so größerem Gewicht, als kürzlich markant herausgearbeitet wurde, dass dieser strikte Nationalismustyp nicht einmal unter den deutschen Protestanten allgemein akzeptiert war[77]. Die Katholiken, so Altgeld, hatten das »Prinzip Nation«, die »Nation als politischen Gestaltungsraum und die Einheit der Nation als erstrebenswertes Ziel« stets akzeptiert, aber sie hatten es mit anderen Leitideen gefüllt, dachten in den Kategorien der alten Reichsnation und ihrer »historisch gewachsenen, politisch-kulturellen Vielfalt« sowie des religiösen Universalismus seiner vorrangigen Bindungswirkung für das Individuum[78]. Daher lehnten sie die Alternative »Katholik oder Deutscher« ab, die ihnen auch um 1900 noch die Integration grundsätzlich verstellte. Dieter Langewiesche hat das bei seiner Suche nach den »Umrissen eines katholischen Bildungsbürgertums« bestätigt: Die ›Nationalisierung‹ des Katholizismus bezog sich auf ein »Geschichtsbild, das in schroffem Gegensatz stand zu der protestantisch-preußischen Einfärbung der deutschen Nationalgeschichte«[79]. Nicht Bismarck und Luther, sondern der Völkerapostel Bonifatius dominierte den hier propagierten Gründungsmythos. Die kirchliche Einheit des Mittelalters war die Voraussetzung für die Rolle Deutschlands in der Weltgeschichte, jenseits allen Nationalitätenhaders. Und der

Hürten, Hochland (wie Anm. 52), 137, unter Berufung auf Rudolf Morsey. – Antonius Liedhegener, Der deutsche Katholizismus um die Jahrhundertwende (1890–1914). Ein Literaturbericht, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 32, 1991, 360–392; 381–387. – August-Hermann Leugers, Einstellungen zu Krieg und Frieden im deutschen Katholizismus vor 1914, in: Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Beiträge zur historischen Friedensforschung, hg. v. Jost Dülffer u. Karl Holl, Göttingen 1986, 56–73.

74 Loth, Integration (wie Anm. 72), 266–281. – Liedhegener, Katholizismus (wie Anm. 73), 366–373. – Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: WF 43, 1993, 588–645, hier 592–594.

75 Wolfgang Altgeld, Katholizismus – Protestantismus – Judentum (VKZG.B 59), Mainz 1992, 207–209, hier 209.

76 Hürten, Katholiken (wie Anm. 58), 26.

77 Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 141–146. – Vgl. Markus Huttner, Religion und Moderne in Deutschland, in: HJ 117, 1997, 455–466, hier 458.

78 Altgeld, Katholizismus (wie Anm. 75), 208f.

79 Langewiesche, Bildungsbürger (wie Anm. 17), 122, die folgenden Zitate 123, 125.

Katholizismus war die Wurzel der deutschen Kultur und Zivilisation, zerstört durch die »sogenannte Reformation« und den »unheilvollen Subjektivismus«. Nur wenige, Georg von Hertling etwa, haben diese Mittelalter-Projektion als verfehlte Pietät abgelehnt und stärker auf Vorbilder der alten Kirche Bezug genommen; und erst im unmittelbaren Vorfeld des 1. Weltkrieges wurden die Trennlinien zum »populistischen Nationalismus der Gegenwart« überschritten. Nicht zuletzt die religiöse Festkultur des Milieus nährt Zweifel an der zunehmenden Nationalisierung der Katholiken um und nach 1900. Nicht nur eindeutig protestantismuslastige Luther- und Schillerfeiern, sondern auch nationale Gedenktage wie der Sedanstag drangen in die katholische Massenkultur nicht ein, weil, so die These von Barbara Stambolis, »das katholische Milieu [...] in erster Linie auf einer gemeinsamen religiösen Kollektiverfahrung [basierte...], und nicht auf politischer Verbundenheit«[80]. Die »ausdrückliche[n] Konfliktsituationen zwischen nationaler und religiöser Festkultur« im Rahmen der deutschen Kulturkämpfe perpetuierten sich bis zur Jahrhundertwende so, dass sich Katholiken »stärker mit den kirchlichen als mit den nationalen Festanlässen identifizierten«, weil »über nationale Symbolgestalten und symbolträchtige nationale Ereignisse [...] nur schwer Einigkeit zu erzielen« war. Eine »Einheit von monarchischen und religiösen Festanlässen« brach sich nur dort Bahn, wo die katholische Wissenskultur in Diasporalagen die Deutungsmuster einer arrivierten katholischen Bürgerlichkeit nicht mehr vorrangig prägte. Die vorrangig religiös geprägte Memorialkultur dominierte den Milieukatholizismus um so mehr und um so nachhaltiger, als die nationale Symbolik des Kaiserreichs samt ihren vorrangigen Personifikationen sich vielfach auf den Diskurszusammenhang von Kriegdeutungen bezog, in denen Katholiken und Protestanten – je länger je mehr – antagonistische Plätze besetzten. Christian Rak kann in seiner Dissertation über religiöse Kriegsdeutungen im deutsch-französischen Krieg 1870/71 überscharf zeigen, wie aus der an wichtigen Gelenkstellen weitgehend parallelen Kriegserfahrung katholischer und protestantischer Feldgeistlicher, ähnlich gelagerten Feindbildern und vergleichbaren Verortungen Gottes in der Geschichte dennoch der anschließende Kulturkampf als Deutungskampf um den Zusammenhang von Krieg, Nation und Konfession erwachsen konnte. Die Deutung der Einigungskriege wurde bereits 1870/71 zum Medium der nationalen Desintegration entlang der Konfessionsgrenze, weil die »konkreten Implikationen«[81] der religiösen und politischen Begrifflichkeit nicht kompatibel waren. Im Zugehen auf den 1. Weltkrieg lässt sich an vielen Beispielen posthumer öffentlicher Kriegserinnerungen belegen, wie in den Augen der Protestanten der katholische Beitrag zum die Nation begründenden Krieg marginalisiert, teils gar zu einem innerdeutschen Dolchstoß umsemantisiert und damit die bisweilen pragmatische, bisweilen freundschaftliche Kooperation der Feldgeistlichen aus der wertenden Erinnerung getilgt werden musste. Darum hat des Kaisers »Ich kenne nur noch Deutsche!« offenbar keineswegs ausschließlich jenen nun auch katholischen Hurra-Patriotismus hervorgebracht, der mit dem August 1914 in der allgemeinen historischen Vorstellung verbunden wird. Erste Untersuchungen zum ka-

80 Barbara Stambolis, Religiöse Festkultur. Zu Umbruch, Neuformierung und Geschichte katholischer Frömmigkeit in der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, in: GuG 27, 2001, 240–273; Zitate 242, 252, 254. – Vgl. auch die Habilitationsschrift der Verfasserin: Dies., Religiöse Festkultur. Tradition und Neuformierung katholischer Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Das Liborifest in Paderborn und das Kilianifest in Würzburg im Vergleich (Forschungen zur Regionalgeschichte 38), Paderborn u.a. 2000.

81 Christian Rak, »Wir mit Gott!« – Die Erfahrung von Krieg, Nation und Konfession: Deutsche Feldgeistliche im deutsch-französischen Krieg 1870/71, Diss. masch. Tübingen 2001, 344f.

tholischen »Augusterlebnis« von 1914[82] deuten darauf hin, dass die gesuchte Wirkung konsolatorischer Elemente einer popularisierten Kriegstheologie keinesfalls auch ein Einstimmen in ihre legitimatorischen Aspekte herbeiführte.

So wiederholt sich beim Begriff »Nation«, was sich bei den Begriffen »Kultur« und »Bildung« bereits beobachten ließ und etwa auch für den ausführlich diskutierten Begriff einer »katholischen Wissenschaft« leicht aufzeigbar wäre[83]: Der katholische Diskurs besetzte auch um 1900 leitende semantische Felder auf eine je eigene Weise. Vorherrschend blieb die Kampfeshaltung gegen Grundtendenzen der Moderne; man wollte, so Langewiesche, »die Herausforderungen dieser zerstörten Welt annehmen können, ohne sich ihr auszuliefern«[84]. Und insofern kann von der Nationalisierung auch des politischen Katholizismus offenbar nur mit Einschränkungen und in einem sehr spezifischen Sinne die Rede sein.

3.3 Sozialgeschichte

Skeptische Anfragen an eine zunehmende Integriertheit der Katholiken um 1900 lassen sich auch sozialgeschichtlich formulieren. Wenn man mit Urs Altermatt den Katholizismus im Kaiserreich vor allem als Gegen- und Subgesellschaft beschreibt, in der ideelle Positionen organisiert und Organisationen ideell aufgeladen wurden[85], dann hat sich diese Tendenz zur Ausbildung von Milieustrukturen im Jahrzehnt vor 1900 offenbar nochmals schubartig fortgesetzt. Um nur wenige Beispiele zu nennen: Die Arbeiten von Damberg, Ebertz, Halder, Liedhegener und Meiwes zeigen, dass die pastoralen, humanitären und sozialen Probleme in den uferlos wachsenden Großstadtgemeinden, die mit der rasanten Verstädterung im Zeichen der Hochkonjunktur seit 1895 entstanden, erst ab 1900 wirklich beantwortet wurden: durch Pfarreineugründungen und den Bau von Kirchen, Schulen, Hospitälern, Sozialstationen und Kinderbewahranstalten und durch einen enormen Zuwachs an vor allem weiblichen diakonalen Ordensniederlassungen. Die Tendenz zur schlagartigen, exponentialen Vervielfältigung und Verdichtung setzte sich im Vereins- und Verbandskatholizismus fort, mit einer offenbar hohen Bindungswirkung auch und vor allem unter Industriearbeitern und Jugendlichen[86]. Insofern war

82 Dazu sehr instruktiv: Christian Geinitz, Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914 (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte NF 7), Essen 1998, 184–238.

83 Langewiesche, Bildungsbürger (wie Anm. 17), 114. – Vgl. auch die oben in Anm. 41 angegebenen Katholikentags-Reden.

84 Ebd., 124.

85 Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 105.

86 Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Katholiken (wie Anm. 75), 651–653, Abb. 12–15. – Hans Jürgen Brandt, Katholische Kirche und Urbanisation im deutschen Kaiserreich, in: BDLG 128, 1992, 221–239, hier 223–237. – Wilhelm Damberg, Moderne und Milieu 1802–1998 (Geschichte des Bistums Münster 5), Münster 1998, 147–192. – Antonius Liedhegener, Religion und Kirchen vor den Herausforderungen der Urbanisierung in Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Mitteilungsblatt des Instituts für Soziale Bewegungen 26, 2001, 191–219; 199–201. – Michael N. Ebertz, Entstehungsbedingungen der »Sozialkirche« im deutschen Katholizismus, in: Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände. Perspektiven im Spannungsfeld von Wertbindung, Ökonomie und Politik, hg. v. Karl Gabriel (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft 25), Berlin 2001, 13–26, hier 17–22. – Winfried Halder, Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848–1914. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entste-

die Zeit um 1900 eine Phase des verstärkten Ausbaus der Milieustrukturen, um im Angesicht von Industrialisierung, Siedlungsverdichtung und Binnenwanderung den Verlust traditionaler katholischer Lebenswelten aufzufangen und entwurzelte Arbeitsmigranten gegen die Dechristianisierungstendenzen der bürgerlichen Wertewelt wie der Sozialdemokratie zu immunisieren – mit anderen Worten: der Katholizismus wird »gegengesellschaftlicher«. Die »Pforte der Sozialpolitik« beteiligte das Zentrum und die Wohlfahrtsverbände an der wilhelminischen Sozialpolitik, aber setzte mit der »Ablehnung eines staatsmonopolistischen Sozialpolitikverständnisses« gleichzeitig einen »dezentralen, föderalen, ja subsidiären und intermediären Gemeinwohlpluralismus« durch[87].

Gleichzeitig aber nahm auch in sozialgeschichtlicher Perspektive die innere Differenzierung unter den Katholiken zu. Unter dem Stichwort »Marktgesellschaft und Milieu« hat Liedhegener gezeigt, dass Katholiken je nach ihrer Wohnregion sehr unterschiedlich an den wachsenden Marktbeziehungen der Industriegesellschaft teilgehabt haben und sich deshalb divergierende katholische Lebenswelten herausbildeten. Die ökonomische Ungleichzeitigkeit unter Katholiken war um 1900 zwischen Kernräumen der Hochindustrialisierung und agrarisch-vorkapitalistischen Reservaträumen enorm gewachsen; und in Westpreußen, Posen oder Oberbayern dominierten gänzlich andere Lebensstile als in Schlesien, dem Rheinland oder Westfalen[88]. Umso gravierender war die frömmigkeitsgeschichtliche und erzählkulturelle Beschränkung auf eine ländliche Lebenswelt, die sich um 1900 noch feststellen ließ. Für die soziale Desintegration der deutschen Katholiken wurde entscheidend, dass der Abstand zwischen Lebensverhältnissen in den wirtschaftlich entwickelten und in den vorindustriellen Zonen wuchs und die wirtschaftlichen Existenzbedingungen der Katholiken auseinander drifteten[89]. Und das schloss ein, dass man Arbeit, Freizeit, Konsum, Wohnen, Verkehr und natürlich auch Kultur und Frömmigkeit auf sehr heterogene Weise erfahren konnte. Zudem verstärkte sich nicht nur die Ungleichzeitigkeit im katholischen Deutschland, sondern wuchs auch der Abstand zwischen den katholischen und den protestantischen Regionen. Das katholische Deutschland war, bei allen regionalen Differenzen, insgesamt agrarischer als das protestantische, und zwar um 1907 nochmals eindeutiger als um 1895[90]. Die unter Deutschlands Katholiken so intensiv geführte Inferioritätsdebatte blieb für die Marktintegration und die Berufsstruktur der Katholiken ohne Folgen; sie blieben unterrepräsentiert in der Unternehmerschaft, in den freien, naturwissenschaftlichen und technischen akademischen Berufen, in der höheren Angestelltenschaft usw., und sie waren von wirtschaftlichen Konzentrationsprozessen stärker betroffen, gerieten häufiger aus der Selbständigkeit in abhängige Lohnarbeit und konnten daher die wirtschaftliche Modernisierung selbst in jenen Gebieten kaum bestimmen, in denen sie die Bevölkerungsmehrheit stellten – mit anderen Worten: Modernisierung wurde vornehmlich erlitten, und das hatte um 1900 eher zugenommen[91].

hung der modernen Industriegesellschaft (VKZG.B 64), Paderborn u.a. 1995, 245–311. – LIEDHEGENER, Christentum (wie Anm. 57), 187–224, 449–466. – Relinde MEIWES, »Arbeiterinnen des Herrn«. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter 30), Frankfurt am Main/New York 2000, 178, 260, 262.

87 EBERTZ, Entstehungsbedingungen (wie Anm. 86), 22.

88 Antonius LIEDHEGENER, Marktgesellschaft und Milieu. Katholiken und katholische Regionen in der wirtschaftlichen Entwicklung des Deutschen Reiches 1895–1914, in: HJ 113, 1993, 283–354, hier 287, 298.

89 Ebd., 307, 320, 322.

90 Ebd., 317.

91 Ebd., 341, 343.

Dieser Befund wird nochmals differenziert durch die neuere Bürgertumsforschung, die zu entdecken beginnt, was lange als nicht oder kaum existent galt: ein katholisches Bürgertum. Thomas Mergel hat die dünne Schicht einflussreicher Bürger in katholischen Städten untersucht. Er konnte zeigen, wie der Faktor ›Religion‹ das vorindustrielle Bürgertum, das sich als lokale soziale Einheit verstanden hatte, aufspaltete in nationale Bürgertümer, die ihre Identität entlang der Konfessionsgrenze ausbildeten.[92] Das katholische Bürgertum reagierte auf die religiösen Konflikte des 19. Jahrhunderts, vom Kampf gegen den Hermesianismus über die Infallibilitätskrise bis zum Modernismusstreit sehr unterschiedlich: Ein Teil der Bürger unterstützte den ultramontanen Klerus und etablierte sich im katholischen Milieu als sektorale Elite, die den Zentrums- und Verbandskatholizismus trug. Andere jedoch suchten einen oft schmerzhaften Ausgleich zwischen ihrem politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Modernitätsbedürfnis, gegen die klerikalen Katholiken und deren »Hurrakatholizismus«[93]. Sie beantworteten diese Spannungen mit wirtschaftsbürgerlichem Habitus und liberalem Wahlverhalten auf der einen, mit Verinnerlichung und Privatisierung des Religiösen auf der anderen Seite: »Der Bruch im Bürgertum ging mitten durch die Katholiken hindurch«, und die »widersprechenden Loyalitätsanforderungen« zwischen Katholizismus und bürgerlicher Wertewelt führten dazu, dass sich die gelebte Religion ins »Religiöse« verflüchtigte[94]. Auch Langewiesche identifizierte einen Typus des katholischen Bildungsbürgers, der im Literatur-, Gewerkschafts- und Modernismusstreit den moderaten Weg verteidigte, »den Katholiken den Weg in die moderne Kultur zu öffnen, ohne die katholischen Glaubensüberzeugungen preiszugeben«, der zur Überwindung der Inferiorität aufforderte und die internen Konflikte des deutschen Katholizismus hinter pragmatischen Ausgleichsformeln zu verbergen suchte[95]. Oded Heilbronner hat in süddeutschen und südwestdeutschen Kleinstädten ein vorindustrielles katholisches Bürgertum in ländlichen Regionen beschrieben, das mit seiner religiös und kulturell aufgeklärten, politisch nationalliberalen Orientierung eine starke kulturelle Hegemonie aufbauen konnte, wodurch die regionale Entwicklung von Milieus lange Zeit gehemmt wurde. Dieses Bürgertum mit seiner nationalen Vereinskultur (Turner, Sänger, Krieger, Veteranen, Schützen etc.) unterstützte die Zentrumspartei und das katholische Vereinswesen nicht, prägte durch seinen Anti-Ultramontanismus den ländlichen Raum und verbannte ebenfalls »Kirche und kirchliche Traditionen« in den Bereich des Privaten[96]. Das erst vergleichsweise spät, erst nach 1890 sich entfaltende katholische Milieu stand gegen dieses Bürgertum und seine gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Werte und Ziele und wurde zu einer Koalition der Unterbürgerlichen mit Volksvereins-Geistlichen[97]. Irmtraud Götz von Olenhusen stieß angesichts der Ultramontanisierung des Klerus in

92 Thomas Mergel, Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914 (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte 9), Göttingen 1994, 306.
93 Josef Mooser, Volk, Arbeiter und Bürger in der katholischen Öffentlichkeit des Kaiserreichs. Zur Sozial- und Funktionsgeschichte der deutschen Katholikentage 1871–1913, in: Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur, hg. v. Hans-Jürgen Puhle (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte 1), Göttingen 1991, 259–273, hier 269–271.
94 Mergel, Klasse (wie Anm. 92), 306f., 317. – Vgl. Werner K. Blessing, Kirchenfromm – volksfromm – weltfromm: Religiosität im katholischen Bayern, in: Katholizismus (wie Anm. 72), 106–111.
95 Langewiesche, Bildungsbürger (wie Anm. 17), 116.
96 Oded Heilbronner, Die Besonderheit des katholischen Bürgertums im ländlichen Süddeutschland, in: BDLG 131, 1995, 223–259, hier 233.
97 Ebd., 249–259.

Das 20. Jahrhundert und das hlst. Herz Jesu.



1. Morgengruß.

So bist du in das Leben eingetreten —
Ein Kind, auf das der Himmel hoffend baut!
Dir ward ein Los vor deinen Brüdern allen,
Die schon vor dir der Sonne Strahl geschaut:
Auf deine Stirn' hat eines Vaters Lieben
Das Herz des Herrn im Flammenzug geschrieben.

Dem Kinde gleich knie zum Gebete nieder
Am Morgen deiner langen Pilgerzeit!
Lass dich von ihm, dem ew'gen Zeitenkönig,
Lass segnen deinen Weg gar hart und weit;
Vom Herzen Jesu lass dir Segen geben:
Du warst ja sein, eh' du erwacht zum Leben.

Sieh, wie mit dir voll Liebe und Vertrauen
Die ganze Welt beim Herzen Jesu steht;
Sieh, wie mit dir sich alle Völker einen
Im Riesenchor, zum großen Weihgebet!
In dieses Herz versenken sie die Sorgen:
Dort bist auch du am sichersten geborgen.

Dort harre aus, bis nach des Tages Schwüle
Dir einst das Abendroth der Ruhe winkt!
Wenn dann dein Haupt im greisen Silberscheine
Nach 100 Jahren müd' zur Erde sinkt:
Dein Abendbeten wird in Dankesweisen
Das Gottesherz und seine Treue preisen.

Abb. 1: Das 20. Jahrhundert und das hlst. Herz Jesu, in: Sendbote des göttlichen Herzens Jesu 37, 1901, 174.



Abb. 2: Alban STOLZ, Kalender für Zeit und Ewigkeit 1873, [5]1898, 82.

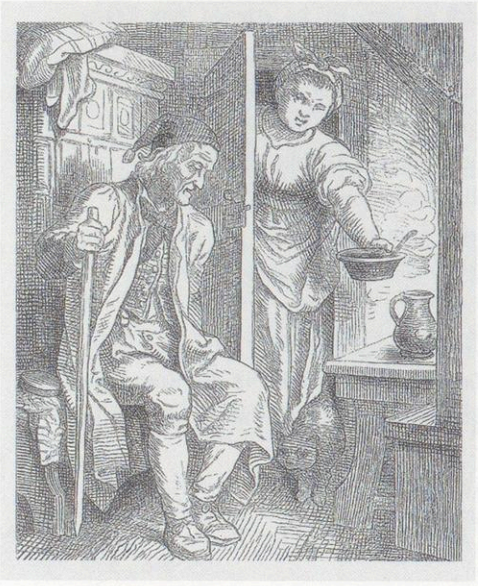



Abb. 3 und 4: Alban STOLZ, Kalender für Zeit und Ewigkeit 1874, [5]1908, 86, 93.



Abb. 5: Alban STOLZ, Kalender für Zeit und Ewigkeit 1873, [5]1898, 43.



Abb. 6: Alban STOLZ, Kalender für Zeit und Ewigkeit 1878, [5]1908, 5.



Abb. 7: Alban Stolz, Kalender für Zeit und Ewigkeit 1874, [5]1908, 37.



Abb. 8: »Der Abschied vom Elternhaus«, in: Monika 32, 1900, 197.



Abb. 9: »Frische Butter!« in: Monika 32, 1900, 569.

der Erzdiözese Freiburg ebenfalls auf einen Gegensatz von bürgerlicher Katholizität und Milieukatholizismus: Die liberale Hegemonie ließ Ansätze einer Milieubildung und einer dezidiert katholischen Politik erst in den 1890er Jahren zu, deren Klientel war ländlich, klein- und unterbürgerlich oder Teil der Arbeiterschaft[98]. Die ultramontane Priesterschaft entstammte nicht mehr dem Bürgertum und orientierte sich antiliberal, antimodern und antikapitalistisch. Hier freilich wurde das Milieu geradezu kulturkämpferisch als negative, antibürgerliche Integrationsstrategie beschrieben. Teile des katholischen Bürgertums dürften demnach am ehesten als jene zu identifizieren sein, denen an einer Integration des Katholizismus in die Modernisierungsprozesse des Kaiserreichs lag.

Die sozialgeschichtlich aufweisbare starke ökonomisch-lebensweltliche und regionale Differenzierung des Katholizismus hat den Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte in Münster nochmals nach der Valenz des Milieu-Modells für den deutschen Katholizismus fragen lassen. »Ein einzelnes Lokal- oder Regionalmilieu« kann nicht mehr »als pars pro toto zum Idealtypus *des* Milieus erhoben« werden. Milieus bildeten sich nur dort, wo der Katholikenanteil hinreichend groß war, wo aber die konfessionelle Grenzerfahrung gleichzeitig verstärkt und überlagert wurde durch eine oder mehrere der vier großen Konfliktlinien des 19. Jahrhunderts: zwischen Zentrum und Peripherie, Staat und Kirche, Stadt und Land oder Arbeit und Kapital. Nur hier entstand »eine Verbindung von starker Kirchenbindung mit einem hohen Grad an kirchlich-religiöser Lebenspraxis, [...] ein dichtes Vereinswesen, eine große Zentrumsbindung, ein ausgebautes konfessionelles Pressewesen und eine dichte pastorale Versorgung«[99]. Anderswo erhielten sich »traditionale Lebenswelten« in »konfessionell relativ geschlossenen Landstrichen« mit einer »stark ritualisierte[n] Alltagsfrömmigkeit«, die sich allen Verkirchlichungsversuchen entzog und auf organisatorische Verdichtung durch ein Vereinswesen verzichten konnte. Schließlich bildeten vor allem Großstädte mit einem geringen Katholikenanteil »nicht-kirchliche Regionen«, in denen nur noch relativ wenige nominelle Katholiken auch tatsächlich praktizierten[100]. Die Autoren rechnen vor, dass »die Mehrzahl der deutschen Katholiken in ihrer Alltagswelt einen Katholizismus vorfanden, der sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zum Milieu verdichtet hatte«[101]. Aus alledem ergibt sich, »daß das katholische Deutschland keineswegs jene monolithische Einheit war, die seine Selbstwahrnehmung seit den Tagen des Kulturkampfes so nachdrücklich geprägt hat«[102]. Und gleichzeitig war das Milieu nicht ausschließlich, vielleicht nicht einmal vorrangig eine klerikale Schöpfung; die Milieuentwicklung, getragen vom Adel, vom Bürgertum, von dörflich-agrarischen Führungsschichten, von Industriearbeitern, hatte vielmehr den Charakter einer aus Erfahrungen und Bedürfnissen hervorgehenden sozialen Bewegung als einer pastoralen Herrschaftsstrategie vom »ultramontanen Direktorialregime« bis zum klerikalen »Milieumanagement«[103]. Hier stellt sich dringlich die

98 Irmtraud Götz von Olenhusen, Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 106), Göttingen 1994, 388, 391, vgl. für das Kommende 392–397.

99 Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Münster, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: HJ 120, 2000, 358–395, hier 369.

100 Ebd., 366ff.

101 Ebd., 372.

102 Ebd., 382.

103 Vgl. Olaf Blaschke u. Frank-Michael Kuhlemann, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Mi-

Frage nach vergleichbaren Ergebnissen für die Diözese Rottenburg, die sich aufgrund bisheriger Forschungen kaum einordnen lässt. Ob der ländliche oder kleinstädtische Katholizismus Oberschwabens signifikant andere Strukturen aufwies als der Diaspora-Katholizismus in Stuttgart, welche religiösen und kulturellen Prägungen daraus folgten und ob im Bistum Rottenburg klassische Milieustrukturen anzutreffen waren, darüber wissen wir noch relativ wenig[104].

In einem Katholizismus, dessen Sozialgestalt und Religiositätsgehalt so zwischen Stadt und Land, zwischen Ständen, Klassen und Gruppen, und, bislang kaum erforscht, zwischen den Geschlechtern und Generationen ausgehandelt werden musste[105], werden Religion und Frömmigkeit zunehmend zum einzigen entscheidenden Integrationsfaktor.

3.4 Frömmigkeitsgeschichte

Es zeigt sich aber, dass die segmentierte säkulare Umwelterfahrung auch die Religiosität immer stärker zu prägen oder in Frage zu stellen begann, und dass der um 1900 zunehmende Integralismus kein probates Mittel war, um der Pluralisierung der Frömmigkeit und der religiösen Weltdeutung zu begegnen. Wo Bürger und Gebildete zunehmend in die innere Emigration gingen, formulierte Georg von Hertling, der Mitbegründer der Görres-Gesellschaft, 1898:

> *Mir kommt die Stellung der Kirche in der modernen Welt mit jedem Tag schwieriger vor. Gegenüber der wachsenden Berufung wissenschaftlicher Erkenntnis, der staunenswerten Steigerung technischen Könnens, der gewaltigen Entfaltung des Erwerbslebens wird man die Jugend der gebildeten Stände nicht beim Kirchenglauben halten können, wenn die Vertreter des letzteren unentwegt die alten Bahnen weiterwandeln und allem Neuen auf weltlichem Gebiet in feindseliger Unkenntnis den Rücken kehren*[106].

lieus, in: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hg. v. Olaf Blaschke u. Frank-Michael Kuhlemann (Religiöse Kulturen der Moderne 2), Gütersloh 1996, 7–56, hier 50. – Olaf Blaschke, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: ebd., 93–135, hier 94f. – Dagegen Blessing, Religiosität (wie Anm. 94), 102–106. – Brandt, Kirche (wie Anm. 86), 234–236. – Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Konfession (wie Anm. 99), 382. – Michael N. Ebertz, »Ein Haus voll Glorie schauet...«. Modernisierungsprozesse der römisch-katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, in: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, hg. v. Wolfgang Schieder (Industrielle Welt 54), Stuttgart 1993, 62–85, hier 80f., spricht zwar plakativ von einem »kaderförmig ausgestaltete[n] Ämtergehäuse« und von einer »priesterherrschaftlichen Massenreligion«, betont aber gleichzeitig deren Legitimationsabhängigkeit und das »Kooperationserfordernis« der Laien.

104 Vgl. die eher skeptischen Thesen bei Halder, Vereine (wie Anm. 86), 393–398, 401. – David Blackbourn, Class, Religion and Local Politics in Wilhelmine Germany. The Centre Party in Württemberg before 1914, New Haven/London 1980, 232–236. – Horst Glück, Parteien, Wahlen und politische Kultur in einer württembergischen Industrieregion. Die Stadt Esslingen und der mittlere Neckarraum (Esslinger Studien 10), Sigmaringen 1991, 277. – Ansgar Krimmer, Der katholische Gesellenverein in der Diözese Rottenburg 1852–1945. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus in Württemberg (VKZG.B 66), Paderborn u.a. 1994, 159, geht von einer großen Bedeutung der Gesellenvereine für die Milieubildung aus, aber ohne Rekurs auf die differenzierte Kriteriologie der Begriffsverwendung. Ein Forschungs-Projekt zum deutschen Südwesten mit mehreren Studien ist in Vorbereitung.

105 Vgl. Hürten, Katholiken (wie Anm. 58), 19–25.

106 Georg von Hertling, Brief vom 11.10.1898; hier zitiert nach Liedhegener, Marktgesellschaft (wie Anm. 88), 351.

Frömmigkeitsgeschichtlich war die Jahrhundertwende durch ganz heterogene Entwicklungen gekennzeichnet: Am Rand, sowohl bei den Gebildeten als auch bei den Arbeitsmigranten, begann die religiöse Orientierung zu bröckeln. Das machte sich noch nicht stark bemerkbar, aber wurde doch als Unbehagen formuliert, etwa wenn von zweifelhaften Erfolgen der Volksmissionen in Arbeitervierteln die Rede war[107]. Werner Blessing hat für die Arbeitervorstädte Münchens auf den »im Vergleich zu bürgerlich-kleinbürgerlichen Pfarreien dramatische[n] Rückgang der Osterkommunion« und auf die typische Konstellation einer kirchentreuen Frau und eines der Kirche entfremdeten, nicht selten sozialdemokratischen Mannes in Unterschichtenfamilien hingewiesen[108], während Liedhegener für die Arbeiter Bochums noch eine vergleichsweise sehr hohe Kirchen-, ja sogar Zentrumsbindung nachweisen konnte[109]. Das Zitat aus den Briefen Hertlings verweist auf die Ergebnisse Mergels zur Religiosität der Bürger und erklärt die Klage der Geistlichen, dass bürgerliche Gemeindemitglieder Herman Schell läsen und im Beichtstuhl sehr »nervenaufreibend« seien.

Auf der anderen Seite wurden traditionale Kultgehalte wie etwa der Herz-Jesu-Kult um 1900 wieder massiv implementiert, und eine jüngst fertig gestellte Magisterarbeit stellt zum um 1900 sehr geförderten Kult der Hl. Familie fest, dass der Struktur- und Bedeutungswandel der christlichen Familie auf diese Weise zugleich verhindert und dementiert werden sollte[110]. Zwischen den Extremen in der Frömmigkeit, zwischen Säkularisierung und konservativer Rekonstruktion, steht die ›Religiosität der Vielen‹, für die es die widersprüchlichsten Angaben bezüglich ihrer typischen Trägergruppen gibt. Sie wird einmal als Religion der Bürger, dann als Religion des vorindustriellen Mittelstandes und des Klerus, dann wieder als Religion der Arbeiter dargestellt[111]. Mooser wertet die Zeit um 1900 als eine Phase der Aufwertung der Laien gegenüber dem Klerus, was weniger mit der religiösen als mit der sozialen Verfasstheit des deutschen Katholizismus zusammenhing, aber einschneidende religiöse, kirchenfrömmigkeitliche Konsequenzen zeitigte: Der Streit um die christlichen Gewerkschaften und den Interkonfessionalismus, um die katholische Literatur, um die wirtschaftliche und wissenschaftliche Inferiorität war letztlich ein Streit um die Reichweite des Kultisch-Sakralen und der kirchlichen Lehre, die dem Priester vorbehalten waren und dementsprechend um die Selbständigkeit der Laien und die »positive Bewertung von Merkmalen der bürgerlichen Gesellschaft«[112]. Denn Mooser hat gleichzeitig darauf hingewiesen, dass sich das katholische Vereinswesen einer zu scharf unterscheidenden Typologie schon dadurch entzieht, dass letztlich alle Vereine religiöse Ziele verfolgten, Religion und Frömmigkeit, Gebet und Liturgie in Milieu und Lebenswelt also geradezu allgegenwärtig waren. Angesichts der Präsidesverfassung der meisten Vereine sei deren Alltag stark von den Geistlichen bestimmt gewesen, die immer wieder gegen die »‹Versumpfung‹

107 Wie sollen in den großen Städten die Volksmissionen abgehalten werden?, in: Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben 79/II, 1899, 427–433. – Der moderne Unglaube in den unteren Ständen, in: HPBl 127, 1901/I, 555–566, 621–629.

108 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 113.

109 Liedhegener, Christentum (wie Anm. 57), 463–465.

110 Rainer Kohlschreiber, Die Heilige Familie im 19. Jahrhundert, Manuskript masch. Tübingen 2000, 4f., 43–110.

111 Mooser, Volk (wie Anm. 93), 259f.

112 Ebd., 263.

und schleichende Säkularisierung und Trivialisierung«[113] des Vereinsalltags durch Verweltlichung, Festkultur und überwuchernde Geselligkeit angegangen seien.

Dahinter scheint ein spezifisch frömmigkeitsgeschichtliches Problem auf: die Bedeutungsverschiebung des Religiösen in städtischen Gesellschaften. Was die ländliche Religiosität lange geprägt hatte und auch gegen Ende des 19. Jahrhunderts durchaus noch prägte, war die Bewältigung der unübersehbar wuchernden Lebensrisiken durch göttliche Hilfe oder wundertätigen Beistand Mariens, der Heiligen und ihrer Reliquien samt der dazugehörigen Sachkultur und demonstrativen Praxis. Dies wirkte, gerade im Vergleich mit verschiedenen Spielarten des Protestantismus, retardierend auf die Individualisierung der inneren Glaubensüberzeugungen und des äußeren Bekenntnisses, denn die »Sehnsucht nach religiöser Vertiefung und Hingabe artikulierte sich mehr in regen privaten und öffentlichen Andachtsübungen als in der Entwicklung eigener religiöser Anschauungen«[114]. Die spontanen Massenbewegungen auf Marienerscheinungen ›von unten‹ hin, die sich vor allem im spannungsreichen sozialen Grenzraum von agrarischer und industrieller Lebenswelt vollzogen, prolongierten durchaus noch diesen Frömmigkeitstypus samt der Beharrlichkeit, mit der er gegen geistliche und gouvernementale Einsprüche und restriktive Zumutungen verteidigt wurde[115].

Am Beispiel der Schriften des Volksvereins verdeutlicht nun Mooser die »geistliche Neuformierung der Arbeiterreligiosität« im späten 19. Jahrhundert als »Austrocknung von Elementen der traditionalen Volksreligion«, zugespitzt als »bürgerliche Volksreligion«[116]. Dieser Prozess, der die alten Elemente kritisierte – die Wallfahrten, den Rosenkranz, die Monotonie liturgischer Routinen, Wundergläubigkeit und Wundersucht, die Dominanz der nazarenischen Bildmotive, das Unglaubwürdige der Legenden – dieser Prozess war begleitet von einem nicht unwesentlichen Umbau der katholischen Berufsethik hin zur modernen Industrie, zur Überwindung der Inferiorität, zur Eigenverantwortlichkeit von Katholiken in profanen Berufen und in einer säkularen Umwelt. Und gleichursprünglich wurde in diesem Wandlungsprozess die »Verinnerlichung des religiösen Lebens« betont, das religiös selbständige Individuum, und der »Abschied von einem Katholizismus, der in den Herzen [...] eine Art von Zwang ist« und gelebt werde »unter dem Druck von Erziehung und Gewohnheit«[117]. Aber dieser frömmigkeitsge-

113 Josef Mooser, Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900. Vereinstypen, Organisationsumfang und innere Verfassung, in: Westfälische Zeitschrift 141, 1991, 447–461, hier 460. – Stambolis, Festkultur (wie Anm. 80), 250, spricht in diesem Zusammenhang vom »Fest im Fest« als Überlagerung der religiösen Gehalte durch das weltliche Volksfest (Jahrmarkt, Kirmes etc.).

114 Lucian Hölscher, Die religiöse Entzweiung. Entwurf zu einer Geschichte der Frömmigkeit im 19. Jahrhundert, in: Christentum und Kirche vor der Moderne: Industrialisierung, Historismus und die deutsche evangelische Kirche (Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 93 / Studien zur deutschen Landesgeschichte 2), Blomberg/Lippe 1995, 9–25, hier 16.

115 Die Kontinuität der Konfliktmuster und -strategien um 1800 und um 1900 ist hier augenfällig; vgl. z.B. Vadim Oswalt, Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871. (K)ein Kapitel im Zivilisationsprozeß? (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 29), Leinfelden-Echterdingen 2000, 172–195 mit David Blackbourn, Wenn Ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Hamburg 1997, 373–397, 429–437.

116 Josef Mooser, Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Thesen, in: Religion (wie Anm. 103), 144–156, hier 153.

117 Alle Zitate in: Josef Mooser, »Christlicher Beruf« und »bürgerliche Gesellschaft«. Zur Auseinandersetzung über Berufsethik und wirtschaftliche Inferiorität im Katholizismus um 1900, in: Katholizismus (wie Anm. 72), 124–142, hier 135.

schichtlich zentrale Wandel, von der Reformtheologie offenbar nicht unbeeinflusst, brachte zunächst keine neuen, adäquaten Kultformen hervor, keine neue populäre Ästhetik und keine populäre Massenlektüre, welche die Normen und Motive der »ländlichen Kultur«[118] und die Überbetonung des Konfessionellen im *Unterhaltungsfutter unserer Familienblätter*[119] überwunden und den massiv gewandelten Lebenswelten Rechnung getragen hätte. Und so wäre frömmigkeitsgeschichtlich die Frage zu klären, ab wann und wodurch verursacht im Milieu jener Plausibilitätsverlust, jene schleichende Auszehrung der innerlichen religiösen Bindung einsetzte, welche die auch äußerlich sichtbaren Säkularisierungsphänomene in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorbereitete. Solche Klärungen wären um so wichtiger, als sich gleichzeitig statistisch nachweisen lässt, dass die katholische Arbeiterschaft der von der Sozialdemokratie angestoßenen Kirchenaustrittsbewegung der Jahre 1906 bis 1914 mehrheitlich nicht folgte[120], die Religiosität der Arbeiter sich also wandelte, ohne zu verdunsten und die durch konfessionelle Zugehörigkeit bestimmten sozialen Bindungen preiszugeben. Gerade diese frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklungen haben »unter katholischen Geistlichen wie Laien um 1914 durchaus so etwas wie eine ›Großstadtfreudigkeit‹, eine Bejahung städtischen Lebens« erzeugt[121].

Unverzichtbar für eine solche Fragestellung nach religiösem Wandel, der eben nicht mit Säkularisierung oder Dechristianisierung verwechselt werden darf, wäre eine Geschichte der religiösen Erfahrung[122], eine Geschichte, welche die Medien des religiösen Alltags, die Kirchenräume, die Liturgien, die Bewegungen und Texte, die Lieder und kleinen Alltagsrituale ebenso einbeziehen müsste wie deren Orientierungs- und Tröstungskraft und deren Funktionen und Bedeutungen im Horizont sozialer Rollen. Denn erst dann ließe sich über die Berechtigung von Thesen streiten, welche den religiösen und moralerzieherischen Alltag des Milieus als vorwiegend repressiv und emanzipationsfeindlich einstufen. Dechristianisierung und religiöse Pluralisierung haben den Katholizismus je nach »Lebenswelt in verschiedenem Grad« betroffen und die »Abhängigkeit der Religiosität vom sozialen Erfahrungsraum deutlich«[123] werden lassen, wenn auch eine mechanische Abhängigkeit der Geltungskraft katholischer Lebensdeutung von den Umweltbeziehungen gesucht und simpel erscheinen würde. Vielleicht wäre gerade die Geschichte der Religiosität jenes Feld, in dem sich auch die Flexibilität und innere Modernisierungs-, jedenfalls Diskursfähigkeit des Milieus aufweisen ließe. Jedenfalls greift es entschieden zu kurz, den »Milieustandard« kollektiven Wissens, kollektiver Sinndeutungen und kollektiver Praxis schlichtweg mit »Ultramontanismus«, gar in seiner radikal strengkirchlichen Variante, zu identifizieren und Modernismus oder Reformkatholizismus ausschließlich als Gegenbewegungen zu verstehen.

118 Ebd., 134.

119 Muth, Vorwort (wie Anm. 59), 7. – Vgl. auch [Carl Muth], Konfession und Literatur, ebd., 100f.

120 Liedhegener, Religion und Kirchen (wie Anm. 86), 210f.

121 Ebd., 214.

122 Andreas Holzem, Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, hg. v. Paul Münch (HZ, Beiheft 31), München 2001, 317–332.

123 Blessing, Reform (wie Anm. 108), 118.

4. Desintegration und Fragmentierung der religiösen Lebenswelt: Ein Fazit in Thesen

Der bleibende Stellenwert des Religiösen um die Jahrhundertwende ist gar nicht zu bestreiten: »Um 1900«, so Friedrich Wilhelm Graf, »ist Religion ein zentrales Thema öffentlicher kulturpolitischer Diskurse und akademischer Debatten. [...] Im Medium der Frage nach der Zukunft der Religion werden die normativen Grundlagen der Kultur insgesamt bzw. der tragenden Fundamente des Gemeinwesens thematisiert.« Dieser Diskurs, das zeigen auch die Forschungen von Harry Oelke zu antikatholischen Einstellungsmustern in der evangelischen Publizistik um 1900[124], trug zur religiös-kulturellen Integration des späten Kaiserreiches nicht bei, eher im Gegenteil: An der Kulturbedeutung der Religion »scheiden sich [...] verstärkt die Geister und polarisieren sich politisch-kulturelle Milieus«[125].

Diese Polarisierung wurde um 1900 nicht geringer, sondern die jeweiligen bekenntnisinternen Debatten um die je eigene kollektive Identität führten teils eher zu verstärkten Innen-Außen-Abgrenzungen. Gerade die im protestantischen Diskurs um 1900 dominierenden nationalprotestantisch-antikatholischen Grundhaltungen verhinderten eine zunehmende Integration der Katholiken; ihre Integrationsfähigkeit war explizit von der Selbstpreisgabe ihrer kollektiven Identität und ihrer spezifischen Soziabilität abhängig gemacht. So stellt sich die grundsätzliche Frage, ob in einer in Milieus fragmentierten Gesellschaft wie der des späten Kaiserreichs »Integration« überhaupt eine angemessene Kategorie für die Beschreibung von Prozessen religiös bzw. weltanschaulich gesteuerter Vergesellschaftung darstellt.

Der katholische Diskurs löste sich – gerade wegen seiner strikt prämissengeleiteten, weitgehend selbstreferentiellen semantischen Struktur und äußerlichen Organisation, von der gesellschaftlichen, sozialen, politischen und ideellen Ausdifferenzierung des Milieus ab und bildete die Vielfalt der Lebensweisen und Lebensdeutungen von Katholiken nur noch unvollständig ab. Die Einheitsrhetorik um 1900 sollte die vielfältigen Bruchlinien eher unsichtbar machen.

Das katholische Milieu war im späten Kaiserreich auch deshalb zunehmend weniger integriert, weil es die Unabweisbarkeit der modernen Gesellschaftsentwicklung in seiner religiösen Massenkultur unberücksichtigt ließ: weil die »bürgerliche Volkskultur« keine neuen religiösen Ausdrucksformen kreierte und weil die massenästhetischen Ausdrucksmittel, die die Wirklichkeits*auffassung* der Vielen prägen sollen, an ihrer Wirklichkeits*erfahrung* keinen Anhalt mehr hatten. Vor diesem Hintergrund wäre neu über die Quellen der Liturgischen Bewegung nachzudenken.

Die Binnendifferenzierung des Milieus wuchs um 1900 auf allen Ebenen: in der Theologie, in Politik und Sozialpolitik und ihrer Organisationsstruktur, in kulturellen Leitvorstellungen und Geschichtsbildern, in der religiösen Sprache und in der plausibel erscheinenden Kultpraxis, gravierend aber auch in der Wirklichkeitserfahrung, die nicht von der konfessionellen Lebenswelt geprägt war: in Arbeit und Wirtschaft, in Konsum und Freizeitverhalten. Aber diese Binnendifferenzierung und Pluralität war bei vielen unerwünscht und in ihrer Legitimität und Praktikabilität bestritten.

124 Harry Oelke, Der Jahrhundertwechsel 1899/1900 im Spiegel der evangelischen Publizistik, in: Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert, hg. v. Manfred Jakubowski-Tiessen u.a. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 155), Göttingen 1999, 305–326, hier 319–321.

125 Graf, Geist (wie Anm. 46), 185.

Dieser Kampf gegen eine Erosion katholischer Integriertheit stellte nur in Ansätzen den Versuch, gar das Gelingen einer Integration in die im Prozess der Modernisierung begriffene Gesellschaft des späten Kaiserreichs dar. Vielmehr blieben selbst die gravierenden Auseinandersetzungen des Zentrums- und des Gewerkschaftsstreits und die heute teils beschämenden Inhalte und Austragungsformen der Modernismuskrise weitgehend ein katholischer Binnendiskurs, auch wenn die Reformtheologen, die christlichen Gewerkschafter und Volksvereinsmänner und ihre Zentrumsvertreter den Katholizismus nicht mehr als Gegengesellschaft verstehen und organisieren wollten. Das lässt sich vor allem begriffsgeschichtlich zeigen: Die Adaption zentraler Topoi der Jahrhundertwende-Semantik – Kultur, Nation, Fortschritt, Bildung, Solidarität – geschah weniger als Aneignung geprägter Leitbegriffe und ihres Werthorizonts denn als aus der eigenen Perspektive hervorgetriebene inhaltliche Neubesetzungen. Und auch ein Hermann Schell und ein Albert Ehrhard räumten dem 20. Jahrhundert vor allem dann Zukunft ein, wenn katholische Prinzipien – modifizierte und nicht-integralistische freilich – in ihm breiten Raum gewännen. Das ist der Punkt, an dem Reformer und Integralisten und alle grau schattierten Positionsbestimmungen dazwischen übereinkamen. Der »Sendbote« von 1901 formulierte bündig: *Die Wahrheit ist, dass das neue Jahrhundert ein glückliches oder unglückliches sein wird, je nachdem es sich Christus hingibt oder nicht*[126]. Und auch Karl Domanig las am Ende seines eingangs zitierten Romans den Wandel als Rückkehr und verstetigte Dauer: *Es hat sich manches geändert*, spricht die männliche zur weiblichen Hauptperson, *und so wie es ist [...], soll es nun aber bleiben!*[127]

Heute ist zu wissen, wie zutiefst ambivalent das 20. Jahrhundert geworden ist, und wir müssen uns mit Schrecken auseinandersetzen, die um 1900 niemand voraussah. Aber warum es so geworden ist, das vermag am Beginn des 21. Jahrhunderts weder religiöser Sinn noch historische Analyse in dieser Eindeutigkeit zu sagen.

126 Die Hingabe des 20. Jahrhunderts an Jesus Christus, in: Der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu 37, 1901, 3–5, hier 5.

127 Domanig, Die Fremden (wie Anm. 1), 195.

WILFRIED LOTH

Die Zentrumspartei an der Jahrhundertwende

Unter den *verdammt heterogene[n] Elemente[n]*, die sich nach einem Wort des Haupt-Initiators der Partei, Peter Reichensperger, im Zentrum zusammenfanden[1], ragten zunächst Repräsentanten des katholischen Adels und bürgerliche Honoratioren hervor – die ersteren aufgrund des Respekts, den sie in einer noch weitgehend traditional bestimmten Gesellschaft genossen, die zweiten vielfach unter Vermittlung des katholischen Klerus, der sich um respektable Anwälte für die Anliegen der Kirche und des katholischen »Volkes« bemühte. Adlige und bürgerliche Honoratioren bildeten im Verein mit politisch engagierten Geistlichen die örtlichen Wahlkreis- und regionalen Organisationskomitees, und diese entschieden dann über die Kandidaten für die Parlamentsfraktionen, deren Führungskräfte gleichzeitig als informelle Führungskräfte der Gesamtbewegung fungierten. Unter diesen wuchs der entschieden konstitutionell und universalistisch ausgerichtete ehemalige hannoveranische Minister Ludwig Windthorst in den scharfen parlamentarischen Auseinandersetzungen mit Bismarck rasch zum charismatischen und zugleich bis ins Detail selbst regulierenden eigentlichen Parteiführer heran, während sich die aristokratischen und eher konservativen Führungskräfte wie Burghard von Schorlemer-Alst, Klemens von Heeremann-Zuydwyk, Franz von Ballestrem, Karl von Hoiningen-Huene, Konrad von Preysing, Georg von Franckenstein und die Brüder Peter und August Reichensperger, die sich weitaus stärker zur Führung der Bewegung berechtigt fühlten, mit sekundären Rollen zufrieden geben mussten. Konzentration auf den Kulturkampf, gemeinsam erlebte Repression und hoher Stammsitzanteil unter den Zentrumsmandaten, der den Aufstieg neuer Führungskräfte verzögerte, verhalfen dieser gewiss nicht spannungsfreien Kombination aus Honoratiorentum und cäsaristischer Massenbewegung zu einem hohen Maß an Stabilität; Windthorst konnte die Partei auf weite Strecken auf eine liberale, die konservativen Empfindungen nur sehr bedingt berücksichtigende Politik verpflichten[2].

Erst gegen Ende der 1880er Jahre wirkten die Erosion der traditionalen Sozialbeziehungen, das Aufkommen neuer sozialer Probleme im Zuge des krisenhaften Industrialisierungsprozesses und das Arrangement, das Papst Leo XIII. auf Kosten des Windthorstschen Zentrums mit Bismarck traf, dahingehend zusammen, dass die Grundlagen dieser Kräftekonstellation ins Wanken gerieten. Windthorsts Präsenz verhinderte zwar ein Auseinanderbrechen des Zentrums, wie es jetzt vielerorts schon befürchtet bzw. erhofft wurde; zur Verständigung auf eigene positive Gesetzesinitiativen war die Zentrumsfraktion im Reichstag jedoch nicht mehr in der Lage; und nach Windthorsts Tod im März 1891 wurden heftige Auseinandersetzungen nicht nur um die Führungsposi-

1 Peter an August Reichensperger 27.11.1870, zit. bei Ludwig Pastor, August Reichensperger 1808–1895. Sein Leben und Wirken, Freiburg i.Br. 1899, 2.

2 Vgl. Margaret Lavinia Anderson, Windthorst. A Political Biography, Oxford 1981, unter Korrektur des landläufigen Klischees von der »konservativen Adelspartei« (so die Formulierung von Peter Molt, Der Reichstag vor der improvisierten Revolution, Köln/Opladen 1963, 106).

tionen, sondern auch um die künftige politische Orientierung der Bewegung ganz unvermeidlich[3].

1. Konservative Ambitionen

Die ersten Initiativen für eine Reorientierung des Zentrums gingen von den aristokratisch-konservativen Honoratioren aus. Für sie war mit dem offiziellen Ende des Kulturkampfes der wesentliche Grund für die oppositionelle Haltung des Zentrums weggefallen. Von den segensreichen Wirkungen eines Bündnisses von Thron und Altar überzeugt setzten sie auf eine Verständigung aller genuin konservativen Kräfte, die die traditionelle Ordnung gegen die Gefährdung durch liberale und sozialistische Kräfte abschotten und ihnen selbst zugleich den Weg zum Mitregieren freimachen sollte; von einer Fortsetzung der Zusammenarbeit mit der Fortschrittspartei oder gar den Sozialdemokraten, die sie auch in der Repressionszeit nur höchst widerwillig in Kauf genommen hatten, wollten sie nichts mehr wissen. Dass Windthorst gleichwohl an dieser Zusammenarbeit festhielt und den autokratischen Ansprüchen Bismarcks gegenüber weiterhin auf der Gewährleistung der konstitutionellen Freiheiten beharrte, erfüllte sie mit Unmut; und dass unter seiner Ägide jetzt verstärkt Politiker mit bürgerlichem Hintergrund an Einfluss gewannen – Männer wie Julius Bachem, Ernst Lieber oder Felix Porsch, die ohne ausgesprochene Demokraten zu sein doch auf einer Wahrung und pragmatischen Ausweitung der *Volksrechte* bestanden –, ließ sie eine *Demokratisierung* und Radikalisierung des Zentrums befürchten, gegen die es rechtzeitig zu intervenieren galt[4].

Als Leo XIII. die Zentrumsfraktion 1887 drängte, Bismarcks Septennatsvorlage anzunehmen, um das Terrain für eine Verständigung der Kirche mit dem Bismarckreich auf breiter Grundlage zu bereiten, sah ein guter Teil der aristokratisch-konservativen Führungsgruppe die Chance gekommen, Windthorst zur Kurskorrektur zu zwingen. Selbst als Windthorst den Befürwortern der Vorlage eine Stimmenthaltung der Fraktion konzedierte, um wenigstens nach außen hin die Einheit der Partei zu wahren, blieb eine von Peter Reichensperger geführte Minorität bei ihrem positiven Votum und bekundete damit in aller Öffentlichkeit ihre Bereitschaft zum Arrangement mit Bismarck. Nachdem sich Leo XIII. dann gegen Windthorsts Willen mit Bismarck auf das Zweite Friedensgesetz verständigt hatte, intrigierte Schorlemer in Berlin und in Rom gegen den unbequem gewordenen Zentrumsführer, suchte ihn auf eine konservative Reorientierung zu verpflichten und ließ allenthalben deutlich die Ambition erkennen, selbst die Führung des Reichstagszentrums zu übernehmen. Als sich Windthorst 1889/90 Bismarcks Entwurf einer Alters- und Invaliditätsversicherung aus Furcht vor »staatssozialistischer« Korrumpierung der breiten Massen widersetzte, waren die Aristokraten, in dieser Frage von Franckenstein geführt, nahe daran, aus der Fraktion auszuscheiden; in der Öffentlichkeit wurde über ein Einschwenken des Zentrums auf Regierungskurs oder aber über die Neugründung einer konservativ-katholischen Partei spekuliert.

3 Die folgende Skizze folgt meiner Darstellung des politischen Katholizismus im wilhelminischen Deutschland: Wilfried LOTH, Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands, Düsseldorf 1984.

4 Vgl. als exemplarisches Zeugnis einen vertraulichen Bericht Franckensteins an die Kurie vom Oktober 1889, Schlözer an Bismarck 5.11.1889, Anlage, PAAA Deutschland 125, 1; allgemein hierzu und zum folgenden ANDERSON, Windthorst (wie Anm. 2), 357f. u. 368–381.

Nur mit äußerster Mühe konnte Windthorst 1890 verhindern, dass ein korporatistisch ausgerichteter Flügel unter den Aristokraten – Felix von Loë-Terporten, Fürst Karl Löwenstein, Franz von Wamboldt und wohl auch Friedrich Carl von Fechenbach – im Gegenzug zu dem jüngst konstituierten Evangelischen Bund eine antiprotestantische Massenorganisation ins Leben rief und damit der Politik der Verständigung mit allen rechtsstaatlichen Kräften ein schweres Hindernis in den Weg legte, wenn nicht sogar völlig diskreditierte. Als nicht nur der Mainzer Bischof Paulus Haffner, der seit jeher mit den korporatistischen Kreisen in Verbindung gestanden hatte, sondern auch der Trierer Bischof Michael Felix Korum, der bislang Windthorst gegen Leo XIII. und Bismarck gestützt hatte, dem Projekt zustimmten, vermochte sich Windthorst nur noch zu behaupten, indem er in letzter Minute unter Androhung seines Rücktritts von allen politischen Ämtern eine Verschiebung des Gründungsbeschlusses erzwang, in die weiteren Beratungen alle aufbietbaren Gesinnungsgenossen einschaltete und dann die Gründung einer antisozialdemokratischen Massenorganisation offerierte, wie sie die katholischen Sozialpolitiker Franz Hitze und Franz Brandts angeregt hatten. Zur Absicherung dieses »Volksvereins für das katholische Deutschland« gegen die Einflüsse der aristokratischen Reaktion sorgte er wiederum unter beträchtlichem persönlichem Einsatz für seine organisatorische Ansiedlung im Bereich des bürgerlich-industriell dominierten Rheinlands (Mönchengladbach) und für einen ebenso tatkräftigen wie in seinem Sinne zuverlässigen Vorstand (insbesondere Franz Brandts als erster und der junge Kölner Rechtsanwalt Carl Trimborn als zweiter Vorsitzender) und propagierte in den Wintermonaten 1890/91 landauf landab persönlich die »staatsbürgerliche« und sozialpolitische Mobilisierung der deutschen Katholiken durch die neue Organisation. Überwältigende Resonanz wurde ihm dabei freilich nicht zuteil – die Kraftprobe mit den Aristokraten war noch keineswegs gewonnen[5].

Indessen scheiterten die Initiativen von aristokratischer Seite nicht nur am Rückhalt, den Windthorst im katholischen Volksteil und dem Gros seines Klerus genoss, und an der taktischen Geschicklichkeit und Energie, mit der er es verstand, diesen Rückhalt gegen seine Widersacher auszuspielen. Auch nach seinem Tode, den die realistischeren unter den aristokratischen Frondeuren ohnehin hatten abwarten wollen, kam die geplante Umwandlung des Zentrums in eine strikt konservative regierungsloyale Honoratiorenpartei nicht zustande. Zwar arbeiteten nun gouvernemental eingestellte Kirchenführer wie insbesondere Bischof Georg Kopp, der für seine Vermittlungsdienste beim Zustandekommen der Friedensgesetze von Bismarck mit einem Sitz im Preußischen Herrenhaus und vom Papst mit dem Fürstbischofssitz in Breslau und der Kardinalswürde belohnt wurde[6], auf eine Anpassung des Klerus an den konservativen Kurs hin. Ebenso wirkten die dehnbaren Bestimmungen des Zweiten Friedensgesetzes bezüglich des staatlichen Vetorechts bei der Bestellung von Geistlichen und der Niederlassung von Orden zumindest tendenziell im Sinne einer Neutralisierung, wenn nicht gar

5 Emil Ritter, Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein, Köln 1954, 139–145. – Anderson, Windthorst (wie Anm. 2), 391ff. – Pieper an Julius Bachem 8.3.1904, BA Berlin I Vv 2, 137–142. – Wilfried Loth, Der Volksverein für das katholische Deutschland, in: Soziale Reform im Kaiserreich. Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser u. Wilfried Loth, Stuttgart 1997, 142–154.

6 Zu seiner Rolle vgl. allgemein Rudolf Morsey, Georg Kardinal Kopp, Fürstbischof von Breslau, 1887–1914, Kirchenfürst oder »Staatsbischof«?, in: Wichmann Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin 21–23 (1967–1969), 42–65; speziell zu seiner Vermittlung zwischen Bismarck und Leo XIII. siehe Christoph Weber, Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888. Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes, Mainz 1970.

Gouvernementalisierung der katholischen Geistlichkeit[7]. Und schließlich vermochten sich Aristokraten wie Schorlemer, Huene und Felix von Loë-Terporten, die sich seit Jahren in den Christlichen Bauernvereinen um die Abschirmung der bäuerlichen Bevölkerung gegen die Folgen der Industrialisierung bemüht hatten, als Sprecher einer immer massiver auftretenden agrarischen Bewegung zu profilieren und damit ihren Einfluss innerhalb des Zentrums zunächst noch einmal zu verstärken[8]. Die bürgerlichen Elemente waren jedoch schon zu weit vorgedrungen, um auf diese Weise noch einmal eliminiert werden zu können; und die ländlichen Unterschichten, auf die sich die Aristokraten stützen zu können glaubten, waren keineswegs bereit, an der konservativen Reorientierung bedingungslos mitzuwirken; vielmehr entwickelten sie sich gerade jetzt zu einer eigenständigen politischen Kraft.

2. Der Aufruhr der »kleinen Leute«

In der neuen Bewegung, mit der der politische Katholizismus nach Ansätzen in den späten 80er Jahren in der ersten Hälfte der 90er Jahre massiv konfrontiert wurde, liefen zwei Entwicklungen zusammen: zum einen die wachsende Erbitterung der ländlichen Bevölkerungsgruppen über wirtschaftliche Belastungen und soziale Deklassierung, die das Zusammentreffen von fortschreitender Industrialisierung, kapitalistischer Konzentration und struktureller Agrarkrise mit sich brachte; zum andern das Vordringen der Techniken und Inhalte bürgerlicher Politik in eben diese Bevölkerungsgruppen im Zuge der »zweiten Aufklärung«, wie sie durch die wirtschaftlich-technischen Entwicklungen und die gleichzeitigen Bemühungen konkurrierender Eliten um die Mobilisierung und Integration ihrer Klientel bewirkt wurde. Beide Prozesse überschritten jetzt die kritische Schwelle, und ihr Zusammentreffen führte insbesondere die mittelständischen Bauern im Einflussbereich des Katholizismus, daneben aber auch Kleinbauern, Handwerker und Kleinhändler dazu, den Honoratioren, denen sie bislang die Vertretung ihrer Interessen anvertraut hatten, die Gefolgschaft aufzukündigen und sich unter Vermittlung eines neuen Typs politischer Volkstribunen zu einer Bewegung zu konstituieren, die sich in ihrer Mischung aus rückwärtsgewandten und modernen, antiliberalen und elementardemokratischen Elementen am besten als populistisch charakterisieren lässt[9].

7 Eine detaillierte Analyse der Auswirkungen des Zweiten Friedensgesetzes auf die politische Haltung des preußischen Klerus steht noch aus. Erste Regionaluntersuchungen (Alfred G. Scharwarth, Eine staatliche »Nachweisung« geeigneter Bischofs- und Domherrenkandidaten der Diözese Trier aus dem Jahre 1902, in: AMKG 20, 1968, 335–346. – Gisbert Knopp, Kirchliche Personalpolitik im Düsseldorfer Regierungspräsidium vom Ausgang des Kulturkampfes bis zum Ende der Monarchie, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 173, 1971, 157–181) und ein allgemein zu beobachtender Rückgang geistlichen Engagements im politischen Katholizismus lassen jedoch den Schluss zu, dass Windthorsts Furcht vor einer »Pazifizierung« keineswegs so völlig gegenstandslos war, wie Rudolf Morsey, Probleme der Kulturkampf-Forschung, in: HJ 83, 1964, 217–245, hier 238f., und Weber, Kirchliche Politik (wie Anm. 6), 172, behaupten.

8 Hierzu insbesondere Klaus Müller, Zentrumspartei und agrarische Bewegung im Rheinland 1882–1905, in: Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach vom 10. April 1964, hg. v. Konrad Repgen u. Stephan Skalweit, Münster 1964, 828–857.

9 Dabei braucht in diesem Kontext auf die erbitterte und mehrfach ideologisch belastete Kontroverse nicht weiter eingegangen werden, die unter amerikanischen Historikern über die »Natur« des Populismus geführt worden ist (vgl. den Überblick in: Populism: The Critical Issues, hg. v. Sheldon Hackney, Boston 1971); es genügt, die spezifischen Entstehungsbedingungen des hier

Die Anlässe für den Aufbruch der populistischen Bewegung waren unterschiedlich, und folglich zeigte sie sich zunächst regional in verschiedenen Formen. In Baden opponierte die ländliche Klientel gegen den Pazifizierungskurs, den die Katholische Volkspartei unter der Führung von Franz Xaver Lender eingeschlagen hatte, und ermöglichte auf diese Weise dem kompromisslos antiliberalen und grundsätzlich demokratisch orientierten Pfarrer Theodor Wacker die Gründung einer neuen Badischen Zentrumspartei (1888) und ihren Ausbau zur ernsthaften Herausforderung an die regierenden Nationalliberalen; gleichzeitig schlossen sich die bestehenden kleinbäuerlichen Bauernvereine zum Badischen Bauernverein zusammen (1892) und vervielfachten ihre Aktivität[10]. In Württemberg lösten sich die katholischen Bauern und Mittelständler von der manchester-liberalen Volkspartei, die bisher ihre Interessen auf Landesebene wahrgenommen hatte, und wandten sich Adolf Gröber zu, der – obwohl als Richter zum Kreis der Honoratioren zählend – seine mittelständische Herkunft nicht vergessen hatte und ebenso stark sozial wie konservativ-religiös motiviert die Sprache des »Volkes« zu sprechen verstand. Unter seiner Ägide wurde zunächst (1891) ein württembergischer Zweig des »Volksvereins für das katholische Deutschland« ins Leben gerufen und dann (1895) über den Volksverein eine Württembergische Zentrumspartei, die die Belange des Katholizismus fortan im Landtag vertrat; der Volksverein leistete auch weiterhin die Mobilisierung der Bauern und die Betreuung von Handwerkern und Kleinhändlern, die die ganz überwiegende Masse der Klientel der neuen Partei bildeten[11]. Im moselfränkischen Raum weitete der Trierische Bauernverein, den der im Kulturkampf radikal gewordene »Preßkaplan« Georg Friedrich Dasbach 1884 als Selbsthilfeorganisation der unter Erbteilung und Zinswucher leidenden Kleinbauern gegründet hatte, seinen Einzugsbereich und seine Aktivitäten beträchtlich aus; 1890 errang Dasbach einen Sitz im Preußischen Abgeordnetenhaus, wo er sich bald als robuster Sprecher der »kleinen Leute« einen Namen machte und so den Zorn aristokratischer Fraktionskollegen und preußischer Regierungsbehörden auf sich zog[12].

vorliegenden Falls herauszuarbeiten und im übrigen darauf zu verweisen, dass sich seine Erscheinungsformen mit den allgemeinen Charakteristika decken, die gemeinhin für populistische Bewegungen angegeben werden (etwa in den Beiträgen in: Populism. Its Meanings and National Characteristics, hg. v. Ernest Gellner u. Ghita Ionescu, London 1969).

10 Vgl. die Angaben bei Georg Heim, Der bayerische Bauernverein in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Ansbach 1907, 34. – Karl Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei, zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung sowie zur allgemeinen Geschichte des neueren und neuesten Deutschlands 1815–1914, 9 Bde., Köln 1927–1932, Reprint Aalen 1968, hier Bd. 8, 98–128. – Heinz Striebich, Konfession und Partei. Ein Beitrag zur Entwicklung der politischen Willensbildung im alten Lande Baden, Diss. Heidelberg 1955, 41–52; allgemein auch Josef Schofer, Erinnerungen an Theodor Wacker, Karlsruhe 1921.

11 Hermann Cardauns, Adolf Gröber, Mönchengladbach 1921. – Bachem, Zentrumspartei (wie Anm. 10), Bd. 8, 57–84. – David Blackbourn, Class, Religion and Local Politics in Wilhelmine Germany. The Centre Party in Württemberg before 1914, Wiesbaden 1980, 74–99.

12 Erich Spengler, Entwicklung und Bedeutung des Trierischen Bauernvereins, Diss. Greifswald 1930. – David W. Hendon, The Center Party and the Agrarian Interest in Germany, 1890–1914, Diss. Emory Univ. 1976, 55–59 u. 308f. – Hubert Thoma, Georg Friedrich Dasbach. Priester – Publizist – Politiker, Trier 1975. – Ulrich Fohrmann, Trierer Kulturkampfpublizistik im Bismarckreich. Leben und Werk des Pressekaplans Georg Friedrich Dasbach, Trier 1977. – Karl Josef Rivinius, Sozialpolitische Wirksamkeit des Preßkaplans Georg Friedrich Dasbach (1846–1907), in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 21, 1980, 233–262. – Ders., Die sozialpolitische und volkswirtschaftliche Tätigkeit von Georg Friedrich Dasbach, in: Soziale Frage und Kirche im Saar-Revier, Saarbrücken 1984, 109–182.

In Bayern richtete sich der bäuerliche Protest nicht nur gegen die Aristokraten und gegen die liberale Oberschicht, sondern in einer ersten Aufwallung auch gegen den katholischen Klerus, den man all zu sehr mit den etablierten Mächten verflochten glaubte; es entstand, wie ein zeitgenössischer Beobachter es rückblickend ausdrückte, *eine Art von revolutionärer Bewegung, von Bauernkrieg ohne Flinten und Morgensterne, aber mächtig laut und gefährlich ausschauend*, die das bayerische Zentrum in seinen Grundfesten erschütterte. Bei zwei Nachwahlen zum bayerischen Landtag 1892 erlebte das Zentrum gewaltige Stimmeinbrüche; die Reichstags- und Landtagswahlen des folgenden Jahres konnte es nur in einem Viertel seiner Wahlkreise ungeschoren überstehen; drei Reichstags- und sieben Landtagsmandate gingen an Repräsentanten des unterdessen gegründeten antiklerikal-populistischen Niederbayerischen Bauernbunds. 1893/94 entstanden in rascher Folge weitere unabhängige Bauernvereine, und nach internen Auseinandersetzungen mit den Interessenvertretern der (insbesondere in Franken vertretenen) Großgrundbesitzer konstituierte sich die neue politische Formation 1897 landesweit als Bayerischer Bauernbund[13]. Das Zentrum vermochte nur zu überleben, indem es selbst der bäuerlichen Protestbewegung Raum bot. Von 1893 an wurden in allen bayerischen Regierungsbezirken christliche Bauernvereine gegründet, die dann 1898 im Bayerischen Christlichen Bauernverein ein gemeinsames organisatorisches Dach fanden; gleichzeitig stieg der Realschullehrer Georg Heim zum Wortführer bäuerlicher Interessen im Zentrum auf, und wichen die Honoratioren der Landtagsfraktionen immer mehr vor den populistischen Forderungen zurück[14].

In Schlesien, im nördlichen Rheinland und in Westfalen brach sich die Revolte nicht so eindeutig ihre Bahn. Die führende Rolle, die das Großbauerntum in den ländlichen Gesellschaften dieser Regionen spielte, ließ die Interessendifferenzen zwischen Aristokraten und bäuerlichen Massen nicht so deutlich hervortreten wie etwa in den vorwiegend kleinbäuerlich strukturierten Regionen des bayerischen Kernlandes oder des Mosellandes. Zudem hatten sich hier aristokratische Großgrundbesitzer seit langem in paternalistischer Weise um die wirtschaftlichen Belange der bäuerlichen Bevölkerung gekümmert – am längsten Schorlemer-Alst, dessen Westfälischer Bauernverein bis in das Jahr 1862 zurückdatierte, dann seit 1881 Huene mit dem Schlesischen Bauernverein und seit 1882 Loë mit dem Rheinischen Bauernverein. Die Bauern hatten also weniger Anlass, sich alleingelassen zu fühlen, konnten vielmehr schon auf eine gewisse Erfahrung in der gemeinsamen Vertretung agrarischer Interessen gegen die Kräfte der Industriegesellschaft zurückblicken. Der bäuerliche Protest formierte sich daher in diesen Regionen zunächst nicht gegen, sondern mit der regionalen Aristokratie, und die aristokratischen Führer erwiesen sich als geschickt genug, ihre Positionen zusammen mit ihrer bäuerlichen Klientel zu radikalisieren. Vom Herbst 1892 an setzten sie sich an die Spitze der Agitation gegen die industriefreundliche Caprivische Handelsvertragspolitik und suchten zugleich durch die Drohung mit der Gründung einer eigenen Handwerker-

13 Alois Hundhammer, Geschichte des bayerischen Bauernbundes, München 1924. – Herbert Gottwald/Werner Fritsch, Bayerischer Bauernbund 1895–1933, in: Die bürgerlichen Parteien in Deutschland, Bd. 1, Leipzig 1968, 66–78. – Ian Farr, Populism in the Countryside: The Peasant Leagues in Bavaria in the 1890s, in: Society and Politics in Wilhelmine Germany, hg. v. Richard J. Evans, London 1978, 136–159; zum allgemeinen Hintergrund auch Werner K. Blessing, Umwelt und Mentalität im ländlichen Bayern. Eine Skizze zum Alltagswandel im 19. Jahrhundert, in: Archiv für Sozialgeschichte 19, 1979, 1–42; das Zitat aus der Allgemeinen Zeitung 4.6.1910.

14 Heim, Bayerischer Bauernverein (wie Anm. 10). – Hermann Renner, Georg Heim als Agrarpolitiker bis zum Ende des ersten Weltkriegs, Diss. München 1957, 81–134. – Hans-Michael Körner, Staat und Kirche in Bayern 1886–1918, Mainz 1977, 37–48.

und Bauernpartei das Zentrum auf einen mittelstandsfreundlicheren Kurs zu zwingen. In Westfalen organisierte Schorlemer bei den Reichstagswahlen von 1893 in drei Wahlkreisen agrarische Sonderkandidaturen, nachdem sein Versuch, die offiziellen Wahlkomitees auf eine stärkere Berücksichtigung agrarischer Kandidaten festzulegen, fehlgeschlagen war; im Rheinland erklärte Loë offen seine Ablehnung des offiziellen Wahlprogramms; beide gründeten eigene Presseorgane, um dem radikal-agrarischen Standpunkt eine Plattform zu verschaffen[15].

Trotz des forcierten Eintretens der adligen Großgrundbesitzer für agrarische Interessen fehlte es aber auch in diesen Regionen nicht an Zeichen für die Unzufriedenheit mittelständischer Wähler mit ihrer Repräsentation durch die Honoratioren und für ihre Bereitschaft, die Vertretung ihrer Interessen notfalls auch selbst in die Hand zu nehmen. So kam es im westfälischen Wahlkreis Arnsberg-Olpe-Meschede Anfang 1893 zur offenen Auflehnung von Bauern, kleinen Gewerbetreibenden und Handwerkern, als die Honoratioren des Wahlkreiskomitees im Verein mit der örtlichen Geistlichkeit einen adligen Kandidaten als Nachfolger für den im Dezember 1891 verstorbenen Peter Reichensperger aufstellten: Die Repräsentanten des örtlichen Mittelstandes nominierten den Herausgeber der Westfälischen Volkszeitung, Johannes Fusangel, der sich seit geraumer Zeit als Anwalt der »kleinen Leute« einen Namen gemacht hatte, als Gegenkandidaten und verhalfen ihm in einer spektakulären Kampagne, die reichsweit Aufsehen erregte, zu einer vierfachen Mehrheit über seinen parteioffiziellen Konkurrenten. In Schlesien drohten die Bauern *sehr aufgeregt* ihren aristokratischen Abgeordneten die Wiederwahl zu verweigern, wenn diese an ihrer Unterstützung der Caprivischen Militärvorlage festhielten; und im Rheinland vermied es Loës neues Presseorgan, die »Rheinische Volksstimme« sorgsam, zu dieser Militärvorlage eindeutig Stellung zu nehmen – nur so ließ sich verhindern, dass sich die allgemeine Unzufriedenheit auch gegen den rheinischen Bauernführer richtete[16].

Erste Auswirkungen der Radikalisierung der ländlichen Zentrumswähler bekam schon Windthorst zu spüren, als er im Frühsommer 1890 versuchte, seine Fraktion zur Annahme der Militärvorlage des neuen Reichskanzlers Caprivi zu bewegen.

Sogleich als im Oktober 1892 Caprivis neue Militärvorlage durch eine Indiskretion bekannt wurde, setzte darum in der Zentrumspresse ein Kesseltreiben gegen die Mehrforderungen ein. Wähler drohten ihren Abgeordneten mit dem Entzug ihrer Mandate, falls sie sich erneut auf eine Unterstützung der Heeresexpansion einlassen sollten; Abgeordnete beschworen die Führungskräfte der Partei, diesmal hart zu bleiben, weil anders ein Massenexodus der Wähler nicht mehr zu verhindern sei; die bayerischen Landtagsabgeordneten kündigten der Reichstagsfraktion in schroffer Form die Separation der Bayern vom Zentrum an, sollte sie es tatsächlich wagen, den Wünschen der Reichsleitung auch nur teilweise Folge zu leisten. Nach der Rückkehr aus den Weihnachtsferien waren die Reichstagsabgeordneten so demoralisiert, dass Lieber dem

15 Gunther MEES, Schorlemer-Alst und der Westfälische Bauernverein in der deutschen Innenpolitik, vornehmlich der Jahre 1890–1894, Diss. Münster 1956. – MÜLLER, Zentrumspartei und agrarische Bewegung (wie Anm. 8), 834ff.; Denkschrift von Hermann Cardauns und andere Materialien in HAStK Nl. Bachem 66b.

16 Vgl. zu Westfalen John K. ZEENDER, The Center Party and the Growth of German National Power, 1890–1906, Diss. Yale Univ. 1951/52, 31f. (mit einigen Irrtümern im Detail), ergänzend Germania 28.2., 1., 3. u. 25.3.1893; zu Schlesien Herbert GOTTWALD, Zentrum und Imperialismus. Zur Geschichte der Wandlung des Zentrums beim Übergang zum Imperialismus in Deutschland, Diss. Jena 1966, 136; das Zitat aus einem Schreiben Schädlers an Lieber 6.5.1893, AAW Nl. Lieber 128; zum Rheinland HENDON, Agrarian Interest (wie Anm. 12), 321.

Reichskanzler eröffnete, mit einem Votum für die Vorlage würde das Zentrum schlichtweg seine Existenz aufs Spiel setzen: *Das Centrum könne wohl im Nothfalle die Fühlung nach oben entbehren, aber niemals nach unten, wie der Culturkampf gezeigt habe. [...] Das Centrum würde daher seine Auflösung herbeiführen, wenn es unter diesen Verhältnissen, welche lediglich in dem Verhalten der Regierung ihre Ursache hätten, wagen würde, sich mit den Ansichten und Empfindungen der Wähler in Widerspruch zu setzen, und den Gewinn seines Zerfalles würden nicht die der Regierung nahestehenden Parteien haben*[17].

Die vorzeitigen Neuwahlen, die Caprivi nach dem Scheitern des Hueneschen Kompromissantrags ansetzte, gerieten zu einem Plebiszit gegen die Zentrumsaristokratie. Huene, der nach den voreiligen Bemühungen Schorlemers vor Windthorsts Tod die stärkste politische Kraft der Adelsriege der Fraktion dargestellt hatte, trat sofort aus dem Fraktionsvorstand aus, bemühte sich in drei schlesischen Wahlkreisen vergeblich um seine Wiederwahl und fügte damit seiner politischen Karriere einen nicht mehr reparablen Schaden zu. Ballestrem und Porsch, die beide lange zwischen Wähler- und Regierungs-Gunst geschwankt hatten, ehe sie Huene und Kopp gefolgt waren, verzichteten von vorneherein auf erneute Kandidaturen, um sich wenigstens die Möglichkeit eines Comebacks über das preußische Abgeordnetenhaus offen zu halten. Von den übrigen Dissidenten wurden nur zwei erneut gewählt: der vormalige badische Katholikenführer Franz Xaver Lender und der wegen seiner Verbindungen zum Kaiserhof geschätzte Prinz Franz von Arenberg. Selbst Aristokraten, die nicht für den Antrag Huene gestimmt hatten, schreckten vor einer erneuten Bewerbung zurück (so Loës Mitarbeiter Wilhelm von Hoensbroech und sein Vetter Friedrich von Loë) oder erlebten bittere Niederlagen (so der bayerische Zentrumsführer Konrad von Preysing). Schorlemers Versuch, die konservative Position durch drei agrarische Sonderkandidaturen zu stärken, scheiterte kläglich. Als der Reichstag im Juli 1893 wieder zusammentrat (und dann die Huene-Vorlage verabschiedete, da die Fortschrittlichen in den Stichwahlen dezimiert worden waren und sich zudem gespalten hatten), stellte der Adelsflügel des Zentrums keine nennenswerte politische Macht mehr dar[18].

17 Hans GOEBEL, Die Militärvorlage 1892–1893, Diss. Münster 1935, 51f. (Pressestimmen); Lerchenfeld an Crailsheim 7.12.1892 u. 11.1.1893, BHStA II Gesandtschaft Berlin 1062; Lerchenfeld an Crailsheim 17.4.1893, ebd. 1063; Memorandum von Felix Porsch 25.1.1893. – GOTTWALD, Zentrum und Imperialismus (wie Anm. 16), Anhang 107–112; Lieber lt. Denkschrift Kopps 29.1.1893. – 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, 520f. (Zitat); Porsch an Kopp 18.4.1893, AAW Nl. Kopp 34; Schädler an Lieber 6.5.1893 (wie Anm. 16).

18 BACHEM, Zentrumspartei (wie Anm. 10), Bd. 5, 289–291. – HENDON, Agrarian Interest (wie Anm. 12), 344–350; zu den Motiven Porschs dessen Memorandum vom 12.5.1893, BA Berlin I Rkz, Militär–Sachen 2b, Nr. 1261, 263–265, veröffentlicht bei GOTTWALD, Zentrum und Imperialismus (wie Anm. 16), Anhang 129–132. Wie Gottwald ausgerechnet das Jahr 1893 als den Zeitpunkt bezeichnen kann, zu dem »das Zentrum in allen wichtigen Fragen von Staat und Gesellschaft auf die Position der herrschenden Klassen Preußen-Deutschlands übergegangen war« (ebd., 109), bleibt unverständlich. Die Vorstellung, die breiten Massen der Zentrumsklientel seien überhaupt nicht (so Hans-Ulrich WEHLER, Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918, Göttingen ^{4}1980, 84) oder erst gegen Ende des Ersten Weltkrieges (so Ursula MITTMANN, Fraktion und Partei. Ein Vergleich von Zentrum und Sozialdemokratie im Kaiserreich, Düsseldorf 1976, 80) politisch aktiv geworden, lässt sich nicht halten.

3. Die bürgerliche Hegemonie

Nutznießer der populistischen Revolte gegen den Versuch, den politischen Katholizismus in den Obrigkeitsstaat einzufügen, waren in erster Linie die bürgerlichen Führungskräfte, deren Vordringen die Zentrumsaristokratie mit so großem Missbehagen verfolgt hatte.

Tatsächlich blieben die bürgerlichen Honoratioren, indem sie sich zu Wortführern des populistischen Protests aufwarfen, von der allgemeinen Abneigung gegen das Honoratiorentum weitgehend verschont und konnten sie so zur führenden Gruppe des Zentrums aufsteigen: Die populistische Bewegung verfügte noch nicht über eine genügende Anzahl eigener Führer und institutionell abgesicherter Artikulationsmöglichkeiten; die Arbeiter waren noch kaum mobilisiert; die Geistlichen aber ließen unter dem Druck des kirchlich-staatlichen Arrangements in ihrem politischen Engagement nach; und die Adligen waren so weitgehend diskreditiert, dass sie allenfalls noch als Juniorpartner der bürgerlichen Honoratioren einen gewissen Einfluss ausüben konnten – wenn sie es nicht vorzogen, sich überhaupt aus dem politischen Leben zurückzuziehen. Die bürgerlichen Zentrumsführer, die sich zunächst engagiert hatten, weil sie mit der Freiheit der katholischen Kirche auch die Freiheit für die eigene bürgerliche Existenz bedroht sahen und gegen die Diskriminierung katholischer Bürger im protestantisch-nationalliberal dominierten Reich revoltierten, traten jetzt mehr und mehr auch als Anwälte der »kleinen Leute« auf, die um den Beifall ihrer Klientel warben; und wenn dieser Beifall auch wiederholt ausblieb, weil bürgerliche und populistische Interessen und Empfindungen nicht immer übereinstimmten, so reichte ihr Einsatz für die Belange ihrer Klientel doch hin, ihnen für geraume Zeit den stärksten Einfluss auf den Kurs des Zentrums zu sichern. Statt zu einer Stütze der konservativen Kräfte entwickelte sich das Zentrum zu einer Bewegung, in der katholische Bürger um ihren Anteil an der Macht und katholische Mittelständler um ihre soziale Existenz kämpften[19].

Innerhalb der bürgerlichen Führungsgruppe rückte der nassauische Rechtsanwalt Ernst Lieber an die erste Stelle. Außerordentlich ehrgeizig und ichbezogen hatte er die »Diktatur« Windthorsts nur aus der Distanz ertragen und seit dem Tode Windthorsts offensiv gegen eine Vereinnahmung des Zentrums durch die konservativen Kräfte gekämpft. Ende Dezember 1892 hatte er sich als erster prominenter Zentrumsführer in der Öffentlichkeit kompromisslos gegen die Caprivische Militärvorlage ausgesprochen und damit nicht nur die Entscheidung der bürgerlichen Abgeordneten für die populistische Bewegung beschleunigt, sondern sich auch selbst als Wortführer des Widerstands gegen die Ansprüche der Reichsleitung profiliert; und so wenig diese Reputation als »Demokrat« auch zu seinem Naturell und seiner liberalkonservativen Vorstellungswelt passte, so bezog er doch aus ihr fortan einen überproportionalen Einfluss auf den Gang der Zentrumspolitik[20]. Felix Porsch, der wie Lieber zu Windthorsts Nachfolgekandidaten gehört hatte (und gleich ihm eine Anwaltspraxis betrieb), musste sich, nachdem er es

19 Im Regierungslager spiegelte sich dieser Wandel in heftigen Klagen über die »Demokratisierung« des Zentrums wider; vgl. etwa Caprivi an den preußischen Vatikangesandten Otto von Bülow 12.5.1893, PAAA Deutschland 125 secr. 1, 2; Ders. an Kopp 19.5.1893, ZstA I Rkz Militärsachen 2b, 261, 276–279, veröffentlicht bei Gottwald, Zentrum und Imperialismus (wie Anm. 16), Anhang 135–137; Bülow an Caprivi 20.6.1893, PAAA ebd.

20 Zu Liebers Persönlichkeit vgl. die etwas einseitig nationalpatriotische Skizze von Martin Spahn, Ernst Lieber als Parlamentarier, Gotha 1906, sowie die Zeugnisse aus seinem Nachlass bei Zeender, Center Party (wie Anm. 16), 22f. und passim. Ebd. auch die Materialien für die folgende Positionsanalyse.

nicht verstanden hatte, die Wende zum Populismus rechtzeitig mitzuvollziehen, damit begnügen, sich über die preußische Landtagsfraktion die führende Position in der schlesischen Zentrumspartei zu erkämpfen; in den Reichstag fand er nicht mehr zurück. Julius Bachem, als Redakteur der »Kölnischen Volkszeitung« und Herausgeber des »Staats-Lexikons der Görres-Gesellschaft« der profilierteste unter den bürgerlichen Zentrumsführern, blieb ganz außerhalb der Parlamente, nachdem er sich im Frühjahr 1891 zu einem illegitimen Kind bekannt hatte und, um die Partei nicht unnötig zu kompromittieren, aus dem preußischen Abgeordnetenhaus ausgeschieden war[21]. An seiner Stelle vertraten sein jüngerer Vetter Carl Bachem und der Düsseldorfer Landesrat Alois Fritzen das rheinländische Bürgertum im engeren Führungszirkel der Partei, ab 1896 auch der Hauptorganisator der rheinländischen Zentrumspartei, Julius Bachems »junger Mann« Carl Trimborn. Daneben stieg Adolf Gröber, dessen populistisches Engagement den Honoratioren den Weg zum Erfolg schon vorgezeichnet hatte, zu einem der führenden Abgeordneten der Reichstagsfraktion auf; ebenso der hohe preußische Justizbeamte Peter Spahn, der sich in der parlamentarischen Arbeit am Bürgerlichen Gesetzbuch profilierte; und schließlich der Fuldaer Textilfabrikant Richard Müller, der den Einfluss des modernen, liberal orientierten Unternehmertums in der Parteiführung verstärkte.

Natürlich fehlte es nicht an Versuchen von aristokratisch-konservativer Seite, die bürgerliche Hegemonie wieder zu beseitigen, indem man an die gemeinsamen Interessen aller Agrarier und Mittelständler appellierte und so die Spaltung zwischen aristokratischem Großgrundbesitz und ländlichem Populismus zu überwinden suchte, auf der der Aufstieg der bürgerlichen Führer vorrangig beruhte. Die bürgerlichen Zentrumsführer begegneten der Konkurrenz der Loë-Fraktion, indem sie sich selbst stärker mittelständischen Forderungen verpflichteten, als ihnen von ihren eigenen Vorstellungen und wirtschaftlichen Interessen her zunächst lieb gewesen war. Das Ausmaß der aristokratisch-populistischen Divergenzen vielfach unterschätzend glaubten sie gegenüber den Appellen an die Gemeinsamkeit aller Agrarier und traditionellen Existenzen nur bestehen zu können, wenn sie sich selbst als Anwälte nicht nur der politischen, sondern auch der materiellen Interessen der »kleinen Leute« profilierten; und diese Profilierung war nur glaubhaft, wenn sie nicht in Rhetorik stecken blieb, sondern sich in konkrete Maßnahmen umsetzte. So engagierten sie sich, oft halbherzig und über das Ausmaß der nötigen Zugeständnisse intern uneins, in einer widerspruchsvollen, oft wenig wirksamen und stark demagogischen Mittelstandspolitik, die der Industrialisierung und industriellen Konzentration entgegenwirken sollte, tatsächlich aber nur marginalen Schutz gegen die erforderlichen Umstellungsprozesse bot.

Zudem wirkten sie selbst gleichzeitig daran mit, das Deutsche Reich in jenen »modernen« Industriestaat zu verwandeln, gegen den die Mittelstandspolitik abzuschirmen versprach – etwa indem sie durch ihre Mitarbeit am Bürgerlichen Gesetzbuch (das 1896 verabschiedet wurde) die rechtlichen Rahmenbedingungen für eine rationelle kapitalistische Volkswirtschaft verbessern halfen, oder wenn sie die eigene Klientel zu verstärkter Inanspruchnahme der modernen Bildungsmöglichkeiten und zu verstärktem unternehmerischen Engagement anspornten. Schließlich hatten sie auch auf die Konsumenteninteressen Rücksicht zu nehmen, die ihre Wähler unter den Industriearbeitern und »neuen« städtischen Mittelschichten mit der Zeit immer nachhaltiger artikulierten. Die Suche nach Kompensationen wurde folglich bald zum Charakteristikum der Zen-

21 Lieber, Tagebucheintragung vom 30.5.1891, mitgeteilt bei ZEENDER, Center Party (wie Anm. 16), 22.

trumspolitik in den Parlamenten; und was nach außen hin nach glänzender taktischer Flexibilität und grundsatzlosem Opportunismus aussah, war in Wirklichkeit oft nichts anderes als das Ergebnis geradezu verzweifelten Bemühens, das prekäre Kräftegleichgewicht zu erhalten, auf dem die Hegemonie der bürgerlichen Zentrumsführer beruhte.

Ein Übergang des Zentrums zur Fundamentalopposition nach sozialdemokratischem Muster war um so weniger zu erwarten, als die bürgerliche Bewegung innerhalb des politischen Katholizismus gerade in den letzten Jahren der stärksten Konfrontation mit der Reichsleitung an Breite und Dynamik ungemein zunahm. In der Formationsphase der Partei hatte sich diese Bewegung nur auf vergleichsweise kleine Zirkel katholischer Akademiker, höherer Beamter und Unternehmer stützen können; ihr politisches Gewicht hatten die bürgerlichen Führungskräfte der Partei allein aus der Reputation bezogen, die sie, meist durch die Vermittlung des örtlichen Klerus, bei den unterbürgerlichen Wählermassen besessen hatten. Mit fortschreitender Industrialisierung, insbesondere im Zuge der 1896 einsetzenden neuen Hochkonjunkturperiode, weiteten sich diese Zirkel nun quantitativ beträchtlich aus: Katholiken drangen vermehrt in die Bereiche der Großindustrie, des Handels und des Bankwesens ein und entfalteten dort beträchtliche Aktivitäten (auch wenn sie den Vorsprung der überwiegend nichtkatholischen »Gründergeneration« bei der Besetzung von Führungspositionen infolge des unterdessen erreichten Konzentrationsgrads der Industriewirtschaft natürlich nicht wettmachen konnten); ebenso profitierten sie von der Ausweitung der öffentlichen Verwaltung, der Wohlfahrtspflege und des Bildungswesens und stellten sie einen erheblichen Anteil an der neuen Schicht der technischen Intelligenz. Gleichzeitig rückten sie gesellschaftlich immer deutlicher zu *einer* Gruppe zusammen, entwickelten sie ein stärkeres und stärker an den Werten des modernen Industriestaates orientiertes Selbstbewusstsein als bisher und traten sie auch politisch deutlicher als bisher als Gruppe in Erscheinung[22].

Aus der eher vorsichtigen Distanz, die die bürgerlichen Führer der Gründungsära gegenüber ständestaatlichen Utopien erkennen gelassen hatten, entwickelte sich jetzt eine offensive Kritik an der Rückwärtsgewandtheit des bisherigen Katholizismus und ein lautstarkes Bekenntnis zu den Errungenschaften des modernen Industriestaates.

22 Vgl. hierzu und zum folgenden die Beobachtungen bei Joseph HANSEN, Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart, in: Geschichte des Rheinlandes von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart, Bd. 1, Essen 1922, 239–435, hier 390–395. – Wilhelm SCHWER/Franz MÜLLER, Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus, Augsburg 1932. – Clemens BAUER, Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile, Frankfurt/M. 1964. – GOTTWALD, Zentrum und Imperialismus (wie Anm. 16), 24–31. – Johannes HORSTMANN, Katholizismus und moderne Welt. Katholikentage, Wirtschaft, Wissenschaft. 1848 bis 1914, München/Paderborn 1976, 90ff., sowie Thomas MERGEL, Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914, Göttingen 1994. – Wilfried LOTH, Die deutschen Sozialkatholiken in der Krise des Fin de Siècle, in: Soziale Reform (wie Anm. 5), 128–141. – Die These vom »gebrochenen Verhältnis« des deutschen Katholizismus zur bürgerlichen Gesellschaft (so nach Wilhelm SCHWER, Der Kapitalismus und das wirtschaftliche Schicksal der deutschen Katholiken, in: SCHWER/MÜLLER, 7–74 und besonders der einflussreiche Aufsatz von Clemens BAUER, Der deutsche Katholizismus und die bürgerliche Gesellschaft in: DERS., Deutscher Katholizismus, 28–53; wieder aufgelegt bei Olaf BLASCHKE, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich, Göttingen 1997) lässt sich in dieser Pauschalität nicht halten: Sie übersieht die bei aller Distanz der Kirche gegenüber der bürgerlichen Welt und relativen »Rückständigkeit« der deutschen Katholiken beim Aufbruch zur bürgerlich initiierten Industriegesellschaft gleichwohl schon bei der Formation der Zentrumspartei vorhandenen bürgerlichen Elemente und erst recht die beträchtliche Ausweitung, die diese Elemente in den 1890er Jahren erfuhren.

Jetzt hieß die Parole, so formulierte es August Pieper, *Schulung zur Arbeit, Herangehen an alle Probleme, das Terrain gewinnen, sich auf die Woge setzen, die naturgewaltig aufquellenden Triebkräfte unseres neuzeitlichen Lebens für die christliche Weltanschauung möglichst zu gewinnen dadurch, daß die Katholiken tüchtig wurden, alle jene Kräfte mit voller Sachkenntnis mit zu beherrschen*[23]. Die Wirtschafts- und Sozialordnung des modernen Kapitalismus wurde nicht mehr, wie bislang vielfach in katholischen Kreisen üblich, prinzipiell in Frage gestellt oder gar verurteilt, sondern ganz im bürgerlichen Sinne als Grundlage allgemeinen materiellen Fortschritts begrüßt; Wissenschaft und Technik wurden nicht länger als bedrohlich für die traditionellen Lebensverhältnisse empfunden, sondern als Grundlagen moderner Existenzbehauptung begierig aufgegriffen; Vereine, Parteien und Parlamente galten nicht mehr als Hindernisse auf dem Weg zu einem organischen Staatsaufbau, sondern als selbstverständliche Mittel, um die »Rechte des Volkes« zur Geltung zu bringen; die Auseinandersetzung mit der geistigen Entwicklung der Zeit erschöpfte sich nicht länger in trotziger Apologetik, sondern ging auf weite Strecken in eine unbefangene Lernbereitschaft über und mündete vielfach in unkritische Überanpassung.

Die neue Hochschätzung für die Werte einer bürgerlich dominierten Industriekultur ließ die – vielfach historisch bedingte – »Rückständigkeit« des katholischen Volksteils in der Mitwirkung am wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Fortschritt und in der Besetzung der Führungspositionen in Staat, Wirtschaft und Kultur umso schmerzlicher ins Bewusstsein treten: Sie nagte am Selbstwertgefühl der katholischen Bürger, behinderte sie in ihren Entfaltungsmöglichkeiten und ließ langfristig die Zukunft des politischen Katholizismus überhaupt fragwürdig erscheinen. Entsprechend erscholl nun allenthalben der Ruf nach mehr katholischen Akademikern, mehr katholischen Gelehrten, *mehr katholischen Kommerzienräten*[24] und stärkerer Vertretung der Katholiken in den oberen Rängen der Bürokratie. In zahlreichen Artikeln und Versammlungen wurde über die Ursachen der Rückständigkeit räsoniert und an den Bildungseifer der Katholiken appelliert; zugleich wurde auf allen Ebenen von den staatlichen Stellen eine »paritätische« Berücksichtigung der Katholiken bei der Besetzung öffentlicher Ämter gefordert und allgemein nach Beweisen für die Gleichwertigkeit der katholischen Bürger im wilhelminischen Reich gesucht. Ihren Höhepunkt erlebte die Kampagne mit einer Klageschrift über den Mangel an »Parität in Preußen«, die Carl Bachem und Trimborn Anfang 1899 den führenden preußischen Ministern und Reichsstaatssekretären vorlegten, und die dann in der Tat zu einer etwas stärkeren Berücksichtigung katholischer Bewerber bei der Besetzung hoher Verwaltungsstellen führte.

Unter den Wortführern des bürgerlichen Aufbruchs ist an erster Stelle Julius Bachem zu nennen, der schon in den 70er Jahren zusammen mit Hermann Cardauns, Georg von Hertling und anderen die »Görres-Gemeinschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland« ins Leben gerufen hatte, nun in der »Kölnischen Volkszeitung« unermüdlich für eine stärkere Beteiligung der Katholiken am industriellen Leben stritt und dann im Frühjahr 1906 in einem vieldiskutierten Artikel unter der Parole »Wir müssen aus dem Turm heraus!« die politischen Anliegen der Bewegung noch einmal zusammenfasste. Daneben hatte Hertlings Warnung vor einem Herabsinken der Katholiken zu Bürgern zweiter Klasse auf der Konstanzer Jahresversammlung der Görresgesellschaft 1896 eine wichtige Signalwirkung. Ebenso spielten die Männer der Mön-

23 Pieper an Froberger 24.9.1910, BA Berlin I Vv4, 284–291.

24 So Carl Bachem auf dem Osnabrücker Katholikentag 1902, zit. n. GOTTWALD, Zentrum und Imperialismus (wie Anm. 16), 25.

chengladbacher Volksvereinszentrale eine wichtige Rolle, insofern sie die Bewältigung sozialer Probleme vom Boden der kapitalistischen Wirklichkeit aus propagierten und betrieben. Eher am Rande, aber gleichwohl symptomatisch wirkten die »reformkatholischen« Theologen, so Franz Xaver Kraus, der in seinen 1896–1900 anonym erschienenen »Spectator«-Briefen heftige Attacken gegen den Ultramontanismus ritt, und Herman Schell, der 1897 mit der Forderung nach der Verbindung der Kirche mit moderner Wissenschaft und nationaler Kultur (»Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts«) Aufsehen erregte. Ergänzt wurden ihre Bestrebungen von Männern wie Carl Muth, der 1898 mit einer Kampfansage an die moralische Bevormundung des katholischen Literaturbetriebs antrat, und Martin Spahn, dem Sohn des Zentrumsführers, der als historischer Publizist für eine Versöhnung der Katholiken mit dem preußisch-kleindeutschen Geschichtsbild wirkte; Muths 1903 gegründetes Organ »Hochland«, in dem auch Spahn regelmäßig publizierte, entwickelte sich rasch zum wichtigsten geistigen Forum der Bewegung[25].

Natürlich agierte die bürgerliche Aufbruchsbewegung nicht in jeder Hinsicht einheitlich. So hielten sich die politischen Führer in der Regel von den theologischen Erneuerungsbemühungen bewusst fern, um ihr ohnehin schwieriges Verhältnis zu den kirchlichen Autoritäten im Hinblick auf deren Einfluss bei den Wählermassen nicht noch zusätzlich zu belasten. Die Identifikation mit dem neudeutschen Nationalismus ging unterschiedlich weit, ebenso die Bereitschaft zur Übernahme liberaler Ordnungsvorstellungen; antiliberale Momente der ideologischen Tradition und Imperative der aktuellen bürgerlichen Situation vermengten sich in den unterschiedlichsten Kombinationen. Ein Teil war gewiss bereit, sich um der individuellen Karriere willen den Vorstellungen des Regierungslagers anzupassen, während andere – und hier insbesondere die politisch erfahrenen Führungskräfte der Partei – sehr wohl wussten, dass der Aufstieg der katholischen Bürger im Reich auf Dauer nur gesichert werden konnte, wenn sich das Zentrum als eigenständiger Machtfaktor behauptete[26]. Aber alle trafen sich in dem Bestreben, sich in der bestehenden bürgerlichen Ordnung bzw. in dem, was von einer solchen Ordnung vorhanden war, einzurichten; und allein schon mit dieser allgemeinen Tendenz bestärkten sie die Zentrumsführer in ihrer Entschlossenheit, den bürgerlichen Einfluss, wenn irgend möglich, nicht in einer gewaltsamen Konfrontation aufs Spiel zu setzen. Die Sorge um die »nationale« Reputation des katholischen Bürgertums,

25 Zu Bachem vgl. LOTH, Katholiken im Kaiserreich (wie Anm. 3), 113; zum Volksverein ebd., 88–90; Hertlings Konstanzer Rede in: Jahresberichte der Görresgesellschaft 1896, 16–23, erneut u.a. in: Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland. Bd. 2: Dokumente des politischen Katholizismus von 1867 bis 1914, hg. v. Ernst HEINEN, Paderborn 1979, 268–274; im übrigen James C. HUNT, »Die Parität in Preußen« (1899): Hintergrund, Verlauf und Ergebnis eines Aktionsprogramms der Zentrumspartei, in: HJ 102, 1982, 418–434. – Gabriele CLEMENS, Martin Spahn und der Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik, Mainz 1983, 10–19 u. 55–62. – Wolfgang KRAMER, Zeitkritik und innere Auseinandersetzung im deutschen Katholizismus im Spiegel der führenden katholischen Zeitschriften Deutschlands 1895–1914, Diss. Mainz 1955. – BAUER, Deutscher Katholizismus (wie Anm. 22), 93–136. – Oskar SCHRÖDER, Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung, Graz 1969. – Roger AUBERT, Der Reformkatholizismus in Deutschland, in: HKG VI/1, 437–446.

26 Die Vorstellung, die Zentrumsführer hätten ihren »Platz an der Sonne« durchweg durch Willfährigkeit gegenüber dem Regierungslager zu erkaufen gesucht (so BLACKBOURN, Class [wie Anm. 11], 36f. u. 58; in der Tendenz auch Ronald J. Ross, Beleaguered Tower: The Dilemma of Political Catholicism in Wilhelmine Germany, Notre Dame/London 1976, 36 u. 137f., und ANDERSON, Windthorst [wie Anm. 2], 380f. u. 404), greift zu kurz. Vgl. LOTH, Katholiken im Kaiserreich (wie Anm. 3), 61–75.

die in einer vorwiegend protestantisch und liberal bestimmten Reichskultur ständig latent bedroht war, und die Hoffnung auf Kompensationen für eine »verantwortliche« Haltung in der Reichspolitik wirkten dann noch zusätzlich auf eine positive Verständigung mit der Reichsleitung hin.

4. Der Aufstieg der katholischen Arbeiterbewegung

Dass es der bürgerlichen Zentrumsführung im Jahrfünft nach dem Kardorff-Kompromiss nicht mehr so leicht gelang, die populistischen Kräfte im politischen Katholizismus unter Kontrolle zu halten wie im Jahrzehnt zuvor, war darauf zurückzuführen, dass diese nun Verstärkung aus den Reihen der katholischen Industriearbeiter erhielten, die sich im Zuge der 1895 einsetzenden Hochkonjunkturperiode erstmals autonom zu organisieren begannen und nach der Jahrhundertwende mehr und mehr eigenständiges politisches Gewicht entwickelten.

Erst allmählich entstanden im Laufe der 90er Jahre im Rahmen der Arbeitervereins- und Volksvereinsarbeit die Voraussetzungen für eine autonome katholische Arbeiterbewegung. Führende katholische Sozialpolitiker wie Brandts und Hitze gelangten allmählich zu der Einsicht, dass die notwendige aktive Mitarbeit der Arbeiter an der Abwehr sozialdemokratischer Kräfte und der »sozialen Reform« nur zu gewinnen war, wenn man ihnen eigene Verantwortung zuzugestehen bereit war; die Förderung eines Arbeiter-»Standesbewusstseins« führte, obwohl ursprünglich an vagen ständestaatlichen konfliktfreien Idealvorstellungen orientiert, in der Praxis zur Entwicklung eines durchaus klassenbestimmten Selbstbewusstseins unter katholischen Arbeitern; und die Beratung von Arbeitern in rechtlichen und materiellen Fragen durch sozial engagierte Geistliche, Verbandssekretäre und mehr und mehr auch institutionalisierte Arbeitersekretariate förderte das Bewusstsein von der Notwendigkeit eigener Interessenvertretung in sozialen Fragen. Besondere Bedeutung kam in diesem Zusammenhang neben den Massen-Druckschriften der Verbandszentralen den jährlich stattfindenden »praktisch-sozialen Kursen« des Volksvereins zu, an denen neben sozialpolitisch interessierten Geistlichen, Akademikern u.a. seit Mitte der 90er Jahre auch einzelne Arbeiter teilnahmen: Hier entstand mit der Zeit ein Reservoir von Führungskräften der katholischen Arbeiterbewegung[27].

Die früheste Initiative zur Politisierung der katholischen Arbeitervereine ging von einer Gruppe Münchner Arbeiterpräsides unter der Führung von Lorenz Huber aus, die auf der Mainzer Versammlung des »Zentralkomitees der Präsides der katholischen Arbeitervereine Deutschlands« 1892 die Aufstellung eines präzisen politischen Programms der Arbeiterbewegung und insbesondere die Organisierung der Arbeiterschaft in Gewerkschaften forderten. Ihr Programm stieß freilich weithin auf Unverständnis und Furcht vor einer Polarisierung von Arbeitern und bürgerlichen Zentrumskräften; und der »Arbeiter-Wahlverein der Zentrumspartei in München«, den sie nach der Ablehnung ihrer Pläne durch ihre Präsides-Kollegen im Oktober 1893 durchaus erfolg-

27 Genaue Zahlenangaben über Kursteilnehmer aus Arbeiterkreisen liegen nicht vor. Pieper berichtet, dass sich unter den 886 Teilnehmern des Kurses von 1895 erstmals 54 Arbeiter befanden; Pieper, Geschichte II, 382, StAMö Nl. Pieper, zit. n. Horstwalter Heitzer, Der Volksverein für das katholische Deutschland im Kaiserreich 1890–1918, Mainz 1979, 228f. An Druckschriften wurden im Laufe des ersten Jahrzehnts der Volksvereinsarbeit über 29 Millionen Exemplare verbreitet; ebd., 25.

reich organisierten, fand keine Nachahmung. Zwar fand sich unter den Arbeiterpräsides auch keine Mehrheit für das »katholisch-soziale Programm« des Kaplan Oberdörffer, das einem ständischen Idealbild folgend lediglich die Bildung von genossenschaftlichen Organisationen aus Arbeitgebern *und* Arbeitern vorsah, und schlossen die von der Würzburger Generalversammlung der Präsides 1894 verabschiedeten Leitsätze aus der Feder von Franz Hitze die Bildung von Gewerkschaften und den Streik als Mittel im Arbeitskampf keineswegs definitiv aus, doch empfahlen sie vordringlich nur die Bildung von berufsspezifischen so genannten Fachabteilungen der Arbeitervereine, die, immer noch unter der Aufsicht der geistlichen Leitung der Vereine, über die Aufklärung der Mitglieder und gütliche Einigung mit den Arbeitgebern die entscheidende Förderung der beruflichen Interessen der katholischen Arbeiter leisten sollten – eine Vorstellung, die in der Praxis kaum nennenswerte Resonanz fand[28].

Das Zögern der meisten Arbeiterpräsides in der Gewerkschaftsfrage führte nicht nur dazu, dass, was zunächst keineswegs entschieden war, der politische Katholizismus bei der gewerkschaftlichen Erfassung seiner Klientel gegenüber der Sozialdemokratie weit ins Hintertreffen geriet; es hatte ganz entgegen den Intentionen der Präsides auch zur Folge, dass die Gewerkschaftsgründungen im katholischen Raum, die auf Initiative einzelner Sozialpolitiker und Arbeitervereinsfunktionäre dann doch erfolgten, ohne direkte Verbindung zum kirchlichen Apparat oder zu Zentrumsgremien blieben und daher, obwohl hier und da von bürgerlichen und geistlichen Zentrumskräften in wirtschaftsfriedlicher Absicht gefördert, den beteiligten Arbeitern nahezu uneingeschränkten Raum zu autonomer Gestaltung boten. Dies galt sowohl für den Gewerkverein christlicher Bergarbeiter, der sich von den lokalen Zentrums- und Arbeitervereinskräften gefördert, im August 1894 unter dem Vorsitz des Bergarbeiters August Brust im Bereich des Oberbergamts Dortmund konstituierte, und dem sich in den folgenden Jahren auch Vereine aus Oberschlesien, dem Siegerland und vom Niederrhein anschlossen, als auch für die Textilarbeiterorganisationen in Aachen (Dezember 1896), Krefeld (April 1898) und Mönchengladbach (Dezember 1898), und für die Gewerkschaften, die aus den von Huber initiierten autonomen Arbeiterschutzvereinen (erstmals im November 1895 in München, 1897 in Nürnberg, 1898 in Bamberg, Regensburg und Berlin) hervorgingen oder mit ihnen in Verbindung standen, so insbesondere der Bayerische Eisenbahnerverband unter dem Eisenbahnarbeiter Moritz Schmid (Dezember 1896), der Verband der Textilarbeiter und -arbeiterinnen in Bayern unter dem Schlosser Carl Schirmer (September 1897) und der Christliche Holzarbeiterverband für Deutschland unter dem

28 Vgl. Michael GASTEIGER, Die christliche Arbeiterbewegung in Süddeutschland. Eine geschichtliche Darstellung, München 1908, 79–85, 195–219. – Michael BERGER, Arbeiterbewegung und Demokratisierung. Die wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Gleichberechtigung des Arbeiters im Verständnis der katholischen Arbeiterbewegung im Wilhelminischen Reich zwischen 1890 und 1914, Diss. Freiburg 1971, 25–42 (mit irreführenden Bemerkungen zur vermeintlichen ständischen Orientierung der süddeutschen Präsides). – Hans Dieter DENK, Die christliche Arbeiterbewegung in Bayern bis zum Ersten Weltkrieg, Mainz 1980, 57ff., 109–113, 160f. (ausgezeichnet zu den bayerischen Verhältnissen, aber irrtümlich das »katholisch-soziale Programm« statt der Hitzeschen »Leitsätze« als Ergebnis der Diskussion bezeichnend). Karl MÖCKLS Ausführungen über einen angeblichen »Arbeiterwahlverein für das Zentrum«, der »den Interessen und der Stimme der Arbeiter innerhalb des Zentrums« in Bayern Gehör verschaffte und zur Vorherrschaft eines »linken Zentrumsflügels« führte (Die Prinzregentenzeit. Gesellschaft und Politik während der Ära des Prinzregenten Luitpold in Bayern, München/Wien 1972, 467–471), sind irreführend.

Schreiner Adam Stegerwald mit Sitz in München (Juli 1899)[29]. Sie alle und auch die kleineren Verbände, die zur gleichen Zeit entstanden[30], stießen zunächst auf Indifferenz oder Zurückhaltung der überwiegenden Mehrheit der Arbeitervereinsführungen und der Zentrumshonoratioren, bisweilen sogar auf offene Feindseligkeit und rekrutierten ihre Mitglieder fast ebenso außerhalb wie innerhalb des Arbeitervereinsmilieus[31].

Insgesamt wuchsen die christlich orientierten Gewerkschaftsorganisationen, wenn man den verbandsoffiziellen Angaben Glauben schenken darf, von 5500 Mitgliedern im Jahr 1895 auf 152 000 zum Zeitpunkt des Frankfurter Gewerkschaftskongresses von 1900. Programmatisch ließ sich unter ihren Repräsentanten sehr bald Einigkeit erzielen: Auf parallelen Delegiertentagen in Köln und Ulm im Dezember 1898 (jener unter dem Vorsitz von August Brust, dieser unter der Leitung des jungen württembergischen Arbeitersekretärs Matthias Erzberger) verständigte man sich im wesentlichen den Vorstellungen Brusts, Giesberts und Erzbergers folgend auf zentralisierte Industrieverbände als Organisationsprinzip, die Orientierung am Leitbild der Sozialpartnerschaft von Unternehmern und Arbeitern, aber auch die prinzipielle Bejahung der Streiks als Kampfmittel, schließlich auf Interkonfessionalität und parteipolitische Neutralität – was neben einer Aufforderung an die Freien Gewerkschaften, sich von ihrer sozialdemokratischen Orientierung zu lösen, vor allem die Festlegung auf absolute Unabhängigkeit von kirchlicher Leitung und Zentrumsführung bedeutete; denn Aussichten auf eine Erfassung protestantischer Arbeiter bestanden nur in geringem Maße, und sich selbst politisch anders als nach der Zentrumspartei zu orientieren, kam nur den allerwenigsten christlichen Gewerkschaftsführern in den Sinn. Als »Mainzer Leitsätze« auf dem ersten allgemeinen Kongress christlicher Gewerkschaftler im Mai 1899 formell beschlossen,

29 Für den Bergarbeiterverband Claudia Hiepel, Arbeiterkatholizismus an der Ruhr. August Brust und der Gewerkverein christlicher Bergarbeiter, Stuttgart 1998; für Bayern Denk, Arbeiterbewegung in Bayern (wie Anm. 28), 249–268; im übrigen Johannes Giesberts, Die christlichen Gewerkschaften in der Arbeiterbewegung, der Volkswirtschaft und im öffentlichen Leben, Köln 1907. – Otto Müller, Die christliche Gewerkschaftsbewegung Deutschlands mit besonderer Berücksichtigung der Bergarbeiter- und Textilarbeiter-Organisationen, Karlsruhe 1905, 24ff. – August Erdmann, Die christliche Arbeiterbewegung in Deutschland, Stuttgart 1908, 380ff. – Gasteiger, Christliche Arbeiterbewegung (wie Anm. 28), 224ff.; allgemein auch Karl Heinz Schürmann, Zur Vorgeschichte der christlichen Gewerkschaften, Freiburg i.Br. 1958. – Eric Dorn Brose, Christian Labor and the Politics of Frustration in Imperial Germany, Diss. Kent, 1978, sowie Michael Schneider, Die Christlichen Gewerkschaften 1894–1933, Bonn 1982, 54–116.

30 Verband deutscher Eisenbahn-Handwerker und -Arbeiter in Trier (Mai 1894), Christlicher Gewerkverein der Ziegler in Lippe (1895), Gewerkverein christlicher Berg-, Eisen- und Metallarbeiter im Oberbergbezirksamt Bonn (1897), Christlich-sozialer Verband der Metallarbeiter Deutschlands in Duisburg (1899), Christlich-sozialer Verband der Tabak- und Zigarrenarbeiter Deutschlands in Geldern (1899) u.a.; vgl. Statistik der christlichen Gewerkvereine in Deutschland, in: Der Volksverein 9, 1899, 36.

31 Genaue Zahlen existieren nicht. Für die Erzdiözese Köln stellte der Jahresbericht der Arbeiter- und Knappenvereine für das Jahr 1910 fest, dass 29,36 % der Arbeitervereinsmitglieder gewerkschaftlich organisiert waren; der Prozentsatz war umso höher, je stärker der Einzugsbereich der lokalen Arbeitervereine industrialisiert war – so lag er in Siegburg lediglich bei 9,47 %, während Aachen 41,11 % erreichte. Umgekehrt waren im Essener Kartell der Christlichen Gewerkschaften 54 % der katholischen Gewerkschaftsmitglieder zugleich Mitglieder in Arbeitervereinen. Allgemein umfassten die ortsgebundenen Arbeitervereine einen hohen Prozentsatz gewerkschaftlich nicht oder nur schwer organisationsfähiger, oft auch älterer Arbeiter, während in den berufsmäßig organisierten Gewerkschaften die jungen, beweglichen, stärker um materielle Existenzsicherung besorgten Arbeiter überwogen; so Brauns an Hitze 22.7.1912, BA Berlin Vv 143, 97–104.

bildeten sie fortan die programmatische Grundlage der christlichen Gewerkschaftsbewegung[32].

Organisatorisch mussten freilich zunächst ganz wie bei den Freien Gewerkschaften einige Schwierigkeiten überwunden werden. Der Gesamtverband der christlichen Gewerkschaften Deutschlands, der sich am 8. November 1900 unter dem Vorsitz von Brust in Köln konstituierte, umfasste zunächst nur knapp die Hälfte der auf den Gewerkschaftskongressen repräsentierten Mitglieder; insbesondere die starken Eisenbahnerverbände blieben außerhalb; und in Bayern hielt es eine Mehrheit von Gewerkschaftsführern um Hans Braun für besser, dem Zentralisationsgedanken durch die Gründung eines eigenen Bayerischen Gewerkschaftskartells Rechnung zu tragen. Erst 1903 wurde in Köln ein Generalsekretariat des Gesamtverbandes unter der Leitung von Adam Stegerwald eingerichtet, 1904 das Bayerische Sonderkartell aufgelöst, 1905 der organisatorische Aufbau zu einem gewissen Abschluss gebracht; gleichzeitig wurde die Agitation über die Gründungsschwerpunkte im Rhein-Ruhrgebiet, den Bayerischen Industriezentren und den Großberliner Raum hinaus in bisher vorwiegend »wirtschaftsfriedliche« Gebiete ausgedehnt, so insbesondere in das oberschlesische Industrierevier und das Saarrevier. Die Mitgliedszahlen stiegen im Zuge des neuen konjunkturellen Aufschwungs von 76 000 Ende 1900 auf 260 000 Ende 1906 in den dem Gesamtverband angeschlossenen Einzelgewerkschaften und von 152 000 auf über 350 000 insgesamt[33].

Gleichzeitig entdeckten die katholischen Arbeiter in großer Zahl den Volksverein, dessen Hauptverantwortliche sie in einer kritischen Situation als einzige Stütze erfahren hatten, als Artikulations- und Emanzipationsmöglichkeit. *Mit jugendlicher Begeisterung*, so berichtet Pieper, *erzwangen sie überall in den Gemeinden die Einführung des Volksvereins*, stellten sie *überwiegend die Vertrauensmänner des Volksvereins, und was noch wichtiger war, die Leiter der Volksvereins-Sekretariate in den kleinen Bezirken* und verhalfen sie damit der Volksvereins-Bewegung nach Jahren der Stagnation zum entscheidenden Durchbruch: Nachdem die Mitgliederzahl von 108 000 im Jahr nach der Konstituierung nur mühsam auf 186 000 im Jahr 1899 angestiegen war (1900 sogar einen leichten Rückfall auf 181 000 erlebt hatte), vermehrte sie sich nun in raschem Tempo auf 565 700 im Vereinsjahr 1906/07 (und später weiter auf 805 000 am Vorabend des Weltkrieges)[34]. Aus dem von Honoratioren getragenen wenig erfolgreichen Verband zur Abschirmung katholischer Volksmassen von »modernen« Einflüssen wurde auf diese Weise mehr und mehr eine von Arbeitern getragene Reformbewegung: die Hauptamtlichen der Volksvereinszentrale hofften zwar weiterhin, auch die anderen »Stände« für eine

32 Text der Mainzer Leitsätze in GIESBERTS, Gewerkschaften (wie Anm. 29), 10ff.; mit weiteren Aktenstücken auch bei GASTEIGER, Christliche Arbeiterbewegung (wie Anm. 28), 246–275, und SCHNEIDER, Gewerkschaften (wie Anm. 29), 116–125; zur Rolle Erzbergers Klaus EPSTEIN, Matthias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie, Berlin ²1976, 453–457. Die Hoffnung auf ein Zusammengehen mit den Freien Gewerkschaften musste angesichts von Bedenken in den eigenen Reihen und der Zurückhaltung der »Freien« freilich sehr schnell begraben werden; vgl. BERGER, Arbeiterbewegung und Demokratisierung (wie Anm. 28), 113–116.

33 Die Zahlen nach: Jahrbuch der christlichen Gewerkschaften für 1910, Köln 1909, 23ff. Zu den von Köln aus gesteuerten Anfängen in Oberschlesien Helmut J. SCHORR, Adam Stegerwald. Gewerkschafter und Politiker der ersten deutschen Republik, Recklinghausen 1966, 30–32; zum Saarrevier Josef BELLOT, Hundert Jahre politisches Leben an der Saar unter preußischer Herrschaft (1815–1918), Bonn 1954, 111–113; Hohn an Gröber 25.10.1904, BA Berlin I Vv 142, 64f. – Horstwalter HEITZER, Die christliche Bergarbeiterbewegung im Saarrevier von 1904 bis zum Ersten Weltkrieg, in: Soziale Frage und Kirche (wie Anm. 12), 233–271.

34 Die Zahlen nach HEITZER, Volksverein (wie Anm. 27), 315; Piepers Notiz vom 11.6.1939, in: StA Münster, NL Pieper 38.

Mitarbeit an der von ihnen propagierten »christlichen Sozialreform« gewinnen zu können, konzentrierten ihre Anstrengungen aber, da sie im wesentlichen nur unter den Arbeitern auf ein Echo stießen, de facto zunehmend auf die Förderung der Arbeiterbewegung durch Kurse, Propagandamaterial, Arbeitersekretariate und politisches Engagement in Zentrumskreisen[35] und wuchsen zugleich in die Rolle von Sprechern dieser Arbeiterbewegung hinein, während die Arbeiter selbst die große Masse der Mitglieder und aktiven Mitarbeiter stellten[36].

Was die katholische Arbeiterbewegung in Gewerkschaften und Volksverein zusammenhielt, war, darüber darf die gegenüber der bürgerlichen Öffentlichkeit gerne hervorgehobene Formel von der *Einordnung der Arbeiterbewegung in die bestehende Gesellschaftsordnung*[37] nicht hinwegtäuschen, über das Festhalten an bestimmten identitätsstiftenden religiösen Traditionen hinaus ein elementares Verlangen nach Emanzipation: nach Befreiung von wirtschaftlicher Not, von kultureller »Rückständigkeit« und vor allem von politischer Bevormundung. Dieses Verlangen war zwar, den Residuen christlichen Universalismus entsprechend, die im katholischen Milieu noch lebendig waren, in vage Visionen von einem *Ausgleich der Interessen von Kapital und Arbeit, Handel und Gewerbe, Industrie und Landwirtschaft*[38] eingebundenen und artikulierte sich darum nicht etwa in einer klassenkämpferischen Terminologie, sondern in Forderungen nach »Standesbewusstsein«, »Anerkennung«, »Mitbestimmung«, »Gleichberechtigung«, nach einem *gerechten Anteil an den Erfolgen der wirtschaftlichen und geistigen Kultur*[39]; indem sich aber katholische Arbeiter zur Verwirklichung dieser Forderungen in beträchtlichem Umfang organisierten, die Vertretung ihrer Interessen nicht länger den traditionellen Honoratioren überließen, sondern selbst in die Hand nahmen oder der jetzt entstehenden Kategorie von Berufspolitikern ihres Vertrauens anvertrauten, stellten sie tatsächlich die bestehende gesellschaftliche und politische Machtverteilung ebenso in Frage wie ihre sozialdemokratisch orientierten Kollegen.

35 Nach außen blieben die »Beamten« der Volksvereinszentrale natürlich der Geschäftsgrundlage ihrer Stellung entsprechend zur Loyalität gegenüber Zentrums- und Kirchenführung verpflichtet (die darum keineswegs ein so außerordentliches »Phänomen« war, wie MITTMANN, Fraktion und Partei [wie Anm. 18], 178, meint).

36 Die gängige Charakterisierung des Volksvereins als »Massenorganisation der Zentrumswähler«, der die Klientel zusammenhielt, ohne dass die Vereinsmitglieder »politisch mitbestimmend ins Gewicht fallen« konnten (so Thomas NIPPERDEY, Die Organisation der deutschen Parteien vor 1918, Düsseldorf 1961, 281; ähnlich Hans ROSENBERG, Große Depression und Bismarckzeit. Wirtschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa, Berlin ^{2}1976, 255. – Rudolf MORSEY, Die Zentrumspartei in Rheinland und Westfalen, in: Politik und Landschaft. Beiträge zur Neueren Landesgeschichte des Rheinlandes und Westfalens. Bd. 3, hg. v. Walter FÖRST, Köln/Berlin 1969, 11–50, hier 45. – MITTMANN, Fraktion und Partei [wie Anm. 18], 173ff. – Geoff ELEY, Reshaping the German Right. Radical Nationalism and Political Change after Bismarck, New Haven/London 1980, 26. – BLACKBOURN, Class [wie Anm. 11], 12), wird weder seiner früheren noch seiner späteren Rolle voll gerecht.

37 So Pieper auf der Generalversammlung des Verbandes »Arbeiterwohl« 10.1.1906; Soziale Kultur 26, 1906, 94–123.

38 Pieper vor der Versammlung der Gesellschaft für Soziale Reform in Köln, Oktober 1902; BA Berlin I Vv2, 6–20.

39 Giesberts vor der 1. internationalen Konferenz der Christlichen Gewerkschaften in Zürich 1908; Zentralblatt der Christlichen Gewerkschaften 1908, 278.

5. Perspektiven

Innerhalb des Zentrums verband sich die neue Bewegung zunächst vielfach mit den Kräften des agrarischen und kleingewerblichen Populismus. Die beiden Bewegungen entstammten zwar ganz unterschiedlichen Milieus und vertraten im wirtschaftlichen Bereich teilweise gegensätzliche Interessen, so dass es insbesondere bei Wahlkreis-Kandidatenaufstellungen nicht an gegenseitigen Animositäten mangelte und der Volksverein die allergrößten Schwierigkeiten hatte, in ländliche Gebiete einzudringen[40]; in der Auflehnung gegen patriarchalische Bevormundung und »Herrenmenschentum«, in der Abneigung gegen einen ungehemmten Wirtschaftsliberalismus, im Pochen auf die »Rechte des Volkes«, in der Absage an staatliche Repression (auch gegen die Sozialdemokratie) und in der Forderung nach staatlicher Sozialpolitik entwickelten sie aber soviel Gemeinsamkeiten, dass sie in den Fraktionen und in der politischen Öffentlichkeit als einheitliche »zentrumsdemokratische« Richtung in Erscheinung traten – ohne präzises verfassungspolitisches Programm und bisweilen mit deutlichen antiliberalen Affekten, aber mit nachdrücklichem Anspruch auf materielle Besserstellung und stärkere politische Mitwirkung.

Von den Führern der populistischen Bewegung geriet nur Dasbach in einen Gegensatz zur Arbeiterbewegung, und das auch nur, weil er sich den Wünschen seines Diözesanbischofs Korum entsprechend für die Ausbreitung der wirtschaftsfriedlichen »Katholischen Fachabteilungen« engagierte, die von der christlichen Gewerkschaftsbewegung an der Saar heftig bekämpft wurden; im übrigen suchte er durchaus Arbeiterinteressen gegen das freikonservativ-nationalliberale Establishment im Saarrevier durchzusetzen[41]. Heim dagegen artikulierte schon in den Anfangsjahren seiner politischen Karriere ebenso die Interessen und Emotionen von Arbeitern wie von Bauern und blieb auch, nachdem er sich Ende der 90er Jahre als »Bauerndoktor« einen Namen gemacht hatte, um die Förderung autonomer Kräfte innerhalb der Arbeitervereinsbewegung bemüht; und Heinrich Held betätigte sich als Regensburger Redakteur als Initiator von Arbeitervereinen und Gewerkschaften im Sinne der Volksvereinszentrale, ehe er als Vertreter eines ländlichen Wahlkreises in der Oberpfalz zur stärksten Stütze Heims in der bayerischen Zentrumsfraktion aufstieg. Umgekehrt bemühte sich Erzberger neben seiner Tätigkeit als Zentrumsredakteur, Arbeitersekretär und Gewerkschaftsführer auch um die Mobilisierung von Handwerkern und Bauern; innerhalb der württembergischen Volksvereins-Organisation nahm er sogar offiziell die Funktion eines »Handwerkeranwalts« wahr, und die Arbeitervereine nahmen hier vielfach die Form ganz allgemeiner »Kleine-Leute«-Organisationen an, die neben Industriearbeitern auch kleine Handwerksmeister, Nebenerwerbslandwirte und Tagelöhner mobilisierten[42].

Auf diese Weise führte die Befriedigung agrarischer Interessen wohl zu einer Entschärfung der populistischen Aggressivität, aber keineswegs zu der von den bürgerlichen Zentrumsführern erhofften Konsolidierung ihrer Vormachtstellung im politischen

40 Wovon eine Fülle von Klagen auf den Geschäftsführer- und Generalversammlungen zeugen; BA Berlin I Vv 1, 13, 207, 337.

41 Landrat Saarbrücken an Regierungspräsident Trier 11.2.1905, LHAK 442, 6169; Saar-Post 23.11.1905, ebd.

42 Gasteiger, Christliche Arbeiterbewegung (wie Anm. 28), 88f. – Richard Kessler, Heinrich Held als Parlamentarier. Eine Teilbiographie 1868–1924, Berlin 1971, 42–50, 95–100. – Epstein, Erzberger (wie Anm. 32), 24–31; Diözesanleitung der kath. Arbeitervereine Württembergs an Brauns 16.11.1911, BA Berlin I Vv 4, 32ff. (zur Struktur der württembergischen Vereine).

Katholizismus; vielmehr wurde das bürgerlich-adlige Honoratiorensystem durch das Bündnis der neuen Arbeiterbewegung mit dem abklingenden ländlichen Populismus stärker denn je in Frage gestellt.

Allenthalben zeigten sich deutliche Kritik am politischen Honoratiorentum, Forderungen nach stärkerer Repräsentanz des »Volkes« und Bemühungen um die Durchsetzung von Reichstags- und Landtagskandidaten aus den eigenen Reihen. Nachdem Oberpfälzer Bauern Heim 1897 sowohl ein Landtags- als auch ein Reichstagsmandat gegen den Widerstand der Münchner Zentrumsführung verschafft hatten, und Dasbach 1898 im Wahlkreis Trier gegen das Votum des traditionellen Wahlkomitees in den Preußischen Landtag gewählt worden war[43], gelang es dem Münchner Arbeiterwahlverein 1899, Carl Schirmer in den Bayerischen Landtag zu bringen; Erzberger errang 1903, nachdem er von der württembergischen Zentrumsführung nominiert worden war, problemlos ein Reichstagsmandat im Wahlkreis Biberach; und Giesberts gelangte 1905 als Nachfolger für den verstorbenen Stötzel im Wahlkreis Essen in den Reichstag, nachdem das Krefelder Wahlkomitee zuvor seine Kandidatur für den Preußischen Landtag abgelehnt hatte[44]. Überhaupt machte sich bei der Aufstellung der Kandidaten für die Reichstagswahl von 1903 schon vielfach der Einfluss der Arbeiterbewegung bemerkbar[45], und wo die Arbeiter in den Wahlkomitees nicht zum Zuge kamen, gingen sie verstärkt zur Schaffung eigener Wahlorganisationen über, so in Mönchengladbach und in Bayern, wo 1905 die Wahl von zwei weiteren Arbeitersekretären (Heinrich Oswald, Georg Schwarz) in den Landtag durchgesetzt werden konnte. Georg von Hertling sah sich durch den »demokratischen« Ansturm so unter Druck gesetzt, dass er bei den Reichstagswahlen von 1903 von sich aus auf eine Erneuerung seines bayerischen Mandats verzichtete und sich stattdessen im konservativer gebliebenen Westfalen wählen ließ[46].

In Oberschlesien, wo der Gegensatz zwischen »kleinen Leuten« und bürgerlich-adligen Honoratioren vielfach noch durch den nationalen Gegensatz zwischen Polen und Deutschen verstärkt wurde, gingen die Emanzipationsbestrebungen sogar soweit, dass die polnische Klientel nun den Zentrumshonoratioren in großen Scharen davonlief, und die polnischen Fraktionen in Reichs- und Landtag ganz offen von der Zentrumspartei abrückten. Von neun schlesischen Wahlkreisen, die das Zentrum hielt, fielen bei den Reichstagswahlen von 1907 schließlich nicht weniger als fünf an die Polen, und in einem sechsten behauptete sich der Zentrumskandidat nur mit knapper Not[47]. Ansonsten gab es zwar keine Sezessionsneigungen, vielmehr hoffte die überwiegende Mehrheit der Arbeiterführer wie der Repräsentanten des Populismus, das Zentrum über kurz oder lang in eine »Volkspartei« im Sinne der eigenen »demokratischen« Überzeugungen umformen zu können – aber gerade diese Hoffnung verlieh dem »demokratischen« Ansturm gegen die Privilegien der Honoratioren besonderen Elan.

43 Renner, Heim (wie Anm. 14), 130–134. – Hendon, Agrarian Interest (wie Anm. 12), 445f.

44 Denk, Arbeiterbewegung in Bayern (wie Anm. 28), 378. – Epstein, Erzberger (wie Anm. 32), 32. – Nipperdey, Organisation (wie Anm. 36), 272. – Berger, Arbeiterbewegung und Demokratisierung (wie Anm. 28), 171.

45 Wie der Regierungspräsident von Koblenz mit Datum vom 7.6.1903 berichtete: LHAK 403, 8463.

46 Zu Hertling Lerchenfeld an Podewils 15.3.1903, BHStA II 76274; im übrigen Nipperdey, Organisation (wie Anm. 36) und Denk, Arbeiterbewegung in Bayern (wie Anm. 28).

47 Porsch an den Nuntius in München 7.5.1904, AAW Nl. Kopp 20, Pressematerial in BA Berlin I Rlb 6240.

Der rasche Aufstieg Erzbergers in der Reichstagsfraktion – er profilierte sich schon in der ersten Sitzungsperiode des 1903 gewählten Reichstags als einer der Hauptredner seiner Fraktion und wurde 1904 mit gerade 29 Jahren in den zentralen Haushaltsausschuss gewählt[48] – schien diesen Hoffnungen recht zu geben. Tatsächlich war hier nicht nur ein ganz außergewöhnlicher Arbeitseifer am Werk, der weit über das bei Honoratioren übliche Maß an politischem Einsatz hinausging, sondern wusste sich Erzberger eben auch von einer breiten »demokratischen« Bewegung getragen, und erfuhr diese Bewegung durch das kraftvolle Auftreten Erzbergers und seiner demokratisch-populistischen Kollegen auf der parlamentarischen Bühne zusätzlichen Auftrieb. Wie weit die Bewegung tatsächlich tragen würde, musste sich freilich erst noch in der Auseinandersetzung mit bürgerlichen und konservativen Zentrumskreisen entscheiden[49].

48 Vgl. Epstein, Erzberger (wie Anm. 32), 64ff., der allerdings nur auf die persönliche Tüchtigkeit Erzbergers rekurriert.

49 Sie prägte die Zentrumspartei in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg. Vgl. Loth, Katholiken im Kaiserreich (wie Anm. 3), 98–277.

OTTO WEISS

Tendenzen im deutschen Kulturkatholizismus um 1900

Anlässlich des 60. Geburtstags von Carl Muth (1867–1944) widmeten ihm seine Mitarbeiter und Freunde eine Festschrift mit dem bezeichnenden Titel »Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland«. Besonders die Beiträge von Friedrich Fuchs (1890–1948) und Philipp Funk (1884–1937), die sich den »geistigen Durchbruchskämpfen« im Katholizismus in den Jahren nach 1900 zuwandten, scheinen bis heute nichts an Aussagekraft verloren zu haben[1]. Die von den Autoren vorgenommene Gegenüberstellung zweier Katholizismen, des politischen oder Zentrumskatholizismus einerseits, des kulturellen Katholizismus andererseits scheint noch immer ein brauchbares Interpretationsmuster, auch wenn wir heute den »kulturellen Katholizismus« nicht einfach mit den Zielen Carl Muths und des »Hochlands« identifizieren würden. Ähnlich verhält es sich mit dem »politischen« oder »Zentrumskatholizismus«. Gemeint ist der »mainstream« im Pluralismus der Katholizismen in Deutschland um 1900, also das katholische Milieu, bei dem, wie gesagt wurde, Konfession und Partei geradezu identisch sind[2]. Wir würden heute korrigierend hinzufügen: Gewiss, es gab dieses Milieu, aber es war doch weit durchlässiger, als es Friedrich Fuchs 1927 beurteilt hat. Denn der vielgeschmähte politische Katholizismus bot zwar, wenigstens vor 1900, das Bild von Geschlossenheit, ja ein so unverdächtiger Zeuge wie der badische Pfarrer und Volkschriftsteller Heinrich Hansjakob (1837–1916), selbst durch Jahrzehnte badischer Zentrumsabgeordneter, sprach von einer Hammelherde, wo *mit Hundegebell und Peitsche jeder aus dem Glied Tretende zurückgepeitscht wird*[3], dennoch handelte es sich nicht um eine geschlossene katholische Gegengesellschaft mit einem einheitlichen Programm, das gezielt und systematisch von Milieumanagern, seien es Politiker, Pfarrer oder Volksmissionare, eingepeitscht wurde, sondern weit mehr um ein Schutz- und Trutzbündnis, in dem sich verschiedene gesellschaftliche Gruppierungen mit verschiedenen Ansichten und Programmen gegen die Angriffe von außen und gegen die Ideologie eines protestantischen deutschen Kaiserreiches[4] solidarisiert hatten. Auf jeden Fall war dieses Milieu Erosionen ausge-

1 Friedrich Fuchs, Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur, in: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur. Eine Gabe für Karl Muth, München 1927, 9–58. – Philipp Funk, Der Gang des geistigen Lebens, in: ebd., 77–126.

2 Vgl. Christoph Weber, »Eine starke eng geschlossene Phalanx«. Der politische Katholizismus und die erste deutsche Reichstagswahl 1871 (Düsseldorfer Studien zur neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens 35), Essen 1992. – Die Gegenposition zu Weber (das Zentrum war eine »liberale Partei«) vertritt Margaret L. Anderson, Windthorst. Zentrumspolitiker und Gegenspieler Bismarcks (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte 14), Düsseldorf 1988.

3 Zitiert bei Fuchs, Katholiken (wie Anm. 1), 34. – Vgl. Heinrich Hansjakob, In der Residenz, Stuttgart 1911.

4 Hierzu jetzt: Armin Müller-Dreier, Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreiches. Der Evangelische Bund 1866–1914 (Religiöse Kulturen der Moderne 7), Gütersloh 1998.

setzt, besonders weil auch die politischen Katholiken in zunehmendem Maße zugleich »gute« Katholiken und »gute« Deutsche sein wollten und nach Teilhabe an der deutschen Kultur und der deutschen Wissenschaft strebten. Sicher ist aber auch: Es gab innerhalb und außerhalb dieses Hauptstroms Bildungskatholiken, die jedoch bei ihrer Heterogenität kein eigenes Sozialmilieu ausbildeten. Diesen Bildungs- und Kulturkatholiken gilt unsere Untersuchung. Dabei geht es uns darum, zu zeigen, dass diese – teilweise in Übereinstimmung mit dem Hauptstrom, teilweise in bewusster Konfrontation zu diesem – bemüht waren, sich in die Gesellschaft zu integrieren und Anschluss an die Trends und vorherrschenden Diskurse in der nichtkatholischen deutschen und europäischen Wissenschaft und Kultur zu finden. Ferner soll der These von Friedrich Fuchs nachgegangen werden, die Katholiken, und zwar nicht nur die politischen Katholiken, seien in ihrem Bemühen auf der Höhe der Zeit zu sein, an der neuen modernen ästhetischen Kultur um 1900 vorbei gegangen, weil sie, fasziniert vom Sternbild der deutschen Wissenschaft, von positivistischer »Naturwissenschaft und gelehrtem Historismus« sich blenden ließen, und zwar zu einer Zeit als dieses Sternbild dabei war unterzugehen. Die deutschen Katholiken seien weder von der tatsächlichen »modernen Kultur« um 1900 überwältigt worden, wie die Hüter der katholischen Tradition klagten, noch hätten sie sich wirklich auf diese neue Kultur eingelassen[5]. Fuchs spielt damit auf den allgemeinen Mentalitätswandel um 1890 an, der als Krise des fin du siècle in die Literatur- und Kulturgeschichte eingegangen ist und der heute vor allem an dem Begriff »Lebensreform« festgemacht wird[6]. Ja, er gibt zu verstehen, dass Georg Freiherr von Hertling (1843–1919) 1896 in seiner Konstanzer Rede[7] auf das falsche Pferd gesetzt hatte, als er die Förderung der Wissenschaft als wichtigste Aufgabe des katholischen Deutschlands betrachtete. Um wirklich ganz in der Zeit zu stehen, wäre nicht der Einstieg in die moderne Wissenschaft, sondern eine neues Kulturprogramm gefordert gewesen, bei dem es vorrangig um die Seele des Einzelnen und seine Persönlichkeit, sowie um eine umgreifende Verinnerlichung, Lebensreform und religiöse Erneuerung gegangen wäre.

Um nun die Frage nach der Integration des deutschen Bildungs- und Kulturkatholizismus um 1900 in die deutsche Gesellschaft und Kultur tatsächlich zu beantworten, scheint es unabdingbar, in einem ersten Schritt aufzuzeigen, worin die von Fuchs angesprochenen neuen kulturellen Akzente im Deutschland der Jahrhundertwende bestanden. In einem zweiten Abschnitt soll dann dargestellt werden, inwieweit deutsche Katholiken versucht haben, den kulturellen Neuaufbruch mit zu vollziehen.

5 FUCHS, Katholiken (wie Anm. 1), 36–40.

6 Vgl. auch FUNK, Gang (wie Anm. 1), 108f.: *Die moderne Kulturauffassung, die eng an die bloße Zivilisation gebunden, mit ihr fast identisch war, zeigte sich bankrott [...] Es rächte sich, daß man dem Staat die Aufgabe zugewiesen hatte, Seelen- und Kulturgemeinschaft zu sein [...] Nun aber schien die Härte des Staates, statt die Seele zu fördern, wie man es im Glauben an seine Kulturaufgabe erwarten durfte, alles individuelle und geistige Leben radikal zu töten.* Hierzu grundlegend Leopold FISCHER, Das Wesen der Kultur, Leipzig 1903. – Zum Ganzen auch: Jens Malte FISCHER, Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche, München 1978.

7 FUCHS, Katholiken (wie Anm. 1), 38. – Vgl. Georg Fhr. von HERTLING, Der deutsche Katholizismus und die Wissenschaft, in: Jahresbericht der Görresgesellschaft für das Jahr 1896, Köln 1897, 16–21. – DERS., Das Princip des Katholizismus und die Wissenschaft. Grundsätzliche Erörterungen anläßlich einer Tagesfrage, Freiburg $^{2-3}$1899.

1. Lebensgefühl und Kultur um 1900: Moderne, neue Romantik, Renaissance, Lebensreform

Es ist üblich geworden, von einem Mentalitätswandel, ja von einer Epochengrenze um 1890 zu sprechen[8]. Festgemacht wird dies an äußeren Ereignissen, wie der Entlassung Otto von Bismarcks und dem Regierungsantritt Wilhelms II., der bei allem Festhalten an einem autoritären Amtsverständnis in seiner problematischen Persönlichkeitsstruktur schon seinen Zeitgenossen als »moderner« Mensch erschien[9].

Überzeugender als die Betrachtung einzelner Ereignisse ist es, wenn im Zusammenhang mit dieser Epochengrenze bestimmte Entwicklungen und Prozesse in der modern-bürgerlichen Gesellschaft ins Blickfeld rücken, wie das Übergewicht des Politischen – nicht nur bei den deutschen Katholiken –, oder die sprunghafte Entwicklung des ökonomischen Sektors im Gefolge von Industrialisierung, Technisierung und Verstädterung, Prozesse, die die Säkularisierung und Entzauberung der Welt vorantrieben und von den Modernisierern um die Jahrhundertwende als Fortschritt und zukunftsweisende Errungenschaft gefeiert wurden[10], während antimodernistische, revolutionär-konservative Kulturkritiker wie Paul de Lagarde (1827–1891) und Julius Langbehn (1851–1907)[11], aber auch Friedrich Nietzsche (1844–1900) und Sozialphilosophen wie Georg Simmel (1858–1918)[12] in all dem einen Verlust an »Kultur«, ja einen kulturellen Tiefstand erblickten. Ähnliches gilt von der Entwicklung, die Universität und Wissenschaft genommen hatten. So sehr die deutsche Wissenschaft in ganz Europa modellhaft geworden schien[13], so sehr war sie zum Betrieb geworden, der nach Theodor Mommsens (1817–1903) Worten *Betriebskapital wie die Großindustrie braucht*[14]. Man sprach um die Jahrhundertwende bezeichnenderweise vom Beginn der Amerikanisierung Deutschlands[15], mit andern Worten, Amerika wurde zum Zukunftsmodell[16]. Das Nega-

8 Vgl. u.a. Wolfgang J. Mommsen, Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich, in: Ders., Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich, Frankfurt 1990, 255–286.

9 In diesem Zusammenhang sei auf die Beurteilung Wilhelms II. in Italien hingewiesen. So betonten italienische Zeitungen um die Jahrhundertwende, der Charakter des Kaisers habe nichts mit der deutschen Vergangenheit zu tun, er spiegle die Vorzüge und Fehler der Generation nach 1870 wider, die gekennzeichnet sei durch Nervosität und Leichtigkeit im Verkünden widersprüchlichster Ideen. Er sei interessiert an Technik und Naturwissenschaft, zugleich sei sein Denken fantastisch, enthusiastisch und mystisch. L'Imperatore di Germania, in: Il Secolo, 24./25.11.1899; L'Imperatore tedesco e la Cina, in: Corriere della Sera, 18./19.7.1900.

10 Vgl. Hartmut Berghoff, »Dem Ziele der Menschheit entgegen«. Die Verheißungen der Technik an der Wende zum 20. Jahrhundert, in: Das Neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900, hg. v. Ute Frevert (GuG, Sh. 18), Göttingen 2000, 47–78.

11 Vgl. Liselotte Ilschner, Rembrandt als Erzieher und seine Bedeutung. Studie über die kulturelle Struktur der neunziger Jahre, Danzig 1928. – Fritz Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr, München 1986.

12 Vgl. Georg Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur, Berlin 1918.

13 Vgl. Otto Weiss, Das deutsche Modell. Zu Grundlagen und Grenzen der Bezugnahme auf die deutsche Wissenschaft in Italien in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, in: Die deutsche und die italienische Rechtskultur im »Zeitalter der Vergleichung«, hg. v. Aldo Mazzacane u. Reiner Schulze (Schriften zur Europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte 15), Berlin 1995, 77–135.

14 Theodor Mommsen, Reden und Aufsätze, Berlin ^{3}1912, 209f.

15 Bezeichnend die Äußerungen in der italienischen Publizistik: *[Berlino è] una città giovane, industrializzata come le città americane.* Amedeo Morandotti, La leggenda di Berlino, in: Vita internazionale 2, 1899/1, 253–255; *I Tedeschi guardano verso la materialistica praticità, verso la*

tive dieser Entwicklung brachte Adolf von Harnack (1851–1930) zum Ausdruck, wenn er feststellte, die Universität als *Großbetrieb der Wissenschaft*[17] beeinträchtige mit ihren verschiedenen Aufgaben und Anforderungen, mit ihren Spezialisierungen und den Eingriffsversuchen politischer und wirtschaftlicher Gruppen das Ideal von freier Forschung und Lehre. Und wie Harnack haben sich andere Universitätslehrer, unter ihnen zahlreiche evangelische Theologen, entschieden gegen jedweden Rationalismus und gegen einseitige Spezialisierung und Verwissenschaftlichung gewandt, weil diese zum Schaden der »deutschen Geisteskultur« gereichten. Vor allem Karl Lamprecht (1856–1915), der Begründer einer modernen Kulturgeschichte, hat immer wieder auf die negativen Folgen der Technisierung hingewiesen und betont, dass der Überdruss an Technik, Verwissenschaftlichung, Profitgier, Materialismus und die damit verbundene Vermassung in der Gesellschaft Reaktionen großen Ausmaßes hervorgerufen hätten. *Das ewige Hasten, der Pfiff der Lokomotive, das Klingeln der Straßenbahn*, schreibt Lamprecht um die Wende zum 20. Jahrhundert, *dies und vieles andere legt vor allem den Wunsch nahe, dem Sklaventum zu entfliehen [...] in ein stilles Sich-versenken in ein Dasein, dessen festliche Stunden von keiner Rohheit des Daseinskampfes gestört wird*[18]. Gegen Rationalismus, Naturwissenschaft und gelehrten Historismus sieht Lamprecht die neue Kultur siegen, die ihm eine ästhetische Kultur ist, beherrscht von den Mächten der Phantasie, Kunst und Dichtung. Mit einem Wort: Der Positivismus als Weltdeutung und der Glaube an die Naturwissenschaft, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der bürgerlichen Gesellschaft vorherrschten, waren in die Krise geraten. Die Sehnsucht nach *unmittelbarem Lebensgefühl*, nach *innerlicher Vertiefung*[19] und Neuverzauberung war geweckt worden.

Auf diesem Hintergrund sind die mentalen Transformationen und die neuen pluralen kulturellen Diskurse[20] um die Wende zum 20. Jahrhundert zu begreifen, wie der Beginn der allgemeinen Rezeption Friedrich Nietzsches, der als Symbolgestalt der neuen Kultur galt[21], aber auch der Erfolg der Kulturkritiker Lagarde und Langbehn und des

laboriosa, denarosa e crudele civiltà nord-americana. Giuseppe Antonio Borgese, La nuova Germania, Mailand/Rom 1909, 62: *Dicono che oggi [Germania] s'è americanizzata, che è stata presa dal fasto all' americana.* Alfredo Panzini, Il romanzo della guerra nell'anno 1914, Mailand 1915, 88.

16 Wilhelm von Polenz, Das Land der Zukunft, Berlin 1903; vgl. Alexander Schmid-Gernig, Zukunftsmodell Amerika? Das europäische Bürgertum und die amerikanische Herausforderung um 1900, in: Das Neue Jahrhundert (wie Anm. 10), 79–112.

17 Vgl. Rüdiger vom Bruch, Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrtenpolitik im wilhelminischen Deutschland (1890–1914) (Historische Studien, 435), Husum 1980, 250.

18 Zitiert nach Philipp Müller, Literatur der Jahrhundertwende – Merkmale und Klassifizierungsbemühungen und das Frühwerk Stefan Georges als Beispiel. Seminararbeit im FB Germanistik, Universität Mainz, o.J., *http://www.hausarbeiten.de/faecher/hausarbeit/lit/302.html*; vgl. auch: Karl Lamprecht, Americana. Reiseeindrücke, Betrachtungen, geschichtliche Gesamtansicht, Freiburg i.Br. 1906. – Zu Lamprecht: Luise Schorn-Schütte, Karl Lamprecht, Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik, Göttingen 1984.

19 Vgl. Eugen Diederichs. Leben und Werk. Ausgewählte Briefe und Aufzeichnungen, hg. v. Lulu von Strauss u. Torney-Diederichs, Jena 1936, 52.

20 Sie werden unter dem Begriff »Lebensreformbewegung« zusammengefasst. Die umfangreiche Literatur hierzu kann nicht im einzelnen angeführt werden. Verwiesen sei auf den Katalog zur Ausstellung auf der Mathildenhöhe in Darmstadt, 2001/02: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Darmstadt 2001.

21 Vgl. Wilhelm Boelsche, Das Geheimnis Friedrich Nietzsches, in: Neue Deutsche Rundschau 5, 1894, 1026–1033. – Bruno Hillebrand, Nietzsche und die deutsche Literatur, Tübingen 1978, I, 68. – Steven E. Aschheim, Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults, Stuttgart 1996, 22, 52.

von ihnen gepriesenen natürlichen Menschentums, das Lob des einfachen Lebens, des Bauerntums[22] als eines natürlichen Adels, der Rückzug aus der Massengesellschaft und den Niederungen der demokratischen Parteien in eine aristokratische, ästhetisch elitäre Erhabenheit, der Auszug aus dem amerikanisierten Stadtleben in das Walddorf mit seiner sauberen Atmosphäre, in die Gartenstadt[23], in die Wandervogel- [24]und die Freikörperbewegung[25] mit all den damit verbundenen Kulten und Riten, mit den Vegetarierclubs und den Aposteln der natürlichen Ernährungsweise[26], des Schwarzbrots und des Birchermuesli[27], mit der Feier des Sonnwendfestes[28] und dem Lobpreis auf *Sonne, Licht, Luft als natürlicher Ordnung wahrhaften Menschseins*[29], und im Gefolge von all dem der Aufbruch zu neuen kirchen- und konfessionsfreien Religionen, zur Adaption buddhistischer Gedanken, zu kirchlich nicht gebundenen Transformationen des Christentums, zur Anthroposophie Rudolf Steiners (1861–1925)[30], zum Erfasstwerden von christlicher Mythologie auf Grund der *Christusmythe*[31], zu einer Natur- und Allerweltsmystik, zum Monismus und zu freireligiösen Zirkeln im Gefolge Ernst Haeckels (1834–1919)[32], zur Entdeckung des »germanischen Christus«[33] und zum religiös ver-

22 *Wenn wir wieder Bauern geworden sein werden, können wir noch glücklich sein.* Paul de Lagarde, Deutsche Schriften, Gesamtausgabe letzter Hand, Göttingen [5]1920, 391; Ähnlich [Julius Langbehn], Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen, Leipzig [26]1890, 136f.

23 Vgl. Kristina Hartmann, Deutsche Gartenstadtbewegung, Kulturpolitik und Gesellschaftsreform, München 1976.

24 Vgl. Detlev J.K. Peukert, »Mit uns zieht die neue Zeit«. Jugend zwischen Disziplinierung und Revolte, in: Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne 1880–1930, hg. v. August Nitschke, Gerhard A. Ritter u. Detlev J.K. Peukert, 3 Bde., Hamburg 1990, I, 176–202. – Werner Helwig, »Die blaue Blume des Wandervogels«. Vom Aufstieg, Glanz und Sinn einer Jugendbewegung, Baunach 1998.

25 Vgl. Giselher Spitzer, Der deutsche Naturismus. Idee und Entwicklung einer volkserzieherischen Bewegung im Schnittfeld von Lebensreform, Sport und Politik, Hamburg 1983. – Freikörperkultur und Lebenswelt. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der Freikörperkultur, hg. v. Michael Grisko, Kassel 1999.

26 Judith Baumgartner, Vegetarismus im Kaiserreich, 1871–1914. Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform, Magisterarbeit, München 1989. – In diesem Zusammenhang sei auf das Naturisten- und Vegetarierparadies Monte Verità am Lago Maggiore hingewiesen. Vgl. Andreas Schwab/Claudia Lafranchi, Sinnsuche und Sonnenbad. Experimente in Kunst und Leben auf dem Monte Verità, Zürich 2001; ferner: Robert Landmann, Ascona – Monte Verità. Auf der Suche nach dem Paradies, neu hg. v. Martin Dreyfuss, Frauenfeld u.a. 2001 (Literatur); dazu Hermann Hesse, Weltverbesserer, Frankfurt a.M. 1985.

27 Zu dem Zürcher Arzt Maximilian Oskar Bircher-Benner (1867–1939) vgl. Max Bircher-Benner, Eine Festgabe zu seinem 70. Geburtstag, hg. v. Max Edwin Bircher, Zürich 1937.

28 Vgl. die Schilderung der »Feier der Sonnenwende« im Jahre 1909, in: Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 165, 172. – Vgl. auch Peter Rosegger, Der Gottsucher, Ein Roman aus dunkler Zeit. Gesammelte Werke, Bd. 8, Leipzig 1914, 426–435.

29 Franz Schrönghamer-Heimdahl, Das kommende Reich. Entwurf einer Weltordnung aus dem deutschen Wesen, Augsburg o. J. (1917), 60.

30 Vgl. bes. Rudolf Steiner, Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung (1901) (Ausgewählte Werke 2), Frankfurt 1985.

31 Arthur Drews, Die Christusmythe, Teil I, Jena 1909; Teil II: Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu, Jena 1911.

32 Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 14.

33 Vgl. Gangolf Hübinger, Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen Diederichs Verlag im Wilhelminismus, in: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, hg. v. Horst Renz u. Friedrich Wilhelm Graf, Gütersloh 1897, 92–114. – Ders., Kultur-

standenen »Hinabgraben zu den Wurzeln ursprünglich germanischen, deutschen Wesens«[34], oder, wie Georg Simmel es ausdrückte, zu *allerhand exotischen Hergeholtheiten oder wunderlichen Neubildungen* auf dem Gebiet der Religion und zu einer überkonfessionellen Mystik, in welcher die religiöse Seele ihr Leben ganz unmittelbar auslebt, sei es, dass sie ohne Vermittlung nackt und allein vor ihrem Gott steht, sei es, dass sogar die Gottesvorstellung noch als Starrheit und Hemmung empfunden wird[35].

Greifen wir zwei Bereiche heraus, in denen um die Wende zum 20. Jahrhundert die Epochengrenze besonders deutlich zu erkennen ist, die Literatur und die neuen religiösen Weisheitslehren. Hinsichtlich der deutschen Literatur stellt die heutige Forschung fest, dass nach einem Tiefpunkt des Naturalismus als *der* Literaturrichtung des liberalen Bürgertums der Industriekultur um 1890 ein Umschwung erfolgte. Dieser wird an der Rezeption des englischen Kunstkritikers und Sozialphilosophen John Ruskin (1819–1900)[36] und der mystischen Dichter Maurice Maeterlinck (1862–1949)[37] und Joris-Karl Huysmans (1848–1907)[38], später auch Lew Tolstois (1828–1910), festgemacht[39], sowie an der Übernahme der französischen décadence mit ihrer fin-du-siècle Stimmung[40], vorab in Hermann Bahrs (1863–1934) Werken[41]. Bahr war es, der durch seine Aufsätze »Die Moderne« und »Die Décadence«[42] in Österreich und Deutschland wesentlich dazu beigetragen hat, dass das neue Lebensgefühl – die Wendung zur eigenen Seele, die Beto-

protestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im Wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, 249f. – Peter WALKENHORST, Nationalismus als politische Religion. Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hg. v. Olaf BLASCHKE u. Frank-Michael KUHLEMANN (Religiöse Kulturen der Moderne 2), Gütersloh 1996, 503–529.

34 Vgl. Joachim MEHLHAUSEN/Daniela DUNKEL, Monisten, Monistenbund, in: TRE 23, 1994, 213–216. – Siehe auch FUNK, Gang (wie Anm.1), 94.

35 Georg SIMMEL, Wandel der Kulturformen, in: Berliner Tagblatt. Zweites Beiblatt, 27. August 1916. – Vgl. zum Ganzen: Friedrich Wilhelm GRAF, Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900, in: Das Neue Jahrhundert (wie Anm. 10), 185–228.

36 John Ruskin, geb. in London, gest. in Brantwood (Lancashire), Zeichner, Kunst- und Kulturkritiker, Sozialreformer. Zu ihm: Hugo AKTMANN, in: BBKL 15, 1999, 1217–1248 (Literatur).

37 Vgl. Heinrich MEYER-BENFEY, Moderne Religion: Schleiermacher, Maeterlinck, Leipzig: Diedrichs 1902. – Maurice Maeterlinck, geb. in Gent, gest. in Nizza, gilt als einer der Begründer des Symbolismus. Zu ihm: W. D. HALLS, Maurice Maeterlinck. A Study of His liefe and Thought, Oxford 1960, Westport CT ^{2}1978.

38 Joris-Karl (Charles Marie Georges) Huysmans (1848–1907), Schriftsteller, Kunstkritiker, Präsident der Akademie Goncourt in Paris, Naturalist, später der »Mystik« und dem Okkultismus zugewandt. Manfred ACH/Johannes JÖRGENSEN, Joris-Karl Huysmans und die okkulte Dekadenz, München 1980. – A. D'ESNEVAL, Huysmans, in: Dictionaire de Biographie Française 18, Paris 1994, 111–114.

39 Vgl. Edith HANKE, »Wo ist der Ausweg?« – Die Tolstoi-Gesamtausgabe im Eugen Diederichs Verlag, in: Romantik, Revolution und Reform. Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900–1949, hg. v. Justus H. ULBRICHT u. Meike G. WERNER, Göttingen 1999, 134–155.

40 Vgl. Erwin KOPPEN, Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle, Berlin/New York 1973. – Wolfdietrich RASCH, Die literarische Décadence um 1900, München 1986. – Dieter KAFITZ, Décadence in Deutschland. Beiträge zur Erforschung der Romanliteratur um die Jahrhundertwende, Frankfurt a.M. 1987.

41 Reinhard FARKAS, Hermann Bahr, Prophet der Moderne. Tagebücher 1885–1914, Wien 1987. – Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910, hg. v. Gotthart WUNBERG unter Mitarbeit von Johannes J. BRAAKENBURG (Reclam Universal-Bibliothek 7742), Stuttgart 1981. Zu Bahr bes. die Einleitung des Herausgebers, 11–79.

42 Ebd., 189–191, 225–234, 693–695.

nung der Psychologie und »intimen Seelenanalyse«, das, was er die *Mystik der Nerven*[43] nannte, nicht nur bei den Literaten als neue Moderne zum Durchbruch kam, als eine dem Subjektiven zugewandte Epoche, die anders als die vorhergegangenen nicht mehr bestimmbar war durch ein einziges vorherrschendes Lebensgefühl, sondern gekennzeichnet war durch eine gleichzeitige Pluralität von schnell sich wandelnden Weltbildern und Paradigmen.

Zentren der neuen literarischen »Moderne« wurden neben Wien die Städte Berlin und München. Auch damit ist die Pluralität der neuen Literatur und der sie begleitenden »Weltanschauungen« angesprochen. In Berlin hatte Eugen Wolff (1863–1929) bereits 1884 den Begriff »Die Moderne« für die neue Richtung geprägt[44], wobei jedoch das »Moderneverständnis« der Berliner von Anfang an ein anderes Gepräge hatte als das der Wiener und nicht so sehr auf eine »neue Romantik«, sondern auf eine Verabsolutierung der Form und der Ästhetik zielte[45]. Allerdings wollte auch in Wien niemand die alte Romantik zum Leben erwecken – es sei denn die katholischen Epigonen um Richard Kralik (1852–1934), auf die wir zurückkommen werden. Hermann Bahr, der sich ständig wandelte und schließlich zu einem betonten Katholizismus fand, war zudem um 1895 selbst schon ein anderer als fünf Jahre zuvor. Im Bemühen um die »Überwindung« einer einseitigen positivistisch-historistischen Weltanschauung war er sich durchaus bewusst, dass die alte Romantik nicht wieder zu erwecken war, weder in der Literatur noch im Lebensgefühl der Zeit. Vor allem war auch für ihn wie für die Berliner Moderne nicht die Untergangsstimmung und die Weltflucht das Letzte, sondern die Neugeburt aus den Kräften der Phantasie, der Seele, der Natur – Kräfte, die in der neuen Kunst zur »neuen Religion« verschmolzen, die den Menschen, der sich ihr zuwandte, zu einem *vollkommenen Gleichnis der neuen Natur* machten[46]. Dies ist durchaus paradigmatisch für die Zeit um 1900. Über den Kulturpessimismus hatte schon bald die welt- und lebensbejahende, dynamische, vitalistische Haltung, das Dionysische und die Lust am Leben, den Sieg davon getragen.

Dies gilt auch für München, wo die »Gesellschaft für modernes Leben« sich um den Ästheten Stefan George (1869–1933) sammelte[47]. Wenn man sich hier für Nietzsche und Tolstoi begeisterte, sich an Bahr, Huysmans und Kierkegaard (1813–1855) orientierte, tat man dies nicht aus Weltflucht, sondern war dabei, eine neue elitäre Gegenwelt der Literatur gegen die moderne Zivilisation, gegen das bürgerliche Leistungsprinzip zu errichten. Zu nennen sind vor allem die neureligiösen Kosmiker Karl Wolfskehl (1869–1948), Ludwig Klages (1872–1956) und Alfred Schuler (1865–1923)[48], an deren unter-

43 Klaus LICHTBLAU, Der Eugen Diederichs Verlag und die neuromantische Bewegung der Jahrhundertwende, in: Romantik (wie Anm. 39), 60–77, hier 67. – Vgl. Michael WORBS, Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende, Frankfurt 1983.

44 Vgl. Eugen WOLFF, Die jüngste deutsche Literaturbewegung und das Prinzip der Moderne [1884], in: Die literarische Moderne. Dokumente zum Selbstverständnis der Jahrhundertwende, hg. v. Gotthart WUNBERG, Frankfurt a.M. 1971, 3–42.

45 Vgl. zur Berliner Moderne: Jürgen SCHUTTE/Peter SPRENGEL, Die Berliner Moderne 1885–1914, Stuttgart 1987; ferner: Peter SPRENGEL, Gerhard Hauptmann. Epoche – Werk – Wirkung, München 1984.

46 Hermann BAHR, Die Überwindung des Naturalismus, Theoretische Schriften 1887–1904, hg. v. Gotthard WUNBERG, Stuttgart 1968. Vgl. LICHTBLAU, Diederichs Verlag (wie Anm. 43), 64.

47 Stefan BREUER, Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus, Darmstadt 1996. Vgl. auch: Christa BÜRGER, Naturalismus, Ästhetizismus, Frankfurt a.M. 1979. – Günter HEINTZ, Stefan George. Studien zu seiner künstlerischen Wirkung, München 1986.

48 Richard FABER, Genii locorum. Schwabings neureligiöse »Kosmiker« zwischen Wilhelminismus und Faschismus, in: Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900/Mystik,

schiedlichem weiterem Lebensweg auch sichtbar wird, welche Gefahren in dem Aufbruch der Jahrhundertwende lagen, glaubte doch Klages später, dass all das, was er und der Mysterienforscher Schuler damals anstrebten, im »Dritten Reich« Adolf Hitlers in Erfüllung gegangen sei, etwas, was auch der Jude Wolfskehl um 1930, jedoch voll Entsetzen, wahrzunehmen glaubte[49]. Um 1900 allerdings waren die drei noch geeint und fühlten sich als die »Enormen«, die über die »Belanglosen« erhaben waren und den alten Traum vom Rückzug aus der bürgerlichen, materialistischen, demokratischen Welt in ein ästhetisches heidnisches Kloster für freie aristokratische Geister träumten.

Im Zusammenhang mit all dem ist auf eine seit etwa 1894 nicht nur in der Literatur in Erscheinung tretende Richtung einzugehen, auf den so genannten Renaissancismus[50]. Wenn Richard Dehmel (1863–1929) um diese Zeit feststellte: *Da wimmern diese patentierten Literaturquacksalber à la mode noch [...] immer über Décadence. Als wenn wir nicht in einer Renaissance leben*[51], so stand hinter einer solchen Aussage eine allgemeine Aufbruchstimmung. Es war zu einer Re-renaissance gekommen, ausgelöst von der Rezeption Nietzsches und Jacob Burckhardts. Im Gefolge des Comte de Gobineau (1816–1882), dessen episch-dramatisches Werk »La renaissance«[52] in den Jahren 1891 bis 1894 in den von Hans von Wolzogen (1848–1938) und Cosima Wagner (1837–1930) herausgegebenen »Bayreuther Blättern« in deutscher Übersetzung erschienen war und in *Tausenden und Abertausenden* von Exemplaren gelesen wurde[53], wurden die Intellektuellen der Jahrhundertwende zu neuen starken Renaissancemenschen. Bei dem Renaissancekult handelte es sich jedoch nicht zuerst um den Rückgriff auf Themen der Renaissance. Es ging vielmehr um eine »neue Renaissance«, verstanden als »Neugeburt«, die sich in Deutschland durchaus mit nationalen Parolen vereinbaren ließ. Der *nordische Siegfried* und *der nordische Faust* sind für Julius Hart (1859–1930) 1899 die wahren Renaissancemenschen[54]. Ähnlich urteilte Houston Stewart Chamberlain (1855–1927)[55] und der Monist Ludwig Woltmann (1871–1907)[56].

Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900, hg. v. Moritz Bassler u. Hildegard Chatelier, Strasbourg 1998, 149–164. Vgl. auch Karl Bosl, München, Bürgerstadt, Residenz, Heimliche Hauptstadt Deutschlands, Stuttgart/Aalen 1971, 105–119.

49 Richard Faber, Männerrunde mit Gräfin. Die »Kosmiker« Derleth, George, Klages, Schuler, Wolfskehl und Franziska von Reventlow. Mit einem Nachdruck des »Schwabinger Beobachters«, Frankfurt 1994.

50 Hierzu immer noch einschlägig die gründliche Studie: Gerd Uekermann, Renaissancismus und Fin de siècle. Die italienische Renaissance in der deutschen Dramatik der letzten Jahrhunderte, Berlin/New York 1985 (Die Arbeit geht weit über die bloße Literaturgeschichte hinaus und zeichnet sich durch eine gesamteuropäische Betrachtung aus).

51 Moderner Musenalmanach auf das Jahr 1894, hg. v. Otto Julius Bierbaum, München [1894], 269–279, hier 275f.

52 [Joseph Arthur Comte de] Gobineau, Die Renaissance. Historische Szenen [1877], dt. von Ludwig Schemann, Leipzig 1896; neue durchgesehene und verbesserte 3. Auflage Leipzig 1904.

53 Ebd., V. – Vgl. Ludwig Schemann, Gobineau und die deutsche Kultur, Leipzig 1910. – Ders., Gobineau. Eine Biographie, 2 Bde., Straßburg 1916.

54 Vgl. Julius Hart, Der neue Gott. Ein Ausblick auf das kommende Jahrhundert, Florenz/Leipzig 1899, bes. 114–116.

55 Houston Stewart Chamberlain, Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts, 2 Teile, München 1899; ^{5}1904, II, 693–728.

56 Ludwig Woltmann, Die Germanen und die Renaissance in Italien, Leipzig 1905. Vgl. Benedetto Croce, Chi era L. Woltmann? [Giornale d'Italia, 14. Febr. 1915], in: Pagine sparse, raccolte da G. Castelano, Serie 1, Bd. 2, Neapel 1919, 299f.

Wenden wir uns nun der Unzahl neuer Lebensdeutungen, »Weltanschauungen« und freischwebenden Religionen zu, die um die Wende zum 20. Jahrhundert wie Pilze aus dem Boden schossen. Wie vielfältig und verworren die religiöse Szene um 1900 war, zeigt ein Blick in die Veröffentlichungen des Dominikaners Albert Maria Weiß (1844–1925), in denen er auf das Thema Reformreligionen zu sprechen kommt, deren Beginn er mit der Ritschlschule, der Schleiermacherrenaissance sowie mit der Gründung des »Deutschen Freidenkerbundes« und der »Ethischen Gesellschaft« ansetzt[57] und als deren letztes Beispiel er den von Arthur Bonus besorgten Band der evangelisch-neureligiösen Zeitschrift »Christliche Welt« zu dem Thema »Der moderne Mensch und das Christentum« nennt[58]. Dessen Grundgedanke sei der freie Geist, der freie Glaube und die freie Gnade, mit einem Wort der Weg zu Gott ohne Vermittlung einer Kirche, aber auch ohne Vermittlung der theologischen Wissenschaft, denn für den Herausgeber der »Christlichen Welt« Martin Rade (1857–1940)[59] gelte der Satz: *Alle Wissenschaft in der Religion ist seelengefährdend*[60]. Albert Maria Weiß sieht in den Vertretern eines solchen irrationalen Mystizismus, als deren *einflußreichsten Propheten* er Peter Rosegger (1843–1918) bezeichnet[61], eine zwar kleine, aber erfolgreiche Gruppe, der es darum gehe, an die Stelle der alten institutionalisierten Religionen als neue Religion *die Entfaltung des inneren Lebens* zu setzen[62].

Ein Kristallisationspunkt der elitären Heilslehren war zweifellos der Eugen Diederichs Verlag in Jena[63], wobei einschränkend festzustellen ist, dass es auch andere, oft nur kurzlebige Verlage gab, die sich in ähnlicher Weise den »Zeitaufgaben« der modernen ästhetisch-religiösen Kultur zuwandten. Dabei ist bezeichnend, dass sich diese Verlage häufig in Sachsen oder in Berlin befanden, in Gebieten also, wo der institutionalisierte Protestantismus zunehmend an Einfluss auf die Lebensgestaltung verloren hatte[64]. Über diese Verlage sind wir bis heute nur wenig unterrichtet, im Unterschied zum Eugen Diederichs Verlag, dem sich anlässlich der hundertsten Wiederkehr des Gründungsjahres mehrere Studien zugewandt haben. Tatsächlich dürfte der Verlag als »Versammlungsort moderner Geister« jedoch exemplarisch sein für den neureligiösen Aufbruch um die Jahrhundertwende.

57 Albert Maria Weiss, Die religiöse Gefahr, Freiburg i.Br. 1904, bes. 139–144, 423–433. – Ders., Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart, Freiburg i.Br. 1911, I, 325; II, 323ff., 401ff.

58 Ders., Die religiöse Gefahr (wie Anm. 57), 422. – Vgl. Rainer Flasche, Vom deutschen Kaiserreich zum Dritten Reich. Nationalreligiöse Bewegungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 2, 1993, 28–49.

59 Zu Martin Rade jetzt: Anne Nagel, Martin Rade – Theologe und Politiker des Sozialen Liberalismus. Eine politische Biographie (Religiöse Kulturen der Moderne 4), Gütersloh 1996.

60 Weiss, Lebens- und Gewissensfragen (wie Anm. 57), II, 403, 498–502.

61 Ders., Religiöse Gefahr (wie Anm. 57), 143.

62 Ders., Lebens- und Gewissensfragen (wie Anm. 57), I, 325.

63 Vgl. Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag. Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme, hg. v. Gangolf Hübinger, München 1996; hierin bes. Friedrich Wilhelm Graf, Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur »Verlagsreligion« des Eugen Diederichs Verlag, 243–298. – Romantik (wie Anm. 39), passim.

64 So in Leipzig der Fritz Eckart Verlag, der Verlag E. Haberland, der Verlag Dr. Werner Klinkhart, der monistische Unesma-Verlag, der Verlag Deutsche Zukunft, ferner der Carl Reissner Verlag in Dresden, dazu die Verlage Reuther und Reichard wie Egon Fleischel in Berlin. In Süddeutschland sei erwähnt der Neue Frankfurter Verlag, die Verlage Albert Langen und Ernst Reinhardt in München. Anders der Verlag J.C.B. Mohr – Paul Siebeck in Tübingen, der den streng wissenschaftlichen Diskurs im Protestantismus förderte. Vgl. Hübinger, Kulturprotestantismus (wie Anm. 33), 194f.

Schon die Gründungsorte – genannt werden Florenz sowie der Malatesta-Tempel in Rimini – stehen für die neue Kultur und ihren Renaissancismus[65]. Auch das Verlagswappen, der Florentiner Renaissancelöwe, der »Marzocco«, steht als Symbol für Renaissance, verstanden als Neugeburt[66]. Eugen Diederichs (1867–1930) stand damit im Einklang mit dem intellektuellen Aufbruch seiner Zeit, und das übrigens nicht nur in Deutschland, sondern auch in England und Frankreich und insbesondere in Italien, wo im Jahr der Verlagsgründung 1896 die Zeitschrift »Il Marzocco« ins Leben gerufen wurde[67]. Ihr wie dem Eugen Diederichs Verlags ging es trotz des Rückgriffs auf die Renaissance nicht um eine Wiedergeburt, sondern um eine Neugeburt, und was die Romantik anlangt, so hat Diederichs schon bald klargestellt: *Als führender Verlag der Neuromantik möchte ich betonen, daß diese nicht mit der Dekadenzrichtung in der Literatur zu verwechseln ist*[68]. Also Kulturkritik, aber nicht Pessimismus, sondern Lebensbejahung und, wie Diederichs später betonen wird *Tat*[69]. Gewiss stellte er die künstlerische Kultur gegen die hochgradig spezialisierte Verstandeskultur, gegen Intellektualismus, Großstadtzivilisation, aber nicht in der Rückkehr zur Tradition, sondern in der Blickrichtung nach vorne. In zwei Punkten unterschied sich der Jenaer Verleger allerdings von ähnlichen Unternehmungen, zum einen in seinem kaum zu überbietenden Sendungsbewusstsein, *die Sehnsucht der Seele nach etwas, das dem Leben Sinn und Inhalt gibt* zu stillen und *innerliche Vertiefung* und Lebensreform durch Rückkehr zur Mystik und durch eine neue überkonfessionelle Religiosität zu vermitteln. Zum andern in der Bandbreite seines Angebots, denn Diederichs gab als religiöser »Eklektiker« den verschiedensten Strömungen Raum, so dass sein Verlag mit Recht als ein »religiöses Laboratorium« bezeichnet wurde[70]. Er sollte nach Diederichs Worten ein Sammelpunkt werden *für alle diejenigen, die der alleinigen Herrschaft des Rationalismus entgegentreten und das unmittelbare Lebensgefühl vertreten*[71]. Über all dies ist in der letzten Zeit viel geschrieben worden, was nicht wiederholt zu werden braucht. Lediglich auf einen Punkt sei hingewiesen, auf die Bedeutung, die Diederichs dem Katholizismus, insbesondere dem apolitischen Reformkatholizismus und Modernismus, beimaß[72].

2. Der Neuaufbruch um 1900 und die deutschen Kulturkatholiken

Wie standen die deutschen Bildungskatholiken zum kulturellen Neuaufbruch um 1900? Versuchen wir diese Frage zu beantworten, soweit dies möglich ist. Kleine und kleinste,

65 Vgl. Uekermann, Renaissancismus (wie Anm. 50), passim.
66 Vgl. Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 36f.
67 Rosario Contarino, Il primo »Marzocco« (1896–1900), Bologna 1982, 83–115. – Mario Morasso, Ai nati dopo il'70, in: Marzocco, 2. Februar 1897. Vgl. auch Giovanni Prezzolini, Il tempo della Voce, Mailand 1960. – Giuseppe Marchetti, »La Voce«, Ambiente – Opere – Protagonisti, Florenz 1986. – Arturo Mazzarella, Percorsi della »Voce«, Neapel 1990, 7–91.
68 Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 52.
69 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur »Verlagsreligion« des Eugen Diederichs Verlags, in: Versammlungsort (wie Anm. 63), 243–298, bes. 252f. – Hinzuweisen ist auch auf die Zeitschrift »Die Tat«. Hierzu: Edith Hanke/Gangolf Hübinger, Von der »Tat«-Gemeinde zum »Tat«-Kreis. Die Entwicklung einer Kulturzeitschrift, in: ebd., 299–334.
70 Graf, Laboratorium (wie Anm. 63), passim.
71 Eugen Diederichs (wie Anm.19), 162.
72 Dazu ausführlich unten.

oft bald wieder zerbröckelnde Mikromilieus und Einzelpersonen, sozusagen freischwebende Individualisten, sind zu untersuchen. Dabei ist der Frage nachzugehen, ob es stimmt, dass die Katholiken bei dem Versuch, auf der Höhe der Zeit zu stehen, wie Friedrich Fuchs meinte, auf den verkehrten Zug der protestantisch-bürgerlichen Leistungsgesellschaft, der Verwissenschaftlichung und des Fortschrittsdenkens aufgesprungen sind. Zu untersuchen ist, inwieweit die Vertreter alternativer Katholizismen vom kulturellen Neuaufbruch der Jahrhundertwende erfasst wurden. Es ist darzustellen, ob und inwieweit sie sich abwandten von einer einseitig politisierten Öffentlichkeit, von den Institutionen Staat und Kirche als gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien, vom positivistischen Wissenschaftsglauben und von der Verwissenschaftlichung der Kultur und Religion, vom Fortschrittsglauben, von der Industrie- und Massengesellschaft, von Verstädterung und Amerikanisierung. In gleicher Weise ist darzustellen, inwieweit sie sich der neuen Romantik und der mystischen Religiosität zuwandten, inwieweit sie sich einließen auf Irrationalität, auf die Pluralität der schnell wechselnden Weltdeutungen und Heilslehren, auf die Betonung der Subjektivität, aber auch auf den Aufruf zur Vitalität, zur Tat, zur Reform des Lebens, inwieweit sie teilnahmen an Elitebewusstsein, Naturschwärmerei und Sonnenkult, an der Pflege einer natürlichen Lebensweise, an der Pflege des Deutschtums und seiner Mythen, an der Vergötterung der eigenen Nation. Dazu nun im einzelnen:

a. Die Stellung der Kulturkatholiken zum Siegeszug der deutschen Wissenschaft, zu Rationalität, Fortschrittsglauben und Amerikanisierung

Kehren wir zum Vorwurf von Friedrich Fuchs zurück, der deutsche Katholizismus habe in seinem Bestreben, aus dem Turm herauszukommen[73], überhaupt nicht erfasst, worum es eigentlich ging. Er sei dabei stehen geblieben, mit der bürgerlichen protestantischen Gesellschaft gleichzuziehen. Dies gelte für den Milieu- und Zentrumskatholizismus unter Führung von Hertlings genau so wie für einen Teil des Reformkatholizismus, als dessen Repräsentanten Fuchs Herman Schell (1850–1906) nennt[74].

Dazu ist zu sagen: Tatsächlich ging es den meisten Katholiken bei ihrem Bemühen, die Inferiorität zu überwinden, zuerst um die Integration in die moderne protestantisch geprägte deutsche Gesellschaft. Wenn sie eine größere Teilnahme der Katholiken an der weltlichen »Kultur« forderten, so war damit in erster Linie die Wissenschaft, genauer die streng wissenschaftliche Methode gemeint[75], eine Forderung, die im übrigen so neu gar nicht war und lediglich durch das Übergewicht des politischen Katholizismus infolge des Kulturkampfs etwas in Vergessenheit geraten war. Man denke nur an die leidenschaftlichen Appelle Döllingers zu Gunsten der deutschen Wissenschaft[76] oder die Bemühungen in Frankreich wie in Deutschland um eine spezifische »katholische Wissenschaft«[77]. Jetzt um die Jahrhundertwende machten sich neben den offiziellen Leitfiguren

73 Vgl. Julius Bachem, Wir müssen aus dem Turm heraus, in: HPBl 137, 1906, 377–386.

74 Fuchs, Die deutschen Katholiken (wie Anm. 1), 36ff.

75 Vgl. Albert Ehrhard, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit, Stuttgart/Wien $^{9-12}$1902, 355–437.

76 Hierzu ausführlich mit zahlreichen Quellenbelegen: Otto Weiss, Döllinger, Rom und Italien, in: Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers, hg. v. Georg Denzler u. Ernst Ludwig Grasmück, München 1990, 212–316.

77 Gedanken über die Begründung einer katholischen Wissenschaft, in: HPBl 21, 1848, 83–88, 175–179. – La science catholique. L' «Encyclopédie du Migne« (1844–1973) entre apologétique e vulgarisation, hg. v. Claude Langlois u. Francois Laplanche, Paris 1992. – Francesco Beretta,

des Deutschen Zentrums von Hertling bis Bachem Vertreter des so genannten Reformkatholizismus und Modernismus für die Wissenschaft stark, von Schell über Josef Müller (1855–1942) und Albert Ehrhard (1862–1940) bis hin zu den Befürwortern der historisch-kritischen Methode in Exegese und Dogmengeschichte: Thaddäus Engert (1875–1945), Joseph Schnitzer (1859–1940) und Hugo Koch (1869–1940)[78]. Schell war es, der in seinen beiden Schriften »Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts« und »Der alte Glaube und die neue Zeit« das Anliegen der deutschen Katholiken auf die Spitze trieb[79]. Denn die relativ naiv vorgebrachte These Schells beinhaltete nicht nur, dass der Katholizismus mit der modernen Gesellschaft und der aufgeklärten Fortschrittsidee kompatibel sei, was seit Antonio Rosmini (1797–1855) und Hugo-Félicité Lamennais (1782–1854) zur Sententia communis liberaler Katholiken gehörte[80], nein, für ihn war das katholische Christentum geradezu identisch mit dem Fortschritt. Das war Amerikanismus im vollen Sinn des Wortes, und in der Tat sind die Thesen Schells in seinen beiden Werken nichts anderes als eine Explikation der ihm über Abbé Félix Klein (1862–1953) vermittelten Auffassungen amerikanischer Katholiken, die auf dem Wege der Inkulturation den »american way of life« mit seinem Demokratismus, seinem Aktivismus und seinem Fortschrittsglauben übernommen hatten[81]. Ganz allgemein allerdings ging es Schell und den Reformkatholiken wie Hertling um mehr Wissenschaftlichkeit und darum, den Vorwurf des Obskurantismus zurückzuweisen. Weiter ging es ihnen um Chancengleichheit und Integration in den Wissenschaftsbetrieb wie in Gesellschaft und Staat überhaupt. Die Frage, die sich dabei von integralistischer Seite stellte, war die nach der Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit einer solchen Integration, vor allem dann, wenn dieselbe zu Lasten der Glaubenslehre zu gehen oder das »Dogma« von der wesentlichen Antimodernität der katholischen Kirche[82] zu verletzen schien. Ein großer Teil des Zentrums- und Gewerkschaftsstreits wie die Modernismuswirren hatten ihre Ursache in der unterschiedlichen Beantwortung der Frage: Dürfen und sollen sich die Katholiken einer nicht kirchlich bestimmten Gesellschaft und Kultur öffnen oder sollen sie sich zur Wahrung ihrer Identität in einer Subkultur abschließen?[83] Das von Friedrich Fuchs aufgeworfene Problem wird allerdings von dieser Fragestellung kaum berührt. Wenn er von moderner Kultur redete, meinte er nicht den »mainstream«. Er meinte die neue ästhetische, nicht-politische, religiöse Gegenkultur. Die Frage ist: Gingen die deutschen Bildungskatholiken völlig an ihr vorbei? Dies ist nicht der Fall. Bei

Mgr d'Hulst et la science catholique. Portrait d'un intellectuel, Paris 1996.

78 Vgl. Otto Weiss, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, passim

79 Herman Schell, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts, Würzburg 1897, [7]1898. – Ders., Die neue Zeit und der alte Glaube. Eine culturgeschichtliche Studie, Würzburg 1898.

80 Vgl. Otto Weiss, Anmerkungen zum »Liberalen Katholizismus« im italienischen Nationalstaat des 19. Jahrhunderts, in: Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne, hg. v. Peter Walter u. Josef Reudenbach (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 10), Frankfurt a.M. u.a. 2000, 309–346.

81 Vgl. Schell, Die neue Zeit (wie Anm. 79), 6–10.

82 Vgl. Wilfried Loth, Der Katholizismus – eine globale Bewegung gegen die Moderne?, in: Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung, hg. v. Heiner Ludwig u. Wolfgang Schroeder, Frankfurt a.M. 1990, 11–31. – Urs Altermatt, Katholizismus: Antimodernismus mit modernen Mitteln?, in: Moderne als Problem des Katholizismus, hg. v. Urs Altermatt, Heinz Hürten u.a. (Eichstätter Beiträge 128), Regensburg 1995, 33–50.

83 Umstritten war die Frage, ob Katholiken und Protestanten in christlichen Gewerkschaften zusammenarbeiten dürfen. Vgl. Raymund Bayard, Die Wahrheit über den Gewerkschaftsstreit der deutschen Katholiken, Trier 1911.

genauerem Zusehen zeigt sich, dass die Kulturkrise und Kulturwende um 1900 auch bei deutschen Katholiken Spuren hinterließ. Auch bei manchen Katholiken – und es handelt sich nicht nur um solche, die gemeinhin als Reformkatholiken oder Modernisten bezeichnet werden – findet sich Antidemokratismus, Elitebewusstsein und die Betonung des Vorrangs des Religiösen vor dem Politischen. Auch bei ihnen findet sich Kulturpessimismus, Neues Lebensgefühl und der Kult der deutschen Nation, Ablehnung der Verwissenschaftlichung und neue Mystik und der Wille, sich der literarischen Moderne, wenigstens ansatzweise, zu öffnen. Dazu jetzt im einzelnen:

b. Der Bildungskatholizismus und die kulturelle Wende um 1900

1. Vorrang des Religiösen vor dem Politischen, Antidemokratismus, Elitebewusstsein

Martin Rade hat 1903 im Eugen Diederichs Verlag ein Buch mit dem Titel »Mehr Idealismus in der Politik«[84] veröffentlicht. Er gab einer weit verbreiteten Stimmung Ausdruck. Sie richtete sich gegen ein Politikverständnis, wo Macht vor Recht geht und die Ethik in der Politik nichts verloren hat. Das Unbehagen an der tatsächlichen Politik schien um so berechtigter, da sich das neue Deutsche Reich vielfach religiös oder pseudoreligiös interpretiert hatte, wobei die Chefideologen des Reiches die protestantische Konfession modernisierten, indem sie in der Reformation gründende nationale Traditionen erfanden. Der Luthermythos war zu einer Art Ursprungsmythos des neuen Deutschen Reiches geworden. Für Leopold von Ranke (1795–1856) war bereits die Reformation eine »nationale Bewegung« und »das wichtigste vaterländische Ereignis«[85]. Heinrich von Treitschke (1834–1896) glaubte 1883 in seiner Rede »Luther und die deutsche Nation« anmerken zu müssen, erst wenn alle Deutschen protestantisch geworden seien, sei Deutschland vollendet[86]. Luther selbst wurde zum Deutschesten aller Deutschen hochstilisiert[87]. Der neue Diskurs nun, den Rade und seine Gesinnungsgenossen ins Spiel brachten, hatte – so sehr er das Deutschtum mystifizierte und die Gestalt eines »germanischen Christus« schuf – mit der vor allem vom »Evangelischen Bund« propagierten politischen Religiosität und Instrumentalisierung der Religion zu politischen Zwecken[88] nichts zu tun. Im Gegenteil: Man trennte jetzt Politik und Religion. Indem jedoch die protestantischen Neoidealisten sich in Idealbilder verstiegen und jeden Machtgebrauch verurteilten, verkannten sie bis zu einem gewissen Grad die Realität und die Eigengesetzlichkeit der Politik.

Instrumentalisierung der Religion als Mittel politischer Machterhaltung war jedoch nicht nur ein Reizthema für protestantische Intellektuelle. Die Stoßrichtung des Kampfes mancher so genannter liberaler Katholiken gegen das Zentrum und ihre Betonung des religiösen Katholizismus wuchsen aus dem gleichen Nährboden. Es ging dabei vordergründig gegen die Instrumentalisierung von Religion zur Erlangung von weltlicher Macht und politischem Einfluss. Franz Xaver Kraus (1840–1901) hat bekanntlich eine

84 Martin RADE, Mehr Idealismus in der Politik, Jena 1903. Vgl. HÜBINGER, Kulturprotestantismus (wie Anm. 33), 132–142.

85 Vgl. Heinrich LUTZ, Die Geschichte, Ballast oder Impuls für die Einigung der Kirchen, als Manuskript gedruckt, Burg Rothenfels 1984, 22–26.

86 Heinrich von TREITSCHKE, Luther und die deutsche Nation [1883], in: DERS., Historische und politische Aufsätze, Bd. 4, Leipzig 1920, 3–37.

87 Vgl. u.a. Friedrich MEYER, Christentum und Germanentum, in: Adolf DEISSMANN u.a., Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, München 1905, 203–240.

88 Vgl. MÜLLER-DREIER, Konfession (wie Anm. 4), 221–223 u.ö.

solche Haltung als typisch für den »Ultramontanismus« gekennzeichnet[89]. Der tiefste Grund der Abneigung mancher Bildungskatholiken gegen den Zentrumskatholizismus dürfte allerdings die Flucht aus der Realität und das Nichtwahrhabenwollen der Tatsache gewesen sein, dass nun einmal eine starke katholische Partei als Interessenvertretung im Deutschen Reich notwendig war. So hat denn der protestantische Historiker Walter Goetz (1867–1958) über den »religiösen Katholizismus« eines Franz Xaver Kraus geurteilt, sein *Idealkatholizismus* sei nichts als ein *schöner Traum, unhistorisch durch und durch. Entscheidend könne nicht das Idealbild einer Kirche sein, sondern ihre tatsächliche Gestalt, ihre sittliche Kraft, ihr erzieherisches Wirken, ihr Einfluß auf die sich fortentwickelnde Kultur*[90].

Mit Franz Xaver Kraus, dem *heimlichen Marschall der Reformer*[91], ist der Name des Mannes genannt, der wie kein anderer dem politischen Katholizismus den »religiösen Katholizismus« entgegenstellte. Dass es ihm ernst war, auch wenn er durchaus auf seine Weise politisch agierte, kann nicht in Zweifel gestellt werden. Leitsterne seines Handelns, so ein Zeitgenosse, seien ihm in gleicher Weise sein christlicher Glaube, seine in der Person verwurzelte sittlich-religiöse Überzeugung und die positiven Werte der modernen Kultur gewesen[92]. Zum andern gibt zu denken, wie Männer verschiedenster Richtung über Kraus urteilten. Heinrich Schrörs (1852–1928) war der Ansicht, Kraus sei sich zu gut gewesen, in die Niederungen der Tagespolitik hinabzusteigen[93]. Albert Maria Weiß nannte ihn den *hocharistokratischen Kraus*, der stets der weltfremde Stubengelehrte geblieben sei[94]. Philipp Funk spricht von seiner *instinkthaften Abneigung gegen demokratisches Wesen*, seinem *ungeordneten Aristokratismus* und seinem *Staats- und Hofkirchentum*[95]. Wenn allerdings Paul Graf von Hoensbroech (1852–1923) all das auf den Nenner bringt: *Hofluft [...] war ihm Lebensbedürfnis*[96], so scheint dies zu vereinfachend. Dass Kraus gerne Bischof geworden wäre, dass er von Professorendünkel infiziert war und sich, wie Josef Müller schrieb, am liebsten mit Herr Hofrat anreden ließ[97], das alles mag richtig sein, aber dahinter stand mehr als nur persönliche Eitelkeit.

Ideen- und kulturgeschichtlich gesehen flossen mehrere Trends im Fühlen und Denken von Kraus zusammen. Auch wenn er sich nie von seiner kirchlichen Prägung löste, war er zugleich ein typischer Vertreter der deutschen Universitätskultur und damit ein Mann, der überzeugt war, dass in der deutschen Gesellschaft die Universitätsbildung an die Stelle überkommener Werte getreten sei und die Gelehrten fast zu einem auf Leistung und Wissen gründenden Amtsadel, einer »Art geistiger Aristokratie« aufgerückt seien[98]. Das nahm er auch für sich in Anspruch. Dazu kam, dass er, der Kunst-

89 Vgl. Liberal und Integral. Der Briefwechsel zwischen Franz Xaver Kraus und Anton Stöck, hg. v. Hubert Schiel, Mainz 1974, 244; vgl. auch Paul Graf von Hoensbroech, Der Ultramontanismus, Berlin ^{2}1898, 11.

90 Zettelnotiz von Walter Goetz, um 1902. Teilnachlass Walter Goetz bei Helmut Goetz, Colle Umberto.

91 Anton Gisler, Der Modernismus, Einsiedeln ^{4}1912, 148.

92 Karl Gebert, Offener Brief an den Grafen von Hoensbroech, in: XX. Jh. 7, 1907, 539–541.

93 Heinrich Schrörs, Prof. Franz Xaver Kraus, in: Badische Biographien, Bd. 5, hg. v. F. v. Weech u. A. Krieger, Freiburg 1906, 424–442.

94 Albert Maria Weiss, Lebensweg und Lebenswerk. Ein modernes Prophetenleben, Freiburg i.Br. 1925, 152.

95 Funk, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 1), 103.

96 Paul Graf von Hoensbroech, Franz Xaver Kraus, in: Hannoverscher Courier. Zeitung für Norddeutschland, 49, 1902, Nr. 23576 (sic?) (19. Januar, Morgenausgabe), 1.

97 Josef Müller, Ultramontane Kampfweise, in: Renaissance 3, 1902, 180–182.

98 Vgl. Fritz K. Ringer, Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933,

historiker, von der kulturellen Wende und Neorenaissance um 1900 nicht unberührt blieb und dass er Teil hatte an jener Trendumkehrung hin zu einer neoidealistischen und individualistischen Positivismuskritik, die den Vorrang des Geistigen, Ästhetischen und Religiösen vor dem Politischen in Kultur und Gesellschaft forderte. In diesem Zusammenhang ist auf seine Kontakte – und die seines Freiburger Kollegen Paul Wilhelm Keppler (1852–1926) – zu dem Rassentheoretiker und Begründer der Gobineaugesellschaft Ludwig Schemann (1852–1938) hinzuweisen. Keppler und Kraus gehörten dieser Gesellschaft an[99]. Schemann ist es nun, der behauptet, dass Keppler und Kraus sich nicht nur für Gobineau interessiert hätten, sondern auch von der Kulturkritik Lagardes beeinflusst gewesen seien. In seinem 1917 erschienenen Buch über Lagarde schreibt Schemann, Kraus habe Lagarde *eine der gottesfürchtigsten Naturen genannt, auf dessen Stirn der Widerschein ewigen Lichtes lag*. Schemann nannte Kraus wegen seiner aristokratischen Haltung ein katholisches Ebenbild zu Lagarde. Ja, Kraus habe ihm gegenüber im Sinne von Lagarde geäußert, er denke an eine *neugermanische Religion*, die den erleuchteten Katholiken und Protestanten in gleicher Weise vorschwebe und sich finden werde, sobald die Überschätzung der materiellen Werte nachgelassen habe[100]. Ähnliches äußerte der Krausbiograph Ernst Hauviller (*1866). Kraus sei für den Katholizismus, was Lagarde für das evangelische Christentum war: *ein Pfadfinder für wahre freie Religiosität kommender Zeiten*[101]. All diese Aussagen sind mit Vorsicht aufzunehmen. Wie es sich tatsächlich verhielt, bringt Walter Goetz zum Ausdruck, wenn er schreibt, in den Bemühungen Krausens, moderne Kultur und Kirche zu verbinden, habe sicher ein *germanisch-religiöser Individualismus* mitgeklungen, Kraus selbst hätte freilich eine solche Einreihung weit von sich gewiesen[102].

Auf Franz Xaver Kraus und seinen »religiösen Katholizismus« beriefen sich die verschiedensten Männer. Was sie einte, war ihre Gegnerschaft zur Instrumentalisierung der Religion. An erster Stelle zu nennen ist der gelehrte Münchner Benediktiner P. Odilo Rottmanner (1841–1907), dem wie Kraus eine Nähe zur Aristokratie nachgesagt wurde[103]. Ähnliches gilt für Joseph Sauer (1872–1949), der sich vorgenommen hatte, ein Fortsetzer seines Lehrmeisters Kraus zu werden. Wie Claus Arnold aufgezeigt hat, hat er nicht nur Krausens »religiösen Katholizismus«, sondern auch dessen Selbstverständnis weitergetragen. Zeit seines Lebens hat er – wie sein Meister ein elitärer deutschnationaler, liberalkonservativer, monarchistisch gesinnter Bildungskatholik und Universitätsprofessor von aristokratischer Haltung – sich bemüht zu beweisen, dass die katholische Kultur in Deutschland auf der Höhe der Zeit stehe[104]. Darüber hinaus zeigte Sauer Offenheit für neue kulturelle Strömungen, vor allem was die moderne Literatur anlangt, wobei er in seinem französischen Gesprächspartner Henri Bremond (1882–1933)

Stuttgart 1987, 41.

99 Vgl. Claus ARNOLD, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus, Paderborn u.a. 1999, 69f., 120ff.

100 Ludwig SCHEMANN, Paul de Lagarde. Ein Lebens- und Erinnerungsbild, Leipzig ^{3}1919, 113, 204; vgl. DERS., Franz Xaver Kraus, in: Deutsche Monatshefte für das gesamte Leben der Gegenwart 1, 1901/02, 864–870. Siehe jedoch ARNOLD, Katholizismus (wie Anm. 99), 120f.

101 Ernst HAUVILLER, Franz Xaver Kraus. Ein Lebensbild aus der Zeit des Reformkatholizismus, Kolmar 1904, 135; vgl. ARNOLD, Katholizismus (wie Anm. 99), 124.

102 Walter GOETZ, Franz Xaver Kraus und der religiöse Katholizismus, in: Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz X. Kraus, hg. v. Christoph WEBER (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 57), Tübingen 1983, 413–438, bes. 436f.

103 WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 150–169.

104 ARNOLD, Katholizismus (wie Anm. 99), passim.

einen Gleichgesinnten fand[105]. Bei anderen Anhängern von Kraus ist dann freilich oft nur noch die Feindschaft gegen das Zentrum übriggeblieben, wie zahlreiche Beiträge im »Neuen Jahrhundert« beweisen[106]. Allerdings gab es einige Ausnahmen, etwa Franz Klasen (1852–1902), der realistisch genug war, um die Notwendigkeit der Parteipolitik zu wissen, jedoch sich über die rüde Art bayerischer katholischer Politiker beschwerte. Was für ihn zählte, war die Persönlichkeit des Politikers[107]. Ähnlich dachten zahlreiche andere Mitglieder der »Krausgesellschaft«. Etwas Elitäres, Antidemokratisches, Staats- und Hofkirchliches war den meisten dieser Leute eigen. Die Frage, die sich stellt, ist jedoch: Blieben deutsche Bildungs- und Kulturkatholiken bei der Haltung von Kraus stehen oder ließen sie sich noch stärker als dieser auf die neue kulturelle Wende ein?

2. Verinnerlichung und neue Mystik gegen Verwissenschaftlichung und Rationalismus?

Als Programm der Münchener Krausgesellschaft wurde jedem Mitglied beim Eintritt eine Schrift des katholischen Kantianers Karl Gebert (1860–1910) überreicht[108]. Sie dürfte tatsächlich eine Richtschnur für die Gesellschaft gewesen sein. Dies gilt auf jeden Fall für die Stellung zum deutschen Zentrum. Man hüte sich, so schreibt Gebert, die Zahl der Zentrumswähler als Beweis zunehmender Gläubigkeit anzusehen. Im Gegenteil, in der Überspannung des Autoritätsprinzips durch Zentrum und Ultramontanismus liege eine Gefahr für den Glauben. Selbständige religiöse Persönlichkeiten ließen sich nicht in ein starres System pressen, äußerlicher Gehorsam und genormte Religiosität wirke kontraproduktiv und führe dazu, dass junge Menschen jede heilige Tradition über Bord werfen und entweder einem verkehrten Intellektualismus verfallen, im Glauben, die Wissenschaft löse alle Fragen, oder einem einseitigen Individualismus im Sinne Nietzsches huldigen, der nur Verwirrung in unreifen Köpfen anrichte. Gegen solche Gefahren helfe allein die Betonung des religiösen Innenlebens. Dieses sei nötig um der Verwissenschaftlichung des Glaubensinhalts entgegenzusteuern[109], ein Thema auf das Gebert immer wieder zurückkommt, so wenn er auf moderne Versuche zu sprechen kommt, die zerbrochene Verbindung zwischen Individuum und Wirklichkeit, zwischen Mensch und Natur wieder herzustellen. Solche Versuche sieht er bei Wilhelm Bölsche (1861–1939) und Bruno Wille (1860–1928), also bei Literaten, die zu den ideologischen Stützen des Eugen Diederichs Verlags gehörten[110]. Zugleich jedoch distanzierte er sich von ihnen. Das *subjektive Gefühl* genüge nicht in der Auseinandersetzung mit der materialistischen Weltanschauung, genau so wenig wie *religiöser Eklektizismus* und *Theosophie*. Anders sei es mit der *Neubewertung der Mystik*. Sie werde für viele zum Mittel, den *ausgetrockneten Verbindungskanal zwischen Individuum und Gott wieder mit dem lebendigen Wasser des Geistes zu füllen*. Doch bestehe die Gefahr der Schwärmerei und eines verschwommenen Subjektivismus sowie der Verachtung der Welt und ihrer Kultur[111].

105 Ebd., 216–228 u.ö.

106 Vgl. Konstantin WIELAND, Ist das Zentrum eine christliche Partei? Zur Aufklärung der deutschen Katholiken, Augsburg ^{2}1911.

107 WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 240f.

108 Karl GEBERT, Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens. Oeffentlicher Vortrag, gehalten in der Krausgesellschaft in München am 10. Januar 1905, München 1905. Zu Gebert: WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 272–291.

109 Ebd., 11ff.

110 Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 11, 67 u.ö. – Versammlungsort (wie Anm. 63), 518, 528 (Register).

111 Karl GEBERT, Die Mystik und ihre Stellung im Geistesleben der Gegenwart, in: XX. Jh. 6, 1906, 279–281, 291–294, 305–308; vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 285ff.

Aber wie stand es mit den übrigen Mitgliedern der Krausgesellschaft, den Reformtheologen um die Zeitschrift »Das Neue Jahrhundert« und anderen zeitaufgeschlossenen katholischen Intellektuellen? Es besteht kein Zweifel, dass die kulturelle Wende um 1900 mit ihren Auswirkungen auf das religiöse Gebiet, vertreten durch den Philosophen Rudolf Eucken (1846–1926)[112], durch den Verleger Eugen Diederichs und durch Freireligiöse und Monisten wie den Pfarrer Albert Kalthoff (1850–1906)[113], die Brüder Horneffer[114] oder den religiösen Sozialisten Max Maurenbrecher (1876–1930)[115] eine gewisse Anziehungskraft auf katholische Reformer ausübte[116]. Wenn diese Protestanten die Wurzel alles Übels in der rationalistischen lebensfernen protestantischen Theologie sahen, so traf sich dies mit der Abneigung katholischer Reformer gegen die Neuscholastik, die seit der Jahrhundertmitte die aus der Zeit der Romantik stammenden theologischen Ansätze zurückgedrängt hatte[117] zugunsten eines Denkens, das gar nicht so fern war vom »modernen« positivistischen Wissenschaftsoptimismus des 19. Jahrhunderts, ja fast so etwas wie eine *Naturwissenschaft des Christentums*[118] darstellte. Es lag sozusagen in der Luft, gegen »die Unzulänglichkeit des Intellektualismus« in Glaubensfragen zu kämpfen. Nicht nur ein Tyrrell (1861–1910) und ein Loisy (1857–1940), auch ein Bischof Ottokár Prohászka (1858–1927)[119] oder ein Columba Marmion (1858–1923)[120] wandten sich gegen die Verwechslung von scholastischer Begrifflichkeit

112 Zu den Kontakten Euckens zu modernisierenden Katholiken vgl. Rudolf EUCKEN, Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens, Leipzig ²1922, 120; ferner: Friedrich Wilhelm GRAF, Modernistische Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung, in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert WOLF, Paderborn u.a. 1998, 67–106, hier 97. – Zu Euckens Rolle im Kontext der Wende zum 20. Jahrhundert jetzt: Barbara BESSLICH, Wege in den »Kulturkrieg«. Zivilisationskritik in Deutschland 1890–1914, Darmstadt 2000.

113 Albert Kalthoff, protestantischer Pastor in Bremen, später Vorsitzender des Monistenbundes, vertrat eine »radikale Sozialtheologie«. Gott war für ihn der »Name für jegliche Freiheit und Wahrheit«. Vgl. Albert KALTHOFF, Die Religion der Modernen, Leipzig: Diederichs 1905. – Dass auch Katholiken mit einer gewissen wohlwollenden Distanz ihm begegneten, zeigt die Haltung Joseph Bernharts. Vgl. Joseph BERNHART, Ein neues Buch über die Reformation, in: Hochland 5/I, 1908/09, 109f. – DERS., Erinnerungen 1881–1930, hg. v. Manfred WEITLAUFF, 2 Bde., Weißenhorn 1992, I, 249, 398f., 551.

114 Ernst Horneffer, Professor (1871–1954), Kulturphilosoph in Giessen; August Horneffer, Dr. (1875–1955), Kulturphilosoph von Nietzsche und der Antike ausgehend. – Zu ihren Beziehungen zu Katholiken: WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 366.

115 Zu ihm: Lothar BILY, in: BBKL 5, 1993, 1651–1655.

116 [Ph. FUNK], Die Krausgesellschaft und die Freireligiösen, in: Neues Jahrhundert 6, 1914, 270. – Vgl. DERS, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 1), 82f.

117 Vgl. demnächst Otto WEISS, Der Ort der »Christlichen Mystik« im Gesamtwerk von Görres und im Denken seiner Zeit. Versuch einer Annäherung, in: Die »Christliche Mystik« von Joseph Görres, hg. v. Harald DICKERHOF, (voraussichtlich Stuttgart 2003). – DERS., Zwischen Verwissenschaftlichung und Hermeneutik. Christlicher Glaube im Spannungsfeld von Moderne und Postmoderne, in: Theologie der Gegenwart 42, 1999/4, 252–264.

118 Der treffende Ausdruck stammt von Leonhard Fendt. Vgl. Leonhard FENDT, Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas, München 1921, 218f.

119 Vgl. Ottokár PROHÁCZKA, Die Unzulänglichkeit des Intellektualismus in Moral und Religion, in: Hochland 7/II, 1910, 385–391. – Prohászka kam 1911 wegen solcher Äußerungen als Modernist auf den Index. Zu ihm Gabriel Adriányi, in: LThK³ 8, 1999, 616.

120 Joseph Marmion (Ordensname Columba[n]), geb. in Dublin, gest. in Maredsous, seit 1886 OSB, 1909 Abt von Maredsous (Belgien), Seligsprechung September 2000. Bahnbrechend wirkten

mit religiösem Leben. Schließlich ist auf die etwas später einsetzende Mysterientheologie Odo Casels (1886–1948)[121] wie auf die Liturgische Bewegung überhaupt[122] hinzuweisen.

Zum andern jedoch brauchten deutsche religiöse Neuerer dabei nicht erst den Kontakt zu der konfessionell nicht gebundenen Lebensreformbewegung. Das »Zwanzigste Jahrhundert« und das »Hochland« zeigen, dass sich die Reformkatholiken in zunehmendem Maße von freireligiösen Gruppen distanzierten und sich zuerst am katholischen mystischen Modernismus französischer, englischer und vor allem italienischer Prägung, an Antonio Fogazzaro (1842–1911) und über ihn an Rosmini orientierten[123]. Was den Kontakt mit Eugen Diederichs anlangt, so ging dieser weit mehr von Diederichs selbst aus, wie verschiedene seiner Äußerungen zeigen, so wenn er schreibt: *Ich habe mich dieser Tage wieder mit dem Reformkatholizismus beschäftigt und habe mehrere Pläne, denn mir will scheinen, dass darin mehr Fruchtbarkeit liegt als in dem Protestantismus*[124], und wenn er fortfährt: *Ich glaube auch, daß die Befruchtung, die ich durch meine Mystikerausgaben für das religiöse Leben zu erreichen hoffe, mehr durch den Reformkatholizismus als durch den Protestantismus kommt. Es liegt doch in dem Katholizismus mehr eine Anknüpfung an diese Art des Gotterlebens*[125]. Auch die Herausgabe von Schriften Tyrrells und Bergsons war von Diederichs initiiert worden[126]. Dass manche deutsche Reformer ihrerseits bei ihm Zuflucht suchten, ist jedoch verständlich[127]. Zu ihnen gehörte Thaddäus Engert, der nach der Verurteilung durch seinen Diözesanbischof nach allen nur möglichen Richtungen seine Fühler ausstreckte. Dass Diederichs ihm ausredete, zu den Freireligiösen zu gehen, da sie im Rationalismus stecken geblieben seien und sich statt an die geistige Elite, an die kleinen Leute wandten, war sicher ein guter Rat[128]. Ein weiterer katholischer Gesprächspartner Diederichs' war Herman Hefele (1885–1936)[129]. Das Verbindende war das gemeinsame Interesse an der

seine Schriften: Le Christ, vie de l'ame, Maredsous 1917; Le Christ dans ses mystères, Maredsous 1919. – Zu ihm: Mark Tierney, Blessed Columba Marmion. A Short Biography, Dublin 2000.

121 Zu ihm: Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, Mainz ²1987. – Maria Judith Krahe, Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels, 2 Bde., St. Ottilien 1986. – Renate Maria Winkelmann-Jahn, Fülle der Zeit – Erfüllte Zeit. Zur Begründung von Mystagogie nach Alfred Petzelt und Odo Casel, St. Ottilien 1999.

122 Noch immer grundlegend: Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Ecclesia orans 1), Freiburg i.Br. 1918. – Aus der Fülle der Literatur sei herausgegriffen: Birgit Jeggle-Merz, Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig/Ludwig A. Winterswyl, Münster 1998 (Literatur).

123 Vgl. Weiss, Modernismus (wie Anm. 78), passim. Zu Rosmini einführend: Antonio Autiero/Karl-Heinz Menke, Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft – A. Rosmini, J.H. Newman, M. Blondel und R. Guardini (Theologie 20), Münster 1999. Zu Fogazzaro: Paolo Marangon, Il modernismo di Antonio Fogazzaro, Neapel 1998.

124 Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 153.

125 Ebd., 154.

126 Vgl. ebd., 151, 153.

127 Vgl. Graf, Laboratorium (wie Anm. 69), 282–286.

128 Diederichs an Thaddäus Engert: 4. Juli 1908, ebd., 161f. – Engert ist auch der Empfänger des Briefes an einen katholischen Theologen vom 11. Juni 1908, ebd., 160f. Dies geht aus der Bezugnahme Diederichs' auf »B.« (=Johannes Bumüller) hervor, der Engert in den Rücken gefallen sei. Vgl. hierzu: XX. Jh. 7, 1908, Nr. 23, 265f.

129 Vgl. Diederichs an Herman Hefele, 3. Januar 1910. Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 166f. – Vgl. auch: Herman Hefele, Die Bedeutung des Katholizismus in der modernen Kultur, in: Die Tat 5, 1913/14, 384–392. Zu Herman Hefele: Weiss, Modernismus (wie Anm. 78), 377–382.

Renaissance, bei Hefele schon damals an der italienischen Renaissance[130]. Bekannt ist auch, dass der junge Ernst Michel (1889–1964) als Redakteur beim Eugen Diederichs Verlag tätig war[131] und dass schließlich in den Jahren 1921 bis 1923 bei Eugen Diederichs drei katholische Sonderhefte der »Tat« erschienen[132]. Es ging jedoch an der Wirklichkeit vorbei, wenn Diederichs folgerte: *Übrigens komme ich mit meinem Verlag immer mehr zu Gott und den Heiligen, denn meine neueste Phase ist, daß ich der Schutzherr der Modernisten werde. Klingt es nicht ganz gut: Hie Rom, dort Jena?*[133]

Auch ist es verfehlt, eine geistige Nähe der deutschen Modernisten oder der deutschen »Jungkatholiken« – womit der Hochlandkatholizismus, der katholische Akademikerverband, die liturgische Bewegung, die Mysterientheologie, die Vertreter einer katholischen kulturellen Superiorität oder was auch immer gemeint sein mag – zu Eugen Diederichs zu konstruieren, es sei denn, man meint damit dessen Streben nach *religiöser Erneuerung*[134], einer Hülse, die mit allen möglichen Inhalten gefüllt werden konnte. Kritische Katholiken von Format distanzierten sich von Diederichs. So Joseph Bernhart (1881–1969), dem die *kosmische Frömmigkeit* des Verlegers mit ihrer Nähe zum Monismus suspekt erschien[135]. Ähnliches gilt von Philipp Funk, der nach einem kurzen geistigen Ausflug in die freireligiöse Landschaft[136] schon bald zu den genuinen Wurzeln katholischer Mystik zurückkehrte[137].

Doch es war ja nicht nur der Eugen Diederichs Verlag, der auf der neureligiösen Welle abseits der biblischen Offenbarung die Verbindung mit dem Numinosen herzustellen suchte. Soweit Katholiken sich von solchen religiösen Erneuerungen angezogen fühlten, dürfte es ihnen meist ähnlich ergangen sein wie Joseph Bernhart, der von der Mystik außerhalb der katholischen Kirche, auch in ihrer pantheistisch-monistischen Ausprägung, angetan war, jedoch in der näheren Begegnung mit den neuen Mystikern zu dem Ergebnis kam, dass deren ehrliche Absicht mit wenig Sachkenntnis gepaart sei[138]. Selbst der schwärmerische Idealist und Zentrumsgegner Konstantin Wieland (1877–1937)[139], der sich auf den Monismus mit seiner modernen Seins- und Naturmystik einließ, versuchte die neue Religion mit der Offenbarung und Kirchenlehre in Einklang zu bringen[140]. Soweit später katholische Autoren, mit oder ohne Bezug auf Diederichs, die außerkirchliche mystische Bewegung als Ausdruck der Sehnsucht nach Religion würdigten, vergaßen sie nie darauf hinzuweisen, dass sie sich wesentlich vom

130 Vgl. Herman HEFELE, Petrarca (Klassiker religiöser Kultur 2), Jena 1910, ²1925.
131 Vgl. Peter REIFENBERG, Situationsethik aus dem Glauben. Leben und Denken Ernst Michels (1889–1964) (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung 17), St. Ottilien 1992, 45f.
132 GRAF, Laboratorium (wie Anm. 69), 285. Vgl. auch Benno HAUNHORST, Politik aus dem Glauben. Zur politischen Theologie Ernst Michels, in: Sozial- u. Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung, hg. v. Heiner LUDWIG u. Wolfgang SCHROEDER, Frankfurt a.M. 1990, 101–129, hier 104–107.
133 Diederichs an Rudolf Kaßner, 26. Mai 1908, Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 157.
134 Vgl. Diederichs an Karl König, 4, Dezember 1907, ebd., 151.
135 Joseph BERNHART, Erinnerungen (wie Anm. 113), I, 397f., 247ff., 550ff.
136 Im August 1910 sprach Funk als Vertreter der deutschen Modernisten beim »Berliner Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt«. Vgl. Aus dem Referat von Dr. Ph. Funk auf dem Berliner Weltkongreß, in: Das Neue Jahrhundert 2, 1919, 406ff.
137 Vgl. Philipp FUNK, in: Das Neue Jahrhundert 3, 1911, 172.
138 BERNHART, Erinnerungen (wie Anm. 113), I, 552.
139 Zu ihm: WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 425–439.
140 Vgl. Konstantin WIELAND, Die Heilstat Christi als Neuschöpfung und Wiedergeburt, Leipzig 1907.

Neuaufbruch im kirchlichen Bereich unterscheide[141]. So bleiben am Ende einige Grenzgänger zwischen den Konfessionen und Weltanschauungen. Wegen seines Einflusses auch in Deutschland sei der österreichische Schriftsteller Peter Rosegger genannt, der jedoch schon Jahre vor der Jahrhundertwende seine popularisierte neue Mystik gepredigt hatte, so in seinem bereits 1883 erschienenen Roman »Der Gottsucher«, in dem sich Kirchenkritik, Volksfrömmigkeit, pagane Naturschwärmerei, »germanische« Sonnwend- und Feuerromantik mit Anklängen an den Glauben an die Seelenwanderung bunt mischen[142].

3. »Kulturpessimismus«, Nationalismus, Antisemitismus

Der »Kulturpessimismus« gilt als Merkmal der Krise des Fin-de-siècle. Er wird gewöhnlich festgemacht an der »décadence« als der vorherrschenden literarischen Richtung sowie an den Namen Paul de Lagarde und Julius Langbehn. Der Eugen Diederichs Verlag gilt dann folgerichtig mit seinen Autoren Rade, Bonus, den Gebrüdern Hart, Bruno Wille und Wilhelm Bölsche als Sprachrohr des »kulturpessimistischen Zweigs des deutschen Bildungsbürgertums«. Wie wir feststellten, bedarf eine solche Konstruktion der Korrektur. Die »décadence« war schon längst dabei, sich in eine Renaissance, eine »Neugeburt«, zu transformieren[143] und der »crepuscolo«, das impressionistische Dämmerlicht der dekadenten Dichtung[144], wandelte sich in Deutschland wie in Italien und Frankreich in eine leuchtende Morgenröte. Auch Lagardes Kritik wurde als *großer Morgen* gefeiert[145]. Gewiss hatten er und in seinem Gefolge Langbehn an der bürgerlichen, von politischen und wirtschaftlichen Interessen bestimmten Gesellschaft gerüttelt. Aber was Lagarde, vor allem in seinen »Deutschen Schriften«, dagegen gestellt hatte[146], schien einen Neuaufbruch, auch im religiösen Bereich, zu kennzeichnen, wenn auch niemand so genau wusste, wohin dieser führen würde.

Es sei jetzt versucht, den Begegnungen deutscher Kulturkatholiken mit dem Renaissancismus und mit den so genannten Kulturpessimisten Lagarde und Langbehn und der Wende zum 20. Jahrhundert nachzugehen. Was den Renaissancismus anlangt, so war er in katholischen Kreisen nicht unbekannt, wie die bereits genannten Beziehungen von Bildungskatholiken zur Gobineaugesellschaft zeigen[147]. Auch dass der Reformkatholik Josef Müller seine Zeitschrift »Renaissance« nannte, war sicher kein Zufall[148]. Was Lagarde betrifft, gab es diese Begegnungen, wobei der Kontakt von Franz Xaver Kraus zu diesem,

141 Vgl. Engelbert KREBS, Die Kirche und das neue Europa, Freiburg i.Br. 1924, 11f.

142 ROSEGGER, Gottsucher (wie Anm. 28).

143 Vgl. hierzu die vorzügliche Analyse: Stefan BREUER, Kulturpessimist, Antimodernist, konservativer Revolutionär? Zur Position von Eugen Diederichs im Ideologienspektrum der wilhelminischen Ära, in: Romantik (wie Anm. 39), 36–59. – Was hier von Diederichs gesagt wird, gilt in ähnlicher Weise von Hermann Bahr oder Stefan George, aber auch von Nietzsche.

144 Vgl. Carlo SALINARI, Mito e coscienza del decadentismo italiano, Mailand ^{9}1973: Paolo ALATRI, D'Annunzio. Mito e realtà, Neapel 1988, 15–22. – Gaia MICHELINI, Nietzsche nell'Italia di D'Annunzio, Palermo 1978, bes. 147–152.

145 Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 15. – 1913 kündigte Diederichs die Veröffentlichung der Werke Lagardes an. Es wolle »im Sinne Lagardes einen heimlich offenen Bund der Geister bilden, der für das Morgen sinnt«. HÜBINGER, Kulturprotestantismus (wie Anm. 33), 249f. Vgl. auch Justus H. ULBRICHT, »Meine Seele sehnt sich nach Sichtbarkeit deutschen Wesens«. Weltanschauung und Verlagsprogramm von Eugen Diederichs im Spannungsfeld zwischen Neuromantik und ›Konservativer Revolution‹, in: Versammlungsort (wie Anm. 63), 335–374, hier 343.

146 LAGARDE, Deutsche Schriften (wie Anm. 23).

147 Vgl. ARNOLD, Katholizismus (wie Anm. 99), 259–265.

148 Vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 185ff.

wie wir sahen, nicht überschätzt werden soll. Ähnliches gilt für manchen Gefolgsmann des Freiburger Kirchenhistorikers. Selbst für den »Aristokraten« Sauer war er eher nebensächlich[149]. Etwas anders sieht die Situation bei einigen konservativ-revolutionären Bildungskatholiken aus, die abseits des Zentrumskatholizismus wie des Modernismus Anschluss an die deutsche Kultur suchten. Dazu gehörten manche Mitarbeiter der Kulturzeitschrift »Hochland« oder Mitglieder des 1913 gegründeten katholischen Akademikerverbandes[150]. Beides trifft auf Hermann Platz (1880–1945) [151] zu, der sich noch 1920 grundsätzlich für Paul de Lagarde aussprach, weil dieser mit seiner *Flucht in altgermanische Ursprünglichkeit und Gottdurchtränktheit [...] zutiefst von Gott und Religion her* die Heilung für den modernen Großstadtmenschen gesucht habe. Platz bejahte Lagardes Kampf für ein aristokratisches Bauerntum, gegen Staatsallmacht und Kulturüberschätzung, Industrialisierung und Umweltverschmutzung, Bürokratie und oberflächliche Bildungssucht und die *Ungeistigkeit der Wilhelminischen Zeit*. Selbst im Antisemitismus Lagardes sah er Berechtigtes. Lagarde stehe für das *Verankertsein in Gott und der Seele*[152]. Dass die Ansichten Lagardes bei Katholiken an den Rändern des Milieus wegen seiner Ablehnung der Instrumentalisierung der Religion mit Zustimmung aufgenommen wurden, dürfte unbestritten sein. Als krasses Beispiel sei ein heute – glücklicher Weise – vergessener Grenzgänger zwischen Katholizismus einerseits, Nationalismus und Antisemitismus andererseits erwähnt, dessen Schriften wegen seiner religiös verbrämten Glorifizierung des Bauerntums, bei national gesinnten Katholiken in Bayern gerne gelesen wurden. Gemeint ist der Schriftsteller und Architekt Franz Schrönghamer-Heimdahl (1881–1962), der sich nicht nur als Mitarbeiter der von Josef Müller herausgegebenen »Renaissance« hervortat[153], sondern den Rassismus Müllers noch überbot[154]. In seinen am Ende des Weltkrieges entstandenen Schriften bot er im Gefolge Lagardes ein Sammelsurium all der verworrenen Ideen, die seit Jahrzehnten in den Köpfen von Kulturkritikern umgingen[155]. Da steht auf der einen Seite der Mechanismus und Merkantilismus, verkörpert im Judentum, im Warenhaus, im Amerikanismus, auf

149 Vgl. ARNOLD, Katholizismus (wie Anm. 99), 70, 121, 124; dagegen zeigte Sauer eine Vorliebe für Huysmans, ebd., 68f. – Zum Verhältnis Sauers zu Gobineau und zum Renaissancismus ebd., 120ff., 262f. u.ö

150 Vgl. Guido MÜLLER, Katholische Akademiker. Die Entstehung des katholischen Akademikerverbands im wilhelminischen Deutschland zwischen bildungsbürgerlicher Reformbewegung und Laienapostolat, in: Krisenwahrnehmungen im Fin de siècle in Deutschland und der Schweiz, hg. v. Michael GRAETZ u. Aram MATTIOLI, Zürich 1997, 285–300. Zum deutschen Akademikerverband vgl. auch Christoph WEBER, Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971). Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus, Frankfurt a.M. u.a. 1994, 82, Anm. 158.

151 Zu ihm (ergänzungsbedürftig): Hermann Platz 1880–1945. Eine Gedenkschrift, hg. v. Vincent BERNING, Düsseldorf 1980; vgl. auch Karl HAUSBERGER, Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3), Regensburg 1999, 437–441.

152 Hermann PLATZ, Paul de Lagardes romantische Flucht ins Altgermanische [ursprünglich Hochland 1920], in: DERS., Großstadt und Menschentum, München 1924, 97–136.

153 Vgl. Verein Renaissance, in: Renaissance 4 , 1903, 191f.

154 Zu ihm jetzt: Hans GÖTTLER, Passauer Heimatdichter in der NS-Zeit, in: Passau in der Zeit des Nationalsozialismus. Ausgewählte Fallstudien, hg. v. Winfried BECKER, Passau 1999, 321–352, hier v.a. 343–348.

155 Vgl. SCHRÖNGHAMER-HEIMDAHL, Das kommende Reich (wie Anm. 29). – DERS., Vom Antichrist. Ein Büchlein von Gott und Geld, vom deutschen Wesen und vom ewigen Juden, Augsburg, o. J.

der anderen Seite aber stehen diejenigen, die *mit der Seele denken*, nicht in der Großstadt, sondern im Walddorf wohnen und *Sonne, Licht und Luft als die natürliche Ordnung arisch-sonnenhaften Menschseins* erleben[156]. Einschränkend ist zu sagen, dass Äußerungen aus den Jahren 1917 bis 1922 nicht ohne weiteres auf die Zeit vor dem Krieg zurückdatiert werden dürfen, auch wenn nach dem Ersten Weltkrieg kein völliger Neuanfang stand, vielmehr vieles, was vorher nur keimhaft vorhanden war, wie die Wendung zur Seele, zur Innerlichkeit, erst voll zur Geltung kam[157].

Weit stärker als die Anziehungskraft Lagardes war im katholischen Raum diejenige Julius Langbehns[158], spätestens nachdem er in der 37. Auflage seines Buches »Der Rembrandtdeutsche« aus dem Jahre 1890 einen Abschnitt über den Katholizismus eingefügt hatte[159]. Zehn Jahre später wurde er katholisch, auch wenn seine Art katholisch zu sein, recht eigenwillige Züge aufwies und ein scharfsinniger Beobachter wie Peter Lippert (1879–1936) später zum Ausdruck brachte, er sei katholisch geworden, ohne jemals Christ geworden zu sein[160]. Ähnlich wie Lagarde hatte Langbehn dem Intellektualismus, dem Spezialistentum und der »mechanischen Weltauffassung« zugunsten eines natürlichen Lebens aus der inneren Kraft des deutschen Volkes und seines Bauerntums[161] den Kampf angesagt. Das demokratische Spezialistentum müsse vom aristokratischen Menschentum abgelöst werden. Wichtiger als äußere Bildung sei der Charakter, natürliche Lebensweise und *Durchsonnung der Seele*. Gegen französisches Phrasentum und den *demokratisierenden, nivellierenden Geist des Jahrhunderts* stellte er das deutsche aristokratische Bauerntum und Ariertum[162]. Bei all dem begreift man heute kaum mehr, dass der schrullige gescheiterte Akademiker, der in Nietzsche mit seiner *strengen, keuschen Grazie*[163] einen Gleichgesinnten zu erkennen glaubte, bei den Katholiken derartig Furore machte. Joseph Bernhart bezeugt: *Seine mächtig vorstoßende Wirkung auf die Jahrhundertwende ist kaum ins Wort zu fassen [...] Es war ein revolutionärkonservatives Kulturprogramm [...] Er kämpft mit prophetischer Leidenschaft für die Bewahrung der volkhaften Kräfte unserer Nation [...] Dieser Langbehn als Erzieher faszinierte uns Junge von Anfang durch seinen Streit für adeliges Menschentum*[164]. So wird denn auch Peter Wust (1884–1940) Langbehn als einen Mann von der Klarheit Pascals preisen, der allein *unter all den oberflächlichen Lobrednern einer ausschweifenden Geis-*

156 Schrönghamer-Heimdahl, Das kommende Reich (wie Anm. 29), 20–30, 119 u.ö.

157 Nach dem Ersten Weltkrieg war es bei Katholiken üblich von diesem als von der »großen Zeitenwende« zu reden. Vgl. Philipp Funk, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 1), 108. – Tatsächlich war jedoch vieles schon zuvor vorhanden. Vgl. Otto Weiss, Religion, Kirche, Staat und Nation während der Weimarer Zeit im Spiegel der Zeitschrift »Seele« von Dr. Alois Wurm, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 34, 1982, 141–198, hier 141ff., 155ff.

158 Benedikt Momme Nissen, Der Rembrandtdeutsche. Julius Langbehn, Freiburg 1926.

159 Vgl. [Paul Wilhelm Keppler], »Rembrandt als Erzieher.« Zur 37. Auflage noch einmal, in: HPBl 108, 1891, 900–910.

160 Peter Lippert, Das Geheimnis des Rembrandtdeutschen, in: Stimmen der Zeit 111, 1926, 341. Vgl. Thomas Ruster, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn 1994, 62ff.

161 *Eine ›Verbauerung‹ Preußens ist also in mehr als einem Sinne wünschenswerth. Besonders aber ist sie zu wünschen gegenüber den fluktuierenden und destruktiven Tendenzen der großstädtischen Bevölkerungsmassen.* Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen, Leipzig [26]1890, 136. – Vgl. ebd., 124–127.

162 Ebd., 184, 199, 211, 290, 324.

163 Vgl. Nissen, Rembrandtdeutsche (wie Anm. 158), 127–134.

164 Bernhart, Erinnerungen (wie Anm. 113), I, 171.

tessexualität [...] den blutigroten Schein der teuflischen Infernalität seines Zeitalters erkannt habe[165].

Es waren nicht nur die Jungen, die sich von dem merkwürdigen Manne faszinieren ließen. Auch katholische Historiker von Ruf wie Ludwig Freiherr von Pastor (1854–1928) und Johannes Jansen (1829–1891) waren von Langbehn begeistert[166]. Vor allem ein Mann ist zu nennen, der von sich selbst bezeugt, abgesehen von Langbehns um 19 Jahre jüngerem »Lebensgefährten« Momme Nissen[167] sei keiner dem »Rembrandtdeutschen« so nahe gestanden wie er: Bischof Keppler von Rottenburg, der ja auch von Schemann noch 1917 unter die Deutschen nach dem Geiste Lagardes eingereiht wurde[168]. 1890 hatte Keppler, der damals noch als progressiv galt, in einer Besprechung dem unbekannten Verfasser von »Rembrandt als Erzieher« und seinem Plädoyer für Herzensbildung statt Verstandesbildung hohes Lob gespendet[169]. Als Bischof hatte er mit Langbehn tagelange Gespräche und einen fast täglichen Briefwechsel geführt. In gemeinsamer Redaktion entstand die Bischofsrede vom ersten Dezember 1902 »Über wahre und falsche Reform«, die neben antimodernistischen Auslassungen Passagen enthält, die geradezu modernistisch klingen, so wenn der Bischof die äußere Verstandesbildung, Rationalismus und Pochen auf Wissenschaftlichkeit verurteilt und an deren Stelle das *seelische Innenleben, die Charakterreform* und die Natürlichkeit stellt. Auch nationale Töne sowie ein Ausfall gegen Frankreich finden sich[170]. Antisemitische oder antijudaische Äußerungen wie bei Langbehn fehlen zwar in der Bischofsrede, doch hat Keppler anderswo vom Volk der Juden gesagt, dass es *den Christenvölkern wie ein Pfahl im Fleische sitzt, ihnen das Blut aussaugt, sie knechtet und mit den goldenen Ketten der Millionen und mit giftgetränkten Federn die öffentlichen Brunnen der Bildung und Moral durch Einwerfen ekliger und eitriger Stoffe vergiftet*[171].

4. Die katholische Literatur und die literarische Wende um 1900

1927 schrieb Philipp Funk im Rückblick auf die Jahrhundertwende: *Merkwürdig, daß die neuen Symboliker, Mythiker und Metaphysiker der Dichtung überhaupt gar nicht auf katholische Kreise wirkten, [...] wo ist bei den bewußt katholisch bleibenden Dichtern eine Spur von George und Rilke?* Die wenigen katholischen Dichter, die sich der neuen Richtung zuwandten, hätten ihre angestammte katholische Heimat verlassen: der junge Hermann Bahr, Karl Schönherr (1867–1943), Hans Carossa (1878–1956) und

165 Peter WUST, Die Säkularisierung des europäischen Geistes und ihre Überwindung in der Gegenwart, in: Hochland 23/I, 1926, 1–19, 195–213, hier 210.

166 Vgl. NISSEN, Der Rembrandtdeutsche (wie Anm. 158), 147.

167 Ebd., 1. – Zu Benedikt Momme Nissen: Peter SCHMIDT-EPPENDORF, Benedikt Momme Nissen, Lebensbild eines nordfriesischen Konvertiten (Beiträge und Mitteilungen des Vereins für katholische Kirchengeschichte in Hamburg und Schleswig-Holstein 6), Husum 1999.

168 SCHEMANN, Lagarde (wie Anm. 100), 103.

169 [Paul Wilhelm KEPPLER], Ein nationalpädagogischer Versuch, in: HPBl 106, 1890, 266–288.

170 Paul Wilhelm von KEPPLER, Wahre und falsche Reform. Rede des hochwürdigsten Bischofs von Rottenburg. Gehalten auf der freien Konferenz des Kapitels Rottenburg am 1. Dezember 1902, Freiburg ^{2}1903, 14f., 23, 26f. – Vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 246–251. – Karl HAUSBERGER, »Reformisti quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces«. Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926), in: Antimodernismus (wie Anm. 112), 217–239, hier 224–231.

171 Paul Wilhelm von KEPPLER, Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient, Freiburg i.Br. $^{8-10}$1922, 334.

Hermann Stehr (1864–1940)[172]. Und man muss hinzufügen, das alles geschah trotz Carl Muth und dem »Hochland«, auch trotz Richard von Kraliks »Gral«, zweier Zeitschriften, die schon in ihrem Namen das moderne elitäre Zeitempfinden wiedergaben.

Die Gründe dürften nicht allzu schwer zu finden sein. Funk hat sie genannt: Er schreibt: Es fehlte die schöpferische Kraft[173]. Doch diese Antwort befriedigt nicht. Es war kaum so, dass die Katholiken von Geburt aus weniger schöpferisch waren als die Protestanten. Der eigentliche Grund war die Abschließung ihrer Kunst und Literatur von der Entwicklung außerhalb der katholischen Binnenwelt und Subkultur. Wenn es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland ein völlig geschlossenes katholisches Milieu, eine katholische Ghettomentalität und Gegengesellschaft gab, so in diesem Bereich. Und die Abschließung war selbstgewollt. Wenn irgendwo gilt, dass der Katholizismus von den führenden Katholiken seinem Wesen nach für wesentlich unmodern und notwendig inferior angesehen wurde, dann im Bereich der Kunst, der Literatur, der Ästhetik. Es war Keppler, der sich in dieser Ansicht durch den Kultur- und Kunstkritiker Langbehn nur noch bestätigt fühlte[174]. 1902 sagte er: *Den Charakter der kirchlichen Kunst hat [...] verdorben das Liebäugeln mit der ›modernen‹ Kunst, welche selbst charakterlos ist. Darum bleibt auch für die Zukunft die Parole: Fern bleiben von der modernen Kunst. Es fehlt die dem Volke so sympathische, ihm ans Herz greifende Naivität, diese köstliche Blüte des gesunden Charakters*[175]. Das galt auch für die Literatur. Seit der Romantik abgeschnitten von der übrigen deutschen Literatur trieb die katholische Binnenliteratur seltsame Blüten, wobei Volksschriftsteller wie Alban Stolz (1808–1883) und Heinrich Hansjakob noch am besten abschneiden. Unberührt von dem, was jenseits der festen Bastionen geschah, bastelten Autoren wie die Gräfin Ida Hahn-Hahn (1805–1888)[176], Konrad von Bolanden (1828–1911)[177] oder Cordula Wöhler (1845–1916)[178] an einer heilen katholischen Sonderwelt, während Philipp Wasserburger (1827–1897), der sich Laicus nannte, immerhin auch das Milieu außerhalb der Kirchen-

172 Funk, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 1), 96.

173 Ebd.

174 Zur Kunstkritik Langbehns: Rembrandt als Erzieher (wie Anm. 161), 1–56, 77f., 226f. u.ö.

175 Paul Wilhelm von Keppler, Christliche und moderne Kunst. Rede, gehalten bei der neunten Generalversammlung der »Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst« in Stuttgart am 28. Juli 1902, in: Ders., Aus Kunst und Leben, Freiburg i.Br. ^{4}1913, 302–316, hier 312f.

176 Ida Hahn-Hahn, geb. in Tresow, gest. in Mainz, aus einer angesehenen Mecklenburger Adelsfamilie, heiratete 1825 ihren Cousin, lebte dann als emanzipierte Dame von Welt, 1850 Konversion bei Emanuel von Ketteler, literarisch zunächst von Lord Byron abhängig, schrieb sie später fromme Erzählungen. Alois Stockmann, Ida Gräfin Hahn-Hahn, ein Lebensbild, in: StML 73, 1905, 300–314, 424–439, 542–556. – Anselm Salzer, Illustrierte Geschichte der Deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Dritter Band: Von den Freiheitskriegen bis zum neuen »Sturm und Drang«, Regensburg ^{2}1927, 1199f. – Gert Oberembt, Ida Gräfin von Hahn-Hahn. Weltschmerz und Ultramontanismus. Studien zum Unterhaltungsroman im 19. Jahrhundert (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Theaterwissenschaft 302), Bonn 1980.

177 Pseudonym für Josef Eduard Konrad Bischoff, geb. in Niedergaibach, gest. in Speyer, typischer katholischer Tendenzschriftsteller und Apologet, dessen Werke von ultramontan gesinnten Katholiken viel gelesen wurden. Salzer, Geschichte (wie Anm. 176), 1461–1463.

178 Cordula Wöhler (Cordula Peregrina), geb. in Malchin (Mecklenburg) als Tochter eines evangelischen Pastors, geb. in Schwaz; 1870 Konversion bei Alban Stolz, verfasste religiöse Lyrik, ihr weitverbreiteter Gedichtband »Was uns das Ewige Licht erzählt« (1874) erreichte 17 Auflagen. Salzer, Geschichte (wie Anm. 176), Vierter Band: Vom neuen »Sturm und Drang« bis zur Gegenwart, 1. Teil. Regensburg ^{2}1931, 2001f.

mauern wahrnahm[179]. Dass ein Werk wie die steife, lehrhafte Dichtung »Dreizehnlinden«[180], verfasst von dem Epigonen der Romantik Friedrich Wilhelm Weber (1813–1894), bei deutschen Katholiken zu den meistgelesensten, meistzitierten und immer wieder nachgeahmten Werken gehörte[181], zeigt deutlich den Tiefstand in der Literatur, der auch dadurch nicht wettgemacht wird, dass manche Katholiken voll Stolz Karl May (1842–1912), den Mariensänger am Sterbelager Winnetous, zu den Ihren rechneten[182]. Auch die wenigen katholischen Literaturzeitschriften, wie die »Literarische Warte«, die »Sionsharfe«, herausgegeben von dem Prälaten Hans Martin Schleyer (1831–1912) oder die »Gottesminne«, herausgegeben von Ansgar Pöllmann (1871–1933), können das düstere Bild einer Ghettokultur nicht aufhellen[183]. Erst recht gilt dies für die katholische Literaturkritik, die fast ganz in den Händen der Jesuiten lag, eines Wilhelm Kreiten (1847–1902), der in beckmesserischer Weise Literatur mit moralischen Maßstäben maß[184], eines Alexander Baumgartner (1841–1910), der in der Lektüre Goethes eine Gefahr für die Sittlichkeit der Jugend sah[185]. Man versteht, dass von einer solchen Ausgangsposition aus ein beschwerlicher Weg zum literarischen Neuaufbruch der literarischen Moderne lag.

Bei aller Achtung, die man Enrica Handel-Mazzetti (1871–1955)[186] oder Heinrich Federer (1866–1928)[187] entgegenbringen mag, die Autorinnen und Autoren der Kultur-

179 Philipp Wasserburger, geb in Mainz, gest. ebd., fällt durch seine gesellschafts- und kulturkritischen Themen etwas aus dem Rahmen. Als Anhänger eines utopischen Kommunismus war er zeitweilig der Kirche entfremdet. SALZER, Geschichte (wie Anm. 176), III, 1514; vgl. auch: Das goldene Zeitalter der Zukunft. Utopien um 1900, hg. v. Thomas EICHER (studienPROJEKTE – PROJEKTstudien 2), Dortmund 1997.

180 Friedrich Wilhelm WEBER, Dreizehnlinden, Paderborn 1973.

181 Friedrich Wilhelm Weber, geb. in Alhausen bei Driburg (Westfalen), gest. in Nieheim, nach Abschluss der medizinischen Studien praktizierte er als Arzt. Sein 1878 entstandenes Klosterepos Dreizehnlinden, das in zahlreiche Sprachen übersetzt wurde. Friedrich Wilhelm Weber, hg. von der Vereinigung der Freunde des Dichters, Paderborn 1996.

182 FUCHS, Die deutschen Katholiken (wie Anm. 1), 43. – Einer der Verehrer Karl Mays war Richard Kralik. Vgl. u.a. Karl Joseph BAUDENBACHER, Marienpreis nichtkatholischer Dichter. Mit einem Vorwort von Richard Kralik, Regensburg 1914, passim. Anders jedoch: Hermann CARDAUNS, Herr Karl May von der anderen Seite, in: HPBl 129, 1902, 517–540. Aufsehen erregte die Auseinandersetzung zwischen dem aus Hechingen stammenden Benediktiner und Literaten Ansgar Pöllmann und Karl May. Vgl. hierzu: Ansgar PÖLLMANN, Neuestes von Karl May – Kreuz- und Querzüge durch die Neuere Katholische Presse, in: HPBl 127, 1901, 823–835. – DERS., Ein Abenteurer und sein Werk, in: Über den Wassern 3, 1910, bes. 61–69.

183 Eine Untersuchung dieser Zeitschriften und ihrer Herausgeber fehlt bis heute völlig.

184 Vgl. FUCHS, Katholiken (wie Anm. 1), 44.

185 *Er untergräbt Glauben und Sitte der Jugend, ohne daß sie sich deßhalb der Verführung bewußt wird [...] An dem heutigen Göthe-Cultus kann und darf sich die Schule nicht beteiligen, wenn sie christlich bleiben will [...]Sage man, statt jener unaufhörlichen Lobsprüche, es der Jugend offen heraus, wie tief Göthe als Mensch steht, wie hohl und oberflächlich seine Weltanschauung, wie unsittlich und verderblich seine Lebensgrundsätze waren [...].* Alexander BAUMGARTNER, Der Alte von Weimar. Göthe's Leben und Werke von 1808–1832, Ergänzungshefte zu den »Stimmen aus Maria-Laach« 35, 36, Freiburg 1886, 282f. Schon in den Jahren 1879, 1882, 1886 waren als 10., 19., 20., 33. und 34. Ergänzungsband erschienen: Göthe's Jugend; Göthe's Lehr- und Wanderjahre; Göthe und Schiller. Neubearbeitung in: DERS., Göthe. Sein Leben und seine Werke, 2 Bde., Freiburg 1885–1886, ^{4}1925.

186 Vgl. Manfred DOPPLER, Katholische Literatur und Literaturpolitik. Enrica von Handel-Mazzetti. Eine Fallstudie (Literatur in der Geschichte 4), Königstein/Taunus 1980. – Karl HAUSBERGER., »Dolorosissimamente agitata nel mio cuore cattolico«. Vatikanische Quellen zum »Fall«

zeitschriften »Hochland« und »Gral« gehörten samt und sonders in den ersten Jahren ihres Bestehens nicht zur ersten Garnitur der deutschen Dichtung. Die bedeutenderen katholischen Dichterinnen und Dichter aber waren Konvertiten, Ilse von Stach[188] etwa, der später Gertrud von Le Fort (1876–1971)[189] und Ruth Schaumann (1899–1975)[190] folgen sollten, und vor allem der Begründer des expressionistischen Dramas, der so früh gefallene, heute fast vergessene Reinhard Johannes Sorge (1892–1916), der wie so viele seiner Zeitgenossen von Nietzsche fasziniert worden war[191]. Bleibt der Name eines Hochlandmitarbeiters der ersten Stunde, dessen Bedeutung seine eigenen Kollegen damals noch kaum erkannten, der ein bedeutender Dichter, ein Mystiker und zugleich im Katholizismus verwurzelt war: Konrad Weiß (1880–1940)[192].

Doch Funk nennt noch einen zweiten Grund, warum der Anschluss der Katholiken an die literarische Moderne nicht erfolgte, ja gar nicht erfolgen konnte. Von Seiten der Katholiken sei es um 1900 zu einer radikalen Gegenstellung gegen *jede tendenziöse Scheinromantik und kitschige Verklärtheit* gekommen, auch bei den *liberalen Katholiken*, die aus der *Glasglocke des katholischen Ghettos* heraustreten wollten[193]. Die Frage ist: War es wirklich so? Nicht nur in der Renaissance Josef Müllers, die ihre Nähe zu Peter Rosegger offen bekannte[194], auch in manchen im »Neuen Jahrhundert«, im »Hochland« veröffentlichten Gedichten glaubt man einen schwachen Abklatsch der li-

Handel-Mazzetti (1910) und zur Indizierung der Kulturzeitschrift »Hochland« (1911), in: Kirche in bewegter Zeit. Beiträge zur Geschichte der Kirche in der Zeit der Reformation und des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Maximilian Liebmann zum 60. Geburtstag, hg. v. Rudolf Zinnhobler u.a., Graz 1994, 189–219. – Der Nachlass der Dichterin befindet sich im Handel-Mazzetti-Archiv der Österr. Bundesstaatl. Studienbibliothek Linz.

187 Zu ihm: Sigisbert Frick, Heinrich Federer. Leben und Dichtung, Luzern 1963.

188 Salzer, Geschichte (wie Anm.178). Fünfter Band: Vom neuen »Sturm und Drang« bis zur Gegenwart. Zweiter Teil, Regensburg 1932, 2296–2301. – Theodor Rall, Deutsches katholisches Schrifttum. Gestern und Heute, Köln 1936, 98f. – Sabine Düren, Die Frau im Spannungsfeld von Emanzipation und Glaube. Eine Untersuchung über das Wesen der Frau in der deutschsprachigen Literatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung von Edith Stein, Sigrid Undset, Gertrud von Le Fort und Ilse von Stach, Buttenwiesen 1998.

189 Zu ihr: Bernd Kettern, in: BBKL 4, 1992, 1348–1356. – Nicolas J. Meyerhofer, Gertrud von Le Fort (Köpfe des Jahrhunderts 119), Berlin 1993. – Ein entsprechender Artikel im LThK[3] fehlt.

190 Zu ihr: Ingeborg Koza, in: BBKL 9, 1995, 16–19. – Ingeborg Susanne Schmidt, in: LThK[3] 9, 2000, 114.

191 Reinhard Johannes Sorge, geb. in Rixdorf bei Berlin (heute Berlin-Neukölln), gefallen bei Ablaincourt (Somme). 1913 Heirat, im gleichen Jahr mit seiner Frau Konversion in Rom. Zu ihm Otto Karrer, Reinhard Johannes Sorge als mystischer Dichter, in: Monatsrosen 71, 1926/27, 305–308. – Susanne Maria Sorge, Reinhard Johannes Sorge. Unser Weg, München 1927. – Hans Gerd Rötzer, Reinhard Johannes Sorge. Theorie und Dichtung, Dissertation Erlangen 1961. – Konrad Fuchs, in: BBKL 10, 1995, 739f. – Wolfgang Frühwald in: LThK[3] 9, 2000, 739f.

192 Konrad Weiß, geb. in Rauenbretzingen bei Gaildorf, gest. in München, 1904–1920 Redaktionssekretär des »Hochland«. Eine befriedigende Biographie fehlt, trotz der einfühlsamen Einführungen zu seinem Werk von Friedhelm Kemp. Der Dichter Konrad Weiß, hg. v. Friedhelm Kemp, Marbacher Magazin 15, 1990. – Susanne Schmidt, in: LThK[3] 10, 2001, 1047.

193 Funk, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 1), 96f.

194 Vgl. [Josef Müller], Mein Verhältnis zu Peter Rosegger, in; Renaissance 1, 1900, 152–154. – [Ders.], Zur Los-von-Rom-Bewegung, in: ebd., 3, 1902, 54–58, hier 5. – [Ders.], Die Los-von-Rom-Bewegung, in: ebd., 3, 1902, 120–126, hier 125. – Zum andern nahm auch Müller eindeutig Stellung gegen *süßliche, neuzeitliche Religionssurrogate*, wie sie u.a. von Arthur Bonus oder Ellen Key verbreitet würden. [Josef Müller], Moderne Religion, in: Renaissance 6, 1905, 321–324.

terarischen Moderne vor sich zu haben. Dies gilt noch mehr ausgerechnet für die Literaturzeitschrift »Der Gral« eines Richard von Kralik, der ja durchaus nicht nur eine innerösterreichische Angelegenheit war. Ja, Werdegang und Programm Kraliks – sieht man einmal davon ab, dass der »Kulturphilosoph«, Historiker, Dichter und Vielschreiber zeitlebens ein Dilettant blieb, dessen *stupende Überallbeschlagenheit* der Wiener Literat und Moralist Karl Kraus (1874–1936) als *Allbeschränktheit* entlarvte[195] – rücken ihn weit mehr in die Nähe der neuen Literatur als einen Carl Muth, trotz dessen Programms der »Erneuerung der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis«[196]. Der junge böhmische Adlige war nämlich bereits um 1880 in Berlin, wo er anarchistische Ideen in sich aufgenommen, mit Vertretern der Berliner Moderne in Kontakt gekommen und hatte erste literarische Versuche in deren Sammlung »Moderne Dichtercharaktere« veröffentlicht. Er hatte Wagner entdeckt, dem er zeitlebens anhing. Er hatte Begegnungen mit Nietzsche und Gerhard Hauptmann (1862–1946) gesucht. Dann erst folgte die Entdekkung der Wiener »katholischen Romantik«, in der er sein Bemühen wiedererkannte, eine im Volk wurzelnde deutsche Hochkultur zu schaffen. Zusammen mit gleichgesinnten Literaten gründete er 1905 den »Gralbund«. Seit 1906 diente die Kulturzeitschrift »Der Gral« der Propagierung seiner religiös-nationalen und, das sei hinzugefügt, auch antijudaischen »Romantik«[197]. Der Hochlandmitarbeiter Max Ettlinger (1877–1919)[198] war es dann, der 1909 anlässlich des so genannten Literaturstreits aufgezeigt hat, dass die Fronten in diesem Streit nicht stimmten. Er machte deutlich, dass der »Gral« auf den heterodoxen Denkweisen des Irrationalismus, Mystizismus und Ästhetizismus aufbaue und damit einen unreflektierten untergründigen »Modernismus« vertrete, dem gegenüber die aufgeschlossene, aber kritische Haltung des »Hochland« zur Moderne als traditionell, rational und gutkatholisch erschien[199]. So bleibt die Erkenntnis, dass ausgerechnet dort, wo man es am wenigsten vermutet die Zeitmentalität Einkehr hielt, wobei jedoch tatsächlich jede »schöpferische Kraft« fehlte. In heutigen Überblicken zu Literatur in Österreich von 1890 bis 1914 kommt daher weder der große Dichter Kralik noch einer seiner Mitarbeiter vor[200].

195 Karl KRAUS, Kralikstag, in: Die Fackel 601 (November 1922), 108–132.

196 Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis. Gedanken zur Psychologie des katholischen Literaturschaffens, Kempten/München 1909.

197 Zu Richard Kralik Ritter von Meyerswalden, geb. in Eleonorenhain (Südböhmen), gest. in Wien: Hans Maria TRUXA, Richard von Kralik. Ein Lebensbild, Wien/Leipzig ^{4}1906. – Alexander BAUMGARTNER, Die Stellung der deutschen Katholiken zur neueren Literatur, Freiburg i.Br. 1910. – Adolf INNERKOFLER, Richard von Kralik. Eine Studie, Wien ^{2}1912. – Wilhelm OEHL, Richard von Kralik, in: Die Kultur 13, 1912, 385–410. – Josef PFENEBERGER, Kralik oder Muth? Ein Wort zum katholischen Literaturstreit der Gegenwart, Frankfurt 1910. – M. MIKOLETZKI, Kralik, in: NDB 12, 1980, 663–666. – Alfred STACHELBERGER, Richard Kralik. Der große Kultur-, Geschichts- und Dichterphilosoph. Ein fast vergessenes Säkulargenie (Wiener Kath. Akademie, Miscellania, III/56), Wien 1985. – Manfred WEITLAUFF, »Modernismus litterarius«. Der katholische Literaturstreitm »Hochland« und die Enzyklika »Pascendi dominici gregis« vom 8. September 1907, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 37, 1988, 97–175: WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 457–473. – Susanne SCHMIDT, in: LThK^{3} 6, 1997, 408.

198 Vgl. zu ihm: BERNHART, Erinnerungen (wie Anm. 113), II, 1221; NDB 4, 1959, 666f.

199 Max ETTLINGER, Vom philosophischen Dilettantismus, in: Hochland 7/I, 1909/10, 1217–1222.

200 Vgl. Wendelin SCHMIDT-DENGLER, Österreichische Literatur der Jahrhundertwende. Vorlesungsmanuskript [Wien 1995].

Ergebnis

Friedrich Fuchs stellte rückblickend fest, der deutsche Katholizismus habe um 1900 auf das falsche Pferd gesetzt. Nachdem die deutsche bürgerliche Kultur mit ihrem Rationalismus, ihrem Fortschrittsoptimismus und ihrer Wissenschaftsgläubigkeit abgewirtschaftet hatte, habe man katholischerseits die Wissenschaft entdeckt, mit deren Hilfe man aus der Inferiorität heraustreten wollte. Die moderne Kultur um 1900 sei jedoch schon längst eine andere gewesen, eine ästhetische Kultur. Dass es diese neue Kultur gab, die angetreten war, die Werte des Individuums, des Lebens, der Seele und der Natur gegen eine sich immer bedrohlicher erscheinende Vermassung, Rationalisierung und Modernisierung hoch zu halten, haben wir feststellen können. Dabei sind aber auch die Einseitigkeiten und fragwürdigen Übersteigerungen dieser neuen Kultur sichtbar geworden, ganz gleich ob wir in ihr eine Reaktion auf die Modernisierung, einen Ausdruck des Pessimismus und Konservativismus, oder aber eine Neugeburt, einen Aufbruch in die Zukunft und eine radikale, weil plurale Moderne erblicken. Die Einseitigkeiten und Übersteigerungen lagen in der Abwertung der Vernunft, der Technik, der Industrie- und Stadtkultur, der Demokratie, auch der Macht als politischer Größe, wie in der Überbewertung der Irrationalität, der Nation und schließlich der Rasse. Was nun die Beteiligung deutscher Kulturkatholiken an der neuen Kultur betrifft, so zeigt sich, dass diese sich, soweit sie nicht in der Ghettomentalität verharrten, durchaus als Kinder ihrer Zeit erwiesen. Man wollte auf der Höhe der Zeit stehen und auch die ästhetische Kultur einbeziehen. Exemplarisch dafür ist die Zeitschrift »Hochland«. Zum andern ist, selbst bei den so genannten Reformkatholiken und Modernisten, ein ausgesprochener Argwohn gegen den modernen verschwommenen Allerweltsmystizismus zu beobachten. Dies gilt in Bezug auf jede Art von Monismus, dies gilt speziell im Hinblick auf Eugen Diederichs und seinen Verlag. Eine kosmische, die Grenzen der Religionen überschreitende pantheisierende Mystik war offensichtlich katholischerseits nicht gefragt, und wenn, dann kam sie aus Österreich, wo auf dem Boden des fortdauernden Vulgärjosephinismus Peter Rosegger gedeihen konnte. Sonst jedoch knüpften deutsche Bildungskatholiken nicht einmal dort an, wo man selbst eine kosmische Mystik als autochthones Erbe besessen hätte, an der »Christlichen Mystik« des Joseph von Görres[201]. Vergessen allerdings war sie nicht. Wer sie als höchste *durchblutete* Darstellung des *christlichen Okkultismus* verehrte, war kein Katholik, sondern der »Kosmiker«, Katholikengegner und Wegbereiter des »Mythus des 20. Jahrhunderts«, Ludwig Klages[202].

So bleibt am Ende bei der Frage nach dem Einfluss der neuen Moderne um 1900 auf den Kulturkatholizismus die Antwort: Die Reserve gegen den überkonfessionellen neureligiösen Mystizismus war allgemein. Was man jedoch jetzt auch bei Katholiken findet, ist die Neubewertung des Individuums, der einzelnen Persönlichkeit, der Seele, des Lebendigen, der Innerlichkeit, der Natur, wobei in diesem Zusammenhang vielleicht noch stärker auf die katholische Jugendbewegung einzugehen und aufzuzeigen wäre, was sie

201 Georg Bürke, Vom Mythos zur Mystik, Joseph von Görres' mystische Lehre und die romantische Naturphilosophie (Horizonte 8), Einsiedeln 1958. – Vgl. demnächst: Dickerhof, »Christliche Mystik« von Joseph Görres (wie Anm. 117).

202 Ludwig Klages, Vom kosmogonischen Eros, Jena 1926, 237. – Später ging Klages, der sich im übrigen als scharfer Gegner des Christentums und der christlichen Moral gebärdete (vgl. ebd., 92ff.), soweit, dass er *aus dem ganzen katholischen Schrifttum an Großartigkeit und Tiefe* nur Dante an die Seite der »Christlichen Mystik« stellen wollte. Ludwig Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, Köln ^{3}1972, 757.

mit der Wandervogelbewegung verband und was sie von dieser trennte[203]. Was auf katholischer Seite erkannt wurde, war auch der Eigenwert des Ästhetischen in der Literatur, auch wenn auf diesem Gebiet die Katholiken noch viel aufzuholen hatten. Was sicher eine beträchtliche Rolle spielte, war der Einfluss von Lagarde und vor allem von Langbehn, sowie ein gewisser irrationaler Romantizismus. Das überraschende Ergebnis: Es waren nicht so sehr die »Reformkatholiken« und »Modernisten«, die dafür anfällig waren. Anfällig für den neuen modernistischen Irrationalismus waren ausgerechnet Männer, die sich als militante Antimodernisten betätigten: Bischof Paul Wilhelm von Keppler und Richard von Kralik.

203 Dazu hat unter anderem Romano Guardini Stellung genommen, der den unbedingten Gehorsam als spezifisches Merkmal der katholischen Jugend hervorhebt. Anderswo wird auf die Trennung der Geschlechter beim Wandern hingewiesen. Vgl. Romano GUARDINI, Vom Sinne des Gehorchens, in: Schildgenossen 1, 1920/21, 33–41. – Hermann HOFMANN, Quickborn, in: Hochland 17/II, 1920, 247–250.

NORBERT SCHLOSSMACHER

Der Antiultramontanismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Zwischen Ideologie und antikatholischem Affekt[1]

Fast auf den Tag genau vor einhundert Jahren, anlässlich der Eröffnungsveranstaltung des 47. Deutschen Katholikentags im September des Jahres 1900 in Bonn, formulierte der Vorsitzende des örtlichen Vorbereitungskomitees, der Bonner Arzt und Reichstagsabgeordnete Dr. Gottfried Ruegenberg (1845–1909): *Meine Herren, die Zeiten sind andere geworden, – in mancher Beziehung ja besser; aber vergessen wir nicht: der Feind geht auch heute noch umher, um Unkraut zu säen unter den Weizen – und da heißt es: wachsam sein, dass wir nicht überrascht werden, und dass nicht auf Umwegen zu Stande komme, was rohe Gewalt* [gemeint war der Kulturkampf] *nicht vermochte.* Und der zum Präsidenten dieses Katholikentags erkorene führende Zentrumspolitiker Friedrich Graf von Praschma (1833–1909) sagte bei seiner Begrüßungsansprache: *Die Gegner bezeichnen uns Katholiken auch jetzt noch mit Vorliebe als Römlinge und Ultramontane, das soll soviel heißen wie Vaterlandslose*[2].

Damit ist das mir gestellte Thema bereits umrissen: der Antiultramontanismus an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Waren es doch Antiultramontane, solche innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche, die in Wort und Schrift, als Individuum oder – häufiger – als Mitglied oder mit Unterstützung von entsprechenden Vereinen und Organisationen der überwältigenden Mehrheit der deutschen Katholiken ständig das Gefühl gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und intellektueller Rückständigkeit ver-

1 Es handelt sich bei den folgenden Ausführungen um den mit Anmerkungen versehenen und um einige wenige aktuelle Aspekte erweiterten Text meines am 14. September 2000 anlässlich der Studientagung »Integration oder Gegengesellschaft? Der deutsche Katholizismus an der Jahrhundertwende 1900« in Weingarten gehaltenen Vortrags »Antiultramontanismus im wilhelminischen Deutschland. Personen, Organisationen, Publikationen«. Insgesamt gehen meine Gedanken und Ausführungen auch weiterhin nicht wesentlich über das von mir vor einem Jahrzehnt zu diesem Thema formulierte hinaus: Der Antiultramontanismus im Wilhelminischen Deutschland. Ein Versuch, in: Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, hg. v. Wilfried Loth, Stuttgart 1991, 164–199. Dort gegebenenfalls weitere Nachweise.

2 Vgl. Norbert Schlossmacher, Der deutsche Katholizismus an der Jahrhundertwende. Der Bonner Katholikentag des Jahres 1900, in: Bonner Geschichtsblätter 49/50, 1999/2000, 349–383, Zitate 373f. nach: Verhandlungen der 47. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands zu Bonn vom 2. bis 6. September 1900, hg. v. d. Lokal-Komitee zu Bonn, Bonn 1900. Dr. Gottfried Ruegenberg, Arzt, praktizierte seit 1892 in Bonn, Mitglied der Rheinischen Ärztekammer, 1899–1908 Landtagsabgeordneter für den Wahlkreis Mayen/Cochem, 1903–1909 Reichstagsabgeordneter. Vgl. Bernhard Mann, Biographisches Handbuch für das Preußische Abgeordnetenhaus 1867–1918 (Handbücher zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 3), Düsseldorf 1988, 329, sowie Horst Romeyk, Die politischen Wahlen im Regierungsbezirk Koblenz 1898–1918, Diss. Bonn 1969, passim. Friedrich Graf von Praschma, Rittergutsbesitzer, Mitbegründer der Zentrumspartei, langjähriger Reichs- und Landtagsabgeordneter, seit 1900 Mitglied des Preußischen Herrenhauses, vgl. Mann, Handbuch (wie Anm. 2), 305.

mittelten, die mit dem Vorwurf nationaler Unzuverlässigkeit hausierten, damit den Katholiken eine staatsbürgerliche Zweitklassigkeit nachsagten und letztlich mit dafür Verantwortung trugen, dass die Katholiken insgesamt bis in die letzten Monate des Kaiserreiches »im Vorhof der Macht«, wie es einmal formuliert wurde[3], verblieben. Diese Antiultramontanen bildeten eine Art Kerntruppe der von den Festrednern des Bonner Katholikentags angesprochenen Gegnern des Katholizismus.

Dabei darf dieser Antiultramontanismus keinesfalls gleichgesetzt werden mit einer grundsätzlichen Gegnerschaft zu Kirche und Katholizismus. Dieser oft sehr unspezifische Antikatholizismus, der durchaus antichristliche oder auch agnostische Züge tragen kann, scheint mir ganz erheblich wenn nicht gar ausschließlich religiös bzw. weltanschaulich-ideologisch motiviert zu sein und richtet sich – naturgemäß ausschließlich von außen kommend – gegen religiöse Inhalte und Formen, gegen Dogmen und Fragen der kirchlichen Disziplin sowie gegen die Existenz der Kirche an sich und weniger gegen die allgemein kulturelle oder gar politische Präsenz von Kirche in Staat und Gesellschaft. Häufig ist der Antikatholizismus ein Produkt konfessioneller Auseinandersetzungen, meist werden uralte, meist unreflektierte Stereotypen und Vorurteile bedient. Das engere Phänomen Antiultramontanismus nur als Spielart dieses weit allgegenwärtigeren Antikatholizismus aufzufassen greift daher zu kurz. Insbesondere das starke, für den Antiultramontanismus sogar konstitutive innerkirchliche Kritikpotential bliebe unberücksichtigt. Als antiultramontan gelten daher solche Personen und Gruppen, die ganz dezidiert nicht die katholische Kirche an sich und in ihrer Gesamtheit, sondern die den – von ihnen zugegebenermaßen unterschiedlich definierten – Ultramontanismus als eine Art Fehlentwicklung innerhalb des Katholizismus zu bekämpfen suchten.

Das Thema Ultramontanismus, mehr noch der bislang kaum behandelte Aspekt des Antiultramontanismus, scheint so recht das geeignete Forschungsgebiet eines einem immer noch gängigen Klischees zufolge weltabgewandten, mit spitzweghafter Gelehrsamkeit vor sich hin studierenden Archivarius zu sein. Das Wort Ultramontanismus wirkt in der Tat abgestanden oder gar wie von Spinnweben überzogen; Christoph Weber sprach einmal davon, dass der Begriff »wie aus der Mottenkiste der Historie hervorgeholt«[4] klinge. Und tatsächlich verließ dieser -ismus, nachdem er mehr als 150 Jahre lang einen intensiven Gebrauch in der tagespolitischen, theologischen wie historischen Diskussion erfahren hatte, spätestens in den 1930er Jahren die Bühne der aktuellen kirchlichen und politischen Auseinandersetzung. Während der ersten Jahrzehnte des 20., vor allem aber während des 19. Jahrhunderts waren sie hingegen stets präsente Termini, und zwar in einer Dimension, die Olaf Blaschke unlängst dazu anregte, das vorletzte Jahrhundert zu einem zweiten konfessionellen Zeitalter zu deklarieren[5].

Aufgrund der nicht unproblematischen Begrifflichkeit seien zunächst einige Gedanken über Entstehung und Verwendung des Wortes Ultramontanismus gestattet, ehe ich anschließend zum Antiultramontanismus, speziell seiner organisatorischen und publizi-

3 So ein mittlerweile viel zitiertes Wort von Rudolf Morsey, Der politische Katholizismus 1890–1933, in: Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, 2 Bde., hg. v. Anton Rauscher, München 1981/82, hier Bd. 2, 110–164, Zitat 117. Den besten Überblick über die Gesamtsituation bietet weiterhin: Wilfried Loth, Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des Wilhelminischen Deutschlands (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 75), Düsseldorf 1984.

4 Christoph Weber, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Katholizismus (wie Anm. 1), 20–45, Zitat 20.

5 Vgl. Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, in: GuG 26, 2000, 38–75.

stischen Existenz unter Einbeziehung der maßgeblichen Persönlichkeiten, kommen werde. Hierbei, dies schon vorweg, wird zwischen einem innerkirchlichen Antiultramontanismus einerseits und einem außerhalb von Kirche bzw. Katholizismus operierenden Antiultramontanismus andererseits zu unterscheiden sein. Ein dritter und bereits letzter und zu meinem eigenen Bedauern nur knapp ausfallender Teil wird der Versuch einer Wirkungsgeschichte des Antiultramontanismus sein.

Trotz eines stattgefundenen Bedeutungswandels sind sich sämtliche neueren Deutungen des Phänomens *Ultramontanismus* – bei allen Unterschieden und Nuancierungen bis hin zu seiner Charakterisierung als katholischer Fundamentalismus – darin einig, dass es sich um die spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und endgültig mit der Gründung der Zentrumspartei und dem kurz darauf beginnenden Kulturkampf dominierende Strömung innerhalb des Katholizismus handelt, die zeitweise dazu führte, dass die Begriffe katholisch und ultramontan als Synonyme verwendet und verstanden wurden. Unbestritten ist weiterhin, dass im Ultramontanismus eine stark auf das Papsttum hin orientierte, theologisch wie politisch traditionelle Kirchlichkeit vorlag, die mit dem sog. Unfehlbarkeitsdogma von 1870 eine entscheidende ideologische Stützung erfahren hatte[6].

Die borussisch-wilhelminische Geschichtsschreibung bezeichnete, was häufig übersehen wird, bereits die nachreformatorische römisch-katholische Kirche des 16. Jahrhunderts als Teil eines im Mittelalter wurzelnden ultramontanen Systems. Gustav Droysen beispielsweise überschrieb in seiner »Geschichte der Gegenreformation« das Kapitel über die katholische Reform mit »Der Ultramontanismus« und bemühte in seinen Ausführungen das gesamte begriffliche Repertoire der kirchenpolitischen Auseinandersetzung seiner Zeit, nämlich der Kulturkampfzeit, und projizierte dabei einen aktuellen, seinen Lesern natürlich sehr geläufigen Begriff in die von ihm dargestellte Epoche[7]. Ein knappes Jahrhundert später wurde auch von einer ganz anderen historischen Perspektive aus das Konzil von Trient ebenfalls als »das entscheidende Ereignis in der Vorgeschichte des Ultramontanismus« bewertet, denn »zu der antirationalen Betonung von Norm, Dogma und Tradition trat die der Autorität«[8]. Nachzuweisen als kirchenpolitisches Schlag- und Kampfwort ist *Ultramontanismus* allerdings erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der außerhalb wie innerhalb der Kirche sich Bahn brechenden Aufklärung und zwar als Name für Verfechter des römischen Universalprimats und einer insgesamt monarchisch verfassten Kirche; zuvor war das Wort lediglich in einem völlig wertfreien, nämlich geographischen Sinn in Gebrauch, und zwar für, je nach Blickrichtung, *ultra montes*, also jenseits der Alpen lebende Personen oder Institutionen[9].

Es fällt auf, dass der in sich weder Abwertendes noch Beleidigendes beinhaltende Begriff ultramontan immer schon zu Missverständnissen und Fehldeutungen geführt hat. Schon die frühesten Belege des Wortes machen deutlich, dass *Ultramontanismus* für die einen als eher neutrale oder auch wertende Beschreibung eines bestimmten kirchli-

6 Vgl. die zuletzt erschienene, in diesem Sinne gehaltene Definition von Klaus Schatz, Art. Ultramontanismus, in: LThK³ 10, 2001, Sp. 360ff.

7 Gustav Droysen, Geschichte der Gegenreformation (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen III, 3,1), Berlin 1893, 151.

8 Vgl. den noch ganz aus der Aufbruchstimmung des II. Vatikanums und der Würzburger Synode von 1975 heraus verfasste Beitrag von Otto Weiss, Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur, in: ZBLG 41, 1978, 821–877, Zitat 831f.

9 Vgl. hierzu im Einzelnen: Heribert Raab, Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagwortes »ultramontan« im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: HJ 81, 1962, 159–173.

chen Standpunktes bzw. einer innerkirchlichen Strömung gebraucht wurde, von anderen polemisch, als durchaus abqualifizierendes Urteil für den (kirchen-)politischen Gegner Verwendung fand[10].

Immer war jedoch nur ein Teil der katholischen Kirche, eine von durchaus mehreren Strömungen innerhalb der *ecclesia* gemeint, wenn von den Ultramontanen die Rede war. Handelte es sich zunächst, gerade unter dem Einfluss der Aufklärung, um eine zahlenmäßige Minderheit, so entwickelte sich die ultramontane *Partei* im Zuge des innerkirchlichen Gärungsprozesses während des 19. Jahrhunderts, insbesondere unter den Pontifikaten Gregors XVI. (1831–1846) und Pius IX. (1846–1878) zur überwältigenden Mehrheit innerhalb des Katholizismus. Intensiviert und beschleunigt wurde dieser Prozess dadurch, dass neben die Romfixierung ein zweites konstitutives Merkmal des Ultramontanismus hinzutrat, und zwar eine sich in weitesten Teilen der katholischen Bevölkerung breit machende Skepsis gegenüber, ja eine Furcht vor den Bedrängungen und Anfechtungen des Modernisierungsprozesses, mit der Konsequenz einer starren, antiliberalen Wertorientierung und einer im Althergebrachten beharrenden, alles Neue zunächst in Frage stellenden, wenn nicht gleich ablehnenden Haltung. Roger Aubert sprach von dieser Entwicklung übrigens als vom »Sieg des Ultramontanismus« innerhalb des innerkatholischen Diskurses und trug damit ganz entscheidend zur Akzeptanz und zum leidenschaftslosen, besser: leidenschaftsloseren Gebrauch des Begriffs auch und gerade in katholischen Kreisen bei[11].

In Deutschland verließ der Begriff Ultramontanismus endgültig im Vormärz den innerkirchlichen Raum, in welchem der Begriff ja entstanden und geraume Zeit auch exklusiv verwendet worden war. Nunmehr wurde auch außerhalb der Kirche mit diesem Wort operiert, wenn es galt, katholische Phänomene zu beschreiben, zu diskutieren oder eben auch zu verunglimpfen. Es kann in diesem Zusammenhang auch nicht überraschen, dass die Häufigkeit der Verwendung eines derartigen Schlagwortes in Krisenzeiten, d. h. anlässlich innerkirchlicher Kontroversen oder im Zusammenhang mit ideologisch-weltanschaulichen und politischen Auseinandersetzungen beträchtlich zunahm; Beispiele hierfür sind die sog. Kölner Wirren der 1830er Jahre, die Ereignisse 1848/49 (auch unter Berücksichtigung der Entwicklung im Kirchenstaat), die Veröffentlichung des *Syllabus errorum* durch Papst Pius IX. und schließlich als Kulminationspunkt das

10 Einige aus einer endlosen Liste von Beispielen in: Norbert SCHLOSSMACHER, Ein »peinliches Befremden«. Eine Anekdote aus dem rheinischen Katholizismus, oder: Wie der Begriff »ultramontan« aus der rheinischen Behördensprache verschwand, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 102 (Festschrift Herbert Lepper), 1999/2000, 445–471. – Erwähnt sei noch, um die Problematik dieses Begriffs zu unterstreichen, ein Brief des Kölner Großindustriellen und Kunstmäzens Gustav von MEVISSEN (1815–1899) aus dem Jahre 1878, in dem es um einen »Plan zur Verhinderung eines ultramontanen Übergewichts im Vorstand des Zentraldombauvereins« in Köln ging, in: Nachlass Gustav von Mevissen, bearb. v. Manfred GROTEN (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln 86), Köln 1999, 25.

11 Roger Aubert sprach von dieser Entwicklung übrigens als vom »Sieg des Ultramontanismus« – innerhalb des innerkatholischen Diskurses – und trug damit ganz entscheidend zur Akzeptanz und zum leidenschaftslose(re)n Gebrauch des Begriffs in der historischen Diskussion auch in katholischen Kreisen bei. Roger AUBERT, Der Sieg des Ultramontanismus, in: HKG 6,1, 761–791. Dass sich dieser mehr distanzierte Gebrauch des Begriffs noch nicht überall durchgesetzt hat, zeigt eine Zuschrift des Lesers Beda Müller von der Abtei Neresheim in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« vom 8. Juni 2000, in der dieser die fünfzehnmalige Verwendung des Adjektivs ultramontan bzw. des Substantivs Ultramontanismus in einem Beitrag von Rudolf Lill über das Papsttum im 19. und 20. Jahrhundert in der gleichen Zeitung (30. Mai 2000) zum Anlass nimmt, dem Autor indirekt eine papst-, wenn nicht gar kirchenfeindliche Haltung zu unterstellen.

Erste Vatikanische Konzil und die damit mittelbar wie unmittelbar einhergehenden Geschehnisse: Untergang des Kirchenstaates, Verkündigung des sog. Unfehlbarkeitsdogmas, Entstehung des Altkatholizismus, Gründung der Zentrumspartei und die schließlich im Kulturkampf kulminierende Politik Bismarcks.

Insbesondere das um diesen Kulturkampf sich rankende Ereignisgeflecht machte den Ausdruck Ultramontanismus zu einem der gängigsten und am häufigsten benutzten Parolen der politischen Auseinandersetzung. Er wurde endgültig zum Synonym für die ganz überwiegende Mehrheit der Katholiken, die aufgrund ihrer unterstellten oder tatsächlichen geistigen Nähe zu Rom vom politischen Gegner als national verdächtig, gar als *Reichsfeinde* abgestempelt wurden. In der großen nationalen Euphorie der Reichsgründungsära waren die angeblich oder tatsächlich primär nach Rom Gewandten schlichtweg suspekt. Damit einher ging auch, dass der Terminus Ultramontanismus noch weitere Bedeutungen erhielt; nahezu sämtliche Vorurteile und Stereotypen, die traditionell mit Katholiken verbunden wurden, flossen als Nebenbedeutung in dieses Schlagwort ein.

Gleichzeitig erhielt der Begriff auch eine neue Dimension; er wurde nicht mehr nur überwiegend in der Publizistik verwandt, sondern gleichsam popularisiert, das Wort »ultramontan« wurde Teil der alltäglichen politischen Diskussion, in der Presse ebenso wie am Stammtisch. Auch in der Verwaltungspraxis, in Wissenschaft und Literatur wurde es wie selbstverständlich benutzt. Der ganz überwiegende Teil der Katholiken erlebte die Titulierung als Ultramontaner dabei als eine Form der Ausgrenzung, als Herabwürdigung, als Beleidigung, ja als Schimpfwort, so wie es häufig, wahrscheinlich sogar meist, auch gemeint war.

Auch in der Binnensicht wurden mit der Zeit katholisch und ultramontan immer häufiger gleichbedeutend nebeneinander benutzt. Zahlreich sind die Zeugnisse, in denen sich Katholiken in rhetorischer Umkehrung voller Stolz regelrecht brüsteten, ultramontan zu sein und damit zur einzig wahren, eben der Papstkirche zu gehören. Psychologisch nachvollziehbar suchte man gerade in Zeiten der Diskriminierung den engen Anschluss an die eigene Gruppe, den man durchaus auch offensiv zu bekunden bereit war. Bereits anlässlich des Düsseldorfer Katholikentags 1869 wurde davon gesprochen, dass das katholische Herz *auch ein ultramontanes* sein müsse[12]. Und auf einem anlässlich der Reichstagswahlen von 1907 verbreiteten Flugblatt des Zentrums hieß es schließlich sogar mit aller Bestimmtheit: *Es gibt eben keinen Unterschied zwischen Ultramontanismus und Katholizismus!*[13]

Mit dem Erstarken der Zentrumspartei und ihrem politischen Vertretungsanspruch für den gesamten deutschen Katholizismus wurde das Attribut ultramontan zunehmend auch für das Zentrum verwandt, der politische Katholizismus in seiner Gesamtheit wurde unter diesem Schlagwort subsumiert, wurde zum Ultramontanismus an sich. Spätestens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde es schließlich auch zu einem offiziellen Terminus in der Behördensprache, unter anderem diente es zur Beschreibung der politischen Tätigkeit des Katholizismus und zwar über die Zentrums-

12 Freiherr von Loe-Terporten bei der Eröffnung des Katholikentags: Verhandlungen der zwanzigsten General-Versammlung der katholischen Vereine Deutschlands in Düsseldorf am 6., 7., 8. und 9. September 1869. Amtlicher Bericht, Düsseldorf 1869, 326. – Zum Düsseldorfer Katholikentag: Norbert SCHLOSSMACHER, »... die Hunde kokettieren mit der Arbeiterfrage ...« Der Düsseldorfer Katholikentag von 1869 und die Anfänge der christlich-sozialen Bewegung am Niederrhein, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 198, 1995, 127–152.

13 Zitiert nach Frank MERGENTHAL, »Ohne Knüffe und Püffe geht es da nicht ab.« Die »Hottentottenwahlen« 1907 im Regierungsbezirk Düsseldorf (Ortstermine 6), Siegburg 1995, 165.

partei hinaus für katholische Vereine und insbesondere für die katholische Presse. Auch wurde *ultramontan* als Merkmal für die Beurteilung bzw. Disqualifizierung von Beamten oder zur amtlichen Beschreibung von Wahlverhalten verwendet. Erst 1914 gelang es Vertretern der rheinischen Zentrumspartei, diesen Begriff aus der offiziellen Behördensprache der Düsseldorfer Bezirksregierung zu verbannen, wobei der dem Nationalliberalismus nahe stehende Regierungspräsident den Unmut der Zentrumspolitiker ob dieses Sprachgebrauchs offenbar kaum nachzuvollziehen im Stande war[14].

Diese nicht nur in ihrem Sprachgebrauch komplizierte, zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Positionen aus durchaus unterschiedlich verwendete, dabei auch einem Bedeutungswandel unterworfene und zum Widerspruch anregende Begrifflichkeit und das mit ihr verbundene Phänomen riefen naturgemäß zu allen Zeiten Widerspruch und in dessen Folge auch Gegenbewegungen hervor, in organisierter Form erstmals in den 1870er Jahren vor dem Hintergrund des Kulturkampfs. Hier sei der von keinem geringeren als von Heinrich von Sybel ins Leben gerufene »Deutsche Verein für die Rheinprovinz« genannt, dessen alleiniger Zweck *die dauernde Bekämpfung der reichsfeindlichen, ultramontanen und der mit ihnen verbündeten socialdemokratischen Parteien*, also gleichsam die außerparlamentarische Unterstützung der Bismarckschen Innenpolitik sein sollte. 1876, zwei Jahre nach seiner Gründung, zählte der Verein immerhin bereits 20.000 Mitglieder in 184 Geschäftsbezirken, und dies in einer traditionell ganz überwiegend katholisch geprägten Region. Pläne, diesen Verein auf weitere preußische Provinzen oder gar reichsweit auszudehnen scheiterten nicht zuletzt daran, dass mit dem Einlenken der preußischen Regierung gegenüber dem Katholizismus das Hauptmotiv der Vereinsarbeit sich erledigt hatte. Mitte der 1880er Jahre verschwand dieser erste dezidiert antiultramontane Verein, der dieses Wort allerdings nicht in seinem Schilde führte, recht sang- und klanglos aus der politischen Arena[15].

Die antiultramontanen Gruppierungen der wilhelminischen Zeit, denen ja unser heutiges Augenmerk gilt, entstanden dagegen aus einem völlig anderen Grund.

Ende der 1880er Jahre war der eigentliche Kulturkampf von einer Art *latenten* Kulturkampfstimmung abgelöst worden[16]. Das konfessionelle wie politische Klima war und blieb gespannt, ja es war nachhaltig belastet, zum Teil vergiftet. Das Zentrum, für den politischen Gegner bekanntlich die Verkörperung des Ultramontanismus, war nicht mehr in erster Linie der von der Regierung bekämpfte *Reichsfeind*, wie noch zu Zeiten des »Deutschen Vereins«, längst hatten Bismarck und seine Nachfolger sich immer wieder einmal die Zustimmung des Zentrums gesichert, sondern das Zentrum war, nach-

14 Vgl. SCHLOSSMACHER, »peinliches Befremden« (wie Anm. 10).

15 Vgl. Norbert SCHLOSSMACHER, Entkirchlichung, Antiultramontanismus und »nationalreligiöse Orientierung« im Liberalismus der Kulturkampfära. Der Deutsche Verein für die Rheinprovinz, in: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hg. v. Olaf BLASCHKE u. Michael KUHLEMANN, Gütersloh 1996, 474–502.

16 Vgl. August-Hermann LEUGERS, Latente Kulturkampfstimmung im Wilhelminischen Kaiserreich. Konfessionelle Polemik als konfessions- und innenpolitisches Kampfmittel, in: Die Verschränkung von Innen-, Konfessions- und Kolonialpolitik im Deutschen Reich vor 1914, hg. v. Johannes HORSTMANN (Akademie-Vorträge 29. Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte), Schwerte 1987, 13–37. – Eine verstärkte Konflikthaltung im Kulturprotestantismus nach dem als Sieg von Zentrum und katholischer Kirche bewerteten Ausgang des eigentlichen Kulturkampfs sieht auch Gangolf HÜBINGER, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, 293; er spricht dort von einem »im Vereinswesen und in der Presse« fortgeführten Kulturkampf und einer »Erstarrung zwischen den konfessionellen Fronten«.

dem es in organisatorischer Hinsicht längst arriviert war, auf dem besten Weg auch im politisch-parlamentarischen Raum eine *etablierte* Partei zu werden, ohne, wie eingangs erwähnt, wirklich und dauerhaft Verantwortung übertragen zu bekommen. Zumindest wurde die Entwicklung vom politischen Gegner so bewertet. Während der antiultramontane »Deutsche Verein« 1874 aus dem Grund ins Leben gerufen worden war, um der Regierung in ihrer Kampagne gegen Zentrum und Ultramontanismus beizustehen, gründeten sich ein gutes Jahrzehnt später antiultramontane Gruppierungen aus einem fast gegenteiligen Motiv: Nach dem Abbruch des Kulturkampfes hatte die Regierung sich gleichsam mit dem Katholizismus und mit der ihn repräsentierenden Partei arrangiert und diesen in den Augen der Antiultramontanen regelrecht stark gemacht. Diesem als unheilvoll und als zutiefst gefährlich bewerteten innenpolitischen Prozess gegenüber wollte man ein Zeichen setzen. Hatte noch der »Deutsche Verein« der 1870er und 1880er Jahre mit seinem Kampf gegen den Ultramontanismus ein gouvernementales Anliegen vertreten, so beanspruchten die antiultramontanen Gruppierungen der folgenden Jahrzehnte für sich ein *Wächteramt* – auch und vielleicht sogar vor allem – gegenüber der Regierung und ihrer vermeintlich allzu nachgiebigen Haltung.

Bevor in einem weiteren Abschnitt einige der wichtigsten jener antiultramontanen Vereine und Organisationen vorgestellt werden sollen, möchte ich in einem nicht allzu ausführlichen Exkurs den seinerzeit vielleicht bekanntesten und meistgelesensten antiultramontanen Autor vorstellen. Er muss als eine Art Inbegriff des Antiultramontanismus angesehen werden, der mehr als zwei Jahrzehnte lang mit großem Einfluss die ideologische, publizistische und agitatorische Auseinandersetzung mit dem Ultramontanismus regelrecht prägte. Es handelt sich um Paul Graf von und zu Hoensbroech, geboren 1852 auf Schloss Haag bei Geldern am Niederrhein[17]. Der mittlere von drei Söhnen stammte aus Limburger, also niederrheinisch-niederländischem Adel. Er erfuhr eine strengkirchliche Erziehung, zunächst im Elternhaus, dann seit seinem neunten Lebensjahr im Internat der Jesuiten im vorarlbergischen Feldkirch. Den Höhepunkt des Kulturkampfes erlebte er als Jurastudent im unruhigen Bonn. 1878, nach erfolgreich abgelegtem Referendarexamen bewarb er sich – mit römischer Unterstützung – erfolgreich um die Aufnahme in den Jesuitenorden und erfüllte damit den großen Herzenswunsch seiner Mutter. Nach Studien in den Niederlanden und in England empfing er im Jahre 1886 die Priesterweihe. Hoensbroech, dessen intellektuellen, publizistischen insbesondere aber rhetorischen Fähigkeiten seinen Ordensoberen nicht verborgen geblieben waren, wurden komplizierte und delikate Aufträge erteilt, er wird in geheimer Mission zu Fürstbischof Kopp nach Breslau geschickt und anschließend beauftragt nach Berlin zu gehen, um dort in Erwartung einer baldigen Aufhebung des Jesuitengesetzes das Feld zu sondieren hinsichtlich einer zukünftigen Ordensniederlassung in der Reichshauptstadt. Er publizierte, hielt Vorträge, ganz im Sinne jesuitisch-ultramontaner Kirchlichkeit, als er plötzlich kurz vor Weihnachten 1892 gleichsam in einer Nacht-und-Nebel-Aktion den Orden verließ. Das katholische Deutschland, das in ihm einen glanzvollen Streiter

17 Die von mir 1991 angekündigte Biografie ist leider immer noch ungeschrieben, wenngleich das zusammengetragene Material während des zurückliegenden Jahrzehnts an Umfang deutlich zugenommen hat. Vgl. SCHLOSSMACHER, Antiultramontanismus (wie Anm. 1), 185, Anm. 3, sowie Ernst WILLEMS, Paul Reichsgraf von und zu Hoensbroech. Exjesuit, Schriftsteller und Journalist – Sohn der Stadt Geldern, in: Geldrischer Heimatkalender 1990, 191–203. – Zu erwähnen ist noch die ältere hagiographische Lebensbeschreibung: M. SCHÜLI, Aus der Jesuitenkirche zum Neuprotestantismus. Graf Paul Hoensbroechs Leben und Wirken, Zürich 1928. – Seine wichtigste, mehrfach aufgelegte autobiographische Publikation trägt den Titel: 14 Jahre Jesuit. Persönliches und Grundsätzliches, 2 Teilbände, Leipzig 1909/10.

für die eigene Sache gesehen hatte, war schockiert. Der mittlerweile 40-jährige widmete seinen nun beginnenden zweiten Lebensabschnitt komplett dem Kampf gegen den Ultramontanismus, den er für eine historische Fehlentwicklung innerhalb des Katholizismus hielt, beginnend mit einer schroffen Abrechnung mit den Praktiken der Gesellschaft Jesu. Sein in hohen und zahlreichen Auflagen, darunter *Volksausgaben,* erschienenes Buch »14 Jahre Jesuit« wurde ebenso zur Standardlektüre weitester kirchenkritischer Kreise wie sein zweites, ebenfalls in mehreren Ausgaben erschienenes Hauptwerk »Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit«. Als Autor von insgesamt mehr als 50, zum Teil mehrfach aufgelegten Monographien, ungezählten Aufsätzen und Beiträgen in den unterschiedlichsten Zeitungen und Zeitschriften und als Herausgeber durchaus beachteter kulturpolitischer Schriften, wurde er zu einem der vielgelesensten und von katholischer Seite meistgehassten Schriftsteller seiner Zeit. 1895, drei Jahre nach seinem Ordensaustritt konvertierte er zum Protestantismus und heiratete. Sein Ton nahm im Laufe der Zeit immer mehr an Schärfe und Verbissenheit zu, eine immer größer werdende Zahl seiner antiultramontanen Weggefährten distanzierte sich von seinen zunehmend kruden, bisweilen hasserfüllten Äußerungen. Während des Ersten Weltkriegs vertrat er in Wort und Schrift sogar die extremsten imperialistischen Forderungen, um sich schließlich nach 1918 auch noch mit den Trägern des vorher von ihm so vehement unterstützten, ja verehrten Systems zu überwerfen[18]. Auch gegenüber der evangelischen Kirche ging er zunehmend auf Distanz. Er starb 1923, verarmt und durch weitere persönliche Schicksalsschläge äußerst verbittert[19], wenngleich von seinen allerdings immer weniger gewordenen Anhängern hoch verehrt*: Hoensbroech ist Führer, ähnlich wie Paulus und Luther[...]* konnte man in einem Nachruf lesen[20]. Dieser von seiner Familie verstoßene Exjesuit, diese *bête noir* des deutschen Katholizismus, war zweifelsfrei der bekannteste und einflussreichste unter den antiultramontanen Akteuren seiner Zeit.

Für Hoensbroech war der Ultramontanismus *ein weltlich-politisches System [...] das unter dem Deckmantel von Religion und unter Verquickung mit Religion weltlich-politische, irdisch-materielle Herrschafts- und Machtbestrebungen verfolgt, ein System, das dem geistlichen Haupte der katholischen Religion, dem Papste, die Stellung eines weltlich-politischen Großkönigs über Fürsten und Völker zuspricht* [21], oder, wie er an anderer Stelle formulierte: *ein System, das, weil es Geistesfreiheit, Lehr- und Lernfreiheit grundsätzlich leugnet, der gedeihlichen Entwicklung von Kunst, Wissenschaft, Literatur und überhaupt der freien Tätigkeitsentfaltung des menschlichen Geistes sich hemmend entgegenstellt; ein System, das, obwohl es die Bezeichnung ›Religion‹ sich aufgeprägt hat, in tiefem Gegensatz zu wirklicher Religion steht; ein System also, das politisch, sozial und kulturell zu den schädlichen Systemen gerechnet werden muß*[22].

Noch im Jahr seiner Konversion hatte Hoensbroech offenbar nach heftigem inneren Ringen eine Einladung zu einem Vortrag vor dem »Evangelischen Bund« angenommen. Dieser 1886 im Zusammenhang mit dem in protestantischen Kreisen als Triumph des

18 Vgl. seine mehrfach aufgelegte und z. T. heftigen Widerspruch hervorgerufene Schrift: Wilhelms II. Abdankung und Flucht. Ein Mahn- und Lehrwort, Berlin 1919.

19 Vgl. den einige aufschlussreiche biographische Details bietenden Beitrag: Bernhard Duhr S.J., Ludendorff-Hoensbroech, in: Stimmen der Zeit 118, 1930, 135–143.

20 Zitiert nach: Schüli, Jesuitenkirche (wie Anm. 17), 34.

21 Graf Paul von Hoensbroech, Der Ultramontanismus. Sein Wesen und seine Bekämpfung. Ein kirchenpolitisches Handbuch, Berlin 1898, 11.

22 Graf Paul von Hoensbroech, Rom und das Zentrum, zugleich eine Darstellung der politischen Machtansprüche der letzten drei Päpste: Pius IX., Leos XIII., Pius X. und der Anerkennung dieser Ansprüche durch das Zentrum, Leipzig 1907, 3.

Katholizismus gewerteten Ende des Kulturkampfes entstandene Verein, dessen voller programmatischer Name »Evangelischer Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen« lautete, zählte am Ende des Kaiserreiches mehr als eine halbe Million Mitglieder, wohlorganisiert in regionalen und lokalen Verbänden und Zweigvereinen, ausgestattet mit einem überaus emsigen Verlag[23]. Der »Evangelische Bund« war der zweifelsfrei erbittertste Gegner des Katholizismus auf protestantischer Seite, wobei seine deutsch-nationale Ausrichtung zu den ganz wesentlichen Merkmalen des Programms gehörte. Für den »Evangelischen Bund« war das Deutsche Reich ein protestantisches, jedes Entgegenkommen gegenüber Rom wurde als Gefährdung des deutschen Protestantismus hingestellt. Der Dualismus katholisch-protestantisch wurde gleichgesetzt mit Gegensatzpaar Romanismus-Germanismus. Hoensbroechs Bereitschaft, vor dem von katholischer Seite als *Evangelischer Hund* beschimpften Verein aufzutreten und die Motive seiner Konversion darzulegen, bedeuteten deshalb einen doppelten und endgültigen Bruch mit seiner Vergangenheit und setzte seinem eh schon als skandalös empfundenen Werdegang die Krone auf. *Alea jacta est!* schrieb Hoensbroech hinsichtlich seines Tuns dem Herausgeber der Preußischen Jahrbücher, Hans Delbrück, zu dem er zu diesem Zeitpunkt noch in einem engen persönlichen Verhältnis stand[24].

1897 avancierte Hoensbroech sogar zum Vorstandsmitglied des Evangelischen Bundes, einen Posten, den er bereits im folgenden Jahr aus persönlichen Gründen niederlegte[25]. Zunächst engagierte er sich weiterhin für die Ziele des Bundes, forderte aber gemeinsam mit anderen, ohne hiermit bei der Vereinsführung durchzudringen, eine stärkere politische Arbeit des Bundes. Dessen nicht zuletzt aus Rücksicht auf die konservativen Mitglieder im Unklaren gehaltene Position zur Politik, ließ Hoensbroech zunehmend in eine kritische Distanz zur Führung des Bundes geraten. Anlässlich der Generalversammlungen des Bundes 1904 in Dresden und 1905 in Hamburg, dann vor allem 1906 in einem Zeitschriftenbeitrag »Der Evangelische Bund. Eine Kritik« wiederholte er seine Vorwürfe gegen die seiner Meinung nach falsche Taktik des Bundes im Kampf gegen den Ultramontanismus. »Hoensbroech wollte mit seinen weitreichenden Forderungen den Evangelischen Bund in einen großen antiultramontanen politischen Verband umwandeln, der sich von seinen religiösen, kirchlich konfessionellen Bindungen zu lösen hatte«[26]. Vor allem forderte Hoensbroech, und dies regelmäßig und noch

23 Zum Evangelischen Bund neuerdings die umfangreiche Studie: Armin Müller-Dreier, Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914 (Religiöse Kulturen der Moderne 7), Gütersloh 1998.

24 Schreiben Hoensbroechs an Delbrück vom 25.11.1895, in: Nachlass Delbrück, Deutsche Staatsbibliothek Berlin. – In den »Preußischen Jahrbüchern« war Hoensbroech nach seinem spektakulären Schritt erstmals an eine breitere Öffentlichkeit getreten: Graf Paul von Hoensbroech, Mein Austritt aus dem Jesuitenorden, in: Preußische Jahrbücher 72, Heft 2 (Mai 1893), 300–327, nachdem er bereits zuvor im Februar hierzu einige kleinere Beiträge für die »Kreuzzeitung« verfasst hatte. Auch später publizierte Hoensbroech noch mehrfach in dieser Zeitschrift. Die aus dieser Zusammenarbeit herrührende Freundschaft zur Familie Delbrück begann nach 1898 sowohl aus privaten als auch aus »ideologischen« Gründen abzuflauen. Vgl. die Schreiben Hoensbroechs im Nachlass Delbrück.

25 1898 war ein weiteres »Schicksalsjahr« für Hoensbroech; eine schon länger zurückliegende Affäre um eine Heiratsvermittlung hatte ihn schwer kompromittiert. Die Abkühlung seines Verhältnisses zu Delbrück wurde bereits erwähnt. Auch die im November des gleichen Jahres erfolgte Niederlegung der Chefredaktion der »Täglichen Rundschau«, die er erst im März 1898 übernommen hatte, gehört in diesen Zusammenhang. Vgl. Lotte Adam, Geschichte der »Täglichen Rundschau«, Diss. Berlin 1936.

26 Müller-Dreier, Konfession (wie Anm. 23), 295. Der erwähnte Artikel erschien in der von

Jahre später, die Mitglieder des Bundes auf: *Scheidet zwischen Katholizismus und Ultramontanismus, laßt ersteren, bekämpft nur letzteren und zwar nicht konfessionell, sondern nur politisch und kulturell*[27]. Hoensbroech wünschte konsequenterweise, dass der Bund in die *politische Arena* hinabsteige, um von dort die Zentrumspartei, die er ja bekanntlich als die eigentliche Verkörperung des Ultramontanismus zumindest in Deutschland betrachtete, wirksam zu bekämpfen, doch konnte er sich mit diesen seinen Plänen innerhalb des Bundes nicht durchsetzen. Seine Einschätzung dieser Partei manifestiert sich in seiner 1914 erschienen Schrift: »Das Zentrum«, die *vor allem Abgeordneten, Versammlungsrednern und Schriftleitern von Zeitungen unanfechtbares Beweismaterial für den undeutschen und kulturfeindlichen Charakter der Zentrumspartei* bieten sollte[28]. Hoensbroech, so der Untertitel des Buches, betrachtete das Zentrum als *Fremdkörper im national-politischen und kulturellen Leben*, gefährlicher noch als der Partikularismus, die Polenfrage und die Sozialdemokratie.

Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die Führung des »Evangelischen Bundes« die Forderungen Hoensbroechs und anderer Mitglieder nach einem stärkeren politischen Engagement, nach Einflussnahme auf Wahlen und Gesetzgebung, nicht erfüllte, kam es bereits Ende des Jahres 1902 in Berlin zur Bildung einer »Antiultramontanen Wahlvereinigung« unter maßgeblicher personeller Beteiligung des »Evangelischen Bundes«[29]. In einem vertraulichen Rundschreiben an einen nicht näher bezeichneten Personenkreis wurde als Aufgabe festgelegt, *den Ultramontanismus bei den Wahlen ohne Rücksicht auf politische Parteiungen zu bekämpfen [...]. Unser Losungswort [...] wird sein müssen: Wider das Centrum und seine ultramontane Politik!*[30] Nach eigenen Angaben liefen aufgrund dieses Appells binnen weniger Tage ca. 5000 Zustimmungserklärungen von Personen aller Parteien, Konfessionen und Berufen ein. Zusätzlich schlossen sich politische Vereine, Lehrerverbände, Arbeiterorganisationen, evangelische und altkatholische Kirchengemeinden dem Aufruf an. Ganz überwiegend handelte es sich bei den Unterzeichnern um Angehörige des Bildungsbürgertums, meist Protestanten, deren politische Heimat der Nationalliberalismus war; häufig findet sich der Vermerk *alldeutsch*. Ein *Arbeitsausschuß* wurde gebildet u.a. mit Graf Paul von Hoensbroech, dem

Hoensbroech selbst herausgegeben und von zahlreichen namhaften Persönlichkeiten mit Beiträgen versehenen Zeitschrift: »Deutschland. Monatsschrift für die gesamte Kultur« 5, 1906, 629–669. Dort attackierte Hoensbroech den Bund geradezu: *Auch nicht den kleinsten Steg – Weg wäre schon ein zu großes Wort – hat er* [der Evangelische Bund] *zu katholischen Kreisen gefunden, nicht das kleinste Brückchen inneren Verstehens von hüben nach drüben geschlagen; nichts von Aufklärung ist durch ihn in katholische Kreise getragen worden, wohl aber hat in den 20 Jahren seines Wirkens die Verschärfung des konfessionellen Gegensatzes erheblich zugenommen.* (Ebd., 634) Auf den sich hieran entzündeten Streit innerhalb des Bundes – als Hinweis auf die Heftigkeit dieser Kontroverse mag die Tatsache gelten, dass der erwähnte Artikel aus der Zeitschrift »Deutschland« von zwei Verlagen als Monographie herausgebracht wurde – wird auch in der sonst so materialreichen Untersuchung von Müller-Dreier (wie Anm. 23) nicht näher eingegangen.

27 Graf Paul von Hoensbroech, Der Evangelische Bund und die Politik, Leipzig 1910, 5 bzw. 23.

28 Paul von Hoensbroech, Das Zentrum, Leipzig 1914, 3.

29 Vgl. Müller-Dreier, Konfession (wie Anm. 23), 507f. Zu Recht weist der Autor darauf hin, dass Hoensbroechs heftige Kritik am »Evangelischen Bund« erst einige Jahre nach der Gründung der »Antiultramontanen Wahlvereinigung« einsetzte, seine vergeblichen Bemühungen, den Bund auf einen stärker politisch orientierten Kurs zu bringen, sind jedoch älter und meiner Meinung nach tatsächlich ein Gründungsmotiv für die Wahlvereinigung. Ebd., Anm. 1132.

30 Ein Exemplar dieses Blattes befindet sich im Archiv des Konfessionskundlichen Institus des Evangelischen Bundes in Bensheim, Faszikel S 500.9.1060.

Admiral Eduard von Knorr, langjähriger Oberbefehlshaber der kaiserlichen Marine[31], dem Herausgeber und Chefredakteur der »Täglichen Rundschau« Heinrich Rippler (1866–1934)[32], und dem Schriftleiter der vom »Evangelischen Bund« betriebenen »Deutsch-evangelischen Korrespondenz« Kurt Schindowski[33]. Satzungen wurden erarbeitet und als Zweck des Vereins an erster Stelle *der Kampf gegen den Ultramontanismus bei den Wahlen ohne Rücksicht auf politische Parteiungen* postuliert. Geplant war, in jedem Reichstagswahlkreis eine *Ortsgruppe* mit einem *Obmann* an der Spitze zu bilden. *Gauverbände* sollten als Zwischeninstanz die Organisation der »Antiultramontanen Wahlvereinigung« vervollständigen[34].

Auch in Baden hatten sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts antiultramontane Zirkel gebildet, die zwar über keine feste Organisationsform verfügten, jedoch ebenfalls zum Umfeld des in Baden besonders umtriebigen »Evangelischen Bundes« gehörten. Die Tätigkeit der badischen Antiultramontanen erschöpfte sich nach Lage der Quellen auf eine rege Vortrags- und Publikationstätigkeit, wobei der Karlsruher Historiker Arthur Boethlingk (1849–1929) eine führende Rolle spielte[35].

Noch vor der am 13. Dezember 1906 erfolgten Auflösung des Reichstags erfolgte unter der offiziellen Parole *Wider den Ultramontanismus!* der Zusammenschluss jener »Antiultramontanen Vereine Badens« und der »Antiultramontanen Wahlvereinigung«

31 Sein auch für diesen Beitrag nicht ausgewerteter Nachlass befindet sich im Bundesarchiv/Militärarchiv in Freiburg.

32 Seit 1896 unter der Leitung Ripplers nahm die seit 1881 in Berlin erscheinende und seinerzeit vielgelesene Zeitung, die sich als Organ *für ein bewußtes Deutschtum* verstand und deren Redaktionsleitung Hoensbroech im Jahre 1898 ja für einige Monate innehatte, einen scharf antiultramontanen Zug an, ohne damit *Feindseligkeiten gegen die katholische Religion* verbinden zu wollen: *In religiöser Beziehung bleibt nach wie vor weitgehende Duldung oberster Grundsatz*, so die Maxime des Blattes. Auch wehrte sich das Blatt stets gegen die ihm nachgesagte enge Verbindung zum »Evangelischen Bund« (ebd., 40), an der jedoch kein Zweifel bestehen kann (vgl. MÜLLER-DREIER, Konfession [wie Anm. 23], 197). Rippler, in zahlreichen nationalen Verbänden der Kaiserzeit engagiert (vgl. Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Verbände in Deutschland (1789–1945), hg. v. Dieter FRICKE u.a., 4 Bde., Leipzig 1983/86, passim), war ebenfalls Konvertit und formte die »Tägliche Rundschau« später zum parteioffiziösen Blatt der »Deutschen Volkspartei«. Vgl. ADAM, Geschichte (wie Anm. 25).

33 Dieser seit 1902 erscheinende Pressedienst des »Evangelischen Bundes« war nicht zuletzt auf Betreiben Hoensbroechs ins Leben gerufen worden. Vgl. MÜLLER-DREIER, Konfession (wie Anm. 23), 187ff., der zur Person Schindowskis auch keine näheren Angaben macht.

34 Ein Exemplar dieses Flugblattes sowie der Satzung befinden sich im Archiv des Konfessionskundlichen Instituts (wie Anm. 30).

35 Arthur Boethlingk, 1873 Habilitation in Berlin, 1879 außerordentlicher Professor in Jena, 1886 Professor an der TH Karlsruhe, war einer der schärfsten Antiultramontanen in Baden. Vgl. sein Werk: Römisch oder Deutsch? Kampfblätter von A. BOETHLINGK, Frankfurt [1902/03], das eine Zusammenstellung seiner wichtigsten, meist kleineren Einzelveröffentlichungen bietet. Boethlingk war zudem ständiger Mitarbeiter der im gleichen Verlag erscheinenden Zeitschrift »Das freie Wort«, in der er vornehmlich über (kirchen-)politische Angelegenheiten in Baden in scharfer Form berichtete. Zu dieser Zeitschrift: vgl. weiter unten. – Zum gespannten konfessionellen Klima in Baden vgl. auch: Rüstzeug im Kampf gegen den Ultramontanismus. Zeugnisse und Erfahrungen aus der jüngsten Vergangenheit vornehmlich aus der badischen Klosterbewegung gesammelt und dargestellt von einem kritischen Beobachter. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Karl BRUNNER, Karlsruhe 1907. – Auch Claus ARNOLD, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (VKZG.B 86), Paderborn 1999, passim, erwähnt mehrfach diesen führenden badischen Antiultramontanen.

zum »Antiultramontanen Reichsverband« mit Sitz in Berlin[36]. *Vorstand* und *Vertrauensmänner*, ein knapp hundertköpfiges Gremium, dem u.a. der komplette Vorstand der bisherigen »Antiultramontanen Wahlvereinigung« angehörte, gaben aus diesem Anlass ein Flugblatt heraus, das die Ziele des Verbandes im Einzelnen darlegte[37]. Als *Zweck* wurde *die Bekämpfung des Ultramontanismus durch Verbreitung von Aufklärung über ihn und durch Stellungnahme gegen ihn bei politischen und kommunalen Wahlen* angegeben. Dabei, so wurde betont, wollte der neue Verband keine neue Partei sein, sondern verstand sich als *›das‹ antiultramontane Ferment ›in‹ allen ›Parteien‹ und ›in‹ allen ›Konfessionen‹*. Deutlich wird hier die Handschrift Hoensbroechs, der unzweifelhaft als Chefideologe, wahrscheinlich auch als Motor des Vereins anzusehen ist. Ein fünf Punkte umfassender Forderungskatalog lautete: *1. Unabhängigkeit des Staates von der Kirche. 2. Freiheit aller nichtkirchlichen Angelegenheiten von kirchlicher Autorität. 3. Durchführung der verfassungsmäßigen Grundsätze über Geistes- und Gewissensfreiheit. 4. Anerkennung der Schule als staatliche und nationale Einrichtung. 5. Allseitige Förderung des konfessionellen Friedens.* Besonders betont wurde einmal mehr der nationale Charakter sowie die konfessionelle wie parteipolitische Neutralität des Verbandes.

Durch Eingaben an die Parlamente, insbesondere aber durch Vorträge und Wanderversammlungen bemühte sich der Verband, seinen Aufgaben und Zielen gerecht zu werden. Vor allem der unermüdliche Graf Paul von Hoensbroech und mit ihm die Geschäftsführer des Antiultramontanen Reichsverbandes, u.a. ein früherer Kapuziner namens Lorenz Wahl, gingen immer wieder auf Reisen, um für die Ausbreitung des Verbandes und seiner Ziele zu werben. Schon zu Beginn seiner Tätigkeit besaß der Verband etwa 3000 Mitglieder[38]. Zahlen aus späterer Zeit liegen keine vor, doch scheinen die Verantwortlichen mit der Entwicklung alles andere als zufrieden gewesen zu sein. Knapp zwei Jahre nach Gründung des Verbandes äußerte sich Hoensbroech in einem Schreiben an den Vorsitzenden zwar zufrieden über die Finanzen jedoch besorgt über den Mitgliederstand: *Wir haben laufende Mitgliederbeiträge, aber haben geringe Mitgliederzahl, geringen Zuwachs und deshalb eine unausgebildete Organisation, so gut wie keinen Einfluß in die Öffentlichkeit [...]. Es fehlt an energischer zielbewußter Agitation in unseren Reihen; bisher fast nur Berlin, aber Berlin reicht nicht, besser wären Städte in denen der Ultramontanismus mächtig ist [...]*[39]. Bis 1910 hatten sich Landesverbände und Ortsgruppen in Baden, Bayern – vor allem in der Pfalz –, Preußen und Sachsen gebildet, weitere waren offenbar im Entstehen, konkrete Hinweise auf deren personelle und organisatorische Stärke besitzen wir jedoch nicht. Zu vermuten sind eher bescheidene Erfolge. Der Verband besaß einen *Wahlfonds* und ein umfangreiches Pressearchiv. Insgesamt 17 Flugschriften erschienen bis 1917 in zum Teil sehr hohen Auflagen. Das erste Heft dieser Reihe mit dem Titel »Was ist Ultramontanismus? und Was will der Antiultramontane Reichsverband?« sollte in populärer Form die Ziele des Verbandes einer breiten Öffentlichkeit zur Kenntnis bringen. Immer wieder betont und als ganz wesentlich begriffen wird einmal mehr die Unterscheidung zwischen Katholizismus

36 Vgl. Was ist Ultramontanismus? und Was will der Antiultramontane Reichsverband? (Flugschriften des Antiultramontanen Reichsverbandes 7), Berlin [1910], 3. – Über »Bülows Bruch mit dem Zentrum« im Dezember 1906 und die Hintergründe vgl. Loth, Katholiken (wie Anm. 3), 113–120.

37 Ein Exemplar dieses Flugblattes im Bestand S 500.9.1060 des Archivs des Konfessionskundlichen Instituts (wie Anm. 30).

38 Vgl. Müller-Dreier, Konfession (wie Anm. 23), 510, Anm. 1146.

39 Schreiben vom September 1908, in: Nachlass Knorr (Bundesarchiv/Militärarchiv Freiburg). Zitiert nach: Müller-Dreier, Konfession (wie Anm. 23), 509, Anm. 1140.

und Ultramontanismus, wenngleich dieser Unterschied aufgrund der überwältigenden Dominanz des Ultramontanismus innerhalb des Katholizismus nur noch mit Mühe auszumachen war und von manchen mittlerweile auch abgelehnt wurde[40]. Ein zentraler Satz dieser Broschüre lautete: *Katholisch nennen wir einen, der in kirchlich-religiösen Dingen der kirchlichen Autorität in Rom, dem Papste, untergeordnet ist. Katholizismus nennen wir das System religiöser, kirchlicher Lehren und Gebräuche der Kirche, die den Papst als ihr Oberhaupt anerkennt [...]. Ultramontan nennen wir den, der in nicht-religiösen, nicht-kirchlichen Dingen sich von Rom abhängig erklärt; der in weltlich-politischen, kulturellen, wissenschaftlichen, sozialen und rein wirtschaftlichen Fragen die Autorität Roms anerkennt. Unter Ultramontanismus verstehen wir demnach jene Ansicht und Handlungsweise, nach welcher der Papst auch in allen nicht-religiösen Fragen die oberste Entscheidung hat.* Als Verkörperung des auf diese Weise skizzierten Ultramontanismus galt das Zentrum: Es sei trotz aller anderslautenden Beteuerungen eine rein konfessionelle Partei: die Wähler sind katholisch, die Abgeordneten sind katholisch und die beständig geschürte Furcht vor einem vermeintlich drohenden erneuten Kulturkampf, der als Gefahr für den Bestand des Katholizismus in Deutschland hingestellt werde, *muß als Köder für die Masse hinhalten [...].* Auch im kulturellen Bereich übe der Ultramontanismus einen schädlichen Einfluss aus. Sein Bemühen, die Schule unter seine Aufsicht zu stellen, und die Negation der Lehr- und Lernfreiheit an den Hochschulen verhinderten die weitere kulturelle Entwicklung in Deutschland. Für den Antiultramontanen Reichsverband stand fest: Der Ultramontanismus *ist anational. Er ist kulturfeindlich. Er schafft Unfrieden [...].* Und es wird die Frage gestellt: *Haben wir daher nicht das Recht, von einer ultramontanen Gefahr zu reden, und die Pflicht, den Ultramontanismus zu bekämpfen [...].*

Unter den Autoren und Referenten des Antiultramontanen Reichsverbandes befand sich mit Josef Schnitzer (1859–1939)[41] übrigens auch ein – allerdings suspendierter – katholischer Theologe. Broschüre und Vortrag beschäftigten sich mit der sog. Borromäus-Enzyklika Papst Pius' X. von 1910, die reichlich Öl in das seinerzeit eh schon hell lodernde Feuer der konfessionellen Auseinandersetzung goss[42]. Auch der ebenfalls ex-

40 Beispielsweise in: Protestantisches Taschenbuch. Ein Hülfsbuch in konfessionellen Streitfragen. Im Auftrag des Vorstandes des Evangelischen Bundes hg. v. Dr. HERMENS und Oskar KOHLSCHMIDT, Leipzig 1905, 2204, wo die Unterscheidung zwischen Katholizismus und Ultramontanismus als *für heutige Verhältnisse doch leicht irreführend* bezeichnet wird.

41 Josef Schnitzer, 1893 Prof. in Dillingen, 1902 Dogmenhistoriker in München, 1908 suspendiert, später exkommuniziert, 1913 nach langwierigen Verhandlungen Honorarprofessor an der dortigen Philosophischen Fakultät, war der vielleicht einzige wirkliche »Modernist« in Deutschland. Er skizzierte den Ultramontanismus als *das Produkt römischer Herrschsucht und priesterlicher Machtgelüste; ihn mit dem Katholizismus zusammenzuwerfen, heißt diesem die größte Schmach und das schwerste Unrecht antun, das sich denken läßt.* Josef SCHNITZER, Katholizismus und Modernismus. Vortrag gehalten zu Bernkastel am 10. November 1911, München 1912, 18f. Zur »Krausgesellschaft« weiter unten. – Vgl. zum »Fall Schnitzer«: Norbert TRIPPEN, Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg 1977, insbesondere 125–144, sowie die überaus informative Edition: DERS. unter Mitarbeit v. Alois SCHNITZER, Aus dem Tagebuch eines deutschen Modernisten. Aufzeichnungen des Münchener Dogmenhistorikers Joseph Schnitzer aus den Jahren 1901–1913, in: Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus, hg. v. Georg SCHWAIGER (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 23), Göttingen 1976, 139–222, hier 180. – Neuerdings: Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, insbes. 315–343.

42 Der Titel lautete: Borromäus-Enzyklika und Modernismus (Flugschriften des Antiultramon-

kommunizierte Thaddäus Engert (1875–1945), zunächst katholischer, dann evangelischer Geistlicher, zwischen 1907 und 1909 Chefredakteur der weiter unten zur Sprache kommenden reformkatholischen Zeitschrift »Das zwanzigste«, später »Das Neue Jahrhundert«, engagierte sich im Antiultramontanen Reichsverband[43]. Ein weiterer dem katholischen Milieu entstammender Antiultramontaner war der bekannte Franz-Xaver-Kraus-Biograph und spätere Kolmarer Stadtarchivar Ernst Hauviller (1866–nach 1938)[44]. Er sprach 1905 in Freiburg vor der dortigen »Antiultramontanen Vereinigung« über Kraus, nach Ansicht des Kraus-Schülers Joseph Sauer, der jahrelang mit Hauviller zusammengearbeitet hatte, eine *Unbegreiflichkeit: [...] da paradierte er [Hauviller] in einer Revolvergesellschaft von jüngeren Leuten allerschlimmster Sorte mit Kraus, dessen schüchtern freisinnige Natur nur Verachtung für solche Bestrebungen gehabt hätte. Unmittelbar vor Hauviller hatte Hoensbroech in der gleichen Gesellschaft geredet*[45]. Prominentestes Mitglied von katholischer Seite war der frühere schlesische Zentrumsabgeordnete Franz Graf von Matuschka (1859–1943), der sogar einen Vorstandsposten bekleidete[46].

Zwiespältig war und blieb das Verhältnis der insgesamt wenig erfolgreichen antiultramontanen Gruppierungen zum mächtigen »Evangelischen Bund«. Einerseits engagierten sich führende Vertreter des Bundes an vorderster Front bei den Antiultramontanen, andererseits übte man offiziell seitens des »Evangelischen Bundes« zunehmend Zurückhaltung gegenüber den von dem in Ungnade gefallenen Hoensbroech inspirierten Organisationen. Der Eindruck einer gewissen Halbherzigkeit drängt sich auf; zwar verfolgte der »Evangelische Bund« uneingeschränkt sein Ziel, nämlich die Bekämpfung des Ultramontan-Katholischen, und befand sich damit in der gleichen Position wie etwa der »Antiultramontane Reichsverband«, doch vermied man aus Rücksicht auf die politisch wie kirchlich konservativen Bundesmitglieder jede offizielle Unterstützung dieser nicht zuletzt durch die Person ihres geistigen Vaters im Geruch des Unseriösen, ja des Anstößigen stehenden Organisation[47].

tanen Reichsverbandes 10), Frankfurt 1911. Die Vortragsveranstaltung fand am 21.11.1910 vor der Berliner Ortsgruppe des Antiultramontanen Reichsverbandes statt. – Vgl. zu den politischen Problemen, die die Enzyklika »Editae saepe« in Deutschland hervorrief: Gisbert KNOPP, Die »Borromäusenzyklika« Pius' X. als Ursache einer kirchenpolitischen Auseinandersetzung in Preußen, in: Aufbruch ins 20. Jahrhundert (wie Anm. 41), 56–89.

43 Thaddäus Engert, Priester, 1908 exkommuniziert, 1910/11 Konversion und Übernahme einer Pastorenstelle. Zu Engert vgl. Karl HAUSBERGER, Thaddäus Engert 1875–1945. Leben und Sterben eines deutschen »Modernisten« (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 1), Regensburg 1996.

44 Ernst Hauviller, zunächst Theologe, dann Historiker und Archivar, »Mitglied der »Krausgesellschaft« und des »Antiultramontanen Reichsverbandes«; vgl. ARNOLD, Sauer (wie Anm. 35), 120–126 u. passim.

45 Schreiben Sauers vom 16.6.1905, zitiert ebd., 125.

46 Dr. phil. Franz Graf von Matuschka, Reichstagsabgeordneter 1890–1893 (Oppeln), hatte 1893 im Zusammenhang mit der Militärvorlage, wegen der es zu einem Konflikt innerhalb des Zentrums gekommen war, sein Mandat niedergelegt, im Oktober 1925 Übertritt zum Protestantismus. Vgl. neben: Karl BACHEM, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei, 9 Bde., Köln 1928/32, hier Bd. 5, 289, neuerdings ausführlich: August Hermann LEUGERS-SCHERZBERG, Felix Porsch (1853–1930). Politik für katholische Interessen in Kaiserreich und Republik (VKZG.B 54), Mainz 1990, 60–71, insbes. 70.

47 Vgl. hierzu MÜLLER-DREIER, Konfession (wie Anm. 23), 507. Unverständlich bleibt mir, warum der Autor mir entgegenhält, die Bedeutung des »Antiultramontanen Reichsverbandes« zu überschätzen und »die äußerst problematische Persönlichkeit Hoensbroechs zu wenig berücksich-

Erwähnt sei noch, dass der Verband zu Beginn des Ersten Weltkriegs – in Anlehnung an ein bekanntes Kaiserwort mit der Begründung: *Nicht Konfessionen sind mehr vorhanden, nur das Deutschtum regiert die Stunde [...]*[48] – seine Tätigkeit zunächst einstellte, dann aber 1916 im Zusammenhang mit der *Kriegszieldiskussion* als »Deutscher Reichsverband für staatliche und kulturelle Unabhängigkeit« ganz im Stile der imperialistischen Forderungen Hoensbroechs, der sich der extremen »Deutschen Vaterlandspartei« angeschlossen hatte[49], wieder auf sich aufmerksam machte.

Mit einer Broschüre »Kampf dem Ultramontanismus und dem Zentrum« trat der Verband unter seinem alten Namen 1920 dann wieder in Erscheinung, ohne auch nur annähernd die ohnehin nicht überzubewertende Stärke der Vorkriegszeit zu erreichen. Seit November wurden »Antiultramontane Blätter zur Lehr und Wehr« als Fortführung der früheren Zeitschrift »Der getreue Eckard«[50], offenbar in unregelmäßiger Form, herausgegeben. Auch jetzt noch spielte Graf Paul von Hoensbroech als Spiritusrektor des Unternehmens eine wichtige Rolle. Der letzte Hinweis auf den Antiultramontanen Reichsverband stammt dann aus dem Jahre 1928. Einem Bericht des »Reichskommissars für die Überwachung der öffentlichen Ordnung [...] im Reichsinnenministerium« zufolge gehörte der Verband mittlerweile zu den rechtskonservativen Gruppierungen, die sich zum »Völkischen Kampfblock (Völkisch-nationaler Block)« zusammengeschlossen hatten[51].

Dem »Antiultramontanen« Reichsverband sehr nahe stand der »Akademische Bismarck-Bund«, der sich insbesondere an Studenten wandte und der, soweit ich dies bisher ermitteln konnte, Ortsgruppen an den Universitäten Berlin, Freiburg, Göttingen, Halle, Marburg und München besaß. Den Satzungen zufolge handelte es sich um *eine freie, interkonfessionelle Vereinigung zur Förderung bez. Weckung eines wahrhaft deutschen Nationalgefühls [...]. Dies Ziel sucht er zu erreichen durch systematische Aufklärung seiner Mitglieder über das Wesen des Ultramontanismus durch das monatlich erscheinende Bundesorgan, durch Vortrags- und Diskussionsabende, durch Flugblätter und Flugschriften*[52]. Bei dem erwähnten *Bundesorgan* handelt es sich um die seit Januar

tigt« zu haben; ebd., 509, Anm. 1140.

48 Zitiert nach: Herbert GOTTWALD, Antiultramontaner Reichsverband, in: Lexikon zur Parteiengeschichte 1 (wie Anm. 32), 89–93, hier 91. – Vgl. hierzu auch den von LEUGERS, Porsch (wie Anm. 46), 193f., erwähnten Briefwechsel zwischen dem Zentrumspolitiker Felix Porsch und dem Vorsitzenden des Antiultramontanen Reichsverbands von Knorr in dieser Angelegenheit.

49 Manfred WEISSBECKER, Deutsche Vaterlandspartei, in: Lexikon zur Parteiengeschichte 2 (wie Anm. 32), 391–403.

50 Einige Ausgaben der »Antiultramontane(n) Blätter zur Lehr und Wehr« befinden sich im Besitz des Verfassers; es war nicht zu ermitteln, wie lange diese Zeitschrift erschien, zumal sie sich in deutschen Bibliotheken nicht nachweisen lässt. Allein die Namengleichheit macht die enge Verbindung zwischen dem »Antiultramontanen Reichsverband« und dem im nächsten Abschnitt behandelten »Akademischen Bismarck-Bund« augenfällig.

51 BA Koblenz R 134, 38, Bericht vom 14.4.1928. Zu diesem Block wurden noch gezählt: Deutschvölkische Freiheitsbewegung, Deutsche Reformationspartei, die Deutsch-Konservativen der Wahlkreise Berlin und Potsdam, Völkische Bauernschaft, Deutsche Ehrenlegion, Gesellschaft deutsche Freiheit, Deutscher Herold, Hundertschaft der alten Völkischen. Vgl. zu einigen dieser Gruppierungen: Lexikon zur Parteiengeschichte (wie Anm. 32), passim.

52 Zitiert nach dem Exemplar der Satzung im StA München, Bestand Polizeidirektion München 1825 (»Akademische Vereinigung zum Studium des Ultramontanismus, Ortsgruppe des Bismarckbundes 1908–1914«). – BACHEM, Vorgeschichte 6 (wie Anm. 46), 237ff., schildert unter der Überschrift »Akademischer Kulturkampf« antiultramontane Bestrebungen an verschiedenen deutschen Hochschulen, an denen u.a. Paul von Hoensbroech und Kurt Schindowski vom »Evangelischen

1907 erscheinende Monatsschrift »Der Getreue Eckard. Antiultramontane Blätter zur Lehr und Wehr«, die in Ermangelung anderer Unterlagen als wichtigste Quelle für die Geschichte des Bundes dienen muss. Mit Blick auf die aus dem universitären Umfeld stammende Zielgruppe des Vereins gestalteten sich die ersten Jahrgänge der Vereinsschrift vornehmlich als Material- und Quellensammlungen: Aktuelle päpstliche oder bischöfliche Stellungnahmen beispielsweise wurden ohne längere Kommentare abgedruckt. Gleiches galt für einschlägige Artikel aus den verschiedensten Zeitungen und Zeitschriften, wobei auch reformkatholische Publikationen als Zulieferer dienten. Berichte von Katholikentagen und Zentrumsversammlungen sowie Auszüge aus Schriften ultramontaner Autoren, insbesondere von Jesuiten, kamen zum Abdruck, getreu der immer wieder aufgestellten Devise Hoensbroechs, dass ein erfolgreicher Kampf nur auf der Basis eines umfangreichen Studiums und genauer Kenntnis des Ultramontanismus geführt werden könne. Mit großem Interesse wurden Themen wie die Diskussion um das katholische Bildungsdefizit und die damit zusammenhängende *Inferioritätsdebatte*[53], die Auseinandersetzung um die bereits erwähnte *Borromäus-Enzyklika* und die ebenso heftig diskutierte, gegen die Modernisten gerichtete Enzyklika *Pascendi* oder der nicht minder viele Schlagzeilen liefernde *Gewerkschaftsstreit* aufgegriffen. Beliebt waren Berichte über konfessionelle Übergriffe und Entgleisungen jedweder Art, von in der *Christenlehre* ohrfeigenden Kaplänen bis hin zu dem aus Ludwigshafen gemeldeten Boykottaufruf *der nicht-katholischen bezw. nicht-ultramontanen Geschäftsleute*[54]. Immer wieder gingen Zuschriften bei der Redaktion ein mit Berichten über von Katholiken verschuldete *konfessionelle Zwischenfälle* oder *politische Skandale*, wie zum Beispiel anlässlich der Reichstags-Ersatzwahl in einem pfälzischen Wahlkreis im Juli 1909, als das Zentrum bei der Stichwahl sich indirekt für die Wahl des sozialdemokratischen Kandidaten ausgesprochen hatte[55].

Bund« beteiligt waren.

53 Martin BAUMEISTER, Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich (Politik- und Kommunikationspolitische Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 3), Paderborn 1987.

54 »Der getreue Eckard« 4 (Januar 1910), 16. – Vgl. hierzu auch: Antiultramontanes Handbuch. In Verbindung mit Fachgelehrten hg. v. einem deutschen Politiker, Berlin 1913, 66ff.; dort werden zahlreiche *konfessionelle Boykotte von Protestanten bzw. Einrichtungen, Zeitungen, Geschäfte[n]* durch die »Ultramontanen« aufgezählt. Natürlich gab es auch umgekehrte Fälle, bei denen es gegen katholische Geschäftsleute ging, wie beispielsweise in Düsseldorf (vgl. Norbert SCHLOSSMACHER, Düsseldorf im Bismarckreich. Politik und Wahlen – Parteien und Vereine [Düsseldorfer Schriften zur Neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens 15], Düsseldorf 1985, 249.), Duisburg, Gelnhausen oder Gütersloh (vgl. Winfried BECKER, Kulturkampf als Vorwand: Die Kolonialwahlen von 1907 und das Problem der Parlamentarisierung des Reiches, in: HJ 106, 1986, 59–84). Der organisierte Boykott erschien offenbar Vielen als ein probates Mittel zur Austragung politischer bzw. konfessioneller Auseinandersetzungen.

55 »Der getreue Eckard« 3 (September 1909), 74ff. Einsender des Beitrags war ein Dr. H. Wolf, der Vorsitzender der Ortsgruppe Ludwigshafen des »Antiultramontanen Reichsverbandes« war. Freundliche Auskunft des Stadtarchivs Ludwigshafen. – Zur Wahl in Neustadt-Landau vgl.: Ernst Otto BRÄUNCHE, Parteien und Reichstagswahlen in der Rheinpfalz von der Reichsgründung 1871 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914. Eine regionale partei- und wahlhistorische Untersuchung im Vorfeld der Demokratie (Veröffentlichung der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft in Speyer 68), Speyer 1982, 297ff. Mit dieser Ersatzwahl in der Pfalz endete die vorübergehende Wahl-Zusammenarbeit seitens des Zentrums. Während sich noch zur Reichstagswahl 1907 »ein Paktieren mit der SPD im Interesse der Bekämpfung des Bülow-Blocks nicht mehr vermeiden« ließ, war schon 1912 aufgrund der veränderten politischen Ausgangslage »jede Begün-

Immer wieder wurde der nationale Charakter des Bundes und seiner Zeitschrift hervorgehoben. Gegen den Vorwurf, sich in religiöse Fragen einzumischen und den konfessionellen Frieden zu stören, wehrte sich das Blatt vehement: *Der Akademische Bismarck-Bund steht auf dem Boden des Nationalstaates, nicht auf dem irgend einer Konfession*[56]. Kein anderer als Graf Hoensbroech, der regelmäßig im »Getreuen Eckard« ein Forum für seinen Feldzug fand, zog im März 1910 Bilanz und schrieb: *Der Akademische Bismarckbund hat festen Fuß gefaßt.* Die Tatsache, dass die ultramontane Presse begonnen habe, den Akademischen Bismarck-Bund zu bekämpfen, wertete Hoensbroech als Beweis dafür, dass die Vereinigung sich auf dem richtigen Weg befinde und von der gegnerischen Seite als ernstzunehmende Gefahr betrachtet werde[57].

Bemerkenswert ist auch hier wieder die zum Teil enge Verbindung zu anderen antiultramontanen Bewegungen. Dies gilt natürlich in erster Linie für den »Antiultramontanen Reichsverband«. Aber auch die Tatsache, dass die Arbeit der reformkatholischen »Krausgesellschaft« wohlwollend gewürdigt wird oder dass wichtige Vertreter des Reformkatholizismus, wie Konstantin Wieland (1877–1937)[58] oder Philipp Funk (1884–1937)[59], als Redner im Bismarck-Bund auftraten, beweist die zumindest partielle Zusammenarbeit aller Antiultramontanen, auch über konfessionelle Grenzen hinweg. Auch die vom Altkatholiken-Verein in München herausgegebene Zeitschrift »Der romfreie Katholik« verspricht dem Bismarck-Bund *vollauf die Unterstützung altkatholischer Akademiker*[60].

Dass es im Altkatholizismus, allein von seiner Entstehungsgeschichte her, starke Affinitäten zum Antiultramontanismus und zu nationaler Emphase geben musste, liegt auf der Hand[61]. Symptomatisch die Bewertung des Altkatholizismus in dem dreibändigen, 1913 in Berlin erschienenen, für das Studium des Antiultramontanismus unerlässlichen, ganz im Stil der Hoensbroechschen Diktion gehaltenen »Antiultramontanen Handbuch«: Es heißt dort: *Der Altkatholizismus ist im Gegensatz zum römisch-jesuitischen trotz seiner geringen Zahl als ein religiöser, von menschlicher Zutat befreiter*

stigung sozialdemokratischer Kandidaten durch direkte Wahlhilfe oder nur Stimmenthaltung ausgeschlossen«. LOTH, Katholiken (wie Anm. 3), 127 bzw.195f. Loth spricht in diesem Zusammenhang versehentlich von Lindau. – Eine Liste der »Koalitionen« bzw. Wahlbündnisse zwischen dem Zentrum und der SPD bietet: Antiultramontanes Handbuch (wie Anm. 54), 602ff.

56 »Der getreue Eckard« 4 (Mai 1910), 22f.

57 »Der getreue Eckard« 3 (März 1910), 177f.

58 Konstantin Wieland, Priesterweihe 1906, gehörte wie sein Bruder Franz (geb. 1872, 1894 Priesterweihe, 1910 Subregens des Priesterseminars in Dillingen) (vgl. ebd. 215f. Anm.210) – zu denjenigen Geistlichen, die sich weigerten, den sog. Antimodernisteneid zu leisten. Vgl. dazu die Schrift: Konstantin WIELAND, Eine deutsche Abrechnung mit Rom. Protest gegen den päpstlichen Modernisteneid, München [4]1911. Ein Blick auf seine zahlreichen späteren Veröffentlichungen – bis zuletzt 1937 im Verlag Ludendorff! – lässt übrigens vermuten, dass Wieland sich im Laufe der Zeit immer weiter von der Kirche entfernte. Vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 41), 425–439.

59 Vgl. Roland ENGELHART, »Wir schlugen unter Kämpfen und Opfern dem Neuen Bresche.« Philipp Funk (1884–1937). Leben und Werk, Frankfurt/M. 1996.

60 Jg.1, 1, 7. Die erste Ausgabe dieser Zeitschrift erschien am 5.9.1912.

61 »Der Altkatholizismus war eine Reaktion auf die Ultramontanisierung der Kirche.« Olaf R. BLASCHKE, Der Altkatholizismus 1870 bis 1945. Nationalismus, Antisemitismus und Nationalsozialismus, in: HZ 261, 1995, 51–99, hier 58. Blaschke hegt keinen Zweifel an den antiultramontanen Motiven im Vorfeld der Entstehung des Altkatholizismus, beschreibt die allen antiultramontanen Gruppen eigene nationale Komponente, die spätestens in dem Augenblick zum Tragen kam, als der »nackte Antiultramontanismus ohne positive ›Zutaten‹« (77) als Zugpferd nicht mehr ausreichte.

und die berechtigten nationalen Eigentümlichkeiten achtender Katholizismus für die Gesamtkirche hoch wertvoll [...][62]. Dieses überaus materialreiche, nur äußerst selten erwähnte und anonym verfasste – *Der Herausgeber ist ein im Kampf gegen den Ultramontanismus bewährter Politiker* – Werk scheint im Auftrag des »Evangelischen Bundes« oder des »Antiultramontanen Reichsverbandes« erschienen zu sein. Bereits 1909 hatte man die Erarbeitung dieses »Antiultramontanen Handbuchs« dem erwähnten Thaddäus Engert angeboten[63]. Unklar ist, ob und in welcher Weise Engert sich an diesem umfangreichen Projekt beteiligt hat. Die Tendenz des Handbuchs schließt eine Beteiligung Engerts jedenfalls nicht aus.

Dass es hinsichtlich der Schärfe der Agitation auch innerhalb des antiultramontanen Lagers zu unterschiedlichen Bewertungen kommen konnte, zeigt die Münchener Ortsgruppe des »Akademischen Bismarck-Bundes«, die sich 1908 unter dem Namen »Akademische Vereinigung zum Studium des Ultramontanismus« gegründet hatte. Ganz bewusst habe man sich *außerhalb des Rahmens der Universität* konstituiert, damit *auch ältere Aktive* sich am Vereinsleben beteiligen könnten[64]. Beklagt wurde seitens der Vereinsführung, zu der übrigens der schon erwähnte Modernist Josef Schnitzer gehörte, dass die Auseinandersetzung mit dem Ultramontanismus zu einem Gezerre um Schlagworte – *hie ultramontan, hie antiultramontan* – degeneriert sei. Die Notwendigkeit des antiultramontanen Kampfes wurde zwar in keiner Weise bestritten, allerdings *soll ein Teil von Gehässigkeit dem politischen Kampf und dem Streit der Konfessionen genommen werden*[65]. Diese offensichtlich irenische Position brachte die Münchener Gruppe dann auch in eine Konfliktstellung zur Bundesleitung mit der Folge, dass sie sich bereits ein Jahr nach ihrer Gründung wieder auflöste.

Mit dem »Giordano Bruno-Bund« – der Namengeber, ein Dominikaner, war bekanntlich im Jahre 1600 auf Veranlassung der Inquisition öffentlich auf dem Campo dei Fiori in Rom verbrannt worden – soll in gebotener Kürze auch ein mit dem Freidenkertum in Verbindung stehender Verein erwähnt werden. Die, wie es in den Satzungen heißt, *Kampfgenossenschaft gegen Dunkelmänner und Knechtung* mit *Giordano Bruno als Feldzeichen* bezeichnete *die Stellungnahme zu den Kämpfen geistiger Freiheit in der Zeit*, worunter *die Schulfragen, mit ihnen die Jesuitenfrage und die Tätigkeit des Ultramontanismus* subsumiert wurden, als eines ihrer Hauptanliegen. Unter den Autoren der recht zahlreich erschienenen »Flugschriften des Giordano Bruno-Bundes« findet sich, wer hätte es anders erwartet, Paul von Hoensbroech, der ein *kategorisches Nein* gegen die vom Ultramontanismus erhobenen Ansprüche auf die Schule sprach: *Die Schule unter ultramontanem Schulprogramm wäre ein Herd religiösen Fanatismus, konfessioneller Fehden, schlimmster Intoleranz und ausgesprochener Bildungsfeindlichkeit*[66].

62 Wie Anm. 54; auch hier wird in aller Deutlichkeit zwischen einem ultramontanen und einem nicht-ultramontanen Katholizismus in Deutschland unterschieden. Ebd., 466f. – Eine ähnliche Einschätzung des Altkatholizismus bietet übrigens das 1907 erschienene Politische Handbuch der Nationalliberalen Partei, das die Altkatholiken als diejenigen Katholiken bezeichnet, *die das kirchenpolitische System des Ultramontanismus verwerfen.*

63 Vgl. Hausberger, Engert (wie Anm. 43), 106ff.

64 »Münchener Neueste Nachrichten« vom 17.1.1908.

65 Die Zitate stammen aus einem am 12.5.1908 von der Münchener Polizeidirektion genehmigten – offenbar ersten – Flugblatt, das die Motive der Gründung darlegt und zu einem ersten Vortragsabend einlädt: StA München (wie Anm. 52).

66 Graf Paul von Hoensbroech, Das Schulprogramm des Ultramontanismus (Flugschriften des Giordano Bruno-Bundes 4/5), Schmargendorf b. Berlin 1904, 30f. Der Schrift liegt einer von mehreren Vorträgen zugrunde, die Hoensbroech vor dem Bruno-Bund gehalten hat. Vgl. Wolfgang

Ein weiteres wichtiges Podium antiultramontaner Propaganda bildete der ebenfalls im Jahre 1900 gegründete und in München beheimatete »Goethe-Bund [...] zur Abwehr von Angriffen auf die freie Entwicklung des geistigen Lebens [...]«. Folgt man dem Zentrums-Historiographen Karl Bachem, so bildeten »der Kulturliberalismus und das Premièrenpublikum Berlins« im wesentlichen die Klientel des Vereins[67]. Ihm nahe stand oder sogar von ihm initiiert worden war die Zeitschrift »Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens«, begründet 1901 von dem deutschkatholischen Prediger und Landtagsabgeordneten Carl Saenger. Seit 1907 gab es zudem ein »Beiblatt« mit dem Titel »Der Dissident« heraus, das den engen Zusammenhang mit dem Freidenkertum unterstreicht. Auf der thematisch sehr breit angelegten, das gesamte kulturelle und politische Spektrum abdeckenden Palette des Blattes – *An allen Bestrebungen die Menschheit vorwärts zu bringen, soll unsere Zeitschrift tüchtig mitarbeiten*, so ein Auszug aus dem Programm der Zeitschrift – nahm der Antiultramontanismus einen sehr breiten Raum ein. Allerdings wollte man dem sehr viel geläufigeren Begriff des *Klerikalismus* den Vorzug geben gegenüber dem ursprünglich *rein geographischen* Begriff des *Ultramontanismus*, ohne dabei inhaltlich zu differenzieren. Bekannte wie unbekannte, nicht selten auch anonyme Autoren berichteten über Geschehnisse und Entwicklungen im Katholizismus. Hier ist vor allem der nahezu in Vergessenheit geratene, aus der Diözese Paderborn stammende Priester und Historiker, Heinrich Volbert Sauerland (1839–1910) zu nennen, der ab 1891 ganz überwiegend mit Editionsaufgaben in Rom beschäftigt war. Aus einer Reihe seiner Beiträge im »Freien Wort« wurde posthum eine Auswahl unter dem Titel »Der rote Kaplan« herausgegeben, Texte, die ganz überwiegend Skandale und Skandälchen aus dem Zentrum der Kirche zur Sprache brachten[68]. Neben zahlreichen schon erwähnten Personen, natürlich auch Paul von Hoensbroech, lassen sich an dieser Stelle über ihre Autorenschaft im »Freien Wort« weitere bekannte Antiultramontane, wie der ehemalige Priester und

Kirchbach, Aufgaben und Ziele des Giordano Bruno-Bundes (Flugschriften des Giordano Bruno-Bundes 6), Schmargendorf b. Berlin 1905, 14. – Auch in einem anderen Zusammenhang trat Hoensbroech im Sinne des Monismus auf: Vgl. Ultramontane Weltanschauung und moderne Lebenskunde, Orthodoxie und Monismus. Die Anschauungen des Jesuitenpaters Erich Wasmann und die in Berlin gegen ihn gehaltenen Reden, hg. v. L. Plate, Jena 1907. Eine der Reden stammte von Hoensbroech (102–112), eine weitere von einem anderen Vorstandsmitglied des »Antiultramontanen Reichsverbandes«, David Paul von Hansemann (1858–1920), Prof. für pathologische Anatomie in Berlin.

67 Bachem, Vorgeschichte 6 (wie Anm. 46), 65f. Hintergrund dieser Vereinsgründung, an der sich u.a. Theodor Mommsen, Paul Heyse, Liebermann, Begas und Lenbach beteiligten, war die Diskussion um die »Lex Heinze«, ein vor allem vom Zentrum propagierter Gesetzentwurf zur Verschärfung der strafrechtlichen Bestimmungen bei »unsittlichen« Schriften, Ausstellungen oder Darbietungen. Der »Goethe-Bund« war bereits bei seiner Entstehung umstritten, er galt als Vertreter einer überholten »bürgerlich-liberalen Salonkultur, gegen die die ›Jugend‹ bereits protestierte.« Christoph Weber, Der »Fall Spahn« (1901). Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Kulturdiskussion im ausgehenden 19. Jahrhundert, Rom 1980, 195f., Anm. 157.

68 U.a. Christoph Weber, Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 4), Köln/Wien 1984, 138, Anm. 322, sowie Norbert Reimann, Der »rote Kaplan« aus Dortmund. Zur Biographie des umstrittenen Priesters und Historikers Heinrich Volbert Sauerland (1839–1910), in: Westfälische Zeitschrift 140, 1990, 335–378. Sauerland galt schon als junger Kaplan in Dortmund in den 1860er Jahren als »Querdenker« zur ultramontanen Mehrheit des Paderborner Klerus; zwischenzeitlich aus der Kirche ausgetreten, blieb sein Verhältnis zur Kirche, auch sein persönliches als Priester, zeitlebens im Vagen.

spätere evangelische Geistliche Josef Leute (*1873)[69] oder ein Modernist wie Hugo Koch (1869–1940)[70] namhaft machen. Gerade der katholische Antiultramontanismus, leider zu einem großen Anteil anonym, besaß von Beginn an ein festes Podium in der Zeitschrift. So berichtete ein anonymer *verus* ausführlich und durchaus hoffnungsvoll von jenem weitere Impulse auslösenden Treffen reformkatholischer Kreise im Oktober 1902 im Münchener Lokal *Isarlust*, bei dem Hermann Schell (1850–1906), eine der reformkatholischen Galeonsfiguren, eine weit beachtete, die Zuhörer begeisternde und dabei programmatische Rede hielt[71]. Bemerkenswert auch die große Zahl der – regelmäßig positiv – rezensierten antiultramontanen Schriften im Besprechungsteil des Blattes; der Bogen spannt sich hier vom Altkatholiken Leopold Karl Goetz (1868–1931)[72] über

69 Josef Leute, Priester der Diözese Eichstätt, engagiert im »Evangelischen Bund« und in der »Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums«, deren Aufgabe es war, *vom Katholizismus zur evangelischen Kirche übertretenden Priestern die Hand* zu reichen. Josef LEUTE, Der Ultramontanismus in Theorie und Praxis, Berlin [1911], 85. Auch Leute betonte die Notwendigkeit, *zwischen Katholizismus und Ultramontanismus eine Grenzlinie zu ziehen* und definierte: *[...] der Ultramontanismus ist diejenige Seite des Katholizismus, die für unsere Kultur eine Gefahr bedeutet: die Geltendmachung des Anspruchs, die ganze Welt unter das römische Joch zu beugen.* Ebd., 268f. – Vgl. auch WEISS, Modernismus (wie Anm. 41), 404.

70 Hugo Koch, Priesterweihe 1892, 1904 Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht in Braunsberg, seit 1910 Mitglied der »Krausgesellschaft«, Heirat 1912. Koch distanzierte sich im Laufe seines Lebens immer weiter von Kirche und Glauben und besaß zuletzt eine große Sympathie für nationalsozialistische Gedanken. Zwischen Koch und Hoensbroech kam es im »Freien Wort« zu einer publizistischen Auseinandersetzung um den Gewerkschaftsstreit: Während Koch die sog. Kölner-Richtung *aufs lebhafteste* begrüßte und darin einen Punkt zu erkennen glaubte, *wo sich der wüste Knäuel des Ultramontanismus langsam abzuwickeln beginnt* (»Das Freie Wort« 12, 12), konnte Hoensbroech diesen Optimismus nicht teilen, *da die freiheitliche Gebahrung der Kölnerin leerer Schein ist* (ebd., 65). Koch hielt im Februar 1913 übrigens auch einen Vortrag vor der »Alt-Katholischen Jungmannschaft« in München. Vgl. »Der romfreie Katholik« 2, 9, 64. – Vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 41), 336–343.

71 Vgl. hierzu neuerdings: Jörg HAUSTEIN, Liberal-katholische Publizistik im späten Kaiserreich. »Das Neue Jahrhundert« und die Krausgesellschaft (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 80), Göttingen 2001, 48–53. Hermann Schell, Priesterweihe 1873, lehrte ab 1884 mehrere theologische Disziplinen an der Universität Würzburg. 1898 gelangten zwei seiner Werke, darunter sein wohl bekanntestes: »Der Katholicismus als Prinzip des Fortschritts« (1897) auf den Index, einem Urteil, dem Schell sich unterwarf. Vgl. Karl HAUSBERGER, Hermann Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3), Regensburg 1999; dort auch ausführlich über die *Isarlust*-Versammlung und ihre Folgen, ebd. 274–296.

72 Leopold Karl Goetz war zunächst altkatholischer Pfarrer in Passau und erhielt 1902, nachdem mit Joseph Langen der letzte aus der ersten Generation der altkatholischen Bonner Theologen gestorben war, eine außerplanmäßige Professur an der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn mit dem Auftrag, *die philosophischen Disziplinen mit besonderer Rücksicht auf das Bedürfnis der altkatholischen Studierenden in Vorlesungen und Übungen zu vertreten.* Tatsächlich handelte es sich um eine konfessionelle Geschichtsprofessur für Altkatholiken, die auf Anregung des damaligen altkatholischen Bischofs in Bonn, Dr. Theodor Weber, zustande gekommen war. Vgl. Horst JABLONOWSKI, Leopold Karl Goetz, in: Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn (Geschichtswissenschaften), Bonn 1968, 293–298, hier 293. – Goetz, der sich publizistisch und als Referent in großem Stil für den »Evangelischen Bund« engagierte (vgl. MÜLLER-DREIER, Konfession [wie Anm. 23], 191), verfasste drei einschlägige Monographien: Der Ultramontanismus als Weltanschauung auf Grund des Syllabus quellenmäßig dargestellt, Bonn 1905. Das umfang- und quellenreiche Buch, das der Autor »der nationalliberalen Fraktion des preußischen Abgeordnetenhauses« widmete, basiert auf einer zwischen November 1904 und Januar 1905

den allgegenwärtigen Paul von Hoensbroech bis hin zu reformkatholischen Autoren wie Otto Sickenberger (1867–1945)[73].

In gebotener Knappheit sei auch noch die in Freiburg beheimatete »Gobineau-Gesellschaft« genannt, die deren Initiator, der protestantische Gobineau-Forscher Ludwig Schemann (1852–1938) »zu einem Forum für alle anti-ultramontanen Kräfte zu machen«[74] suchte.

Der eng mit dem Namen Ernst Haeckel (1834–1919) verbundene, 1906 in Jena gegründete »Deutsche Monistenbund«[75] trug ebenfalls den Kampf gegen den Ultramontanismus auf seinem Banner. Zeitweise soll Haeckel sogar dem Vorstand des »Antiultramontanen Reichsverbandes« angehört haben[76]. Mit etwa 6000 Mitgliedern in nahezu 50 Ortsvereinen (1912) gehörte der »Deutsche Monistenbund« zu den größten Organisationen seiner Art im Wilhelminischen Deutschland[77]. Wegen ihrer grundsätzlichen Gegnerschaft zur Kirche gehören sie damit nicht zu den antiultramontanen, also zu den, wenn man so will, den damaligen *Mainstream* im Katholizismus bekämpfenden Gruppierungen im eigentlichen Sinne.

Diese weder für die Zeitgenossen noch aus heutigem Wissensstand heraus präzise zu scheidenden Motive und Ziele all dieser Zusammenschlüsse und ihre gedankliche und personelle Verzahnung und Verwobenheit sind regelrecht charakteristisch für das damalige geistig-kulturelle Klima.

Antiultramontane bzw. antikatholische Tendenzen lassen sich darüber hinaus auch in zahlreichen anderen Zeitungen und Zeitschriften sowie in Organisationen nachweisen, wie dem »Alldeutschen Verband« dem »Deutschen Flottenverein« oder den im »Kyffhäuserverband« vereinigten »Vereine Deutscher Studenten«, »die zu Trägern einer antisemitischen und extrem völkischen Haltung wurden«[78]. Auf die grundsätzlich große

erschienenen Artikel-Serie in der »Kölnischen Zeitung«. Klerikalismus und Laizismus. Das Laienelement im Ultramontanismus, 1906, sowie: Das Centrum, eine konfessionelle Partei. Ein Beitrag zu seiner Geschichte, Bonn 1906.

73 Otto Sickenberger, Priesterweihe 1890, seit 1900 Gymnasialprofessor für Philosophie in Passau, führend in der reformkatholischen Bewegung, Heirat 1910. Vgl. Weiss, Modernismus (wie Anm. 41), 251–266.

74 Arnold, Sauer (wie Anm. 44), 121. Der französische Schriftsteller und Diplomat Arthur Gobineau (1916–1882) war insbesondere wegen seiner auf der Ungleichheit und Ungleichwertigkeit der Rassen aufbauenden Theorien von großem Einfluss u.a. auf Richard Wagner, Friedrich Nietzsche und Houston Stewart Chamberlain und damit längerfristig schließlich auch auf die rassistische Ideologie des Nationalsozialismus.

75 Vgl. Dieter Fricke, Deutscher Monistenbund, in: Lexikon zur Parteiengeschichte 2 (wie Anm. 32), 190–196; dort auch weitere Hinweise und Literatur. Ernst Haeckel, Naturwissenschaftler, Verfechter der Darwinschen Abstammungslehre, die ihn zum Propagandisten einer atheistischen Gesellschafts- und Weltsicht werden ließ.

76 So Müller-Dreier, Konfession (wie Anm. 23), 509.

77 Vgl. hierzu zusammenfassend und auch zur eben erwähnten Zeitschrift »Das Freie Wort«: Frank-Simon Ritz, Die freigeistige Bewegung im Kaiserreich, in: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918, hg. v. Uwe Puschner, Walter Schmitz u. Justus H. Ulbricht, München 1999, 208–223.

78 Werner Bergmann, Völkischer Antisemitismus im Kaiserreich, in: Ebd., 449–463, hier 459. Dort auch weitere einschlägige Literatur. – Ernst Hauviller schrieb übrigens den Artikel »Ultramontanismus« in: Deutsches Reich und Volk. Ein nationales Handbuch. Im Auftrage des Kyffhäuser-Verbandes der Vereine deutscher Studenten und mit Unterstützung anderer nationaler Verbände, hg. v. Alfred Geiser, München 1906. Dieser »Kyffhäuserverband« war übrigens auch der Hauptträger des kurz angesprochenen »akademischen Kulturkampfs«; vgl. Anm. 52.

Affinität zwischen ausgeprägt nationalen und antiultramontanen Haltungen und Gesinnungen wurde ja bereits wiederholt hingewiesen. In dem an Vereinen so reichen Wilhelminischen Deutschland bestanden zudem Gruppierungen wie der »Deutsche Bund für weltliche Schule und Moralunterricht«[79] oder der »Reichsverband gegen den römischen Beichtstuhl«[80], die sich ebenfalls dem Kampf gegen den Ultramontanismus verschrieben hatten und die mangels Quellen quasi nur noch dem Namen nach bekannt sind.

In diesen weiteren Zusammenhang gehört auch die in der Tradition der »Nationalkatholiken« stehende, 1907 in Opposition zur Zentrumspartei in Düsseldorf begründete »Deutsche Vereinigung«. Ihre Mitglieder »erstrebten gegen die Zentrumspolitik und den ultramontanen politischen Katholizismus einen ›religiösen Katholizismus‹«, forderten die »Entfernung der Geistlichen aus den Parteivorständen« und eine »Entkonfessionalisierung« des Zentrums[81]. Ihre zu einem beträchtlichen Teil aus dem rheinischen und westfälischen Adel stammenden (Vorstands-)Mitglieder – darunter der ältere Bruder Pauls von Hoensbroech, Graf Wilhelm von Hoensbroech (1849–1922)[82] – verfügten über zum Teil hervorragende Beziehungen zu führenden kirchlichen Kreisen. Ihr Vereinsorgan war die regelmäßig erscheinende »Deutsche Wacht«. Ohne der »Deutschen Vereinigung« den Stempel des Antiultramontanismus aufdrücken zu wollen, lassen sich programmatische Übereinstimmungen mit entsprechenden Gruppierungen nicht verleugnen, insbesondere in der Ablehnung der als konfessionell allzu eng und als national unzuverlässig kritisierten Zentrumspartei. Dem von antiultramontaner Seite durchaus willkommenen Verbündeten wurde allerdings zum Vorwurf gemacht, dass er *ohne scharfe Unterscheidung von Katholizismus und Ultramontanismus* auf Dauer seine Ziele jedoch nicht werde erreichen können[83].

Teil dieses in seiner Gesamtheit noch keineswegs hinreichend erforschten nationalkatholischen Kontextes ist der Fall des jungen Historikers Martin Spahn (1875–1945), Sohn des Zentrumsführers Peter Spahn und Hoffnungsträger der jungen katholischen Akademikerschaft, der wenige Jahre vor seiner 1901 erfolgten Ernennung zum Ordinarius in Straßburg ausgerechnet an Paul von Hoensbroech geschrieben hatte, dass er den *Ultramontanismus im Katholicismus* für ein *Übel* halte, *das die katholische Religion und Wissenschaft belastet*[84]. Lähmendes Entsetzen war die Folge dieser von Hoensbroech in die Wege geleiteten Enthüllung in führenden katholischen Kreisen; zwar schloss sich Spahn wenig später vorübergehend sogar der Zentrumspartei an, seine eigentliche politische Heimat fand Spahn schließlich jedoch bei der DNVP, nach 1933 sogar als Hospitant der Reichstagsfraktion der NSDAP[85].

79 Er wurde erwähnt in: »Das Freie Wort« 10, 1910, 645.

80 Genannt bei: Becker, Kulturkampf (wie Anm. 54), 76.

81 Bislang am ausführlichsten: Horst Gründer, Rechtskatholizismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik unter besonderer Berücksichtigung der Rheinlande und Westfalens, in: Westfälische Zeitschrift 134, 1984, 107–155, hier 136.

82 Graf Wilhelm von Hoensbroech, Reichs- und Landtagsabgeordneter, Mitglied des Preußischen Herrenhauses, langjähriger Führer der »Deutschen Vereinigung«, der diese nationalkatholische Gruppierung während des Ersten Weltkriegs in die extrem chauvinistische »Deutsche Vaterlandspartei« überführte, die wiederum nach 1918 in der DNVP aufging. Vgl. Herbert Gottwald, Deutsche Vereinigung, in: Lexikon zur Parteiengeschichte 2 (wie Anm. 32), 404–412.

83 So im bereits zitierten »Antiultramontanen Handbuch« (wie Anm. 54), 101.

84 Vgl. Weber, Spahn (wie Anm. 67), Zitat 10.

85 Vgl. Gabriele Clemens, Martin Spahn und der Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik (VKZG.B 37), Mainz 1983.

Damit wären wir bei den katholischen Gegnern des Ultramontanismus angelangt. Obgleich, wie eingangs von mir bereits erwähnt, jener ebenfalls existierende innerkatholische Antiultramontanismus nicht im Vordergrund meiner Darlegungen stehen soll, scheint es mir doch unstatthaft, diesen Aspekt völlig hintanzustellen. Ich will daher darauf verzichten, mich an der Diskussion darüber zu beteiligen, ob nun religiöser Katholizismus, fortschrittlicher Katholizismus, liberaler Katholizismus, Reformkatholizismus oder Modernismus verschiedene Etikettierungen für ein und dieselbe Sache sind oder welche Unterschiede sich hinter diesen Begriffen verbergen[86]; aus rein pragmatischen Gründen will ich sie in diesem Zusammenhang als verschiedene Erscheinungsformen eines Phänomens auffassen, das sich bis heute unter Bezeichnungen wie Linkskatholizismus oder als Initiativen wie beispielsweise *Kirche von unten* manifestiert. Zunächst zwei Beispiele aus dem akademisch-theologischen Umfeld: Am 12. Mai 1898 schrieb Hermann Schell, einer der bekanntesten, natürlich innerkirchlich gemaßregelten reformkatholischen Theologen seiner Zeit dem in ultramontanen Kreisen längst zum *enfant terrible* avancierten Grafen Hoensbroech: *So wenig ich Ihren Bruch mit der katholischen Religion billige, so recht haben Sie in Ihrem Vorgehen gegen den Ultramontanismus. An ihm krankt die Religion; er ist für religiöse Innerlichkeit wie für Kultur und Fortschritt der größte Feind*«[87]. Der seit 1878 in Freiburg lehrende Franz Xaver Kraus (1840–1901), einer der profiliertesten Kirchenhistoriker seiner Zeit, mehrfach als Bischofskandidat gehandelt, wegen seiner im Gegensatz zur herrschenden kirchlichen Mehrheit stehenden Ansichten diesbezüglich jedoch nie zum Zuge gekommen, unterschied zwischen *religiösem* bzw. *liberalem* Katholizismus einerseits und *politischem* Katholizismus andererseits, den er wiederum mit dem Ultramontanismus gleichsetzte: *Ich kann trotzdem nimmer zugeben, dass, was man heutzutage im allgemeinen annimmt, sich Katholizismus und Ultramontanismus identifiziert haben,* schrieb er einmal und definierte: *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 das der mittelalterliche Kurialismus behauptet hat, in der Schlüsselgewalt Petri auch weltliche Jurisdiktion über Fürsten und Völker eingeschlossen; 4. ultramontan ist, wer da meint, religiöse Überzeugung könne durch materielle Gewalt erzwungen oder dürfte durch solche gebrochen werden; 5. ultramontan ist, wer immer sich bereit findet, ein klares Gebot des eigenen Gewissens dem Anspruche einer fremden Autorität zu opfern.* Dass Kraus sich

86 Zu den Problemen der Nomenklatur vgl.: Thomas Michael LOOME, Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism. A Contribution to a New Orientation in modernist Research (Tübinger Theologische Studien 14), Mainz 1979. Er erbringt den Nachweis, dass alle diese Namen das Gleiche meinen, synonym benutzt wurden und verstanden werden müssen. – Vgl. auch die in diesem Sinne gehaltene ausführliche Rezension von Manfred WEITLAUFF, »Modernismus« als Forschungsproblem, in: ZKG 93, 1982, 312–344. – Auch der einleitende Abschnitt »Terminologie« in der Arbeit von HAUSTEIN, Publizistik (wie Anm. 71), 13–15, bringt keine weitere Erhellung. Das publizistische Organ dieser Richtung des deutschen Katholizismus, die weiter unten behandelte Zeitschrift »Das zwanzigste Jahrhundert« wehrte sich verschiedentlich gegen eine starre Typologisierung und favorisierte zur Kenntlichmachung des eigenen Standpunktes die Bezeichnung »fortschrittlicher Katholizismus«; vgl. u.a. 13, 1903, (28.3.1903), 145f. Das Blatt nannte sich später dann aber doch unter der Chefredaktion Engerts »Organ der deutschen Modernisten«, um schließlich im Untertitel »Wochenschrift fuer religioese Kultur« zu führen.

87 Zitiert nach: Ernst COMMER, Hermann Schell und der Fortschrittliche Katholizismus. Ein Wort zur Orientierung für gläubige Katholiken, Wien 1908, 415 (Anhang Nr.1); Commer seinerseits bezieht sich auf die »Tägliche Rundschau« vom 21.8.1907. HAUSBERGER, Schell (wie Anm. 71), geht auf diese brisante Episode nicht ein.

mit derartigen Formulierungen ganz in der Nähe eines Hoensbroech befand, lässt sich wohl kaum leugnen[88].

Die Zeit reicht nicht, die Bedeutung von Franz Xaver Kraus für die Sache des fortschrittlichen Katholizismus in Deutschland auch nur überblickartig darzustellen; glücklicherweise liegt eine ganze Reihe wertvoller Untersuchungen über ihn und sein Denken vor. Die 1904 in München gegründete und nach ihm benannte »Krausgesellschaft. Verein für religiösen und kulturellen Fortschritt im Katholizismus« wurde jedenfalls zu einer Art Zentrale, mindestens aber zu einem Brennpunkt reformerischer, nicht-ultramontaner katholischer Kreise in Deutschland. Als ihr Organ diente die schon kurz erwähnte, seit 1901 erscheinende Zeitschrift »Freie Deutsche Blätter«, ab 1902 unter dem Titel »Das zwanzigste Jahrhundert«, ab 1909 dann »Das Neue Jahrhundert« und von 1914 bis zum Ende der Zeitschrift 1916 wieder »Freie deutsche Blätter«. *Wir werden unser Ziel, die Aussöhnung mit dem Katholizismus und den berechtigten Anschauungen der modernen Kultur,* in fester aber massvoller *Weise verfolgen und uns durch keine Angriffe beirren lassen. Mögen uns alle Katholiken, welche den Bedürfnissen der Neuzeit Verständnis entgegenbringen, unterstützen!* hieß es in einer Verlagsankündigung[89]. *Verinnerlichung im Katholizismus, Bekämpfung des politischen Ultramontanismus, Anpassung der Religion an die Zeitbedürfnisse*, lautete das Programm des Blattes, das unter seinen Herausgebern und Redakteuren ein durchaus unterschiedliches Profil besaß und sich auch unterschiedlich in der Tonart gab[90]. Auch sein Antiultramontanismus fokussierte in der deutlichen Distanz gegenüber, ja der Ablehnung des Zentrums: *Unser Unterschied zu den Ultramontanen besteht in dieser Beziehung aber darin, dass wir Religion und Politik nicht verquicken, dass wir für politische Machtgelüste und Selbstsucht die Religion nicht als Deckmantel benützen, dass wir Kirche und Vaterland als zwei nebeneinander bestehende Faktoren ansehen, deren beider Gedeihen auf ihrem Gebiet wir fördern, nicht aber eine Dienerstellung des einen bei dem andern*[91]. Und an anderer Stelle *[...] die traurigste und häßlichste Erscheinung dieser Zeit ist die, dass die Partei des Zentrums den katholischen Glauben und die Fahne des Kreuzes, das Zeichen Christi in den Wahlkampf trägt*[92].

88 Zitiert nach: Josef SCHNITZER, Der katholische Modernismus (Klassiker der Religionen 3), Berlin 1912, 40. Diese Charakterisierung des Ultramontanismus hatte Kraus im zweiten seiner berühmten »Spectator-Briefe« in der »Wissenschaftlichen Beilage« der Münchener »Allgemeinen Zeitung« vorgenommen. – Vgl. zu dieser Artikel-Serie, die in 48 Fortsetzungen zwischen 1895 und 1899 erschien: Christoph WEBER, Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenpolitische Essays von Franz Xaver Kraus (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 57), Tübingen 1983, 21ff. Dort auch die wichtigste ältere Literatur. Franz Xaver Kraus, 1872 Prof. für christliche Kunstgeschichte in Straßburg, seit 1878 in Freiburg. – Vgl. zu diesem vielleicht profiliertesten Ultramontanismus-Kritiker seiner Zeit auf katholischer Seite und damit einem »der wenigen Traditionsvermittler, welche die Generation der Döllinger und Montalembert mit der Epoche des Reformkatholizismus in der Zeit nach 1900 innerlich verbanden« auch: WEBER, Kirchengeschichte (wie Anm. 68), 47–56 u. passim, hier 49.

89 Vgl. die entsprechende Ankündigung der Redaktion: »Freie Deutsche Blätter« 2, 1902, Nr.13 (29.3.1902), 160. Zu dieser führenden reformkatholischen Zeitschrift vgl. neuerdings HAUSTEIN, Publizistik (wie Anm. 71).

90 U.a. auf dem Rückendeckel der Schrift: SCHNITZER, Katholizismus (wie Anm. 41).

91 »Das Zwanzigste Jahrhundert« 1902, Nr.44 (1.11.1902), 523. Man beachte die dem Vokabular Hoensbroechs durchaus entsprechenden Formulierungen!

92 »Das Neue Jahrhundert«1911, Nr. 53, zitiert nach: Antiultramontanes Handbuch (wie Anm. 54), 293f.

Das unbedingte *Ja* dieser reformkatholischen Kreise zur Kirche an sich wird deutlich am eindeutigen *Nein* gegenüber Versuchen, die Krausgesellschaft zu einer überkonfessionellen, gesamt-antiultramontanen Vereinigung zu machen. Mehrheitlich plädierte man für ein Festhalten am ursprünglichen Programm. Man forderte weiterhin *die Schaffung eines nicht-ultramontanen Katholizismus*, die *eine kulturelle Tat für uns Deutsche sein würde. Die Krausgesellschaft sollte in erster Linie unter Katholiken zu wirken suchen, sie sei eine Vereinigung von Katholiken, denen an der Kirche noch etwas liegt. Es solle eine Reform im Katholizismus werden. Kraus habe nur gegen den Ultramontanismus gekämpft, nicht gegen den Pabst. Es handle sich nicht darum, alle Kämpfer gegen den Ultramontanismus zu sammeln, die hätten sehr verschiedene Ziele. Man müsse sagen, dass die Gesellschaft eine Sammlung von Katholiken sei, die mit dem Kirchenregiment unzufrieden sind [...]. Es darf nicht eine Fusion aller Bekenntnisse unser Zweck sein, sondern eine Reform innerhalb des Katholizismus*[93]. *[...] Wir wollen das katholische Volk befreien,* so ihr Credo[94].

Dieses unzweideutige Bekenntnis zur Kirche führte jedoch keineswegs zu Berührungsängsten mit anderen antiultramontanen Gruppierungen, im Gegenteil, häufig wurden entsprechende Kooperationen ausdrücklich befürwortet. Die Vortragstätigkeit führender Mitglieder der Krausgesellschaft führte diese beispielsweise sowohl in den »Antiultramontanen Reichsverband« als auch in altkatholische Kirchengemeinden oder beispielsweise 1905 zum »Weltkongreß für Freies Christentum« nach Berlin[95].

Bemerkenswert ist die große Heterogenität der Mitgliedschaft in der »Krausgesellschaft«, deren genaue Zahlen wir nicht kennen. Haustein vermutet einen Höchststand von nicht mehr als 200, mit einer jedoch weit höheren Zahl an Sympathisanten[96]. Das Spektrum reicht hier von Walter Goetz (1867–1959)[97] und Georg Kerschensteiner (1854–1932)[98] bis hin zum schon erwähnten Herausgeber der »Täglichen Rundschau« Heinrich Rippler, dem Generalsekretär des »Alldeutschen Verbandes« Dr. Ritter sowie

93 So Philipp Funk in der Ausschusssitzung der »Krausgesellschaft« vom 13.5.1911; zitiert nach HAUSTEIN, Publizistik (wie Anm. 71), 296f. Der Nachlass der Gesellschaft befindet sich in der Bayerischen Staatsbibliothek in München.

94 So Konstantin Wieland in der gleichen Sitzung; ebd., 298.

95 Gemeint ist u.a. Philipp Funk, der im März 1911 vor der altkatholischen Gemeinde in Essen und im August 1910 vor dem »5. Weltkongreß für Freies Christentum und religiösen Fortschritt« sprach. Vgl. das Schreiben von Pfarrer Rachel an Funk, in: Nachlass Krausgesellschaft IV, 4, und die gedruckten Kongressprotokolle: Fünfter Weltkongress für Freies Christentum und religiösen Fortschritt, hg. v. Max FISCHER u. Friedrich M. SCHIELE, 2 Bde., Berlin 1910/11. – Ebd., Bd. 2, 510–515, der Vortrag Funks, der eine für ihn ungewohnte Schärfe besaß, mit dem Thema: »Die Ziele und gegenwärtige Lage des deutschen Modernismus«. – Vgl. hierzu die sehr heftige, dabei materialreiche »Abrechnung« mit dem Modernismus: Anton GISLER, Der Modernismus, Einsiedeln 1912, 643f. u. passim. – Vgl. allgemein zu diesen Kongressen: Peter MEINHOLD, Ökumenische Kirchenkunde, Stuttgart 1962, 605.

96 HAUSTEIN, Publizistik (wie Anm. 71), 77. Im November 1913 betrug die Zahl der Mitglieder 189. – Ebd., 342, Protokoll der Jahreshauptversammlung der »Krausgesellschaft« am 23.1.1915.

97 Walter Goetz, Historiker, 1905 Professor in Tübingen, 1913 Straßburg, 1915 Leipzig, besaß vor allem über Josef Schnitzer, der 1909 bei ihm zum Dr. phil. promoviert wurde – Thema des Rigorosums war u.a. »Die Entstehung des Ultramontanismus«; vgl. TRIPPEN, Tagebuch (wie Anm. 41), 175f. – und Philipp Funk engste Beziehungen zum Modernismus; vgl. WEBER, Kirchengeschichte (wie Anm. 68), 85, Anm.180, sowie HAUSTEIN, Publizistik (wie Anm. 71), passim.

98 Georg Kerschensteiner, katholischer Pädagoge, 1895–1919 Stadtschulrat in München – der »Pestalozzi des 20. Jahrhunderts«, 1912–1918 Mitglied des Reichstags (»Freisinnige Volkspartei«); vgl. Ludwig Englert, in: NDB 11, 534–536.

dem langjährigen Geschäftsführer des »Antiultramontanen Reichsverbandes« Lorenz Wahl[99]. So unterschiedlich deren Motive für den Beitritt zur »Krausgesellschaft« gewesen sein mögen, so unterschiedlich waren auch die jeweiligen Positionen innerhalb des so weiten antiultramontanen Spektrums. So kann es nicht verwundern, dass es wiederholt zu Richtungskämpfen und Kontroversen innerhalb der Gesellschaft kam und man sich stets auf sehr dünnem Eis bewegte. Bis 1926 bestand die »Krausgesellschaft«, die, wie ihr Organ, das bereits im Dezember 1916 sein Erscheinen eingestellt hatte, während des Ersten Weltkriegs stark nationale Töne anstimmte, eine Entwicklung, der Haustein die Überschrift »Vom Antiultramontanismus zum Antiromanismus« gab[100].

Genannt werden muss in diesem Zusammenhang auch das zweite reformkatholische Blatt in Deutschland, die von Joseph Müller (1855–1942) herausgegebene »Renaissance. Zeitschrift für Kulturgeschichte, Religion und Belletristik«, die von 1900 bis 1907 erschien, und der gleichnamige 1904 von Müller gegründete Verein. Müller hatte sich in seinem später zensurierten Buch über den Reformkatholizismus ausführlich zum Thema geäußert[101]. Er gerierte sich dabei weniger antiultramontan, ohne mit Vorwürfen gegen den politischen Katholizismus bzw. das Zentrum zu geizen, beschäftigte sich dafür eher mit theologisch-wissenschaftlichen und allgemein-kulturellen Fragen. In einem programmatischen Artikel beispielsweise geißelte er *die Verödung unserer katholischen Publizistik seit 1870* und wandte sich gegen den *Geistesdruck dieser eisernen Fessel, die sich um unsere Köpfe spannte und jeden hoffnungsvollen Aufschwung im Keim erstickte, und nichts anderm ist die Inferiorität der Katholiken, soweit sie besteht, zuzuschreiben.* Und er sah Viele, die *aus dieser geistigen Saharawüste wahrhaft lechzen nach einem über die Schablone hinausgehenden Geistestrank, nach etwas die unheimliche Kluft zwischen Modernität und Seminartheologie Ueberbrückendem*[102].

Auch eine Reihe weiterer Namen, deren Träger weniger eng mit den skizzierten Organen und Organisationen in Verbindung standen, die jedoch anhand ihres Werdegangs und ihrer Veröffentlichungen zum erweiterten Kreis der Antiultramontanen zu rechnen sind, müssen der Vollständigkeit halber an dieser Stelle genannt werden. Über manche von ihnen liegen Untersuchungen vor, andere Lebens- und Wirkungsgeschichten sind noch zu erforschen. Ich denke an den liberal-katholischen badischen Politiker Reinhold Baumstark (1831–1900), einen Freund von Franz Xaver Kraus, der sein Landtagsmandat aus Protest gegen den Zusammenschluss der badischen Volkspartei mit dem Zentrum niederlegte, oder an seinen Sohn, den Orientalisten und Liturgiewissenschaftler Anton Baumstark (1872–1948)[103], den Kraus-Schüler Joseph Sauer (1872–1949), über den Claus Arnold unlängst eine beachtenswerte Studie vorgelegt hat[104], ich denke weiter an den schon kurz erwähnten Konstantin Wieland, einen der wenigen, die die Ablegung des Antimodernisteneides verweigerte und der später im Umfeld des Ludendorff-Kreises

99 Rippler und Dr. Ritter erwarben 1913 die Mitgliedschaft, Wahl wurde bereits seit 1911 als ordentliches Mitglied geführt. Vgl. HAUSTEIN, Publizistik (wie Anm. 71), 222ff.

100 So die Überschrift von Kapitel 14,6 bei HAUSTEIN, Publizistik (wie Anm. 71), 240.

101 Der Reformkatholizismus. Für die Gebildeten aller Stände, 2 Bde., Zürich 1899. – Zu Josef Müller, ein »schwieriger Charakter mit hoher Begabung«, der sich in seinem letzten Lebensabschnitt ebenfalls noch an die nationalsozialistische Rassenideologie verlor und sich als »nationaler Katholik« sah, vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 41), 181–194.

102 »Renaissance« 2, 1901, 382ff.

103 Reinhold Baumstark, Jurist, konvertierte im Alter von 38 Jahren in Beuron zum Katholizismus; seine Biografie ist ein Desiderat; vgl. WEBER Kirchengeschichte (wie Anm. 68), 151, sowie Otto SPIESS, Anton Baumstark, Wolfgang MÜLLER, Reinhold Baumstark, in: NDB 1, 669.

104 Vgl. Anm. 35.

auffiel sowie zahlreiche weitere zur Gruppe der fortschrittlichen Katholiken zu zählenden Persönlichkeiten, von denen der ganz überwiegende Teil in der 1995 erschienenen Arbeit von Otto Weiß über den Modernismus in Deutschland vorgestellt worden ist[105]. Diese Liste ist keinesfalls vollständig, so fehlt, um nur einen Namen aus dem Grenzgebiet von Reform- und orthodoxem Katholizismus zu nennen, der Name Albert Ehrhards (1862–1940), dessen Denken und Schreiben ihn trotz anderslautender Beurteilungen durchaus zu diesem Kreis zählen ließe, der sich jedoch nie durch Auftritte in oder gar durch Zugehörigkeit zu einer der genannten Gruppierungen exponierte[106].

Zum Abschluss dieser Gedanken gestatten Sie mir noch ein Zitat des schon wiederholt genannten Modernisten Josef Schnitzer, der 1912 formulierte: *Obschon es das Wesen des Modernismus verkümmern hieße, wenn man ihn einseitig als Antiultramontanismus bestimmen wollte, so ist doch nicht zu verkennen, dass ihm allerdings eine starke antiultramontane Seite eignet, die sich aus den Zeitverhältnissen, aus denen er geboren ward, unschwer erklärt*[107].

Erlauben Sie mir ein Fazit: Es gab im Wilhelminischen Deutschland einen sich vom Begriff des *Ultramontanismus* her definierenden *Antiultramontanismus*, der, zumindest von seinem Anspruch her, nicht identisch war mit einem in der Tat vorhandenen, mächtigen Antikatholizismus, sondern der sich lediglich mit einem Teil oder besser gesagt mit einer Richtung, wenngleich der maßgeblichen und tonangebenden innerhalb des Katholizismus auseinander setzte. Im Mittelpunkt der Kritik stand dabei ein im Papst sich verkörpernder strenger Zentralismus, damit in Zusammenhang stehende Erscheinungen wie Index und Zensur, eine aufgrund dogmatischer Vorgaben nicht gegebene Voraussetzungslosigkeit von Forschung und Wissenschaft, vor allem aber die Zentrumspartei als Manifestation der politischen Ansprüche des Ultramontanismus. Den Antiultramontanen, deren soziale Herkunft das Bürgertum und deren politische Heimat der Liberalismus in seinen zahlreichen Ausprägungen war und die allesamt eine deutliche Affinität zu nationalen Ideen besaßen, galt das Zentrum und der Katholizismus, wie er sich in seiner ultramontanen Mehrheit zeigte, als rückständig und anachronistisch, als hemmend und gefährlich für die kulturelle und politische Entwicklung des

105 Weiss, Modernismus (wie Anm. 41).

106 Albert Ehrhard, Professor der Kirchengeschichte in Straßburg, Würzburg, Wien, Freiburg, erneut Straßburg und Bonn. Ehrhard war in seiner Kennzeichnung des Ultramontanismus eher zurückhaltend. Weber, Kirchengeschichte (wie Anm. 68), 121, zählt ihn »keineswegs zum liberalen Katholizismus, sondern [er] war im eigentlichen Sinne vollkommen orthodox«. Ehrhard sprach entsprechend auch nur von einem *extremen Ultramontanismus* und meinte damit einen überzogenen römischen Zentralismus sowie eine *Wiederherstellung der spezifisch mittelalterlichen Machtstellung des Papsttums*, die er lieber als *Ultrasäkularismus* bezeichnen wollte, *da die Anhänger derselben ihre Ideale nicht jenseits der Berge, sondern jenseits der letzten Jahrhunderte suchen*. Albert Ehrhard, Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit, Stuttgart/Wien, 1901, 246f. Wegen einer – später indizierten – Stellungnahme zur päpstlichen Verurteilung des Modernismus wurde ihm 1908 die Prälatenwürde entzogen. Vgl. zum *Fall Ehrhard*: Norbert Trippen, Albert Ehrhard – ein »Reformkatholik«?, in: RQ 71, 1976, 199–230, sowie Ders., Theologie (wie Anm. 41), insbes. 125–144. – Die im Gegensatz zu den wirklichen Reformkatholiken weitaus moderatere Haltung Ehrhards geht auch aus seiner nicht veröffentlichten, nunmehr editierten Kritik an Schell hervor; vgl. Klaus Ganzer, Albert Ehrhard und Hermann Schell – Gemeinsamkeit und Widerspruch. Eine Stellungnahme Ehrhards zu Schells Denkschrift »Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts« aus dem Jahre 1897, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 45, 1983, 165–218.

107 Josef Schnitzer, Der katholische Modernismus (Klassiker der Religionen 3), Berlin 1912, 12.

Deutschen Reiches. Der von den Katholiken gesuchten, ganz überwiegend ersehnten Integration in Staat und Gesellschaft arbeitete man entgegen.

Dieser Antiultramontanismus fand seinen Ausdruck in einer Fülle von Publikationen sowie in zahlreichen Vereinen, von denen lediglich eine Auswahl vorgestellt werden konnte; die Palette reicht dabei von freidenkerischen über vornehmlich protestantische und altkatholische bis hin zu reformkatholischen Gruppierungen. Wir sprechen also nicht von einzelnen Sonderlingen, sondern von einer auch gesellschaftlich durchaus relevanten Größe, die, so hat es den Anschein, insbesondere bei der akademischen Jugend auf größere Resonanz stieß. Bemerkenswert ist vor allem die teilweise enge personelle und auch organisatorische Verflechtung gerade auch über die ansonsten so starren konfessionellen Grenzen hinweg; man ist geneigt, für diese Art der Zusammenarbeit den modernen Begriff des *Netzwerks* zu bemühen.

Auffallen muss die vergleichsweise große Zahl von (ehemaligen) Priestern und Konvertiten in den verschiedenen antiultramontanen Kreisen. Gewiss mögen hier persönliche Enttäuschungen und Unzulänglichkeiten, gescheiterte Karrieren und andere individuelle Probleme oder gar Katastrophen eine Rolle gespielt haben. Die immer wieder bemühte *Zölibatsmüdigkeit* und das schon sprichwörtliche *Querulantentum* genügen meiner Meinung nach jedoch ebenso wenig als Erklärungsmuster für diese gewiss nicht leichtfertig getroffenen Änderungen in der Lebensplanung wie die »Tradition des Suchens nach Charakterfehlern als Ursache für mangelnde Orthodoxie«[108].

Unter den verschiedenen antiultramontanen Strömungen bestand ein weitgehender Konsens in der Ablehnung des politischen Katholizismus, hier in erster Linie der Zentrumspartei, in der eine durch nichts zu rechtfertigende Verschmelzung von Religion und Politik gesehen wurde. Bezüglich der Motivation und der Zielsetzung der einzelnen Gruppierungen und der sie tragenden Persönlichkeiten lassen sich jedoch durchaus Unterschiede festmachen. Während beispielsweise der von *Außen* kommende, kirchenferne Antiultramontanismus das kirchliche Leben hinter die Kirchenmauern zu verbannen und damit die Mehrheit der Gesellschaft gleichsam vor den Gefahren des Ultramontanismus zu schützen trachtete, der das Phänomen *Ultramontanismus* als kulturellen und politischen Gegner begriff, gefährlicher noch als die Sozialdemokratie, ging es den in einer bis heute reichenden Tradition eines kritisch-liberalen Katholizismus stehenden Vertretern des Modernismus und/oder Reformkatholizismus um die Zurückdrängung des vorherrschenden Ultramontanismus innerhalb der Kirche und damit um eine innere Reform des Katholizismus. Es war der Versuch, den Katholizismus im *modernen* Deutschland des beginnenden 20. Jahrhunderts *gesellschaftsfähig* zu machen, *aggiornamento* nannte man diesen – aus der Kirche selbst heraus unternommenen – Versuch ein halbes Jahrhundert später. Gleichzeitig wurde der Anspruch des Zentrums, mehr als nur einen Teil des deutschen Katholizismus parlamentarisch zu vertreten, zurückgewiesen, man war bestrebt zu zeigen, dass es in Deutschland auch einen anderen Katholizismus gab. Dass diese innerkatholischen Reformbestrebungen, dass die Strategien eines Franz Xaver Kraus von den Hardlinern, um diese saloppe Formulierung zu gebrauchen, als nicht konsequent genug, vielleicht gar als halbherzig eingeschätzt wurden, erhellt aus einem von Paul von Hoensbroech verfassten Nachruf; Hoensbroech schrieb darin über Kraus: *Er wußte die Wahrheit, aber bekannte sie nicht [...]. Er war antiultramontan durch und durch, aber niemals wagte er es, offen und mutig dieser Gesinnung Ausdruck zu geben*[109].

108 Weber, Liberaler Katholizismus (wie Anm. 39), X, Anm. 9.
109 Zitiert nach Weiss, Modernismus (wie Anm. 41), 122.

Die Masse der Zentrumswähler, so meine Einschätzung, wird von dieser doch eher auf einem abstrakten Niveau geführten Debatte kaum tangiert worden sein. Die altbekannte Tatsache, dass mit größer werdendem zeitlichen Abstand zum Kulturkampf das so viel beschworene katholische Milieu immer stärker aufbrach – gelegentlich ist in diesem Zusammenhang von einer regelrechten Erosion die Rede – und damit zusammenhängend die Zahl der das Zentrum wählenden Katholiken zurückging, wird man kaum der antiultramontanen Agitation zuschreiben können. Soweit ich die Quellen kenne, wurden die Antiultramontanen in der Pastoral nicht thematisiert, im Gegenteil, das Phänomen wurde, so weit es ging, totgeschwiegen, seine Protagonisten, an erster Stelle Paul von Hoensbroech, verteufelt, ohne dass man sich öffentlich – von Einzelfällen abgesehen – inhaltlich mit ihnen auseinander setzte[110].

Neben dieser intellektuell-abstrakten Auseinandersetzung wurde der Antiultramontanismus vielfach auch auf einer emotionalen, einer persönlichen Ebene erfahren. Zweifellos konnte diese Form der Ablehnung des Ultramontanismus, die von der überwiegenden Zahl der Katholiken ja als Antikatholizismus wahrgenommen wurde, einerseits stärkend, ja identitätsfördernd für das eigene Milieu wirken, andererseits verstärkte sich hierdurch die gegengesellschaftliche Situation der katholischen Minderheit in Deutschland.

Das gesellschaftliche Establishment, allen voran der bildungsbürgerliche Kulturprotestantismus, lehnte in weiten Teilen die Art der antiultramontanen Agitation ab. Viele teilten ohne jeden Zweifel die Abneigung gegen manches Katholische; der antirömische Affekt dieser Kreise hatte bekanntlich Tradition. So schrieben durchaus namhafte protestantische Theologen gegen den Ultramontanismus, ohne sich in Hoensbroechscher Manier zu exponieren. Die gelegentlich an katholische *chroniques scandaleuses* erinnernden Enthüllungen manch antiultramontaner Streiter, die auch vor Beichtstühlen und anderen Interna nicht Halt machten, besaßen für viele dann aber doch den *haut gout* des Unanständigen. Interessant wäre es einmal die große Zahl der in jenen Jahren erschienenen autobiographischen Traktate ausgetretener Priester und Ordensangehöriger zu erfassen und auszuwerten. Insbesondere Hoensbroech galt Vielen als *Nestbeschmutzer: Je mehr er verbrannte, was er angebetet hatte, desto isolierter stand er da, desto geringer wurde sein Erfolg und Einfluß.* Einem Mann wie Theodor Mommsen, wahrlich kein Katholiken-Freund, war die Bundesgenossenschaft des Grafen geradezu peinlich[111]. Spitzenvertreter aus Wirtschaft, Verwaltung oder Wissenschaft bewegten sich wohl auch aus diesen Gründen so gut wie nicht in vorderster Front der Antiultramontanen.

Neben dieser eher emotionalen Ablehnung finden sich auch taktisch-politische Motive, die mit der zunehmend wichtiger werdenden Rolle der Zentrumspartei zu tun haben und in der Person bzw. der nicht stattgefundenen nachjesuitischen Karriere Paul von Hoensbroechs beispielhaft kristallisieren. Während nämlich Kaiser Wilhelm II. dem Grafen zunächst durchaus wohl gesonnen gewesen zu sein scheint, ihn in Privataudienz empfing und ihm sogar Hoffnung auf Übernahme in den Staatsdienst gemacht haben soll, distanzierte er sich mit Blick auf eine zu erwartende Reaktion der Zentrumspartei bald wieder von ihm[112].

110 Die Reaktionen beispielsweise auf den Vielschreiber Hoensbroech sind im Einzelnen noch nicht erforscht; einen ersten Überblick gibt BACHEM, Vorgeschichte 6 (wie Anm. 46), 318–324.

111 So WEBER, Spahn (wie Anm. 67), 9; dort auch das Zitat.

112 So Hoensbroech in seiner autobiographischen Schrift: 14 Jahre Jesuit, Teil 2 (wie Anm. 17), 193ff. Überliefert ist auch das Zitat, demzufolge Wilhelm II. den Exjesuiten deshalb geschätzt habe, da dieser *seine Religion aufgegeben* [habe], *um seinem König treu bleiben zu können.* Zitiert nach

Dieser mein Versuch über den Antiultramontanismus, der keineswegs den Anspruch besitzt, dieses Phänomen erschöpfend behandelt zu haben, ist gleichzeitig ein Beitrag zur politischen Kultur in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg[113]. Der Antiultramontanismus, katholischer wie nicht-katholischer Prägung, war nicht zuletzt *der* außerparlamentarische Gegner der Zentrumspartei. Unverkennbar die starke nationale Prägung, die reformkatholischerseits vielleicht sogar in den episkopalistischen, nationalkirchlichen Visionen der Aufklärungszeit wurzelte und die bei vielen dem engeren kirchlichen Milieu Entwachsenen zu einem quasi-religiösen Surrogat geworden war. Der Weg manches Antiultramontanen führte in der Weimarer Zeit direkt zu deutschnationalen, oft zu völkischen Bewegungen und in letzter Konsequenz sogar ins nationalsozialistische Lager[114].

Gestatten Sie mir ein Aperçu: in meinem ursprünglichen Manuskript stand die Bemerkung, dass der Begriff Antiultramontanismus seit Jahrzehnten vollkommen aus dem Sprachgebrauch verschwunden sei. Dieses muss ich nun revidieren, da im September des Jahres 2000 im Zusammenhang mit der damals bevorstehenden Seligsprechung Papst Pius' IX. in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« zu lesen war, dass es sich bei der geharnischten Kritik deutscher Kirchenhistoriker an dieser Beatifikation keineswegs um »einen antiultramontanen deutschen Sonderweg« gehandelt habe[115].

Damit ist dann auch dieser Begriff, dieses Schlagwort wieder aus der historischen Mottenkiste zum Vorschein gebracht worden.

WILLEMS, Reichsgraf (wie Anm. 17), 198f. Kolportiert wurde auch eine Äußerung des Kaiserbruders Prinz Heinrich von Preußen, der zufolge auch der Kaiser den Wunsch hegte, *daß im Süden und Westen eine antiultramontane Bewegung hervorbricht, die bis nach Preußen vordrängt.* Zitiert nach BACHEM, Vorgeschichte 6 (wie Anm. 46), 269. Andererseits soll bereits 1894 Reichskanzler von Caprivi hinsichtlich einer Wiederanstellung Hoensbroechs den Einwand erhoben haben: *Was wird Rom und das Zentrum dazu sagen?* Zitiert nach HOENSBROECH, Ultramontanismus (wie Anm. 21), 26.

113 ARNOLD, Sauer (vgl. Anm. 44), 120, spricht vom »kämpferischen Antiultramontanismus« als »von einer mächtigen Strömung des Zeitgeists im wilhelminischen Deutschland«.

114 In der unlängst erschienenen Studie: Uwe PUSCHNER, Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Religion – Rasse, Darmstadt 2001, wird »der dem völkischen Denken immanente antirömische Komplex« (S. 207) ausführlich behandelt und nachgewiesen, dass es zumindest in Teilbereichen bereits vor 1914 zur Zusammenarbeit zwischen Völkischen und Antiultramontanen, beispielsweise durch Vorträge Paul von Hoensbrochs, mindestens aber zur gegenseitigen wohlwollenden Beobachtung und Berichterstattung gekommen war.

115 »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 1.9.2000.

HUBERT WOLF

Milieustabilisierende Apologie oder Schnittstelle zur Moderne?

Sebastian Merkle und seine Konzeption von Kirchengeschichte im Spannungsfeld von Gegengesellschaft und Integration

»Kirchengeschichte innerhalb des katholischen Milieus hat eine [...] vornehmlich stützende Funktion gehabt. Als Selbstvergewisserung und Apologie wurde sie im wesentlichen nach innen geschrieben und erfüllte ideologische Aufgaben im Spannungsfeld von Identitätssicherung und Emanzipationsstreben«[1] – so lautet eines der wichtigsten Ergebnisse von Andreas Holzems Studie »Weltversuchung und Heilsgewißheit«, die sich vorwiegend am Beispiel von Leopold Graf Stolberg (1750–1819) und Johann Adam Möhler (1796–1838) mit Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts beschäftigt. Das katholische Milieu habe – so Holzem weiter – die »Moderne als Heimsuchung« bzw. »den ganzen bedrohenden Modernisierungsschub als geöffnete Höllenpforte« empfunden. »Auch hier hatte die Kirchengeschichte vornehmlich das ›schon immer‹ und das ›auf immer‹ zu erweisen«[2]. Mit anderen Worten: Katholische Kirchengeschichtsschreibung diente im 19. Jahrhundert der ideologischen Stabilisierung einer katholischen Gegengesellschaft und hatte eine Integration von Katholizismus und Moderne (weil historisch unmöglich) zu verhindern.

Was Holzem überzeugend für das 19. Jahrhundert nachgewiesen hat, gilt cum grano salis auch weit über die Jahrhundertwende hinaus, bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein, bis zum Ende der »pianischen Ära« (Urs Altermatt) mit seiner Erosion der katholischen Sub- bzw. Gegengesellschaft[3]. Mit der Auflösung des katholischen Milieus verlor derartig systemstabilisierend konzipierte Kirchengeschichte ihre soziologische Bezugsgröße. Versuche der Repristination einer heilsgeschichtlichen Historiographie durch so bedeutende Kirchenhistoriker wie Hubert Jedin (1900–1980)[4] und Erwin Iserloh (1915–1996)[5] waren daher zum Scheitern verurteilt. Andererseits konnte in meiner Studie über die Entwicklung der deutschen katholischen Kirchengeschichtsschreibung zwischen den beiden vatikanischen Konzilien gezeigt werden, dass in den

1 Andreas Holzem, Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Münsteraner Theologische Abhandlungen 35), Altenberge 1995, 217.
2 Ebd., 219.
3 Dazu Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: WF 43, 1993, 588–654. – Vgl. hierzu auch: Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: HJ 120, 2000, 358–395.
4 Vgl. hierzu Hubert Jedin, Einleitung in die Kirchengeschichte, in: HKG (J) I, ³1985, 1–56.
5 Vgl. hierzu Erwin Iserloh, Was ist Kirchengeschichte? In: Kirchengeschichte heute – Geschichtswissenschaft oder Theologie? Hg. v. Raymund Kottje, Trier 1971, 10–32.

Hand- und Lehrbüchern die Neuzeit insgesamt (seit 1789) und speziell die jeweilige Gegenwart ausgesprochen negativ (im Sinne einer Deszendenzgeschichte) beurteilt wurde[6]. So schloss, um nur ein Beispiel für viele zu nennen, Alois Knöpfler (1847–1921), die sechste, 1920 erschienene Auflage seines Lehrbuches, das er – laut Vorwort – mitten im *Revolutionswahnsinn* fertig gestellt hatte, mit einem düsteren Gesamtrückblick: Zwar habe die Kirche immer in ihrer Geschichte mit Irrtum und Unglauben zu kämpfen gehabt. *Kaum je einmal aber ist der Unglaube so bewusst antichristlich aufgetreten, hat er der Religion des Kreuzes gegenüber so trotzig sein Non credam gesprochen wie gerade im 19. und 20. Jahrhundert.* Dieses »Antichristentum« sah Knöpfler in Freimaurertum, Kapitalismus, Sozialismus und atheistischem Materialismus begründet. *Der eben abgeschlossene Weltkrieg hält jedem [...] die ernste Mahnung vor Augen, dass alle Versündigungen am Volksleben, namentlich aber am religiösen, sich früher oder später furchtbar rächen*[7].

Es gab freilich unter den deutschen Kirchenhistorikern auch Ausnahmen, denen es um eine »historische« Versöhnung von Katholizismus und Moderne ging. Neben Franz Xaver Kraus (1840–1901) und Albert Erhard (1862–1940) sind hier vor allem die Tübinger Franz Xaver Funk (1840–1907) und Sebastian Merkle (1862–1945) zu nennen, deren Arbeiten sich durch eine grundsätzlich positive Bewertung ihrer jeweiligen Zeit- und Wissenschaftskultur auszeichneten. Seit Aufklärung und französischer Revolution *entwickelte sich* – so Funk – *auf dem ganzen Gebiete der Theologie ein höheres wissenschaftliches Leben [...]. Der Gegensatz des Protestantismus und seiner Wissenschaft erwies sich als kräftiger Sporn, und wenn die Berührung in einzelnen Fällen nicht ohne nachteilige Folgen war, so ging doch im ganzen weit mehr Gutes für Glauben und Wissenschaft aus ihr hervor*[8]. Für Funk bestand zwischen Kirche und Moderne kein grundsätzlicher Gegensatz. Beide sind versöhnbar, wobei die Hauptschnittstellen auf dem Gebiet der Wissenschaften – namentlich der Historiographie – liegen. Der Historismus mit seiner (vermeintlichen) Objektivität war zur (kulturprotestantischen) deutschen Leitwissenschaft geworden. Hier bei den harten Fakten und objektiv historisch zu erhebenden Wahrheiten galt es anzusetzen, wollte man aus dem Ghetto der Gegengesellschaft ausbrechen und sich als Anhänger des alten Glaubens in der neuen Zeit etablieren. Funk konnte dieses Programm nicht mehr umsetzen, da er bereits 1907 starb. Sein Schüler Sebastian Merkle machte die wissenschaftliche und gesellschaftliche Integration zu seinem Hauptanliegen, wie sich sowohl an seiner »historistischen« Konzeption von Kirchengeschichte als auch an den drei großen inhaltlichen historischen Kontroversen seines Lebens zeigt. Beiden Themen gilt im Folgenden unser besonderes Interesse.

I. Kirchengeschichte als objektive Wissenschaft – oder: Gegen ein dogmatisches Kriterium der Kirchengeschichte

Der Historiker [...] darf nicht Advokat sein, welcher nur das vorbringt, was zugunsten seiner Gesinnungsgenossen und zuungunsten der Gegenpartei spricht, sondern er soll ein

6 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 (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn 1999, 71–93.

7 Alois Knöpfler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Freiburg i.Br. [6]1920, 818f.

8 Franz Xaver Funk, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Paderborn [4]1902, 587f.

über den Parteien stehender Richter sein; Wahrheit und Unwahrheit, Recht und Unrecht hat er zu scheiden, nicht aber das zu sagen, was übel beratenes, kurzsichtiges Parteiinteresse ihm diktieren möchte[9] – mit diesen Worten umriss Sebastian Merkle[10] im Jahr 1904 seine Aufgabe als Kirchenhistoriker. Immer wieder kam er während seiner langen Lehrtätigkeit als Ordinarius für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg in den Jahren von 1898 bis 1933 auf diese Frage zurück. So stellten seine »Grundsätzlichen und methodologischen Überlegungen zur Bellarminforschung«[11] aus dem Jahre 1927 einen flammenden Appell für Wahrhaftigkeit und *größte Ehrlichkeit*[12] im Umgang mit der Geschichte der Kirche dar. Hier wurden, was bei Merkle sonst sehr selten geschah, ausdrücklich Autoritäten für seine Ansicht ins Feld geführt. Der Bogen spannte sich von Augustinus (354–430), der gesagt hatte, *die Wahrheit kann zwar bisweilen verdunkelt, aber niemals ganz unterdrückt werden*[13], bis zu Joseph Görres (1776–1848)[14], der seiner Tochter einmal schrieb: *Die Wahrheit bemäntelt wissen wollen, das ist jederzeit die allerschlechteste Politik und jetzt am meisten, ja sogar gefährlich wegen ihrer Unlauterkeit und ganz unhaltbar überdem. Ich stimme überall für die frische, grüne Wahrheit ohne alle Furcht*[15]. Das Verheißungswort Jesu »veritas liberabit vos«[16] beziehungsweise Merkles pathetischer Wahlspruch »Veritati«[17] standen hier im Hintergrund.

Aus solchen Formulierungen sprach ein hohes wissenschaftliches Ethos, das der Kirchengeschichte und dem Kirchenhistoriker große Verantwortung zuwies. Merkle war davon überzeugt, dass der Kirchenhistoriker objektive Wahrheiten konstatieren kann, wenn er sich seinem Gegenstand nur methodisch präzise genug näherte. Für Merkle stand der Kirchenhistoriker als »Richter« über den Dingen und konnte schwelende Streitfragen in Kirche und Theologie eindeutig entscheiden, weil er über die Geschichte als normatives und objektives Kriterium verfügte.

Der eingangs zitierten Aufgabenumschreibung des Kirchenhistorikers fehlte nicht die polemische Spitze. Merkle benannte zwar die gegnerische Auffassung nicht expressis verbis, wandte sich aber später immer wieder gegen eine Vorstellung von Kirchengeschichtsschreibung, die mit einem feststehenden Bild an den historischen Stoff heranging und in der Geschichte nur noch Illustrationen für das vorgegebene System finden durfte. Hier sah er Kirchengeschichte mit Apologie verwechselt: *Konsequenzmacherei, Starrheit und Zähigkeit* im Blick auf vorab bezogene Positionen *mag dem Scholastiker als ›Schneid‹ und logische Schärfe erscheinen; der Historiker [...] beneidet um solche Illusio-*

9 Sebastian MERKLE, Reformationsgeschichtliche Streitfragen. Ein Wort zur Verständigung aus Anlaß des Prozesses Beyhl-Berlichingen, München 1904, 32f.

10 Zur Biographie vgl. Theobald FREUDENBERGER, Sebastian Merkle – ein Gelehrtenleben, in: Sebastian Merkle. Ausgewählte Reden und Aufsätze, hg. v. Theobald FREUDENBERGER (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 17), Würzburg 1965, 1–56. – Joseph LORTZ, Sebastian Merkle. Gedächtnisrede, ebd., 57–94. – Klaus WITTSTADT, Art. Sebastian Merkle, in: BBKL 5, 1993, 1302–1317 (Lit.). – Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 441–457 (Lit.).

11 Sebastian MERKLE, Grundsätzliche und methodologische Überlegungen zur Bellarminforschung, in: ZKG 45, 1927, 26–73.

12 Ebd., 36.

13 Ebd.

14 Über ihn vgl. Heribert RAAB, Joseph Görres (1776–1848), in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1, hg. v. Emerich CORETH u.a., Graz 1987, 202–220. – Bernd WACKER, Art. Joseph Görres, in: LThK^3 4, 1995, 841f.

15 MERKLE, Überlegungen (wie Anm. 11), 36f.

16 Joh 8,32.

17 Vgl. FREUDENBERGER, Merkle (wie Anm. 10), Abb. 1.

nen niemanden, da er weiß, dass die Wirklichkeit viel zu mannigfaltig ist, als dass sie in logische Formeln sich einzwängen ließe, und das Netz der formalen Syllogistik viel zu starr und weitmaschig, als dass es alle Imponderabilien einzufangen vermöchte, durch die eine Regel in der Praxis modifiziert wird [...]. Eine in das a priori konstruierte Schema sich nicht einfügende Tatsache einfach leugnen, heißt den Knoten nicht lösen, sondern zerhauen[18].

Damit ist das entscheidende Stichwort gefallen. Merkle wandte sich im Grunde genommen gegen ein *apriorisches*, ahistorisches, mithin dogmatisches Kriterium der Kirchengeschichte. Diese Konzeption, der die Gegner des Würzburger Kirchenhistorikers anhingen, soll im Folgenden auf der Grundlage der 1893 erschienenen Programmschrift des Limburger Domkapitulars Matthias Höhler[19] (1847–1920) skizziert werden, die den bezeichnenden Titel »Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte«[20] trug. Für die anschließende Betrachtung der Position Merkles kann keine entsprechende Programmschrift zugrunde gelegt werden. Wenn es eine solche epistemologische Abhandlung des Würzburger Kirchenhistorikers gäbe, wäre dies zweifelsohne der richtige Weg. Im Gegensatz zu seinem Freund und Vorgänger auf dem Würzburger Lehrstuhl, Albert Ehrhard (1862–1940)[21], der Merkle zum 60. Geburtstag einen Aufsatz unter dem Titel »Die historische Theologie und ihre Methode«[22] widmete, beschäftigte sich dieser nie expressis verbis mit der Wissenschaftstheorie seines Faches. Sein Selbstverständnis als Kirchenhistoriker und seine Auffassung von der Kirchengeschichte lassen sich daher nur im Anschluss an seinen Lehrer Funk und implizit aus seinem konkreten kirchenhistorischen Arbeiten erheben.

Höhler stellte eindeutig das Dogma als Norm für die kirchengeschichtliche Arbeit in den Mittelpunkt. Ihre klassische Formulierung fand diese Position in einer Artikelserie, die im ersten Band des »Katholik« von 1893 erschien[23] und noch im selben Jahr als selbständige Schrift[24] publiziert wurde. Höhler argumentiert dabei folgendermaßen:

1. Den Ausgangspunkt bildet eine dogmatische Ekklesiologie. Wesen, Verfassung, Lehre und Disziplin der Kirche sind aufgrund dogmatischer Bestimmung *ihrer Na-*

18 Merkle, Überlegungen (wie Anm. 11), 50.

19 Matthias Höhler (1847–1920), Studium in Mainz und am Germanikum, 1871 Priester des Bistums Limburg, 1872 Kaplan und Sekretär Bischof Peter Joseph Blums, 1884 Domkapitular, 1913 Generalvikar, vgl. Klaus Schatz, Geschichte des Bistums Limburg (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 48), Mainz 1983, 181 und passim. – Ders., Art. Matthias Höhler, in: Gatz, Bischöfe 1983, 312f.

20 Matthias Höhler, Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, Mainz 1893.

21 Albert Ehrhard (1862–1940), Professor für Kirchengeschichte an den Universitäten von Würzburg (1892–1898), Wien (1898–1902), Freiburg i.Br. (1902/03), Straßburg (1903–1918) und Bonn (1920–1927), vgl. Alois Dempf, Albert Ehrhard. Der Mann und sein Werk in der Geistesgeschichte um die Jahrhundertwende, Colmar o.J. [1943]. – Norbert Trippen, Albert Ehrhard – ein »Reformkatholik«? in: RQ 71, 1976, 199–230. – Ders., Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg i.Br. 1977.

22 Albert Ehrhard, Die historische Theologie und ihre Methode, in: Fest-Schrift Sebastian Merkle zu seinem 60. Geburtstag gewidmet von Schülern und Freunden, hg. v. Wilhelm Schellberg, Düsseldorf 1922, 117–136.

23 Matthias Höhler, Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte, in: Katholik 73/1, 1893, 38–49, 112–130, 249–260, 385–397, 511–536.

24 Ders., Kriterium (wie Anm. 20).

tur nach unveränderlich, d. h. sie müssen *genau so bleiben, wie er [Christus] sie von Anfang an eingesetzt hat*[25].

2. Diese Unveränderlichkeit kann durch kein auch noch so gewichtiges menschlich-vernünftiges Zeugnis für das Gegenteil in Frage gestellt werden.
3. Daraus ergibt sich für die Kirchengeschichte, deren Gegenstand die dogmatisch so definierte Kirche ist: *Ihre Erkenntnis lässt sich [...] a priori gewinnen und jeder Forscher, der nicht irren will, muss mit einer solchen a priori von ihr erworbenen Kenntnis an ihr Studium herantreten*[26].
4. Die Kirchengeschichtsschreibung unterliegt somit einem dogmatischen Kriterium. Die Dogmatik und in letzter Konsequenz das kirchliche Lehramt legen vor Beginn des historischen Arbeitens fest, was die kirchengeschichtliche Forschung überhaupt zu Tage fördern darf – oder besser – überhaupt kann. Kirchengeschichte soll also nicht als freie historisch-kritische Wissenschaft betrieben werden, sondern dem »Gehorsam des Glaubens« folgen. Sie ist ein unmündiges Kind, das die Dogmatik als Führerin braucht[27].
5. Wer als Kirchenhistoriker die »Freiheit historischer Forschung« beansprucht, stellt sich dadurch außerhalb der Kirche, denn *das menschliche Wissen fördert den Glauben, solange es sich unter ihm hält, es zerstört ihn hingegen, sobald es sich stolz über ihn erhebt*[28]. Die Dogmatik kann eine Sache für wahr erklären, auch wenn der Kirchenhistoriker aus den Quellen das genaue Gegenteil bewiesen hat. Kein bruchstückhaftes menschliches Wissen kann folglich gegen Gottes Weisheit ankommen, an der sein Stellvertreter auf Erden Anteil hat(te).

Höhlers Schrift war im Wesentlichen durch Untersuchungen von Merkles Doktorvater Franz Xaver Funk zur Stellung des Papstes auf den ökumenischen Konzilien des Altertums veranlasst[29]. Die Frage, wann eine Synode ein ökumenisches Konzil sei, dessen Beschlüsse für die gesamte Kirche allgemeine Verbindlichkeit besitzen, erregte in den theologischen Diskussionen vor rund hundert Jahren wieder einmal die Gemüter. Verschiedene katholische Dogmatiker, vor allem Matthias Joseph Scheeben (1835–1888)[30] und seine Mitstreiter, namentlich Matthias Höhler, gaben in Anlehnung an Bellarmins Konzilsdoktrin folgende Antwort: Aus der Lehre von der Unveränderlichkeit der Kirche und der Übergabe der Vollgewalt an den Papst durch Christus ergebe sich, *dass dem Papste und nur ihm [...] die Befugnis zustehen kann, allgemeine Koncilien zu berufen, sie zu leiten und ihren Beschlüssen durch seine Approbation für die gesamte Kirche bindende Kraft und Gültigkeit zu verleihen. Dies steht dogmatisch fest*[31]. Genau an diesem Punkt

25 Ders., Kirchengeschichte (wie Anm. 23), 385.
26 Ebd., 386.
27 Ebd., 387f.
28 Ders., Kriterium (wie Anm. 20), 51f.
29 Franz Xaver Funk, Der Römische Stuhl und die allgemeinen Synoden des christlichen Altertums, in: ThQ 64, 1882, 561–602. – Ders., Die Berufung der ökumenischen Synoden des Altertums, in: HJ 13, 1892, 689–723. – Ders., Die päpstliche Bestätigung der ersten acht allgemeinen Synoden, in: HJ 14, 1893, 485–516.
30 Matthias Joseph Scheeben (1835–1888), 1860 Dozent, später Professor der Dogmatik am Kölner Priesterseminar, vgl. Hans Gasper, Das Wirken Scheebens als Priester und Theologe, in: Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Norbert Trippen (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 23), Siegburg 1988, 223–243. Zu seiner Position im Streit um die Einberufung der Konzilien vgl. Hermann Josef Sieben, Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert (Konziliengeschichte B), Paderborn 1993, 197f.
31 Höhler, Kriterium (wie Anm. 20), 56.

schaltete sich Franz Xaver Funk in den theologischen Diskurs ein. Funk gelang es, durch minutiöse Quellenanalysen nachzuweisen, dass *keines von den Zeugnissen, die man für die päpstliche Bestätigung der acht allgemeinen Koncilien des Altertums anzuführen pflegt, sich bei genauerer Prüfung als stichhaltig erwiesen hat*[32]. Die Rolle der Berufung, Leitung und Bestätigung dieser ökumenischen Konzilien sei beim Kaiser des Römischen Reichs gelegen. Funk folgerte hieraus freilich nicht, dass den Synoden des Altertums keine ökumenische Geltung zukomme. Vielmehr behauptete er umgekehrt, es gebe ökumenische Konzilien, die der Papst weder berufen noch geleitet noch bestätigt habe[33]. Damit aber brach ein wesentliches formales Argument, das gegen die Reformkonzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414/18) und ihre »konziliaristischen« Beschlüsse ins Feld geführt wurde, in sich zusammen. Funks historische Argumentation wurde jedoch für den innertheologischen Diskurs nicht zugelassen. Scheeben, der argumentativ nicht gegen ihn ankam, behauptete in der zweiten Auflage des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte einfach: *Ein selbständiges Recht der Kaiser zu solchen Akten [sc. Berufung, Leitung und Bestätigung eines ökumenischen Konzils], welches sie selbst gegen den Willen des Papstes hätten geltend machen können und welches dieser seinerseits habe anerkennen müssen, ist theologisch und kanonistisch undenkbar.* Die Meinung Funks sei daher *auch historisch unerweisbar, es sei denn, dass man [...] über der Prüfung von Texten und Tatsachen die tiefere Beleuchtung ihrer Natur und Bedeutung vergisst*[34]. Höhler ging in die gleiche Richtung, wenn er formulierte, dass die Irrtümer Funks, einer *hochangesehenen Autorität auf kirchengeschichtlichem Gebiete*[35], ein geradezu *klassisches Beispiel* dafür seien, *in welcher Weise dem Dogma bei kirchengeschichtlichen Forschungen eine Führerrolle zukommt und wie ungenaue Auffassung desselben zu bedenklichen Konsequenzen auf kirchlichem Gebiete führen kann*[36].

Unerwarteten Beistand erhielten Höhler und Scheeben von dem sonst eher als »liberal« und kritisch geltenden Freiburger Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus (1840–1901)[37], der so weit ging, in der von ihm herausgegebenen »Real-Enzyklopädie der christlichen Alterthümer«[38] Funks Konzilienartikel[39] durch eine redaktionelle Bemerkung zu relativieren. Kraus stellte in einer Fußnote einfach fest, dass dogmatisch zu einem ökumenischen Konzil Berufung, Leitung und Bestätigung durch den Papst gehöre und die Päpste deshalb auch bei den ersten acht Konzilien diese Funktion wahrgenommen haben müssen[40]. Der »historische« Gegenbeweis Funks konnte daran nichts ändern.

32 Funk, Römischer Stuhl (wie Anm. 29), 602.

33 Vgl. dazu die in Anm. 29 genannte Literatur; ferner Karl August Fink, Konzilien-Geschichtsschreibung im Wandel? In: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967 (Tübinger Theologische Reihe 1), München 1967, 179–189.

34 Matthias Joseph Scheeben, Art. Concil, in: WWKL^2 3, 1884, 779–810, hier 790.

35 Höhler, Kriterium (wie Anm. 20), 59.

36 Ebd., 61.

37 Franz Xaver Kraus (1840–1901), seit 1878 Professor für Kirchengeschichte in Freiburg i.Br., vgl. Franz Xaver Kraus. Tagebücher, hg. v. Hubert Schiel, Köln 1957. – Christoph Weber, Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 57), Tübingen 1983.

38 Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer, 2 Bde., Freiburg i.Br. 1882–1886.

39 Franz Xaver Funk, Art. Concilien, in: Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1882, 317–323.

40 Ebd., 323.

Wie sehr der sonst so zurückhaltende und trockene Funk von dieser Ablehnung getroffen war, zeigte seine Glosse »In eigener Sache« in der Tübinger Theologischen Quartalschrift von 1886, wo er sich bitter beschwerte, Scheeben und andere hätten ihn zum *Idioten* gestempelt, *der nicht weiß, was rechts und links ist oder zu einem halben Ketzer, der ungescheut über die rechte Linie hinausschreitet.* Er klassifizierte diese Einwände als *einen Machtspruch*, freilich *mit dem Beifügen, dass mich das Verdikt in meiner Überzeugung nicht beirren werde und dass es kein günstiges Zeichen für eine Theologie sei, wenn sie den Tatsachen nicht gerecht zu werden vermöge*[41].

Aus diesen wenigen Sätzen dürften zwei einander diametral entgegenstehende Konzeptionen der Kirchengeschichte deutlich geworden sein:

Auf der einen Seite wurde Geschichte von einem apriorischen und ahistorischen Kriterium her betrieben, wodurch der Definitionsbereich für ihre Ergebnisse durch die Dogmatik vorgegeben war. Auf der anderen Seite wurden offene Fragen an die Quellen gestellt, deren Antworten nicht von vornherein festlagen. Hier apologetische Verteidigung der Norm- und Wertstandards des katholischen Milieus, dort bewusster Anschluss an die Standards des wissenschaftlichen Diskurses; Unhinterfragbare, ewige Dogmen standen gegen geschichtliches Gewordensein der Kirche und ihre Lehre.

II. Sebastian Merkles Kampf um die »historische Wahrheit«

Mit den Kontroversen Franz Xaver Funks waren die Grenzen abgesteckt. Zwei Konzeptionen von Kirchengeschichte, »Dogmatismus« und »Historismus«, standen einander unversöhnlich gegenüber. Merkle trat mit seinem Kampf gegen ein dogmatisches Kriterium ganz in die Fußstapfen seines akademischen Lehrers, wie bereits seine erste Sabbatine (Samstagsvortrag) im Priesterkolleg des Collegio Teutonico am Campo Santo belegt. Am 9. Juni 1894 sprach er in kritischer Auseinandersetzung mit Höhlers Ausführungen über das Thema »Dogmatik und Kirchengeschichte«[42]. Soweit es sich um den Wortlaut eines Dogmas selbst handelt, akzeptierte Merkle das dogmatische Kriterium für die Kirchengeschichte. *Wenn aber Dr. Höhler nun alle Konsequenzen, die aus diesem oder jenem Dogma erst und später, vielleicht nur von einer einzelnen Schule oder gar erst von Dr. Höhler selbst gezogen werden, ohne weiteres der alten Kirche insinuiert; wenn er von einer Unveränderlichkeit nicht nur der Lehre, sondern auch der Verfassung und der Disziplin redet, so zeigt er deutlich genug, dass ihm ein ›kirchengeschichtliches Kriterium der Dogmatik‹ nottut – und dies ist die von ihm völlig verkannte andere Seite der Sache.* Mit Nachdruck betonte Merkle die Geschichtlichkeit der Kirche und den daraus resultierenden Entwicklungsgedanken. Deshalb dürfe man nicht einfach *heutige Zustände* ohne weiteres *als Maßstab* für die *Beurteilung alter kirchlicher Institutionen* anlegen. Diese Auffassung hatte Merkle nicht nur in der streng quellenkritischen, philologischen Schule Funks gelernt, bei dem er in Tübingen von 1882 bis 1886 studierte[43].

41 Franz Xaver Funk, In eigener Sache, in: ThQ 68, 1886, 482–486, hier 483. Zum Ganzen Rudolf Reinhardt, Wie »liberal« war Franz Xaver Kraus?, in: ZKG 105, 1994, 229–233.

42 Archivio Campo Santo Teutonico Roma Libro 84 »Argumenta dissertationum ac disputationum, quas sacerdotes Collegii Teutonici ad Vaticanum vespris sabbatinis inter se habuere a 1° sabbato mensis Nov 1878«, 9. Juni 1884 (ohne Paginierung).

43 Übrigens hielt Merkle in der genannten Sabbatine die Frage der Berufung der Allgemeinen Synoden des christlichen Altertums für eine letztlich nicht zu lösende quaestio disputata – insofern trat er hier nicht eindeutig auf die Seite seines Lehrers Franz Xaver Funk. Er lehnt jedoch Höhlers

Vielmehr resultierte sie wesentlich aus der Beschäftigung mit den Quellen zur Geschichte des Konzils von Trient, der sich Merkle seit 1894 im Auftrag der Görres-Gesellschaft widmete. Seine bedeutendste wissenschaftliche Arbeit, die Edition der Diarien des Konzils von Trient, füllte drei monumentale Quartbände mit beinahe 3000 Seiten und begleitete fast seine ganze wissenschaftliche Lebensarbeit, wie die Erscheinungsjahre 1901, 1911 und 1931 belegen[44]. Sein Glaube an eine objektive, nur an den Quellen orientierte Geschichtsschreibung, an die historische Wahrheit, für die Merkle mit »Unerschrockenheit und Unbedingtheit«, »streitbar«, »wie ein Löwe« – so Hubert Jedin[45] – kämpfte, kostete ihn nicht zuletzt den Tübinger Lehrstuhl für Kirchengeschichte. Er konnte 1907 die Nachfolge Funks vor allem deshalb nicht antreten, weil die »Intransigenten« in der Tübinger Fakultät um den Kanonisten Johann Baptist Sägmüller (1860–1942)[46] die Einhaltung des dogmatischen Kriteriums als conditio sine qua non für die Kirchengeschichtsschreibung ansahen[47]. Eine solche Sicht vermochte Merkle nicht zu teilen, wie sich insbesondere an seinen drei großen Kontroversen (Priesterausbildung, Aufklärung, Luther) zeigt.

1. »Tridentinisches« Seminar oder Hochschulfakultät?

Die Epoche zwischen Säkularisation und I. Weltkrieg war – insbesondere in Deutschland – gekennzeichnet durch den Streit um den rechten Ort der Priesterausbildung. Dabei standen einander vor allem zwei Konzeptionen gegenüber: die Ausbildung im sogenannten Tridentinischen Seminar und die an einer Katholisch-Theologischen Fakultät im Rahmen einer staatlichen Universität. Unmittelbar nach der Jahrhundertwende erhielt die Frage durch die Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Straßburg eine neue Brisanz[48].

Die Argumentation der Seminarsprotagonisten bediente sich jeweils derselben Topoi: die Universitäten öffneten sich dem *frivolen, zu dem Heidentume sich hinneigen-*

Lösungsversuch unmissverständlich ab: diese Frage *a priori lösen zu wollen, verrät nicht den Dogmatiker, sondern den Dogmatisten.* Ebd. (Hervorhebungen bei Merkle).

44 Concilii Tridentini Diariorum pars prima: Herculis Severoli Commentarius. Angeli Massarelli Diaria I–IV, Freiburg i.Br. 1901; Concilii Tridentini Diariorum pars secunda: Massarelli Diaria V–VII, L. Pratani, H. Seripandi, L. Firmani, O. Panvinii, A. Guidi, P.G. de Mendoza, N. Psalmaei Commentarii, Freiburg i.Br. 1911; Concilii Tridentini Diariorum partis tertiae volumen prius: Aistulphi Servantii, Philippi Musotti, Philippi Gerii, Gabrielis Paleotti scripturae conciliares, Freiburg i.Br. 1931. Dazu Sebastian Merkle, Zum fünfzigjährigen Jubiläum des Historischen Instituts der Görres-Gesellschaft in Rom [1939], in: Ders., Reden und Aufsätze (wie Anm. 10), 306–341. – Hubert Jedin, Sebastian Merkle und das Concilium Tridentinum, in: HJ 52, 1932, 451–457.

45 Hubert Jedin, Sebastian Merkle, in: ThQ 130, 1950, 1–20, hier 14.

46 Über ihn Eberhard Haible, Art. Johann Baptist Sägmüller, in: LThK^2 9, 1964, 212; siehe auch August Hagen, Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg (1902–1920), Stuttgart 1962, 153–165.

47 Bei der Ablehnung Merkles wurden von der Tübinger Fakultät dagegen v. a. menschliche bzw. charakterliche Defizite namhaft gemacht: *Bei Berufung von Professor Merkle in Würzburg oder Professor Hugo Koch in Braunsberg aber fürchten wir trotz aller Anerkennung ihrer wissenschaftlichen Qualifikation sehr für ein gutes, kollegiales Verhältnis und ein gedeihliches Zusammenwirken in unserer Fakultät. Wir unterlassen es daher, einen Antrag auf Berufung eines der Genannten zum Ordinarius zu stellen.* Katholisch-Theologische Fakultät an den Königlichen Akademischen Senat in Tübingen, Tübingen 8. Juni 1907; Universitätsarchiv Tübingen LKAT 205/20.

48 Zum Ganzen vgl. Hubert Wolf, Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets, in: RQ 88, 1993, 218–236.

den Geist; es gehe dort nur um *stolze, gottvergessene Wissenschaft*[49]; sie brächten nur *Burschen unter dem Schein von Priestern*[50] hervor usw. Abgesehen von diesen Ressentiments war die grundlegende Argumentationskette der Fakultätsgegner denkbar einfach: Man stützte sich zunächst auf die Autorität des Konzils von Trient und behauptete, die Gegenpartei huldige nur subjektivistischen Ansichten. Dann wurde festgestellt, dass nach der Lehre des Tridentinums und somit nach der Lehre der Kirche verbindlich vorgeschrieben sei, in jeder Diözese ein Tridentinisches Seminar zu errichten. Weiterhin müsse jeder Priesteramtskandidat seine Ausbildung in einem solchen Seminar absolvieren, da das Tridentinum dem Seminarmodell das Monopol der Priesterausbildung verliehen habe. Schließlich gehe daraus hervor, dass die Katholisch-Theologischen Fakultäten an Universitäten nicht erlaubt und deshalb aufzuheben seien.

Nach dieser Sicht der Dinge wäre die Frage nach dem optimalen Modell der Priesterausbildung eindeutig entschieden, der Streit zwischen Universität und Seminar hätte zu den Akten gelegt werden können. Aber – und das ist entscheidend – dies galt eben nur dann, wenn das Konzil von Trient im 16. Jahrhundert tatsächlich so gelehrt hatte, wie es die Anhänger des sogenannten Tridentinischen Seminars im 19./20. Jahrhundert behaupteten. Genau hier setzte Merkle an und fragte, ob sich die Vorkämpfer der Seminarskonzeption wirklich auf die Autorität des Konzils von Trient berufen und aus dessen Beschlüssen einen Monopolanspruch für ihr Modell der Priesterausbildung ableiten konnten.

Merkle ging den genannten Fragen aufgrund seiner profunden Kenntnis der Quellen nach und stellte fest, dass das Seminardekret des Tridentinums die Universitäten nicht ausdrücklich genannt hatte. Hieß das aber, das Tridentinum hatte das Universitätsstudium der Kleriker verworfen, nur weil es im 18. Kapitel der 23. Sessio nicht auf die Universitäten einging? *Wäre aus dem Schweigen [des Dekrets selbst] eine solche Folgerung zu ziehen, dann hätte die Synode auch das Lehren von scholastischer Theologie und Philosophie, von Dogmatik, Moral, Kirchenrecht und Kirchengeschichte verboten; denn in der Aufzählung der Lehrfächer sucht man diese Disziplinen vergebens. Ja sogar die Abhaltung von Exerzitien*, die heute zu jeder Theologenausbildung gehören, wäre nach solchen Interpretationsgrundsätzen gegen das Konzil von Trient – so goss Merkle seine scharfsinnige Folgerung in eine unübertroffene Formulierung[51]. Hätte das Tridentinum die Seminarserziehung als einzig legitime Konzeption angesehen, dann hätte es expressis verbis die Universitätsstudien für angehende Priester verbieten müssen. Dies sei aber nicht geschehen. Schon die Auslegung des Seminardekrets selbst und seiner Genese zeige keinerlei antiuniversitäre Tendenz. An anderen Stellen fordere das Konzil ausdrücklich die Universitätsausbildung für Kleriker oder lasse das Universitätsstudium als Alternative zur Seminarserziehung zumindest gelten. Merkle nannte folgende Belege:

1. Die Ämter von Bischof, Archidiakon und die Hälfte der Dignitäten der Domkapitel sollten in Zukunft nur noch mit Doktoren beziehungsweise Lizentiaten der Theologie besetzt werden (Sessio 22, Kanon 2 und Sessio 24, Kanon 12)[52]. Namentlich der Domscholaster musste immer Doktor oder zumindest Lizentiat in den genannten

49 So Augustin Theiner, Geschichte der Geistlichen Bildungsanstalten, Mainz 1835, 371f.
50 Schreiben Bischof Wilhelm Emmanuel von Kettelers an die Geistlichen seiner Diözese, Mainz, 6. Januar 1852; Text in Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Briefe und öffentliche Erklärungen 1850–1854, hg. v. Erwin Iserloh u.a. (Sämtliche Werke und Briefe 2/2), Mainz 1988, 216–239, hier 222.
51 Sebastian Merkle, Das Konzil von Trient und die Universitäten [1905], in: Ders., Reden und Aufsätze (wie Anm. 10), 244–270, hier 257. Vgl. auch den Text der 23. Sessio in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, bearb. von Josepho Alberigo u.a., Bologna 1973, 742–753, hier 750f.
52 Vgl. Conciliorum Oecumenicorum Decreta (wie Anm. 51), 738 und 766f.

Fächern sein (im Seminardekret selbst). Solche akademischen Grade verlieh aber nur eine Universität. Da der Domscholaster zugleich ein Lehramt am bischöflichen Seminar innehaben sollte, lieferte die Universität gleichsam das Lehrpersonal für das Tridentinische Seminar und stellte so dessen Voraussetzung dar.

2. Hätte es mit der Universitätsfeindlichkeit des Tridentinums seine Richtigkeit, dann wäre sein immer wieder gezeigtes Wohlwollen gegen die Hochschulen völlig unverständlich. So nahm das Konzil die Universitäten bewusst vom Visitationsrecht des Bischofs aus (Sessio 25, Kap. 6)[53], erneuerte die Privilegien für Professoren und Studenten, gewährte Exemtionen usw.
3. In der 23. Sessio, die auch das Seminardekret beschloss, wurde in Kap. 6 bestimmt, niemand dürfe vor dem 14. Lebensjahr eine kirchliche Pfründe besitzen, *nisi [...] vel in seminario clericorum, aut in aliqua schola vel universitate de licentia episcopi, quasi in via ad maiores ordines suscipiendos versetur*[54]. Zur Vorbereitung auf die Weihen waren damit drei alternative Wege möglich: Seminarsausbildung, eine andere Schulausbildung oder Universitätsstudium – die gleichberechtigt nebeneinander standen.

Im vorhergehenden Kapitel des Dekrets heißt es zudem: Wer sich bei einem Bischof zur Weihe anmelde, müsse entweder von seinem Pfarrer oder dem Magister, bei dem er Unterricht habe, ein gutes Zeugnis vorlegen. Damit waren zweifelsohne Alumnen gemeint, die nicht im Tridentinischen Seminar unter den Augen des Bischofs ihre Ausbildung absolviert hatten, denn für sie wäre ein solches Zeugnis überflüssig gewesen[55].

Merkle wies damit überzeugend nach, dass die Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets die Geschichte einer Ideologie ist. Dessen Aussagen wurden zum Zweck innerkirchlicher Polemik missbraucht. Sie mussten dazu herhalten, kirchenpolitische Ziele zu sanktionieren und die wahren Absichten der angeblichen Anhänger des Tridentinums im 19. und 20. Jahrhundert zu kaschieren. Die Kirchengeschichte, im Sinne Merkles betrieben, zeigte: Von einer universitätsfeindlichen Tendenz des Tridentinums konnte keine Rede sein. Vielmehr sahen die Väter in der universitären Ausbildung geradezu den Königsweg, der allerdings aus finanziellen Gründen nicht immer beschritten werden konnte. Das Tridentinische Seminar als Institut mit Monopolanspruch war also eine Erfindung des 19. Jahrhunderts und hatte mit den Seminarien des Tridentinums wenig mehr als den Namen gemein.

2. Im Streit um die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters

Die Aufklärung, die Kant als Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit gefeiert hatte, war zu Zeiten Merkles in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung eindeutig negativ besetzt. Alles, was auch nur entfernt nach Aufklärung klang, roch nach Schwefel und rief häretische Konnotationen hervor. Als ein Beispiel für viele sei auf Heinrich Brücks (1831–1903)[56] Aufklärungsartikel in der 2. Auflage von Wetzer und Welte's Kirchenlexikon verwiesen[57]. Brück, der von 1857 bis 1899 die Kirchengeschichte am Mainzer Priesterseminar vertrat und dann für die letzten vier Jahre seines Lebens auf den Mainzer Bischofsstuhl wechselte, bot eine Wertung, die sich bei-

53 Vgl. Ebd., 787f.
54 Ebd., 747.
55 Vgl. Merkle, Konzil (wie Anm. 51), 257f.
56 Über ihn Anton Philipp Brück, Art. Heinrich Brück, in: Gatz, Bischöfe 1983, 75f.
57 Heinrich Brück, Art. Aufklärung, wahre und falsche, in: WWKL^2 1, 1882, 1605–1615.

spielsweise auch noch in der ersten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche widerspiegelte[58]: Verhalf die »wahre Aufklärung« dem Menschen zu wertvollen Einsichten über sich und die Welt, so gehörte das historische Phänomen der Aufklärung im 18. Jahrhundert ganz eindeutig zur »falschen« Aufklärung. *Die gallikanisch-staatskirchlichen Grundsätze, welche an den Höfen herrschten, die sittliche Fäulnis des hohen Adels, welcher mit einer äußeren Glätte zugleich den Unglauben und die Frivolität der französischen Salons sich angeeignet hatte, die Verweltlichung eines Teiles des höheren Klerus und insbesondere die Tätigkeit der geheimen Gesellschaften [...] hatten die Gemüter schon hinlänglich für das Gift der falschen Aufklärung empfänglich gemacht*[59]. In Theologenkreisen verlor man den Zusammenhang mit der Zeit der Kirchenväter und den *herrlichen Leistungen des Mittelalters* und wandte sich *nur zu sehr den Pfützen der protestantischen Aufklärer zu, deren seichtes Geschwätz als der Inbegriff aller Weisheit gepriesen ward*[60]. Das kirchliche Leben blieb von *Verheerungen* nicht verschont. Dazu gehörten für Brück die Forderung nach Einführung der Muttersprache in die Liturgie, der Verzicht auf die *volkstümlichen Andachten*, das gespaltene Verhältnis zum Ordenswesen und – am schlimmsten – der Eifer *für die religiöse Toleranz, d. h. den Indifferentismus*[61]. Abschließend bemerkte er lapidar: *Zum Glück scheiterte das ganze Unternehmen an der Festigkeit des katholischen Volkes, an der Treue des Klerus und an dem Widerstande, welchen, gleich dem Römischen Stuhl, die Domkapitel den Plänen der neuerungssüchtigen Kirchenfürsten entgegensetzten*[62].

Gegen eine pauschale *schlechthinnige Verdammung einer missliebigen Epoche*[63], wie sie Brück, Sägmüller und andere im Falle der Aufklärung boten, trat Merkle in einem Vortrag auf dem Internationalen Kongress für historische Wissenschaften in Berlin am 12. August 1908 in die Schranken. Er lehnte dabei eine schlagwortartige Beurteilung ab: *Epitheta wie geistlos, fad, schal, seicht, wässerig, verschwommen, oberflächlich, armselig, frech, schamlos, widerwärtig, ekelhaft, frivol, blasphemisch* seien für die historische Forschung unbrauchbar[64]. Man erweise durch diese simplifizierenden Verallgemeinerungen der Wahrheit keinen Dienst, aber auch nicht der Kirche. *Nur wer das Interesse einer bestimmten Schule mit dem der Kirche verwechsle, dürfte von solcher Ungerechtigkeit einen Nutzen erwarten*[65].

Merkle plädierte für eine gerechte Beurteilung der Aufklärungszeit, die Licht und Schatten dieser Epoche gleichermaßen wahrnehmen sollte. Dazu musste man aber diese Geistesrichtung und ihre Vertreter selbst und unvoreingenommen zu Wort kommen lassen und nicht einfach die Vorurteile der zeitgenössischen Gegner der Aufklärung unbesehen übernehmen: Für eine gerechte Beurteilung sei es *unerlässlich, dass man sich von den Verdikten der ihr feindlichen Zeitgenossen emanzipiere und sie – aber auch ihre Rivalin – nach den Quellen studiere [...]. Es wird niemandem einfallen, die Aufklä-*

58 Ludwig Baur, Art. Aufklärung, in: LThK[1] 1, 1930, 794–797.
59 Brück, Aufklärung (wie Anm. 57), 1612.
60 Ebd.
61 Ebd., 1614.
62 Ebd., 1615.
63 Sebastian Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters. Vortrag auf dem Internationalen Kongress für historische Wissenschaften zu Berlin am 12. August 1908, Berlin 1909, V.
64 Ebd., 2.
65 Ebd., 3.

rungszeit kanonisieren zu wollen. Sie habe *ihr gerüttelt Maß von Fehlern, aber so abgrundtief schlecht, wie man sie gemacht hat, ist sie nicht gewesen*[66].

Die Rede des Würzburger Kirchenhistorikers brachte nicht nur die wissenschaftliche Welt in Aufregung, sondern auch den Blätterwald zum Rauschen[67]. Anfeindungen, denen Merkle sich ausgesetzt sah, gipfelten namentlich bei Sägmüller in dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit; Merkle sei *der Ignoranz und Parteilichkeit überführt*[68], er habe offenkundig beabsichtigt, die katholischen Historiker zu verhöhnen[69]. Besonders negativ wurde empfunden, dass Merkle keine apriorische Definition des Begriffs Aufklärung lieferte und mit dieser als Maßstab an die Epoche heranging[70]. Doch damit verriet sich Sägmüller selbst, denn von dieser Forderung war der Schritt zum dogmatischen Kriterium wahrlich ein kleiner. Bezeichnend für die Geisteshaltung des Tübinger Kanonisten war der Vorwurf, Merkle rehabilitiere die Aufklärung, um den eigenen Modernismus salonfähig zu machen: *Es bleibt bei allem Deuteln und Drehen von Merkle doch dabei: ›Zurück, du rettest den Freund nicht mehr‹*[71].

Die Kontroversen um den Versuch Merkles, die katholische Aufklärung zu rehabilitieren, dauern bezeichnenderweise bis heute an. So setzte sich – um nur ein Beispiel zu nennen – Wilhelm Imkamp 1991 im »Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte« äußerst kritisch mit Merkles Aufklärungsdeutung auseinander. Dieser geriere sich zwar als Gralshüter historischer Quellentreue, sei aber im Grunde genommen noch apologetischer bzw. ideologischer als seine Gegner[72], wie überhaupt bei ihm eine »Tendenz zur ahistorischen Legendenbildung«[73] festzustellen sei. Für Merkle seien »die Probleme der Aufklärungszeit eher Gegenwartsanliegen«, seine einschlägigen Arbeiten dienten der »Tagespolemik«[74]. Damit ist die Auseinandersetzung um Reformkatholizismus und Modernismus in Deutschland gemeint. Sägmüller folgend erhebt Imkamp gegen den Würzburger Kirchenhistoriker den Vorwurf des Modernismus, der als theologischer Historismus zu interpretieren sei[75].

Die Konflikte, die Merkles Berliner Rede heraufbeschwor, können in diesem Rahmen nicht weiter nachgezeichnet werden, doch die grundsätzlichen methodischen und wissenschaftstheoretischen Überlegungen, die Merkle in seine Repliken immer wieder einstreute, verdienen besonderes Interesse: Das ideologische Vorverständnis, das Herantragen eines apriorischen Kriteriums an die Kirchengeschichte führte seiner Ansicht nach zur »Geschichtsklitterung«: *›Bedarf denn Gott eurer Lüge?‹ (Job 13,7) oder bedarf*

66 Ebd., 78.

67 Schon vor der Veröffentlichung des Vortrags erfolgten Angriffe, z.B. Adolf Rösch, Professor Merkles Rede über die katholische Beurteilung des Zeitalters der Aufklärung, in: Allgemeine Rundschau Nr. 44 vom 31. Oktober 1908, 730–732.

68 Johann Baptist Sägmüller, Wissenschaft und Glaube in der kirchlichen Aufklärung (c. 1750–1850). Zur Erwiderung auf Professor Merkles Rede und Schrift: »Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters« und zur Charakterisierung der kirchlichen Aufklärung, Essen 1910, 3.

69 Ebd., 85.

70 Ebd. – Derselbe Vorwurf bei Adolf Rösch, Ein neuer Historiker der Aufklärung. Antwort auf Professor Merkles Rede und Schrift: Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung, Essen 1909, 119.

71 Sägmüller, Wissenschaft (wie Anm. 68), 98.

72 Wilhelm Imkamp, Die katholische Theologie in Bayern von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, in: Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, hg. v. Walter Brandmüller, Bd. 3, St. Ottilien 1991, 539–651, hier 609–613.

73 Ebd., 565.

74 Ebd., 610.

75 Ebd., 572. Wesentlich differenzierter zum Ganzen Weiss, Modernismus (wie Anm. 10), 440f.

die katholische Kirche solcher Parteilichkeit? Mir ist sie mit dem Apostel ›Säule und Grundfeste der Wahrheit‹ (1 Tim 3,15), so dass ich mich mit meinem Standpunkt in medio ecclesiae weiß. Und die reine Wahrheit ist auch Zweck und Ziel der Wissenschaft. Das scheint jener Herr [sc. Sägmüller] *vergessen zu haben, der mich im Sinne des Vorwurfs fragte, wozu ich denn solche Dinge konstatiere, was ich damit erreichen wolle. Einfach der Wahrheit wollte ich dienen, einer seit langem vielerseits ungerecht beurteilten Richtung zu ihrem Rechte verhelfen und dadurch das Verständnis für die Vergangenheit fördern, aus der man auch nach meiner Ansicht viel lernen kann, aber nur dann, wenn man ihr Bild nicht zuvor zur Karikatur verzerrt. Der Historiker ist nicht Prediger; er soll nicht absprechen und Abscheu erwecken wollen, sondern die Erscheinungen zu verstehen suchen*[76].

3. »Gutes an Luther und Übles an seinen [katholischen] Tadlern«

Über das römisch-katholische Lutherbild hat sich wiederholt der evangelische Kirchenhistoriker Heinrich Hermelink (1877–1958)[77] geäußert. Er vertrat dabei die Auffassung, dass einerseits das einmal gefundene negative Lutherbild nie mehr verändert wurde, andererseits der katholische Standpunkt einseitig dogmatisch festgelegt sei und nicht den historischen Tatsachen entspreche. Hermelink nahm damit aber nicht zur Kenntnis, dass es bereits vor 1925 entscheidende Veränderungen im katholischen Lutherbild gegeben hatte, an denen Sebastian Merkle maßgeblich beteiligt war[78]. Nicht erst Joseph Lortz (1887–1975)[79], sondern schon sein Habilitationsvater Merkle ließ Luther katholi-

76 MERKLE, Beurteilung (wie Anm. 63), XII. Merkle bekennt sich zur »Induktion« als einzigem Weg, um zu wissenschaftlich fundierten Ergebnissen zu kommen. *Dann aber hat die Methode, von einem vermeintlich feststehenden ›Zeitgeist‹ auszugehen und alles in seine Schablone zu pressen, nichts vor dem Verfahren voraus, ein Haus statt von unten herauf, von oben herab zu bauen*, vgl. Sebastian MERKLE, Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland. Eine Abwehr und zugleich ein Beitrag zur Charakteristik »kirchlicher« und »unkirchlicher« Geschichtsschreibung, Berlin 1910, 121.

77 Heinrich Hermelink (1877–1958), 1915 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Bonn, 1918–35 dgl. Marburg, vgl. BBKL 2, 1990, 759f. Zum katholischen Lutherbild vgl. Walter MOSTERT, Art. Luther III, in: TRE 21, 1991, 567–594, hier 582 u. 593.

78 Dazu Klaus GANZER, Der Beitrag Sebastian Merkles zur Entwicklung des katholischen Lutherbildes, in: HJ 105, 1985, 171–188. Neuabdruck in: DERS., Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, hg. von Heribert SMOLINSKY u. Johannes MEIER, Münster 1997, 696–714.

79 Aus der reichen Literatur über Lortz und sein Werk vgl. die Beiträge in: Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887–1975). Beiträge zur Reformationsgeschichte und Ökumene, hg. v. Rolf DECOT u. Rainer VINKE (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, Beiheft 30), Stuttgart 1989, 3–11. – G. LAUTENSCHLÄGER, Joseph Lortz (1887–1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers (Studien zur Kirchengeschichte der Neuesten Zeit 1), Würzburg 1987. – M.B. LUKENS, Lortz's View of the Reformation and the Crisis of the True Church, in: ARG 81, 1990, 20–31. – E.W. GRITSCH, Joseph Lortz's Luther. Appreciation and Critique, in: Ebd., 32–49. – Wilhelm DAMBERG, Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Georg Schreiber und Joseph Lortz in Münster 1933–1950, in: Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, hg. v. Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ u. Carsten NIKOLAISEN (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte B 18), Göttingen 1993, 144–164. – DERS., Das Spätmittelalter. Wandel eines Epochenbildes und Konsequenzen für die Reformationsdeutung von Joseph Lortz, in: HJ 117, 1997, 168–180.

scherseits historische Gerechtigkeit angedeihen. Wie drastisch die Wende ausfiel, die der Würzburger Kirchenhistoriker auslöste, zeigt ein kurzer Blick auf die Entwicklung des katholischen Lutherbildes, das bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts kaum über die Formulierungen des Wormser Edikts von 1521 hinauskam. Dort hatte es geheißen: *Denn wie Luther lehrt ein frei, eigenwillig Leben, das allem Gesetz ausgeschlossen, ganz viehisch, also ist er ein frei, eigenwillig Mensch, der alle Gesetze verdammt und unterdrückt, [...] und damit alle anderen des Luthers unzählbare Bosheiten um der Kürze willen unerzählt bleiben, so hat dieser einzige, nicht ein Mensch, sondern als der böse Feind in Gestalt eines Menschen mit angenommener Mönchskutte, mancher Ketzer aufs höchste verdammte Ketzerei [...] in einer stinkenden Pfütze zusammen versammelt*[80]. Das hier angedeutete Lutherbild verdichtete sich bei Johannes Cochläus (1479–1552)[81] und wurde zum Standardurteil der katholischen Kirchengeschichtsschreibung[82]: *Ich werde einem jeglichen ehrliebenden Biedermann ein Licht aufstecken, ob es christlich oder evangelisch sei, dass ein lausiger ausgelaufener Mönch und bübischer Nonnenfetzer, der weder Land noch Leute hat, als ein unedler Wechselbalg, von einer Badmaid geboren, wie man sagt, und noch heutzutage das Almosen, so zum Kloster gestiftet, mit einer ausgelaufenen Nonne frisst, einen Fürsten [...] als einen Rossbuben verhöhnen, schmähen und verlügen darf*[83].

Derselben Terminologie bediente sich auch der Exjesuit Adolf Freiherr von Berlichingen (1840–1915)[84], der 1902/03 bei Vorträgen in Würzburg Luther als *jähzornigen Nickel*[85] und *Eisenkopf*[86] titulierte. Diese Vorträge führten zu Merkles erstem Eingreifen in die Diskussion um die »causa Lutheri«. Ein protestantischer Lehrer nahm Berlichingens Ausführungen zum Anlass für eine geharnischte Replik. Berlichingen warf ihm vor, gar nicht der wirkliche Autor derselben zu sein. Es kam zum Prozess, bei dem Merkle als Sachverständiger gehört wurde[87] und Berlichingen der Parteilichkeit zieh: *Nichts muss das Vertrauen der Protestanten in die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit der katholischen Geschichtsschreibung mehr erschüttern, [...] als wenn der Eindruck hervorgerufen wird, dass wir um jeden Preis den Vater des deutschen Protestantismus schlecht machen wollen*[88]. Es ging Merkle wiederum um die geschichtliche Wahrheit. Deshalb grenzte er sich gegen dogmatische Kriterien katholischer- wie protestantischerseits glei-

80 Text des Wormser Edikts vom 8./26. Mai 1521 bei: Die Kirche im Zeitalter der Reformation, hg. v. H. A. Oberman (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 3), Neukirchen-Vluyn ^{3}1988, 62–65.

81 Über ihn Remigius Bäumer, Johannes Cochläus (1479–1552). Leben und Werk im Dienst der katholischen Reform (KLK 40), Münster 1980. – Ders., Art. Johannes Cochläus, in: TRE 8, 1981, 140–146.

82 Adolf Herte, Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus, 3 Bde., Münster 1943.

83 Dazu Ders., Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus. Kritische Studie zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Glaubensspaltung (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 33), Münster 1935.

84 Adolf Freiherr von Berlichingen (1840–1915), 1858 Konversion, 1865–1884 Jesuit, dann Privatgeistlicher, vgl. W. Kosch, Das katholische Deutschland, Bd. 1, Augsburg 1933, 165f.

85 Adolf von Berlichingen, Populär-historische Vorträge über Reformation-Revolution und 30jährigen Krieg, gehalten im großen Schrannensaal zu Würzburg 1902–1903, Würzburg 1903, 154.

86 Ebd., 174.

87 Zum Ganzen vgl. Freudenberger, Merkle (wie Anm. 10), 39–41.

88 Merkle, Streitfragen (wie Anm. 9), 62.

chermaßen ab. Weder eine apriorische Verdammung noch eine *Verhimmelung*[89] Luthers jenseits der Quellen kam für ihn in Frage.

Diese wissenschaftlich-ausgewogene Haltung Merkles kam auch in seiner Rezension zum Lutherbuch[90] des Dominikaners Heinrich Suso Denifle (1844–1905)[91] zum Ausdruck. Dieser zeigt zwar in einer großartigen Leistung die Abhängigkeit Luthers von der deutschen Mystik und vom Nominalismus. Trotz des wissenschaftlichen Verdienstes bleibt Denifle jedoch bei einem gehässigen Vorurteil gegen den Reformator: *Luther wütete nach Willkür auf dem Glaubensgebiet wie niemand vor ihm [...]. Luther hat ebensowohl in den Glaubenswahrheiten und in der Theologie das Maß der niedergehenden Strömung vollgemacht, wie er einige Jahre später das Maß der Schlechtigkeit des niedergehenden Welt- und Ordensklerus vollgemacht hat [...]. Beide Endpunkte haben ihren gemeinschaftlichen Ausgangspunkt: Die Begierlichkeit ist unüberwindlich. Dieses eine Prinzip führte in seiner Entwicklung da und dort zu denselben Erscheinungen: auf dem sittlichen Gebiete zum Sich-Gehen-Lassen, auf dem Glaubensgebiet zur völligen Willkür*[92]*. Luthers ›Evangelium‹ [...] erwies sich als eine Schule, als ein Seminar von Sünden und Lastern. Das ›Evangelium‹, kraft dessen man von ›evangelischer Reformation‹ [...] spricht, machte die Massen frech und verstockt im Sündigen, an das sie ohnehin schon gewöhnt waren*[93].

Merkle würdigte Denifles wissenschaftliche Leistung, was die Einordnung des Reformators in den zeitgeschichtlichen Kontext angeht, und verteidigte ihn gegen ungerechtfertigte protestantische Vorwürfe hinsichtlich unkritischer Quellenbenutzung. Im Gegenzug wies er nach, dass manche Teile der Weimarer Lutherausgabe *geradezu ein Hohn auf die protestantische wissenschaftliche Kritik* seien, zumal man erwarten könne, dass zur Realisierung eines solchen Vorhabens *die ersten Kräfte des Protestantismus aufgeboten worden wären*[94]. Bei aller Sympathie für Denifles Leistungen verlangte Merkle, bei der Beurteilung Luthers müssten die Grundsätze einer unbestechlichen Sachlichkeit und des historischen Verstehens angewandt werden. Auch und gerade ein katholischer Kirchenhistoriker habe einen Standort jenseits der Parteien Gunst und Hass einzunehmen: *Wenn dogmatische Polemik und Verunglimpfung Luthers eine Verständigung herbeiführen könnten, dann müssten sich Katholiken und Protestanten seit Jahrhunderten in den Armen statt in den Haaren liegen [...]. Ruhige, objektive Darstellung des Tatbestandes kann m. E. einzig – zwar nicht eine Vereinigung, aber doch wenigstens eine Verständigung zwischen den Konfessionen anbahnen. Der Meinung ängstlicher Gemüter, es stehe einem katholischen Geistlichen schlecht an, Luther zu verteidigen, setze ich meine Überzeugung gegenüber, dass jedermann, der noch eine Spur von Wahrheits- und Gerechtigkeitssinn hat, auch den Gegner in Schutz nehmen muss, wenn dieser zu Unrecht angegriffen wird*[95].

Eine so betriebene Kirchengeschichte blieb nicht l'art pour l'art, sondern führte zu konkreten ökumenischen Initiativen, die unter anderem in einen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Historiker und Kirchenhistoriker mündeten[96]. In dem Sammel-

89 Ebd., 76.
90 Heinrich Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung, Bd. 1, Mainz 1904.
91 Über ihn Angelus Walz, Art. Heinrich Denifle, in: DHGE 14, 1960, 221–245.
92 Denifle, Luther (wie Anm. 90), 590f.
93 Ebd., 764.
94 Sebastian Merkle, Zu Heinrich Denifle, Luther [1904], in: Ders., Reden und Aufsätze (wie Anm. 10), 588–599, hier 593.
95 Ebd., 598.
96 Der 1917 eingerichteten Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und

band »Luther in ökumenischer Sicht«, der 1929 in Stuttgart erschien, übernahm Merkle den programmatischen Beitrag »Gutes an Luther und Übles an seinen Tadlern«[97]. Was ihn über ein Vierteljahrhundert umgetrieben hatte, fasste er in auch heute noch lesenswerten Sätzen zusammen: *Der Wahn, als ob der der beste Katholik sei, der das Höchste in Verunglimpfung Luthers leistet, wäre ein Hohn auf den christlichen Glauben und die christliche Liebe zugleich. Wer sich – auch in der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus – nicht von diesen beiden Sternen leiten lässt, der wirft ein übles Licht auf seine Kirche und vertieft die Kluft zwischen den Konfessionen, statt sie zu überbrücken*[98].

III. Integration der Kirche durch Kirchengeschichte: einige Thesen

Sebastian Merkle steht eindeutig für das Modell einer Integration der Katholiken in die moderne Kultur und Gesellschaft. Eine abgeschottete Gegengesellschaft, ein katholisches Ghetto hinter hohen Schutzmauern, für das seine Gegner aus Angst vor Identitätsverlust eintreten, lehnt er dagegen mit Nachdruck ab. Er hält einen Brückenschlag zwischen Katholizismus und Moderne für durchaus möglich und weist dabei der Kirchengeschichte die Rolle der Brückenbauerin zu.

Wesentliche Voraussetzung für eine Verständigung von zwei Gesprächspartnern ist aber der Gebrauch eines gemeinsamen Zeichensystems bzw. einer einheitlichen Sprache. Diese Voraussetzung sieht Merkle für die Kirchengeschichte nur dann als gegeben an, wenn sie ihre apologetisch-dogmatische Konzeption (als »Sondersprache«), die nur ad intra (im Binnenraum des katholischen Milieus) verständlich ist, aufgibt und sich der universal gültigen historisch-kritischen Methode bedient, die, sachgerecht angewandt, stets zu objektiven Ergebnissen führt, unabhängig davon, wer sie anwendet. Dadurch werden kirchenhistorische Ergebnisse auch nach außen vermittelbar und halten im allgemeinhistorischen Diskurs durchaus stand, weil Historiker und Kirchenhistoriker schon formal dieselbe Sprache sprechen und sich desselben Paradigmas bedienen. In einer Zeit, als der Historismus beginnt, seine Funktion als Leitwissenschaft in evangelischer Theologie und deutscher Wissenschaftslandschaft allgemein zu verlieren, setzt Merkle ganz historistisch auf die Macht der Fakten und historische »Objektivität«. Der Würzburger Kirchenhistoriker wehrte sich gegen jegliches dogmatisches Kriterium der Kirchengeschichte, das ihr die Ergebnisse ihres Forschens apriori vorschreiben, sie zur Apologetik machen wollte und damit auf einen *Sieg des Dogmas über die Geschichte* hinausgelaufen wäre[99], wie ihn Kardinal Manning (1808–1892)[100] auf dem Vatikanum I

Gegenreformation gehörten »die hervorragendsten wissenschaftlichen Vertreter beider Konfessionen an, so auf protestantischer Seite Harnack, Kehr, Kawerau, Karl Müller, Hans von Schubert, Holl, Scheel, auf katholischer Ehrhard, Finke, Grauert, Merkle, Schulte, Spahn. Die wiederkehrenden Besprechungen sind jederzeit ohne irgendwelche Trübung in versöhnlichstem Geist geführt worden«, vgl. Friedrich Schmidt-Ott, Erlebtes und Erstrebtes 1860–1950, Wiesbaden 1952, 157f.

97 Sebastian Merkle, Gutes an Luther und Übles an seinen Tadlern, in: Luther in ökumenischer Sicht. Von evangelischen und katholischen Mitarbeitern, hg. v. Alfred von Martin, Stuttgart 1929, 9–19. – Wieder in: Merkle, Reden und Aufsätze (wie Anm. 10), 236–243.

98 Ebd., 243.

99 Quirinus [Ignaz von Döllinger], Römische Briefe vom Concil, München 1870, 61.

100 Über ihn Sheridan Gilley, Art. Henry Edward Manning (1808–1892), in: TRE 22, 1992, 60–63. – Keith G. Robbins, Henry Edward Manning, in: Die neueste Zeit II, hg. v. Martin Greschat

postuliert hatte. Dagegen hielt Merkle fest: *Niemals darf zugunsten eines straffen dogmatischen oder kanonistischen Systems* die historische Wahrheit aufgegeben werden[101].

Inhaltlich, von den von Merkle traktierten historischen Themen her betrachtet, erweist der alte Satz des Zusammenhangs von Erkenntnis und Interesse wieder einmal seine Wahrheit. Mit »katholischer Beurteilung der Aufklärung«, »Tridentinisches Seminar oder Fakultät« und »Luther in katholischer Sicht« sind für den Würzburger Kirchenhistoriker die entscheidenden zeitgeschichtlichen Fragen – zumindest aus kirchenhistorischer Perspektive – angesprochen, die über Integration oder Gegengesellschaft entscheiden. In allen drei Feldern glaubt Merkle aus historischer Sicht für eine grundsätzliche Kompatibilität von Katholizismus und Moderne votieren zu können, während seine Gegner dies ablehnen und Identitätssicherung in immer noch höheren Mauern der festen Kirchenburg sehen, die sich von der modernen Kultur um jeden Preis abschotten muss: Antimoderne notfalls mit modernen Mitteln.

Das Verhältnis der katholischen Kirche zur Moderne steht und fällt mit ihrem Verhältnis zur Aufklärung, der Mutter der europäischen Neuzeit. Wer die Werte, für welche die Aufklärung steht, nicht akzeptiert, wer Menschenrechte, Individualität, Plausibilität und Vernunft ablehnt, schließt sich damit aus der Neuzeit aus. Merkle versucht historisch das angebliche Dogma der Inkompatibilität von Aufklärung und Katholizismus zu widerlegen. Er verkennt dabei die problematischen atheistischen und religionsfeindlichen Züge der radikalen Aufklärung keineswegs, versucht aber gleichzeitig ihre Verdienste adäquat zu würdigen. In seiner berühmten Berliner Rede[102] – bezeichnenderweise nicht bei einer katholischen Veranstaltung etwa der Görres-Gesellschaft, sondern vor Profanhistorikern (also weniger ad intra als vielmehr ad extra gerichtet) – zeigt Merkle, dass es durchaus eine *katholische* Aufklärung gegeben habe, die keineswegs unkirchlich gewesen sei. Damit habe die katholische Kirche durchaus ohne Substanzverlust Anteil an der Geburt der Neuzeit genommen und sitze somit grundsätzlich mit im Boot der Moderne. Lediglich die apologetisch motivierte, weitgehend negative katholische Beurteilung der Aufklärung in der milieustabilisierenden Historiographie, habe diese Epoche und den durchaus positiven Beitrag der Kirche daran verdunkelt. Wenn aber historisch-kritisch arbeitende Kirchengeschichte dieses Bild von Firnis und bewusst verzerrenden Übermalungen reinigt, wird die ursprüngliche Strahlkraft katholischer Aufklärung für alle Betrachter objektiv wieder hervortreten und den Katholizismus in der modernen Gesellschaft salonfähig machen.

Angesichts der unumstrittenen Bedeutung des kirchlichen Amtes kommt den Pfarrern als Moderatoren und Multiplikatoren des Katholizismus eine entscheidende Rolle zu. Wenn sie gebildete Zeitgenossen sind, werden sie ihre Gemeinde für die Erfordernisse der Neuzeit öffnen. Wenn sie finstere »Milieumanager« (Olaf Blaschke) sind, werden sie alles tun, um ihre Schäfchen in ihrem Pferch zu halten und mit scharfen Hunden jeden Eindringling verjagen. Dass dabei der Ausbildung und Prägung der künftigen Pfarrer eine Schlüsselfunktion zukommt, liegt auf der Hand. Das geschlossene tridentinische Seminar hinter hohen Mauern abgeschottet vom »frivolen Weltgeist« (Ketteler) steht dann für die geschlossene katholische Gegengesellschaft, die theologische Fakultät im universitären Haus der Wissenschaften für die Integration der Katholiken in der modernen Gesellschaft. Deshalb ist es für Merkle besonders wichtig, den Monopolan-

(Gestalten der Kirchengeschichte 9/2), Stuttgart ^{2}1993, 7–19.

101 Sebastian Merkle, Wiederum das Lutherproblem [1912], in: Ders., Reden und Aufsätze (wie Anm. 10), 199–211, hier 205.

102 Vgl. Anm. 63.

spruch der Seminarsanhänger zurückzuweisen und zu belegen, dass das *tridentinische Seminar des 19. und 20. Jahrhunderts mit den Tridentinum wenig mehr als den Namen gemein hat. Die Kirche hat das Universitätsstudium der Priester in der Geschichte immer gefördert, also ist auch heute prinzipiell der Weg zum universitär gebildeten Pfarrer als Zeitgenossen offen. Allerdings sieht die Realität gerade in Würzburg durchaus anders aus. Die Alumnen studieren zwar an der Universität, wohnen aber im Klerikalseminar, weshalb sie zu eigentlich wissenschaftlichen Arbeiten nicht kommen. Freilich ein kirchenhistorisches Seminar, wie ich es mir denke, habe ich nicht: Die Leute haben zu selbständiger Arbeit viel zu wenig Zeit, vor lauter Beten und Singen. Unsere Leute beten und ›betrachten‹ – oft genug beides ›auch darnach‹ – , die Protestanten arbeiten. Ich schäme mich oft, wenn ich irgendwo die Arbeit eines jungen protestantischen Gelehrten lese und das, was unsere Würzburger Dissertationen leisten. Aber immer heisst's: Wir brauchen Pfarrer, keine Doktoren. Und diese Blindheit ist unheilbar*[103].

Bereits unmittelbar nach der Jahrhundertwende wurde Merkle klar, dass das Christentum in der modernen Gesellschaft nur zukunftsfähig sein würde, wenn es gelänge, die konfessionelle Spaltung – gerade in Deutschland – zu überwinden. Dieses Thema hat ihn bis an sein Lebensende nicht mehr losgelassen. Für ihn war gerade bei der Ökumene der Kirchenhistoriker gefragt, denn die Ursachen der fortdauernden Spaltung lagen in der Geschichte. Namentlich Luther war eine historische Gestalt. Merkles Absicht war es, mit protestantischen Historikern und Theologen in einen gelehrten Diskurs über die Reformation einzutreten. Dabei sollten Fakten und nicht Polemik die entscheidende Rolle spielen. Nur so war es möglich, historisch gewordene Missverständnisse zu überwinden und objektive Fehler auf beiden Seiten vorurteilslos zu analysieren. Über seinen Schüler Lortz ist Sebastian Merkle hier zu einem der wesentlichen Wegbereiter der ökumenischen Bewegung geworden. Allerdings ist diese Tatsache bis heute weitgehend unbekannt geblieben, weil Lortz die Ideen und Ergebnisse seines Lehrers hemmungslos als seine eigenen »verkaufte«.

103 Schreiben Merkles an Schnitzer vom 22. Dezember 1899, Nachlass Schnitzer. Der Verfasser bereitet eine Edition der wichtigeren Briefwechsel Merkles vor. Das zitierte Schreiben stammt aus dieser Sammlung.

KLAUS SCHATZ SJ

»Liberale« und Integralisten unter den deutschen Jesuiten an der Jahrhundertwende

Damals durfte man nicht bloß über den Cursus (Scripturae Sacrae), sondern auch über päpstliche Dekrete, besonders das über den hl. Thomas, ja über die Scholastik und deren Hauptvertreter losziehen, die Vaticinia messianica ins Lächerliche ziehen, selbst über die heiligen Väter seine Witze machen, ohne daß man angeklagt oder gar vom Lehrstuhl entfernt wurde. So der deutsche Provinzial Ernst Thill am 10. Januar 1910 an den Ordensgeneral Franz-Xaver Wernz[1]. Das »Damals« sind die 80er Jahre; gemeint ist die Atmosphäre in Ditton Hall bei Liverpool, wo die deutschen Jesuiten von ihrer Vertreibung 1872 bis 1895 ihre theologische Lehranstalt hatten. Provinzial Thill schreibt dies keineswegs, um diese Verhältnisse zu glorifizieren, eher um für die jetzigen Zustände in Valkenburg zu beruhigen: Es herrsche hier doch ein sehr kirchlicher Geist, zumal im Vergleich zu früheren Jahrzehnten; Liberalismus gebe es hier viel weniger als in Ditton Hall. Tatsache ist jedenfalls, dass in der Rückschau, zumal des Anti-Modernismus nach 1900, die geistige Atmosphäre in Ditton Hall als vergleichsweise liberal galt. Auch wenn hier manches übertrieben sein mag: auch zeitgenössische Klagen wissen davon zu berichten, dass in Ditton Hall, speziell unter Rektor Wiedenmann (1883–1890), ein allzu kritischer Geist, gerade auch gegenüber kirchlichen Einrichtungen und dem Heiligen Stuhl, um sich greife, und dies gerade durch den Kontakt mit der »liberaleren« englischen Provinz[2] – hier ist zu bedenken, dass die englischen Jesuiten einerseits in ihrem Land der geistigen Auseinandersetzung mit der Moderne nicht entfliehen konnten, andererseits im 19. Jahrhundert nie Vertreibung oder sonstigen staatlichen Zwangsmaßnahmen ausgesetzt waren; sie mussten sich als Minderheit in Freiheit behaupten, ohne von der Gloriole des Verfolgten zu profitieren; und daher war die englische Provinz am Ende des Jahrhunderts die »liberalste« des Ordens[3]. Diese »liberale Ansteckung« war auch ein zusätzlicher Grund dafür – freilich nicht der entscheidende – , dass man von Ditton

1 ARSI 1013, III 1.

2 So der deutsche Provinzial Rathgeb am 17. Januar 1893 an General Martin (ARSI 1010, II 65): Einige Scholastiker neigten zu freieren Einflüssen und zu Kritiksucht, teils durch die Einflüsse der nordamerikanischen Kollegien, von denen sie herkommen, teils durch den Einfluss der englischen Jesuiten, *qui liberiores sunt in loquendo et conversando*. Interessanterweise berichtet er, dies gelte insbesondere für P. Hummelauer (*vir difficilis nimis adhaeret systemati anglico*).

3 Dazu bes. D.G. Schultenover, A View from Rome. On the Eve of the Modernist Crisis, New York 1993. Die Darstellung behandelt die Beziehung des Jesuitengenerals Martin zu den englischen Jesuiten in den Jahren 1898 bis 1901. Der General sah die englischen Jesuiten als »liberalistisch« verseucht an, weil sie in der Auseinandersetzung mit den »Feinden« nicht auf kämpferische Töne, sondern auf Dialog setzten (vgl. den Brief von Chandlery, ebd., 102), während die englische Provinzleitung den Eindruck des Unverständnisses des Generals für die englische Situation gewann (vgl. das Resümee des Provinzkonsults, ebd., 76), was sich dann besonders im beginnenden »Fall Tyrrell« zuspitzte (95f., 106–108, 112f.).

Hall wegging und ab 1894/1895 Valkenburg in den Niederlanden an der Grenze bei Aachen das Collegium Maximum der Provinz und der Ort für die gesamte wissenschaftliche philosophische wie auch theologische Ausbildung wurde[4]. Sie hinterließ jedoch ihre Spuren; und erst im Rahmen des anti-modernistischen Kampfes wurde sie völlig zurückgedrängt.

»Modernismus« und Anti-Modernismus in Valkenburg Der Fall Hummelauer und andere Fälle

Der eigentliche Wetterwinkel war hier die Exegese und speziell die Inspirationslehre[5]. Aus diesem Grund verschärfte General Martin 1902 die Zensurregeln in dem Sinne, dass ihm die Zensoren-Gutachten zugesandt wurden, *quoties res aliqua paulo difficilior et invidiosior tractatur*, damit er sehe, ob die Zensoren ihre Aufgabe mit der notwendigen Sorgfalt wahrnehmen[6]. Speziell Provinzial Schaeffer (1900–1906)[7], ein Oberer, der differenzierter dachte und auch P. Hummelauer in Schutz nahm, wurde als »liberal« und »modernistenfreundlich« beim General angeklagt[8]; in Valkenburg werde diesen Tendenzen nicht entschieden genug entgegengetreten[9]. Diese Klagen gingen von wenigen, meist exzentrischen Patres der Provinz aus: in erster Linie P. Frick von den »Stimmen aus Maria Laach«[10], der uns noch beschäftigen wird, dem Rhetorikprofessor Racke in

4 So in den Voten der Provinzkonsultoren von September 1893 (ARSI 1010, II 75–79). Die entscheidenden Gründe waren: die gesundheitsgefährdende Industrieverschmutzung in Ditton Hall, die höheren englischen Lebenshaltungskosten, die größere Nähe zu Deutschland in Valkenburg und die Bedeutung eines gemeinsamen Scholastikats von Philosophen und Theologen für die Identität der Provinz.

5 So bereits General Martin im Konsultoren-Exzerpt vom 4. Mai 1899: Manche Theologie-Professoren neigten zu einer freieren Ansicht über die Inspiration. Gefährlich sei diese Sache weniger für die Professoren als für die Scholastiker, die von der geistigen Atmosphäre, die sie in den Schulen eingesogen haben, ohnehin zum Skeptizismus neigen, und denen dann leicht ein Maßstab fehle, wie weit sie gehen dürfen (ARSI, RLGG VI, 137).

6 Brief an Provinzial Schaeffer vom 6. August 1902 (APGI 2/18).

7 Carl Schaeffer (1849–1907), 1866 SJ, Erzieher an der »Stella Matutina» in Feldkirch, 1898–1900 ebd. Rektor, 1900–1906 deutscher Provinzial (MD IV, 382–385).

8 So im Exzerpt aus den Konsultorenbriefen vom 23. Mai 1906, noch von Martin zusammengestellt, vom Generalvikar des Ordens nach seinem Tode abgesandt (ARSI, RLGG VII, 33–46): *Non desunt praeterea, qui censeant, RVam liberiorum opinionum sive in re biblica, sive in aliis disciplinis tacitum esse fautorem, Patresque opinionibus istis addictos (qui non pauci in Germania esse feruntur) patrocinio RVae confisos non parum in sententia confirmari audentioresque fieri. Obiectionem exaggeratam credo; propter rei tamen gravitatem, in qua omnem vel levissimum praetextum cavere nos oportet, reticendam non putavi* (ebd., 33). – Tatsächlich gingen entsprechende Klagen beim General ein. P. Karl Racke aus Exaten (ARSI 1012, II 4): der Provinzial habe einmal gesagt, man könne in der einen oder andern Sache anders denken als der Syllabus, der keine unfehlbare Entscheidung sei. – Ferner die Klage von P. Frick am 30. Januar 1906 (ARSI 1012, XV 20).

9 *In scholis etiam vestris modernae illae ac periculosae opiniones (eae potissimum, quae Patres quosdam Societatis habent auctores) non satis aperte et non satis fortiter refutari dicuntur. Professores quadam tergiversatione seu verecundia sententias illas aut leviter solum attingunt, aut omnino etiam praetermittunt, ex eaque agendi ratione id mali enascitur, ut Scholastici in ignorantia quaestionum gravissimarum relinquantur, et contra pericula minime levia parum omnino praemuniantur.*

10 Karl Frick (1856–1931), 1872 SJ, 1890–1894 Professor für Logik in Exaten, 1897–1903 Rektor

Exaten[11], dem Valkenburger Dogmatiker Zarnitz[12] sowie (als dem einzigen bekannteren Namen) dem dortigen Moraltheologen Lehmkuhl[13].

Die Hauptkrise ist verbunden mit P. Franz v. Hummelauer[14]. Seit den 70er Jahren hatte sich Hummelauer immer wieder mit den Problemen von biblischem Schöpfungsbericht und Natur- sowie Geschichtswissenschaften befasst, bis zur Jahrhundertwende in apologetisch-harmonisierender Weise[15]. In seiner Untersuchung zum Deuteronomium 1900 zeichnet sich die Wende zur Pentateuchkritik ab. 1903 wurde er noch von Leo XIII. in die Päpstliche Bibelkommission berufen (aus der er 1908 von Pius X. ausgeschlossen wurde). Seine Veröffentlichung von 1904 »Exegetisches zur Inspirationsfrage«[16] sucht nichts weniger als die Probleme von den »genera litteraria« aus anzugehen, bzw. von der Unterscheidung bestimmter »literarischer Gattungen« auch innerhalb der auf den ersten Anschein »historischen« Bücher[17]. Hummelauer setzt bei den vorsichtigen Öffnungen in der Bibelenzyklika Leos XIII. »Providentissimus Deus« von 1893 an. Diese Enzyklika verfocht einerseits einen sehr weitgehenden Begriff von Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, die sich auf alle ihre Aussagen erstrecke und keineswegs auf Gegenstände des Glaubens oder der Sitten eingegrenzt werden dürfe[18]. Hinsichtlich der Feststellung des gemeinten Sinnes selbst jedoch enthielt sie Ansätze einer Unterschei-

in Valkenburg, 1903–1909 Schriftleiter der »Stimmen aus Maria Laach« in Luxemburg, fühlte sich nach Entbindung von diesem Amt im Gefolge der Kontroversen um die »Osterdienstagskonferenz« verkannt und litt schwer darunter, nach verschiedenen Posten 1911 wieder als Schriftsteller in Valkenburg, 1918 dort wieder Philosophieprofessor, als solcher 1924–1926 in Tisis, 1926–1928 in Pullach, in den letzten 3 Jahren Spiritual in Feldkirch (MD XII, 438–444).

11 Karl Racke (1848–1925), 1867 SJ, Rhetorikprofessor 1882 im Juniorat zu Wynandsrade, seit 1894 in Exaten (MD X, 238–243); eine empfindsame Persönlichkeit, litt unter dem Zwiespalt zwischen seiner künstlerischen Ader und der ihm eingepflanzten Askese (F. MUCKERMANN, Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen, Mainz 1973, 52f.).

12 Klemens Zarnitz (1851–1928), 1869 SJ, 1887–1901 Volksmissionar, 1901–1911 Professor des »Kleinen Dogmas« in Valkenburg, als Lehrer überfordert und nicht erfolgreich, ab 1911 wieder Volksmissionar, oft von krankhafter Ängstlichkeit (MD XI, 376–378).

13 August Lehmkuhl (1834–1918), 1853 SJ, ab 1871 Professor für Moraltheologie erst in Maria Laach, dann in Ditton Hall, ab 1895 in Valkenburg. Sein Hauptwerk, die »Theologia moralis« (2 Bde, 1883/1884) war für Jahrzehnte maßgebliches Lehrbuch in Deutschland (u.a. LThK^3 VI, 749).

14 Franz von Hummelauer (1842–1914), 1860 SJ, 1877–1880 Mitarbeiter der »Stimmen aus Maria Laach«, 1880–1908 in Ditton Hall und Valkenburg als Exeget und einer der Hauptautoren des »Cursus Scripturae Sacrae«, 1908–1911 Seelsorger in Berlin (u.a. LThK^3 V, 334). – Zu seinem Anliegen: B. STEINIG, Theologie im Zeitalter wissenschaftlicher Autonomie. Das systematische Anliegen des Exegeten Franz v. Hummelauer SJ (1842–1914), in: Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus, Göttingen 1976, 43–55. – J. STENGERS, Un grand méconnu dans l'histoire de la libération de la pensée catholique, in: Problèmes d'Histoire du christianisme 9, 1980, 163–188. Die internen Auseinandersetzungen anhand der römischen SJ-Akten wurden bisher noch nicht untersucht.

15 So seine »Visionstheorie«: Gott habe Adam die Schöpfung der Welt in einer Vision offenbart. – Der Vorteil leichterer Bewältigung naturwissenschaftlicher Schwierigkeiten schien darin zu bestehen, dass es dann nicht auf das Wort als solches, sondern auf das Bild ankam.

16 Biblische Studien IX, 1904, 367–495.

17 STENGERS, Un grand méconnu (wie Anm. 14), 170, weist hier darauf hin, dass man eigentlich von »genres historiques« sprechen müsste. Tatsächlich war die Unterscheidung von »literarischen Gattungen« innerhalb der Exegese als solche nicht neu. Neu – und erst in »Divino afflante spiritu« von 1943 kirchenoffiziell sanktioniert – ist ihre differenzierte Anwendung auch auf die Erzählweisen, die auf den ersten Blick als »geschichtlich« erscheinen.

18 DH 3292 s.

dung von Aussageweise und Inhalt, vor allem für die Naturerkenntnis, ansatzweise in einem Satz auch für die Geschichte[19]. Hummelauer dehnte nun, teilweise im Anschluss an Lagrange, das für naturwissenschaftliche Dinge anerkannte Prinzip, dass die biblischen Autoren nach dem Augenschein urteilen, auf die Geschichte aus, in dem Sinne, dass ihr »Geschichtsbild«, speziell das der mündlichen Volkstradition mit der ihr eigenen Gesetzmäßigkeit, ihr selbstverständlicher Horizont sei, innerhalb dessen erst die inspirierte und irrtumsfreie Aussage zu verstehen sei. Diese Übertragung von der Naturwissenschaft auf die Geschichte wird das eigentlich Umstrittene bei Hummelauer sein. Die Gegner sollten erwidern, dass es innerhalb der Geschichtsschreibung auch im Altertum nicht verschiedene »Gattungen« mit einem unterschiedlichen Wahrheitsbegriff gebe: Geschichtsschreibung sei auch in der Antike dem *ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat* verpflichtet, und im Falle der Heiligen Schrift garantiere die Inspiration auch, dass dieses Ziel nicht verfehlt werde[20]. In der konkreten Anwendung auf die geschichtliche Wahrheit des Alten Testaments war Hummelauer zumal aus heutiger Sicht noch sehr zurückhaltend und vorsichtig. Aber er bot doch einen sehr kühnen Grundansatz. Im Grunde nahm er vorweg, was in der Enzyklika »Divino afflante spiritu« von 1943, dort auf P. Bea zurückgehend, aufgegriffen wurde[21].

Die Veröffentlichung bildete den Anstoß zum Sturm. General Martin wertete sie als Verletzung seiner freilich vagen Verordnung, bei Publikationen in »schwierigeren Fragen« ihm die Zensoren-Gutachten zuzusenden[22]. Der Provinzial verteidigte sich[23], eben-

19 Speziell die Aussagen, dass die biblischen Schriftsteller in naturwissenschaftlichen Dingen nach dem Augenschein urteilen (DH 3288), dass die Väter-Exegese außer in Glaubens- und Sittenfragen nicht unbedingt verbindlich sei (DH 3289), vor allem jedoch, dass dies auf die verwandten Disziplinen, *ad historiam praesertim, iuvabit transferri* (DH 3290).

20 Stengers, Un grand méconnu (wie Anm. 14), 176.

21 »*Divino afflante spiritu*, c'est Bea, mais Bea reprenant Hummelauer.« Stengers, Un grand méconnu (wie Anm. 14), 187.

22 So zuerst im Brief an Provinzial Schaeffer vom 6. August 1904 (ARSI, RLGG VI, 353).

23 Schreiben vom 28. August 1904 an General Martin (ARSI 1012, I 22): Er gestehe, dass er die Antwort des Generals vom 6. August 1902 über die Zensur nicht beachtet habe; aber auch, wenn er sie präsent gehabt hätte, wäre ihm nicht der Gedanke gekommen, dass die Schrift von P. Hummelauer ein so heißes Eisen wäre, zumal Konsultoren der Päpstlichen Bibelkommission über die Inspiration schon Dinge veröffentlicht hätten, denen gegenüber die Schrift von P. Hummelauer vergleichsweise gemäßigt sei, zumal er seine Meinungen nicht apodiktisch, sondern nur vorsichtig und als Diskussionsbeitrag vortrage. Die Zensoren waren alle für Veröffentlichung. Die Schrift erschien nur für Fachleute in einer wissenschaftlichen Zeitschrift. Das gemeinsame Urteil in der Provinz über die biblischen Kontroversen sei: Was P. Cornely in seiner Introductio habe, genüge *nicht* zur Lösung der Schwierigkeiten; die Lösungen der modernen Exegeten seien teilweise falsch, teilweise jedoch diskutabel; P. Hummelauer bringe zwar auch nicht die Patentlösung, jedoch brauchbare Ansätze (*viam, quam P. de Hummelauer demonstrare conatus est, revera difficultates solvere fere omnes negant; concedunt tamen multa momenta utilia et consideratione digna ab auctore proferri, quae ad futuram solutionem totius controversiae de Inspiratione iuvare possint*). Im übrigen sei man der Auffassung, dass die ganze Frage der Inspiration noch nicht reif sei und man sich vor vorschnellen Antworten in beiden Richtungen hüten müsse (*nempe ne ex una parte nimis audacter hypotheses variae proponantur, omnia, quae a recentioribus proferantur, statim probata vel vera habeantur; sed etiam ex altera parte, ne non necessariis e summa auctoritate elicitis prohibitionibus et angustis praescriptionibus libertas actionis ita coarctetur, ut efficax et solida defensio veritatis catholicae impediatur*). – Nun aber zu der Weisung des Generals: Er erinnere sich nicht, dass der General eine spezielle Weisung über Fragen der Inspiration gegeben habe, nur allgemein *de rebus difficilioribus et invidiosis*. Der Assistent schreibe nun, es gehe hier nicht um kleinere Artikel oder Rezensionen, sondern nur um ganze Bücher. Aber solche kleineren Beiträge seien

so die Zensoren Pesch[24], Hontheim[25], Knabenbauer[26] und Zenner[27]. Sie sahen nicht ein, dass es sich um ein so heißes Eisen handle; die Schrift von P. Hummelauer sei, zumal im

manchmal bedeutender als ganze Bücher. Außerdem berühren alle theologischen Bücher irgendwie immer auch die Inspiration. Was solle man also nach Rom schicken?

24 Christian Pesch (1853–1925), 1869 SJ, seit 1884 Dogmatiker in Ditton Hall, dann in Valkenburg (bis 1912), durchaus klar anti-modernistische Haltung, veröffentlichte seit 1894 seine »Praelectiones dogmaticae« in 9 Bänden (MD X, 165–167; LThK[3] VIII, 78 u.a.). – Er verteidigt seine Zustimmung im Brief an den General vom 3. September (ARSI 1012, II 7): Es handle sich um eine schwierige Frage, deren allseits befriedigende Lösung noch ausstehe und zu deren Lösung die Schrift wenigstens einiges Brauchbare enthalte. Dazu lege der Autor dar, dass 3 Dinge zu beachten seien: 1. In der Hl. Schrift gebe es verschiedene Genera litteraria; 2. Die menschliche Eigenart der jeweiligen Autoren sei mit zu berücksichtigen; 3. Die Frage nach der menschlichen Verfasserschaft sei per se nicht eine dogmatische Frage und sei nicht wesentlich mit dem Dogma der Inspiration verbunden. Dies alles sei nichts, was mit dem katholischen Glauben unvereinbar sei. – Offensichtlich werfe man H. vor allem vor, dass durch ihn die historische Wahrheit der Hl. Schrift gefährdet werde. Doch sage er klar, dass die Heilsgeschichte des AT und NT unmittelbar zur Offenbarung gehöre; freilich sei es nicht eine profane Geschichte, die unsere Neugier befriedige, sondern religiöse Geschichte, zu einem religiösen Zweck geschrieben, auch nicht nach den Prinzipien moderner historischer Kritik geschrieben und an diesen Prinzipien zu messen; schließlich vor ihrer Niederschrift Jahrhunderte mündlich überliefert und daher die Eigenart mündlicher Tradition in sich tragend; schließlich gebe es in der Hl. Schrift eine Reihe »Zitationen«, die als solche nicht immer auf den ersten Blick kenntlich sind. – Diese Prinzipien seien im Grunde allen katholischen Exegeten gemeinsam. In ihrer konkreten Anwendung gebe es keinen Konsens. Aber wenn man nichts schreiben dürfe, das niemandem missfällt, dann müsse man einfach schweigen. Er habe selbst Jahre über die Inspirationsfrage gearbeitet. Sein Lösungsweg sei ein anderer als der H.s. In 3 oder 4 Monaten könne er das Werk vollenden. Aber wenn der General wolle, werde er es unvollendet lassen.

25 Josef Hontheim (1858–1929), 1882 SJ, dozierte seit 1895 in Valkenburg scholastische Theologie, 1909–1912 Exegese des AT, danach schriftstellerische Tätigkeit. Sein Hauptschwerpunkt war die natürliche Gotteserkenntnis, die er ab 1924 wieder las; seine Vorlesungen, immer anschaulich und interessant, nie langweilig, waren bekannt für Stilblüten und witzige Apercus (MD XI, 394–399). – Seine Rechtfertigung (ARSI 1012, II 8): Das Buch *superat mediocritatem*; es enthält nichts gegen Glauben und Sitten; denn alles, was der Autor *pro re certa* behauptet, ist offenbart und Wahrheit – was für rein profane Dinge nicht zu präsumieren ist; die Weise, die Wahrheit auszudrücken, kann unterschiedlich sein, im Prinzip auch durch Fabel, Roman etc. Schließlich legt er dar, dass es gerade nicht unbedingt sicherer, sondern u.U. glaubens-gefährdend sei, unbedingt am »wörtl.« Verständnis der Hl. Schrift festzuhalten: *[...] perit frater tuus, quia credere nolebat, quae revera revelata non erant, quae tamen propter assertionem tuam apodicticam ad doctrinam catholicam pertinere censebat; perit propter tuum, quem iactas, zelum malsanum anima, pro qua Christus mortuus est.* Deshalb sei es gerade heute wohl »sicherer«, nicht zu schnell dies oder jenes als *fide divina certa* zu erklären. Er sei durchaus dafür, sich an das »Sicherere« zu halten; aber dies sei gerade die klar offenbarte Wahrheit. Nichts von diesen Prinzipien habe H. geleugnet. Sicher sei er nicht mit allem im einzelnen einverstanden, z.B. nicht mit dem, was H. von der »mehrfachen Wahrheit« sage. Aber er habe als Zensor nicht das Recht, seine Meinung dem Autor aufzuoktroyieren; und es sei besser, dass die Wahrheit aus der Diskussion hervorgehe, als aus allzu großer Ängstlichkeit alles zu unterdrücken.

26 Josef Knabenbauer (1839–1912), 1857 SJ, seit 1872 in Ditton Hall und dann in Valkenburg Professor für Exegese, vor allem des NT, wichtiger Mitarbeiter des »Cursus Scripturae Sacrae«, 1898–1908 auch gemeinsamer Studienpräfekt der Philosophen und Theologen (MD VI, 46–52). – Er schreibt am 30. August an den General, weshalb er der Veröffentlichung zugestimmt habe (ARSI 1012, II 6): Es würden dort die biblischen Untersuchungen gerade gemäßigter Autoren in den letzten Jahren zusammengefasst; und es würden durch Untersuchung der Erzähl- und Schreibweise der alten Autoren Wege zur Lösung der Schwierigkeiten untersucht; ferner habe die umsichtige und vorsichtige Art von P. Hummelauer seine Zustimmung gefunden; schließlich sei

deutschen Diskussionskontext, relativ moderat; Mitglieder der Päpstlichen Bibelkommission hätten schon radikalere Thesen verteidigt; andererseits seien es neue Fragen, für die noch keine befriedigende Lösung gefunden sei; die traditionellen Lösungen von P. Cornely[28] genügten jedenfalls nach dem einhelligen Urteil aller Patres in der Provinz in keiner Weise. Martin, der übrigens auch ein kurzes Gutachten von dem römischen Kanonisten P. Wernz, seinem späteren Nachfolger, zum Buch Hummelauers anfertigen ließ[29], erwiderte jedoch, die Zensoren kennten zwar die Situation in Deutschland, nicht jedoch außerhalb Deutschlands und speziell in Rom; Hauptargument für ihn war jedoch die generelle Verunsicherung, die von diesen Thesen ausgehe, und die Möglichkeit ihrer Instrumentalisierung als Argument gegen die Verlässlichkeit des katholischen Glaubens durch die Gegner. Im Übrigen trage die Mitgliedschaft in der Bibelkommission nichts zur Sache bei; denn sie sei nur ein Konsultativorgan und – ein erstaunliches Bekenntnis, das die offensichtliche Diskontinuität zwischen Leo XIII. und dem jetzt regierenden Papst Pius X. nur mühsam zuzudecken vermochte! – ihr gehörten auch einige »Modernisten« an, damit ihre Argumente gehört und diskutiert würden. Kurz: maßgeblich sei allein der jetzige Papst, der diese modernistischen Tendenzen sicher nicht billige; die Benutzung der modernen kritischen Methoden, so erklärt er unumwunden, habe nur im Dienste der traditionellen Positionen zu stehen und dürfe nicht zu ihrer Infragestellung führen[30].

fast alles schon vorher in den Études oder in der Civiltà Cattolica gesagt worden. *Emergunt difficultates nunc, quae olim non exsistebant. Unde non est mirum, sicut alibi, ita in re exegetica quoque nova conquiri subsidia et responsa. Peropportunum videtur, ut in tali conatu cum aliis catholicis etiam nostri cooperentur; neque parvi faciendum est id quod tot catholicis persuasum est (iisque qui serio studiis biblicis se dant),in variis rebus antiqua responsa iam non sufficere ad solvendas difficultates.*

27 Johannes B. Zenner (1852–1905), 1874 SJ, 1889 Professor für Einleitung in die Heilige Schrift, ab 1891 für AT und Hebräisch in Ditton Hall und dann in Valkenburg (nach den Provinzkatalogen, ein Nachruf auf ihn existiert nicht).

28 Rudolf Cornely (1830–1908), 1852 SJ, Exeget, 1867–1872 Professor in Maria Laach, 1872–1879 Schriftleiter der »Stimmen aus Maria Laach«, 1879–1889 Professor an der Gregoriana in Rom, 1889–1902 wissenschaftlich arbeitend in Blyenbeck (NL), 1902–1908 in Trier; gründete 1873 die Zeitschrift »Die katholischen Missionen«, 1885 zusammen mit Hummelauer und Knabenbauer den »Cursus Scripturae Sacrae«; war führend in der katholischen Bibelwissenschaft, von Einfluss auf die Enzyklika »Providentissimus Deus« (StML 74, 1908, 357–370; NDB III, 366).

29 Die undatierten, nur 2 Seiten starken *Animadversiones in opusculum P. Hummelauer de inspiratione* (ARSI 1012, II 99). Ihr Inhalt: 1. Die Form missfalle, die, auf schwache Argumente gestützt, zu apodiktisch Dinge behaupte; 2. H. stütze sich zu Unrecht auf »Providentissimus Deus«, da er doch wisse, dass diese von Cornely verfasst sei, der an eine solche Interpretation nie gedacht hätte; 3. H. verwechsle die Kenntnis von Natur und geschichtl. Dingen; 4. Er achte nicht genug auf den Begriff Gottes als *Autor* der Hl. Schrift; 5. Eher noch akzeptabel sei, was er im 3. Teil über den menschl. Autor mancher Bücher schreibe, das entspreche in der Substanz dem, was auch P. Billot sage.

30 Brief vom 18. September 1904 an Provinzial Schaeffer (APGI 2/18): Er sehe, dass die Mitbrüder sehr betroffen seien von seinem Brief über die Schrift von P. Hummelauer, in welchem er eine größere Sorgfalt in der Veröffentlichung all dessen, was mit der Inspiration der Heiligen Schrift zusammenhänge, angemahnt habe; Briefe, die er empfangen habe, erweckten den Eindruck, *libertatem studiorum Scripturae sacrae prope iam confixam esse*. Es sei jedoch ein Unterschied zwischen solidem und ernstem Studium und vorschneller Publikation (*Advertere profecto potuistis, aliud esse veritati sobrie ac pie investigandae libere vacare, aliud autem, audacia opinionum commenta in vulgus edere, tempore praesertim nostro, ipsis hisce biblicis studiis tam vehementer commoto, in quo et adversarii ecclesiae omnem occasionem avide captant, ut ex nostrorum operibus arma contra doctrinam fidei cudant, et ipsi etiam fideles, mentibus, ut in eiusmodi rerum aestu fieri solet, nonnihil*

Dies war noch 1904. Die zusätzliche Verschärfung der Situation brachte das Jahr 1907 mit den anti-modernistischen Dekreten sowie den ersten Entscheidungen der Bibelkommission über die mosaische Authentizität des Pentateuch und Autor und Historizität des Johannes-Evangeliums. Der neue Provinzial Thill[31] seit Anfang 1907 war im Unterschied zu seinem Vorgänger Schaeffer ein entschiedener Anti-Modernist, wenigstens zu Beginn, wenngleich er im Laufe seines Provinzialats auch die Erfahrung machen sollte, dass bei den radikalsten »Anti-Modernisten« viel persönliche Eifersüchtelei und Minderwertigkeitsgefühle im Spiel seien, so dass er mehrfach äußerte, er habe bei den sog. »Liberalen« wie Hummelauer mehr religiösen Geist und vor allem Gehorsam gefunden als bei den Integralisten. Mehr und mehr wurde für P. Hummelauer wissenschaftliche Publikation unmöglich. Seine Kommentare für den »Cursus Scripturae Sacrae« über Chronik und 3–4 Könige fielen 1907/1908 durch die Zensur, weil die Zensoren fanden, dass er dort hartnäckig an seinen Ideen über die Inspiration und Wahrheit

praeoccupatis, plurima scandalo vitioque nobis vertunt, quae aliis temporibus, magis pacatis, neque fortasse advertissent. In eiusmodi rerum conditionibus Societas, eiusque supremi moderatores, maiorum exempla prudentissime secuti, opportunos quosdam limites praescribere nostris solebant, qui cum aliquando incaute neglecti fuissent, gravissima exinde oborta esse incommoda, historia nostra testis est. Quare ne similibus aut maioribus etiam malis nunc iterum via pandatur, oportet, ut in pervulgandis de scripturarum inspiratione opinionibus quam cautissimi simus, praesertim cum extrinsecum quoque, maximi sane ponderis momentum hac in re nobis accedat, Romani nempe Pontificis indubia omnino voluntas). Er sehe, dass die Zensoren von Hummelauer zwar die Situation in Deutschland kennen, nicht jedoch außerhalb Deutschlands und speziell in Rom; sonst hätten sie das Buch nicht approbiert – nicht als ob in ihm evident irrige Auffassungen vertreten würden, sondern mehr durch das, was in Frageform suggeriert werde (*sed quia per modum dubii et disputationis tales ibidem sententiae tamquam non spernendae suggeruntur, quae a Nostris defendi non debent, quaeque catholicis novatoribus ansam praebent obtrudendi alias et alias adhuc periculosas, innixis utique auctoritati Patrum Societatis*). Dies sei umso mehr zu beklagen, weil dadurch insinuiert werde, diese Auffassungen und Lösungsversuche entsprächen dem Sinn von Leo XIII. und der Bibelkommission. Das erstere sei nicht wahr; das letztere, auch wenn es wahr wäre, trüge nichts zur Sache bei, da die Bibelkommission nur ein konsultatives Organ sei, ja, ihr gehören einige »Modernisten« an, damit ihre Argumente gehört und diskutiert werden, während die Entscheidung den Kardinälen zukommt. (*Unde inniti opinionibus privatis membrorum Commissionis non est securum nec probandum. Praestat igitur in toto hoc negotio Romanum Pontificem sequi, qui certe talem modernorum tendentiam non probat. Studendum ergo est modernis criticae artis elucubrationibus, et internae, quae dicuntur, rationes ac momenta serio perpendenda sunt, sed non ut eis detur maior auctoritas, quam reipsa habent, neque ut posthabeantur argumenta extrinseca et traditionis, quae adeo nunc parvipendi solent, neque tandem ut ea quae a theologis tamquam communes sententiae defenduntur et traditionis auctoritate suffulta sunt, repudientur a Nostris exegetis et vilipendantur.*) Es sei gut, wenn niemand von den Unsrigen zu solchen Studien bestimmt werde, der nicht solide Fundamente in der scholastischen Theologie habe und ein positives Verhältnis zur Tradition. In diesem Sinne bestehe kein Widerspruch zwischen seinen beiden Briefen vom 6. August 1902, in welchem er bestimmt habe, dass immer dann die Zensoren-Gutachten zu ihm geschickt werden sollen, wenn es sich um eine schwierigere Sache handle, und dem neuesten, in welchem er geklärt habe, *id quod per se satis clarum esse putabam, res omnes de scripturarum inspiratione tractantes ad genus illud quaestionum difficilium et invidiosarum pertinere*. Auf die Frage des Provinzials, ob sich dies nur auf Bücher im eigentlichen Sinn oder auch auf kleinere Artikel beziehe, antworte er, *omnia comprehendi, quae in hoc salebroso inspirationis argumento alicuius momenti sunt*.

31 Ernst Thill (1857–1921), 1883 SJ (als Germaniker), 1892–1907 Novizenmeister in Blyenbeck und Exaten (NL), 1907–1911 deutscher Provinzial, 1911–1921 Terziarierinstruktor in Exaten (1915–1918 auch Rektor): MD IX, 158–160.

der Heiligen Schrift festhalte[32]. Der neue General Wernz schlug daraufhin vor, ihn vom Cursus Scripturae Sacrae und überhaupt von jeder exegetischen wissenschaftlichen Arbeit zu entfernen[33], da er offensichtlich so in seinen irrigen Ideen verfestigt sei, dass er nicht mehr mit Frucht in der Exegese arbeiten könne[34]. Dies geschah dann im Frühjahr 1908. Hummelauer beugte sich, ohne zu zögern, im Gehorsam und ging als Superior an die Statio nach Berlin. Kommentar von Wernz: Er habe dies erwartet, da Hummelauer ein besserer Ordensmann als Exeget sei[35]. Der Provinzial schrieb: *P. Hummelauer geht mit gutem Mut als Operarius nach Berlin und hängt seine Theologie bzw. Exegese an den Haken*[36]. Die Weise, wie er dies geistlich bewältigte, ist nicht anders denn als heiligmäßig zu bezeichnen. Ab August des Jahres wurde ihm eine Art mystischer Gotteserfahrung geschenkt[37]. Er baute wesentlich die Ordensniederlassung in Berlin auf und starb 1914. Sein Name blieb jedoch ein rotes Tuch, wenngleich schon 1915 sein Nachruf sich um eine Ehrenrettung, nicht nur in persönlicher, sondern auch in sachlicher Hinsicht bemüht[38]. Seine Ideen triumphierten in »Divino afflante spiritu«, aber um den Preis, dass er nicht genannt wurde.

Hummelauer blieb jedoch nicht das einzige Opfer, wenngleich die meisten anderen Gemaßregelten nicht radikal von jeder wissenschaftlichen Arbeit entfernt wurden. P. Knabenbauer wurde 1907 als Studienpräfekt abgelöst, da er beschuldigt wurde, *im liberalen exegetischen Fahrwasser zu segeln*. Der General wollte ihn aus der Exegese entfernen. Er wurde 1909 in das NT versetzt, da der Provinzial und Studienpräfekt P. Laurentius sich für sein Verbleiben in der Exegese eingesetzt hatten und der General zugestimmt hatte, *unter der ausdrücklichen Bedingung, daß er nicht auf liberalen, modernisierenden Bahnen wandelt*[39].

1909 kam es zu einer großangelegten Untersuchung wegen einer Akademie zu Anfang des Jahres, in welcher ein Scholastiker, Wolfgang Lankes[40], unter Leitung des Fun-

32 Brief von Provinzial Thill an General Wernz vom 18. Februar 1907 (ARSI 1013, I 5); Antwort des Generals vom 13. Mai 1907 (APGI 2/20); Brief von Wernz an Provinzial Thill vom 24. März 1908 (ebd.).

33 Brief vom 9. März 1908 an Provinzial Thill (APGI 2/20).

34 Schreiben vom 24. März 1908 an Provinzial Thill (ebd.).

35 Brief vom 22. April 1908 an Provinzial Thill (APGI 2/20).

36 Schreiben an den General vom 13. Mai 1908 (ARSI 1013, I 23).

37 So nach seinem Nachruf: MD VII, 81.

38 MD VII, 79, von P. Kugler: *Den Ausstellungen gegenüber verlangt die Gerechtigkeit, zuzugeben, daß die Schrift P.v. H.'auch viel Gutes, manch nützlichen Wink enthält. Eine solidere Begründung, schärfere Scheidung und ein reicheres Maß von Vorsicht in Bezug auf Formulierung allgemeiner Grundsätze hätte ihr gewiß eine viel günstigere Aufnahme verschafft. Auf keinen Fall darf jedoch seine bona fides angetastet werden. Er war offenbar bemüht, der Wahrheit und der Kirche einen Dienst zu leisten, indem er unter völliger Wahrung des Inspirationscharakters der hl. Schrift ihrer wissenschaftlichen Ausdeutung eine freiere Bahn zu öffnen suchte. Ob er hierbei auch von dem Pionier-Ehrgeiz des Forschers beeinflußt war, das weiß Gott allein; soviel aber wissen wir: sein Fuß strauchelte nicht, er blieb stets ein treuer Sohn seiner Kirche und ein würdiges Glied der Gesellschaft Jesu.*

39 Briefe von Thill an den General vom 16. März 1907 (ARSI 1013, I 9), 3. Mai 1907 (ebd. I 12), von Wernz an Thill vom 15. Juli, 13. August, 20. Oktober, 9. Dezember 1907, 9. März 1908 (APGI 20/2).

40 Wolfgang Lankes (1876–1914), 1897 SJ, für die Indien-Mission bestimmt (schon 1904–1907 in Bombay), nach seiner Priesterweihe (1910) und Psychologie-Studien in London (1910–1914) nach Bombay, wo er nach kurzer Zeit starb (MD VII, 83–85). – Wohl nicht ohne Bezug auf die genannte aufsehenerregende Akademie (die selbst nicht genannt wird) schreibt der Nachruf über sein

damentaltheologen P. Merk[41] die Zwei-Quellen-Theorie in Bezug auf die synoptischen Evangelien vertreten hatte. Der General erfuhr davon, erbat das Manuskript und genauere Auskünfte, was die Quelle eines solchen grassierenden Liberalismus sei[42]. Sehr schnell wurde die eigentliche Wurzel in den Vorlesungen des Exegeten P. Cladder[43] und des Fundamentaltheologen P. Merk gesehen[44]. Auf die Frage, ob es »Liberalismus« in Valkenburg gebe, antwortet Rektor Schmidt dem General: im strikten Sinne von Modernismus nicht, im allgemeinen mentalitätsmäßigen Sinne einer traditions- und autoritätskritischen Haltung sehr wohl[45]. Provinzial Thill freilich, bei allem dezidierten Anti-Modernismus doch auch Menschenkenner, kam nach seiner Visite zur Ansicht, dass in diesen ganzen Auseinandersetzungen viel mehr persönliche Rivalitäten, vor allem durch die Patres Cathrein und Zarnitz geschürt, als sachliche Differenzen und bedenkliche Defizite an Kirchlichkeit im Spiel seien. Merk und Cladder nimmt er in Schutz und wendet sich gegen Versuche, sie zu entfernen, da sie korrekturbereit seien und kein anderer als sie sich so in diesen Fragen auskenne[46]. Wernz gab sich damit freilich nicht

Theologiestudium: *Er ging von der wohl richtigen Ansicht aus, daß man wenigstens nachsehen müsse, wer da sei, wenn die modernen Einwürfe an die Tore der scholastischen Wissenschaft klopften* (ebd., 84).

41 Augustin Merk (1869–1945), 1888 SJ, seit 1907 in Valkenburg als Lehrer für Fundamentaltheologie, ab 1910 für Exegese, seit 1928 teilweise, seit 1931 ganz am Bibelinstitut in Rom. Als Lehrer von großer Genauigkeit und gleichzeitig Mut zu neuen Wegen. Seine Hauptleistung ist eine textkritische Ausgabe des NT (1. Aufl. 1933): MD XIX, 282–284; LThK[3] VII, 144 u.a.

42 Brief vom 25. Februar 1909 an den Valkenburger Rektor Schmidt (ARSI, RLGG VII, 171f.).

43 Hermann Cladder (1868–1920), 1884 SJ, 1905 Professor in Valkenburg für NT, 1909 für Dogma, 1914 auch für Fundamentaltheologie (MD VIII, 336–338).

44 Brief von Rektor Schmidt an General Wernz vom 2. März 1909 (ARSI 1013, XIV 6), von Wernz an Provinzial Thill am 14. März (APGI 2/17), an Schmidt am 16. März (ARSI, RLGG VII, 186f.), von Fr. Lankes am 4. Mai an den General (ARSI 1013, XIV 7), von Wernz am 12. Mai an Provinzial Thill (APGI 2/17).

45 *Si intelligitur inclinatio ad liberiores opiniones admittendas* (freiere Richtung) *et ad argumentorum generatim admissorum vim propter leviores rationes in dubium vocandam certe apud satis multos theologos invenitur* (Postskript des Briefes vom 2. März 1909 an General Wernz: ARSI 1013, XIV 6).

46 Bericht an den General vom 10. Januar 1910 (ARSI 1013, III 1): Was P. Cladder oder P. Merk betreffe, so habe er über ersteren nichts an unkirchlicher Richtung in Erfahrung bringen können. P. Merk habe etwas zu bedenklichen Thesen geneigt, korrigiere diese jetzt aber. *P. Merk gesteht zu, daß er inbezug auf die Inspiration anfangs nicht genug Rücksicht auf die kirchliche Tradition genommen, sondern mehr aus dem Begriff »Deus auctor« im Gegensatz zu P. Pesch nur eine supernaturalitas secundum finem eruiert habe. Er gesteht zu, daß die Tradition bzw. der Consensus theol. eine supernaturalitas secundum entitatem et modum verlange und würde das in Zukunft auch sofort von Anfang an sagen. Er gibt auch zu, daß er in der Schule zuweilen unpassende Bemerkungen über das Lehrbuch gemacht habe, auch habe er wohl mal bei einer Schwierigkeit zugestanden, daß er noch keine ganz befriedigende Lösung dafür gefunden habe. Letzteres ist gewiß nicht tadelnswert, zumal gegenüber Leuten, die keine Kinder mehr sind.* – Von den Patres, die über die angeblich »unkirchliche Richtung« klagten, habe er auch nichts Konkretes erfahren können, sondern nur subjektive Stimmungen und Gefühle: so von P. Cathrein, vor allem jedoch von P. Zarnitz, der am meisten auch auswärts über den »Modernismus« in Valkenburg klage und herumposaune, es werde in Valkenburg nicht besser, bis P. Cladder und P. Merk »geflogen« wären, der ihm aber auch nichts Konkretes angeben konnte. Er habe ihm nur gesagt, Scholastiker hätten ihm gesagt, P. Merk sage, zwar nicht in der Schule, jedoch privatim allerlei, woraus man auf seine Unkirchlichkeit schließen könne, sich jedoch unter Berufung auf das Secretum geweigert, die Scholastiker zu nennen. Auf seinen Einwand, dann könne er nichts machen, habe er erwidert, er könne ihn auf bloßen Verdacht hin absetzen, *ein Religiose habe keine Rechte.* – Sein Gesamturteil: *Der*

zufrieden. Er sah den Liberalismus, für den er z.T. P. Hummelauer verantwortlich machte, dessen Buch *verheerend gewirkt* habe[47], doch prinzipieller und ernster: bei allem guten Willen, gerade auch der Scholastiker, sei hier eine Ideenverwirrung am Werke, welcher die Professoren zumindest nicht genügend entgegensteuerten, zumal wenn sie in der Exegese zu viel philologische Kritik trieben wie P. Cladder oder wie P. Merk, *die Schüler mit allen möglichen Schwierigkeiten überhäuften ohne dieselben gründlich zu lösen und so dem Hyperkritizismus den Weg bahnten*[48].

Und so wurden die beiden Hauptverantwortlichen jeweils in andere Disziplinen versetzt, von der Exegese in die Dogmatik und von der Dogmatik in die Exegese. P. Cladder, dem u.a. vorgeworfen wurde, dass er zu sehr neueren und zumal protestantischen Autoren folge[49], wurde 1909 in die Dogmatik versetzt. P. Merk, der Leiter und Verantwortliche des Akademie-Vortrages von Fr. Lankes, wurde unklarer und unkorrekter Vorstellungen von der Inspiration beschuldigt. Dass er kein bewährtes Lehrbuch benutzte, schürte weiter das Misstrauen[50]. Da er auf die Mahnungen hörte, zugab, am Anfang ohne genügende Rücksicht auf die Tradition schiefe Ansichten über die Inspiration gehegt zu haben, konnte er bleiben[51]. Freilich wurde er 1910 in die Exegese versetzt, da er dort *weniger schaden* könne als in der Apologetik[52]. Dort sollte er durch seine kritische Ausgabe des Neuen Testamentes noch bedeutende Arbeit leisten.

1911 wurde der Psalmenkommentar von Zenner[53] und Wiesmann[54] indiziert, was den General schon vorher veranlassen ließ, seine Zurückziehung aus dem Handel zu

unerquickliche Streit in Valkenburg ist mehr persönlich als sachlich, mehr psychologisch als theologisch. Hier wird viel mehr gegen die Liebe als gegen den Glauben gefehlt. Liberalismus gebe es viel weniger als in den vorigen Jahren oder gar in Ditton Hall. Man messe hier mit ungleichen Maßen; Grund sei hauptsächlich die persönliche Stimmung der Alten gegenüber den Jüngeren, namentlich seit der neuen Studienordnung, bei der die Jüngeren bevorzugt sein sollten. Dahinter stehe vor allem P. Zarnitz, den der General offensichtlich nicht genug kenne. *Er verbindet mit großem Seeleneifer eine insignis imprudentia sowie eine überaus naive Eitelkeit, so daß ihn keiner, der ihn kennt, eigentlich ernst nimmt. Durch sein indiskretes Reden, sein mehr als naives Selbstlob, seine mangelhaften Leistungen in der Schule, seine enge Auffassung, sein endloses Schimpfen über schlechten Geist, Modernismus etc. hat er sich allgemein bei den Theologen um jede Auktorität gebracht.* – Ähnlich auch P. Cladder im Brief an den General vom 22. Juli 1909 (ARSI 1013, XIV): P. Cathrein habe sich seit Jahren in den Schmollwinkel zurückgezogen und sei immer griesgrämiger geworden; er wandle im Haus umher wie der »personifizierte Verdacht«. Hier entlade sich auch der Groll der Alten gegen die neue Studienordnung. Im einzelnen bringt er Beispiele der Unfruchtbarkeit für Pesch, Hontheim und Zarnitz.

47 Brief vom 1. Januar 1910 an Provinzial Thill (APGI 2/17).

48 Brief vom 15. Februar 1910 an Thill (APGI 2/17).

49 So schon im Visitationsbericht von Provinzial Thill vom 3. Mai 1907 (ARSI 1013 I 12), dann in den Briefen des Generals an Thill vom 9. März 1908 (APGI 2/20), 27. Juli 1909 (APGI 2/17). Sein Werk »Johannes und Markus« wurde 1911 gerade deshalb von den Superrevisoren abgelehnt (General Wernz am 18. Januar 1912 an Provinzial Joye: APGI 2/16).

50 So von Rektor Schmidt: Mitteilung von General Wernz an Provinzial Thill vom 20. November 1908 (APGI 2/20); Briefe des Generals an Thill vom 12. Mai, 28. Mai und 27. Juli 1909 (APGI 2/17).

51 Brief von Provinzial Thill an General Wernz vom 10. Januar 1910 (ARSI 1013, III 1). Thill nimmt ihn im Übrigen in Schutz: So habe er auch einmal in der Vorlesung bei einer Schwierigkeit zugegeben, noch keine befriedigende Lösung dafür gefunden zu haben. *Letzteres ist gewiß nicht tadelnswert, zumal gegenüber Leuten, die keine Kinder mehr sind.*

52 Provinzial Thill am 19. März 1910 an General Wernz (ARSI 1013, III 14).

53 P. Cornely klagte ihn schon 1898 der zu freizügigen Einstellung an (Brief an den General vom 30. Juli 1898: ARSI 1011, II 58). Dieser war sein verbissener Gegner, während der damalige Val-

verordnen[55] und dann ein erneutes Monitum seinerseits an alle Patres zur Folge hatte, sich von allen »freieren Meinungen«, in Druck oder Rede, gänzlich fernzuhalten und überall und aus innerstem Herzen mit der Kirche zu fühlen[56]. P. Wiesmann blieb in der Exegese, war jedoch innerlich gebrochen und veröffentlichte nie mehr. – P. Albert Rembold[57], zunächst für die Exegese vorgesehen, kam nicht in die Exegese, da er im Terziat zu Florenz 1908/1909 allzu freizügige Auffassungen vertreten hatte und zudem ein Schüler von P. Zenner war[58]; er kam dann nach Indien, um freilich später 1925, nachdem man gerade in Rom seine Unbedenklichkeit erkannt hatte, doch nach Valkenburg als Alttestamentler zu kommen. – Ein weiteres Opfer war 1909 P. Hermann Hoffmann[59], der seit 1902 Philosophie dozierte, dabei in seinen Vorlesungen vom üblichen schulmäßigen Betrieb abwich, vielfach auf Deutsch erklärte, neue Thesen vertrat und einen Einblick in die Lebendigkeit der Philosophiegeschichte bot[60]; er kam dann nach Japan, wo er Großes für den Aufbau der Sophia-Universität leisten sollte.

kenburger Rektor Frick ihn in Schutz nahm (Briefe an den General vom 28. Oktober 1898, 30. April und 30. Oktober 1899: ARSI 1011, XXII, 21, 23, 25).

54 J. K. Zenner/H. Wiesmann, Die Psalmen, 2 Bde, Münster 1906/07.

55 Schreiben vom 10. April 1911 an Provinzial Thill (APGI 2/17). Die Indizierung erfolgte am 8. Mai..

56 Brief an Provinzial Thill vom 20. Mai 1911 (APGI 2/17): Diese Verurteilung enthalte eine Mahnung für die Zukunft, vor allem für die Zensoren. Denn das Buch sei nicht mit der Klausel »donec corrigatur«, sondern einfachhin verurteilt worden, also als nach seiner ganzen Tendenz verderblich; auch habe man sich nicht wie in anderen Fällen damit begnügt, die Zurückziehung aus dem Buchhandel zu verlangen und dafür das Dekret nicht zu veröffentlichen, sondern sofort die Verurteilung promulgiert. *Id quod tantum fit ad tollenda mala iam patrata et praecavenda pericula futura simulque ad salutare constituendum exemplum, ne alii scriptores vel lectores in eosdem errores incidant. Videant igitur isti Patres, qui huiusmodi liberalibus ideis imbuti sunt atque serviliter Protestantes imitantur, quo derelicta via regia doctrinae catholicae tandem aliquando perveniant, si omnia monita a Superioribus et Patribus privatis etiam ex urbe data cum incredibili quadam simplicitate ne dicam levitate flocci faciant.* Es bedeute aber auch eine Mahnung an alle Patres der deutschen Provinz, *ut a liberalioribus sententiis, sive libris sive viva voce docendis, prorsus abstineant et ubique ac semper intimo ex corde cum Ecclesia sentiant.*

57 Albert Rembold (1876–1933), 1896 SJ, 1901–1905 schon als Scholastiker nach Indien, nach Abschluss der Ausbildung 1909 nach Bombay, im 1. Weltkrieg mit den andern deutschen Missionaren ausgewiesen, dann auf verschiedenen Posten, 1925 – nachdem man an der Generalskurie seine Qualitäten für die Exegese erkannt hatte – doch Professor für AT in Valkenburg, † durch Autounfall (MD XIII, 477–478).

58 MD XIII, 482f.; vgl. General Wernz am 26. Mai 1908 an Provinzial Thill (ARSI, RLGG VII, 135): aus dem Brief, den er ihm geschrieben habe, erscheine der Schüler von P. Zenner, bzw. eine zu große Wertschätzung nicht-katholischer Autoren: er insistiere zu sehr auf den Wahrheitskörnern bei den Gegnern und auf Differenzierung bei den Irrtümern. – Ebenso Wernz an Thill am 29. Januar 1909 (APGI 2/17): Er stimme mit ihm überein, dass P. Rembold nach den Informationen vom weiteren Studium der Hl. Schrift fernzuhalten und in die Bombay-Mission zu schicken sei. Hier möchte er darauf aufmerksam machen, wie viele Patres für biblische Studien destiniert worden seien, von denen nachher eine ganze Reihe »propter defectum sanae doctrinae« entfernt werden mussten. Vielleicht sollte man an ein vorheriges Biennium für scholastische Theologie denken.

59 Hermann Hoffmann (1864–1937), 1880 SJ, 1902–1909 Philosophieprofessor in Valkenburg, 1910 nach Tokio, dort Superior (bis 1928), bedeutend für den Aufbau der Sophia-Universität, die 1913 eröffnet wurde und deren Rektor er von 1927 bis zu seinem Tode war, lehrte dort auch Philosophie, besonders Metaphysik und Ethik (MD XV, 1–14).

60 MD XV, 3f.; Muckermann, Im Kampf (wie Anm. 11), 71f.

Auch nachher blieb General Wernz äußerst wachsam, ließ sich die Kodizes zuschikken und legte auf ihren Druck (statt bloßer Lithographie) Wert[61], und dies sicher einmal aus didaktischen Gründen, dann aber auch um der Kontrolle willen: so hätten die Obern schwarz auf weiß, was gelehrt werde, und brauchten nicht mühsam bei Scholastikern herumzufragen. Die neuen Professoren sollten nicht wegen Einzelkritik die Kodizes ihrer Vorgänger verwerfen (wie dies P. Merk tue), sondern sich an sie halten, solange sie selber nichts Besseres herausgegeben hätten[62].

Für die Valkenburger Exegese, die bis dahin durch den »Cursus Scripturae Sacrae« und Namen wie Hummelauer und Knabenbauer auf einem relativ hohen Stand war, wo auch (so besonders von P. Knabenbauer) die Vereinbarkeit der Abstammung des Menschen aus dem Tierreich mit der Schöpfung wenigstens in privaten Gesprächen vertreten wurde[63], waren diese Eingriffe freilich katastrophal.

Die »Stimmen« zwischen »Köln« und »Berlin«

Die Anfänge der »Stimmen aus Maria Laach«, nämlich Schriftenreihen zur Verteidigung des Syllabus und dann zum 1. Vatikanum, sind bekanntlich ausgesprochen antiliberal-intransigenter Richtung[64]. In der Zeitschrift, die den Namen »Stimmen aus Maria Laach« bis 1915 beibehielt, auch als seit 1893 Benediktiner in Maria Laach siedelten, und deren Redaktion sich an verschiedenen Orten befand, in der uns vor allem interessierenden Epoche von 1899 bis 1911 in Luxemburg, verlor sich freilich etwas der aggressiv-militante Ton der Anfangsjahre. Dies war zum Teil personenbedingt; zum Teil lag es am Fehlen engagierter Kontroversen im deutschen Katholizismus zwischen 1870 und 1900, zum Teil einfach am Fehlen lebendigen geistigen Austauschs mit den katholischen Eliten in den Jahren des Exils. Zum Teil rief dies auch schon Kritik innerhalb des Ordens hervor: den »Stimmen« fehle die *Aktualität*, sie seien zu *furchtsam* geworden[65]. General Martin kritisierte 1897: *Nolunt offendere; at qui pugnant, debent offendere*[66].

61 So am 18. Juni 1913 an P. Rektor Kösters (ARSI, RLGG VIII, 286): *Da sollte doch heutzutage, nachdem schon im fünfzehnten Jahrhundert die Buchdruckerkunst entdeckt worden ist, von seiten der Professoren mit der Diktiermethode und primitiven Vervielfältigungsmaschinen aufgeräumt werden.*

62 Briefe an Provinzial Thill vom 12. Mai, 28. Mai und 23. September 1909 (APGI 2/17).

63 MUCKERMANN, Im Kampf (wie Anm. 11), 71; vgl. auch Anm. 69. – General Wernz bekämpfte dies mit allen Mitteln und schärfte wiederholt ein, es sei »sententia certa«, dass der Mensch nicht leiblich aus dem Tierreich stamme: Briefe vom 22. Juli 1907 und 17. März 1908 an Provinzial Thill (APGI 2/20), an Rektor Frick v. Luxemburg vom 14. Juli 1907 (ARSI, RLLGG VII, 78) und an P. Wasmann vom 18. März 1908 (ARSI, RLGG VII, 121f.).

64 Dazu bes. B. SCHNEIDER, Der Syllabus Pius IX. und die deutschen Jesuiten, in: AHP 6, 1968, 371–392. – K. SCHATZ, Im Zeichen des Syllabus und des 1. Vatikanums: Jesuiten in Maria Laach (1863–1872), in: Ecclesia Lacensis, hg. v. E. v. SEVERUS, Münster/W. 1993, 161–180.

65 Solche Stimmen werden zuerst von Provinzial Meschler in seinen Briefen vom 4. Januar 1882 und 10. Februar 1883 an General Beckx (ARSI 1009, IV 8) wiedergegeben. Sie halten sich durch: Den Mangel an Aktualität gibt Provinzial Haan am 6. Oktober 1897 an General Martin (ARSI 1011, II 26) zu: Inhaltlich seien einige Beiträge zu hoch wissenschaftlich, während aktuelle und heiß diskutierte Kontroversfragen nicht besprochen würden wie der Taxil-Schwindel, die Auseinandersetzung um die Bücher Schells, das Leben Kardinal Mannings u.ä. Lehmkuhl und Pfülf hätten gegen Schell schreiben wollen, aber der Direktor (Langhorst) habe abgelehnt. Andere würfen den Stimmen Abkehr von dem anti-liberalen Kampfgeist, mit dem sie angetreten seien, vor: *Alii contendunt folia nostra fundata esse, ut pugnarent contra falsum liberalismum in omni genere*

Dies wandelte sich jedoch in der Luxemburger Periode. Hier geriet die Redaktion in ein ausgesprochen integralistisches Fahrwasser[67]. Diese Richtung wurde freilich nicht von allen Mitbrüdern geteilt. Bereits Schriftleiter Blötzer (1899–1903) beklagte sich über manche jüngeren Patres, die liberaleren Auffassungen huldigten, Ehrhard und Schell verteidigten, es für falsch hielten, wenn man gegen diese schreibe und so mit den »Stimmen« nicht zusammenarbeiten wollten[68]. Schriftleiter Frick (seit 1903), der voll und ganz die integralistische Linie vertrat und sich auch über liberalere Auffassungen von Mitbrüdern beschwerte, u.a. in der Frage der Abstammung des Menschen[69], fand hier die volle Unterstützung von General Martin[70] und auch von Wernz[71]. Speziell umstritten war ein anonymer Beitrag von 1907 »Was die Stunde heischt«[72]. Der Artikel blickt voll Sehnsucht zurück auf die Geschlossenheit und Disziplin der deutschen Katholiken zur Zeit des Kulturkampfes, beklagt die Infiltration protestantischer Gedanken, ruft zu Treue gegenüber Kirche und Papst auf und wendet sich vor allem in undifferenzierter Form gegen reformkatholische Tendenzen. Dieser Beitrag führte zu einem Schlagabtausch mit der Kölnischen Volkszeitung[73] und wurde auch von vielen Jesuiten nicht gebilligt[74]. Das Fass zum Überlaufen brachte jedoch nicht dieser Artikel, sondern zwei Jahre später die Teilnahme von P. Frick an der Osterdienstagskonferenz in Köln am 13. April 1909, auf der unter Führung von Kaplan Schopen Schritte gegen die

scientiarum et ab hoc fine prosequendo recessisse. Articulos afferunt solidos, doctos, sed nullos fere polemicos.

66 Brief vom 2. September 1897 an Provinzial Haan (APGI 2/21).

67 H. Krose, Entstehung und erste Jahrzehnte der »Stimmen aus Maria Laach«, in: MD XVI, 299–313, hier 305–307.

68 Schreiben an den General vom 3. Mai 1903 (ARSI 1012, XV 12). *Utinam talis inter Nostros vigeret unio animorum, qualis annis prioribus, cum nemo auderet defendere Döllinger vel Döllingerianos!*

69 So am 30. Oktober 1904 an den General (ARSI 1012, XV 17): *Conamur hic »conservativam« quae vocatur partem tenere. Quod non sine difficultate fit; praesertim cum negari non possit, aliquatenus defecisse Provinciam a pristina sua unitate et firmitate relate ad opiniones scientificas et forte etiam relate ad quaestiones quae ecclesiastico-politicae vocantur.* – Ebenso am 30. Januar 1906 (ebd., 20), wo er Beispiele nennt: So habe der Valkenburger Studienpräfekt P. Knabenbauer neulich die körperliche Evolution des ersten Menschen aus dem Tierreich gegen ihn verteidigt, ebenso P. Wasmann, der sich seinerseits auf Knabenbauer berufe. Er wisse, dass der Assistent im Namen des Generals dem Provinzial geschrieben habe, diese Lehre zu unterbinden. Er zweifle nicht, dass dies geschehe; aber da bekannt sei, dass Patres vom Gewicht von P. Knabenbauer so denken, sei nicht zu verwundern, dass andere eher schweigen als offen die gegenteilige Überzeugung zu vertreten. Er führe dies bei P. Knabenbauer auf eine gewisse »mentis defatigatio« zurück, da für solche Auffassungen keine neuen Argumente vorgetragen werden, sondern die bereits vor 20 Jahren vorgelegten und längst widerlegten. Er leugne nicht, dass umgekehrt manche zu ängstlich und eng seien. Aber die seien nicht die Gefahr. Die gegenteilige Gefahr sei aber in der Provinz am wachsen; und hier befinde er sich in einer ständigen passiven Opposition und Resistenz auch gegen den Provinzial Schaeffer.

70 Schreiben vom 20. Mai 1906, von ihm noch entworfen, dann vom Generalvikar abgesandt (ARSI, RLGG VII, 31–33).

71 Brief an Provinzial Thill vom 19. Oktober 1907 (APGI 2/20): Es freue ihn, dass die Schriftsteller in Luxemburg voll für die kirchliche Autorität einstehen und in diesem Sinne den Erwartungen der guten Katholiken entsprechen; er möge sie auch gegen Kritik in den eigenen Reihen stets verteidigen.

72 StML 73, 1907, 137–152.

73 Kölnische Volkszeitung vom 17. August 1907; dagegen wieder StML 73, 1907, 357–360.

74 Fr.H. Mueller, Heinrich Pesch. Sein Leben und seine Lehre, Köln 1980, 50.

»Kölner Richtung« überlegt wurden. Seine Teilnahme wurde wider seinen Willen bekannt. Provinzial Thill hielt sein Verhalten für unklug; Frick seinerseits verteidigte es und beschuldigte gegenüber dem General auch den Provinzial der schwächlichen Nachgiebigkeit, einen großen Teil seiner Mitbrüder jedoch der Kritiklosigkeit gegenüber der »Kölnischen Volkszeitung«, die ihre einzige Zeitungslektüre bilde[75]. Angriffe insbesondere des (altersverbitterten) P. Baumgartner[76] auf Muth und den »Hochland«[77] und weiter auf die Kölnische Volkszeitung riefen zusätzlich Verbitterung und Beschwerden von Auswärtigen hervor; und die Ordensleitung reagierte auf diese Kritik dort durchaus sensibel, wo sie sich nicht gegen den prinzipiellen Kurs, sondern gegen zu große Schärfe und aggressiven Ton richtete[78]. Die Ablösung von P. Frick als Schriftleiter im Herbst 1909 durch den konzilianteren P. Krose[79], wenngleich schon vor der Osterdienstagskonferenz beschlossen, wurde dann als Politikum gewertet, zumal Krose als Vertrau-

75 Provinzial Thill schrieb an den General, wenn P. Frick ihn vorher gefragt hätte, hätte er ihm keineswegs die Teilnahme an der Konferenz gestattet (Schreiben vom 27. Juni 1909: ARSI 1013, XXIII 3.). Frick verteidigte seine Teilnahme am 11. Juli gegenüber dem General (ARSI 1013, XXII 4): Der Provinzial schöpfe bei seinen Vorwürfen gegen ihn seine Informationen nur aus der verzerrten Berichterstattung der KVZ. Er habe seine Teilnahme an der Konferenz, nachdem keine Zeit mehr war, den Provinzial zu befragen, in Luxemburg mit sieben Patres besprochen, und alle hätten ihm geraten, teilzunehmen. Einen Grund, unmittelbar nach der Konferenz den Provinzial zu informieren, habe er nicht gesehen. Nachdem jedoch die Attacken in der KVZ erschienen, habe er dem Provinzial geschrieben, der jedoch, bereits anderweitig informiert, inzwischen einen sehr scharfen Brief an ihn geschrieben habe. Das Fatale sei, dass die KVZ die einzige Zeitungslektüre der meisten Patres der Provinz bilde und sie sich daraus ihr Urteil bildeten. Er sieht in dem Verhalten des Provinzials eine schwächliche Kapitulation vor der öffentlichen Hetze; der Provinzial wolle ihn »vor der Welt preisgeben«. – Ferner in einem weiteren Brief am 30. Juli (ebd., 5): Obwohl Provinzial Thill nicht selbst, wie sein Vorgänger, liberalen Ideen huldige, habe man es doch nicht leichter; seine Haltung gegenüber den Stimmen mache es schwer, sich nicht entmutigen und nicht von Hochland, KVZ und Bachem in die Enge treiben zu lassen. *Es gibt in der Provinz Freunde der K.V.Z., Ängstliche und Leisetreter. Diese ängstigen, wie mir scheint, auch den Provinzial.* Aber der Kampf gehe weiter. Im Literaturstreit zwischen Kralik und Muth habe man Stellung nehmen müssen. Wahrscheinlich gehe es so weiter: Die meisten der Unsrigen lesen weder Kralik noch Muth, wohl aber etwaige Angriffe der KVZ auf P. Baumgartner; dann setzen sie den Provinzial unter Druck. *Wenn wir in den aktuellen Fragen uns nicht klar offen u. entschieden auf den katholischen Standpunkt stellen, diesen nicht kräftig gegen den christlich-nationalen verteidigen können, ohne bei manchen Katholiken anzustoßen, so bringt das die Zeit mit sich. Dann müßten aber die Mitbrüder nicht statt einem zu helfen, sich eher auf Seite der Betroffenen, der Gegner stellen.*

76 Alexander Baumgartner (1841–1910), 1860 SJ, seit 1873 Mitarbeiter der »Stimmen«, Dichter, Reiseschriftsteller und vor allem Literaturhistoriker, bedeutend durch sein Goethe-Buch (1879–1882) und seine »Geschichte der Weltliteratur« (5 Bde, 1900–1911), ergriff im Literaturstreit gegen »Hochland« und Muth Partei: JL, 159f.; StML 79, 1910, 349–372.

77 Die katholische Belletristik und die Moderne, in: StML 77, 1909, 121–141; Literarische Gegensätze unter den deutschen Katholiken, in: ebd., 357–372.

78 So berichtet General Wernz am 18. Oktober 1909 (APGI 2/17) dem Provinzial Thill, Pastor Müllbauer als Vertreter der KVZ habe sich bei ihm beschwert und die doppelte Bitte ausgesprochen, bei Kontroversen mehr Rücksicht auf die Form zu nehmen und die katholische Gesinnung der KVZ nicht zu verdächtigen. Er hält diese Bitte für berechtigt und sieht in dem Wechsel der Redaktion die Chance eines Neuanfangs.

79 Hermann Krose (1867–1949), 1891 SJ, 1900 zu den »Stimmen«, 1909–1913 ihr Schriftleiter, 1908 Gründung und seitdem Herausgabe des »Kirchlichen Jahrbuchs für das Katholische Deutschland«, nach dem 1. Weltkrieg Superior und Seelsorger in Bonn (1918–1929) und Münster (1929–1941), nach dem 2. Weltkrieg in Köln (MD XVIII, 59–62).

ensmann der Kölner Richtung bekannt war[80]. Die Folge waren Beschwerden integralistischer Patres beim General, weil sie in der faktischen öffentlichen Wirkung dieses Wechsels eine Desavouierung der Linie der »Stimmen« sahen, bzw. die Gefahr, dass an die Stelle der kompromisslosen Herausstellung des »Katholischen« die Integration in eine »christlich-nationale« Kultur trete. Diese waren die Patres Heinrich Pesch[81], Baumgartner[82], Huonder[83], Nix[84].

Der General wies diese Befürchtungen ab[85]; aber tatsächlich hatten diese Patres aus ihrer Warte so ganz Unrecht nicht. Sucht man nach einem Jahr der Kehrtwende der »Stimmen« von einer apologetisch-defensiven Haltung zum Beginn des Bemühens einer offenen und differenzierten Auseinandersetzung mit der Moderne, dann ist es das Jahr 1909. P. Krose legte Wert darauf, jedenfalls nichts gegen die Kölner Richtung und selbst gegen »Hochland« zu schreiben, obwohl ihn das nicht selten in Konflikte mit jenen Mitbrüdern brachte, deren Artikel er kürzen und ihrer Spitzen berauben musste. P. Baumgartner starb 1910. Es kamen dann neue Kräfte wie P. Lippert[86] und P. Overmans[87], die einen neuen Geist brachten. Der Kurswechsel der Stimmen in wenigen Jahren seit den Zeiten Fricks kam u.a. in einem Brief von P. Stockmann an den General[88] zum Ausdruck, der sich beklagte, vorher habe er in der linken und jetzt in der rechten Ecke gestanden. *Welche Vorwürfe habe ich von den Patres Frick, Pfülf, Baumgartner usw. all die Jahre hindurch hören müssen, wenn ich die damalige Richtung der St[immen] nicht als die absolut unfehlbare betrachten konnte. Als ich das unschuldige*

80 Auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Metz am 3.–6. Oktober 1910 baten ihn prominente Persönlichkeiten wie Hertling, Cardauns, Franz und Julius Bachem, Mausbach, sich beim General dafür einzusetzen, dass keine Maßnahmen seitens des Hl. Stuhles gegen Volksverein oder christliche Gewerkschaften erfolgten, was den Abfall vieler Katholiken und Wahlverluste des Zentrums zur Folge haben würde. P. Krose kam diesem Wunsche am 7. Oktober nach (ARSI 1013, X 16).

81 Brief an General Wernz vom 6. August 1909 (ARSI 1013, XXIII 6): Es handle sich um ein schweres Ärgernis und einen Triumph der »Bösen«; er müsse in diesem Augenblick als Kurswechsel der bisher streng katholischen Haltung der Stimmen erscheinen. P. Krose (den er als Mensch und Ordensmann hochachte), konziliant der KVZ gegenüber, ein Freund der christlichen Gewerkschaften, erscheine hier als Programm. Es gehe darum, dass das Katholische nicht aufgehen dürfe in einer »christlich-nationalen« Kultur.

82 Schreiben an den General vom 8. August 1909 (ARSI 1013, XXIII 7). – In einem weiteren Brief vom 11. August (ebd., 10): P. Krose habe sich bisher aller Kontroverse und Polemik entzogen, *sich bis an die Grenze der Möglichkeit irenisch gehalten* und so die Gunst jener katholischen Politiker wie Hertling gewonnen, welche jeden Modernismus in Deutschland in Abrede stellen. Als Ordensmann sei er vorbildlich, aber dass er den Aufgaben eines Chefredakteurs gewachsen sei, bezweifle er.

83 Schreiben an den General vom 9. August (ARSI 1013, XXIII 8).

84 Schreiben an den General vom 9. August (ARSI 1013, XXIII 8).

85 So am 6. September 1909 an P. Frick (ARSI, RLGG VII, 226).

86 Peter Lippert (1879–1936), 1899 SJ, seit 1911 Mitarbeiter der »Stimmen«, begründete als geistlicher Schriftsteller (»Zur Psychologie des Jesuitenordens«, 1912; »Credo«, 6 Bde, 1916–1923; »Von Seele zu Seele«, 1924; »Die Kirche Christi«, 1931; »Der Mensch Job redet mit Gott«, 1934; »Einsam und gemeinsam«, 1936) und gesuchter Rundfunkprediger einen neuen, existenzielleren Stil der spirituellen Sprache (LThK^3 VI, 949 u.a.).

87 Jakob Overmans (1874–1945), 1892 SJ, Literaturwissenschaftler, 1910–1920 Mitarbeiter der »Stimmen«, 1920–1923 Studentenseelsorger in Kiel und Göttingen, 1923–1928 Professor für Literaturgeschichte an der Sophia-Universität Tokio, 1928–1938 wieder als Mitarbeiter der »Stimmen« in München, während des 2. Weltkrieges in Kairo (MD XVI, 261–269).

88 Brief vom 14. April 1913 (ARSI 1014, XXII 8).

Modewort »großzügig« zweimal in meinem Leben gebraucht, da wurde mir sechs Jahre lang bei jeder Gelegenheit vorgeworfen, daß ich es immer brauche. Und jetzt? Quält sich unsere Jungmannschaft systematisch all die Modenarrheiten zur größeren Ehre Gottes an. Und ab 1913 setzen dann auch die Kritiken der römischen Ordensleitung an den »Stimmen« ein, die in den 20er Jahren unter General Ledochowski sich häufen werden. Zielscheibe der Kritik war zuerst ein Artikel von P. Lippert über den regierenden Papst Pius X., der feinfühlig und behutsam auch die Grenzen der Persönlichkeit des Sarto-Papstes andeutet[89]. Ende 1913 moniert der General u.a., dass man überhaupt Theaterstücke rezensiere, ferner die positive Rezension von Hüffners kritischem Werk über Loreto (damals durchaus ein heißes Eisen!), sowie dass die Rezensenten Mausbachs und Bachems sich zu sehr auf die Kölner Richtung festgenagelt hätten[90]. 1914 folgen Kritiken an zu positiver Wertung protestantischer Gelehrter durch P. Cladder und Merk, ferner am Artikel von Lippert »Was heißt katholisch?«, in welchem der Verfasser, freilich nur kurz, darauf aufmerksam macht, dass die verbindliche Kraft päpstlicher Äußerungen nicht immer die gleiche sei[91]. Die eigentliche Bombe kam aber noch. Es war im Frühjahr 1914 ein Grundsatzartikel, für den die Redaktion zeichnet, über den »integralen Katholizismus«[92]. Er greift scharf jene Katholiken an, die unter dem Vorwand, die Rechtgläubigkeit gepachtet zu haben, extreme Parteibestrebungen durchsetzen und damit die Kirche kompromittieren, und er schließt mit den Worten: *Es stimmt traurig, wenn man sehen muß, daß gerade diejenigen, die sich als die einzig berufenen Schützer der Kirche hinstellen, ihr in Wirklichkeit so tiefe Wunden schlagen* – Sätze, die

89 StML 85, 1913, 353–363. Die dort angedeuteten Grenzen sind, dass Pius X. kein politischer oder diplomatischer Papst, kein Papst der weitausgreifenden Menschheitskonzeptionen wie Leo XIII. sei. – Unter den Generalsbriefen an den Provinzial vom Jahre 1913 (APGI 2/16) findet sich eine – wohl von Wernz selbst (jedenfalls mit derselben Schreibmaschine) – geschriebene Kritik an diesem Artikel: *1. Der Hauptfehler des Artikels liegt darin, daß P. Lippert nicht genügend berücksichtigte, daß er über einen lebenden Papst schreibe, über den man nicht theoretische Urteile abgeben und Vergleiche anstellen kann, wie es der Geschichtsschreiber tut wenn er über verstorbene Päpste urteilt. Der lebende Papst ist eben noch im Besitz der höchsten Jurisdiktion und darauf muß Rücksicht genommen werden, wenn man über ihn schreibt. – Sicher würden dem hl. Vater die im Artikel enthaltenen Kritiken nicht gefallen, wenn sie zu seiner Kenntnis kämen. 2. Der Auktor scheint zu viel den modernen Theorien, die alles aus dem Einfluß der Umgebung erklären etc., folge zu leisten. Solche Ausdrücke wie »Pius ist [...] nicht der Mann [...], der die Wege der Menschheit überblickt« (S. 356) oder »gleich dem einfachen Volke sieht er nicht ein, warum eine vorzügliche Idee nicht alsogleich ausgeführt werden solle« (ibd.) sind abgesehen vom Mangel der Ehrerbietigkeit auch objektiv nicht nach dem Gesagten begründet, denn hervorragende Männer erheben sich, wie es die Geschichte und die alltägliche Erfahrung zeigt, oft vollkommen über das Milieu, dem sie entsprossen. 3. Weniger glücklich und taktvoll war es, daß P. Lippert als Jesuit an die Vorstellungen erinnerte, welche der selige Canisius und der hl. Franciscus Borgias dem hl. Pius V. wiederholt machten. 4. Die Mahnung an die Berater des Papstes (S. 362) hätte auch unterbleiben sollen.* Im Namen des Generals mahnte Provinzial Joye die Redaktion, die Stimmen sollten »unwandelbar und treu zum hl. Stuhl stehen« und kündigte dafür einen Artikel von P. Nostitz »Pius X. und die Vertiefung des religiösen Lebens« sowie einen weitern »Die Gefahren des Interkonfessionalismus« an (Brief vom 27. Oktober 1913 an Assistent Ledochowski: ARSI 1014, II 29a). – Ersterer erschien unter dem Titel: Sonnenaufgänge Gottes. Zum Regierungsprogramm Pius X., in: StML 87, 1914, 1–10; letzterer erschien nie.

90 Brief vom 19. Dezember 1913 an den neuen Chefredakteur P. Hermann Muckermann (ARSI, RLGG IX, 139–41).

91 StML 86, 1914, 365–373 (die betr. Äußerung 367f.). – Monitum im Briefe des Generals vom 14. März 1914 an Provinzial Joye (APGI 2/16).

92 Der »integrale« Katholizismus, in: StML 87, 1914, 249–258.

vielleicht gerade heute wieder sehr akut sind. Es war in Deutschland die erste klare und öffentliche Äußerung eines maßgeblichen jesuitischen Organs gegen die Ultras von der rechten Seite. Aber gerade bei diesem heißen Eisen hatte die Redaktion sich wohlweislich abgesichert. Der Artikel habe dem Provinzkonsult vorgelegen, so schreibt der jetzige Chefredakteur Hermann Muckermann[93] an den General[94], und er sei vom Kölner Kardinal Hartmann sowie den Bischöfen Schulte von Paderborn und Bertram von Hildesheim ausdrücklich approbiert worden. *Nach allem, was man in Frankreich, Österreich und auch hier in Deutschland erfahren mußte, erschien diese entschiedene Stellungnahme als dringend geboten und wenn ich die ganze Situation richtig einschätze, so war wohl kein Augenblick so günstig wie der jetzige, um dieses Wort der Abwehr, der Warnung und des Trostes offen auszusprechen.* Nur knapp einen Monat später kann er hinzufügen, dass alle Bischöfe Österreichs und Deutschlands mit einziger Ausnahme von Korum von Trier höchst erfreut über diese Stellungnahme seien, insbesondere auch Nuntius Frühwirth[95]. Eine Stellungnahme des bereits kranken Generals, der gerade auch in Rom zur Zielscheibe der extremen Integralisten geworden war, blieb aus.

Jesuiten und Gewerkschaftsstreit

Sucht man nach strengen Vertretern des Integralismus, bzw. der »Berliner Richtung«, die, wenn nicht in der Öffentlichkeit, so doch in internen Ordensdokumenten als solche hervortreten, dann sind eigentlich nur wenige zu nennen. Dazu gehören Lehmkuhl in Valkenburg, unter den Schriftstellern der bereits erwähnte P. Frick, übrigens sonst als Mensch und als Oberer keineswegs unangenehm, ferner P. Baumgartner, der sich im Literaturstreit gegen Muth und das »Hochland« profilierte, außerdem an bekannteren Namen der Missionsschriftsteller Huonder[96], der Historiker Pfülf[97], an weniger bekannten der Trierer Spiritual Hartmann[98], der den integralistischen »Petrusblättern« na-

93 Hermann Muckermann (1877–1962), Bruder von Friedrich M., 1896 SJ, nach Studium der Zoologie in Löwen 1913–1916 Schriftleiter der »Stimmen aus Maria Laach« (ab 1915 »Stimmen der Zeit«), entwickelte sich zum Fachmann für Eugenik, schied 1926 aus der SJ aus, blieb jedoch Priester, 1927–1933 am Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, Abtlg. Eugenik, 1933 von den Nationalsozialisten entlassen, ab 1948 Professor an der TU Berlin (NDB 18, 257f.).

94 Brief vom 4. Juni 1914 (ARSI 1014, XVI 37).

95 Brief vom 1. Juli (ARSI 1014, XX 27).

96 Anton Huonder (1858–1926), 1875 SJ, seit 1889 Mitarbeiter der »Katholischen Missionen«, führender Missionsschriftsteller und Missiologe, 1902–1912 und 1916–1918 Schriftleiter der »Katholischen Missionen«, nach der Enzyklika »Maximum illud« (1919) engagierter Vertreter des einheimischen Klerus und der Lösung von der Kolonialmission, auch als Exerzitienmeister geschätzt (JL, 834f.; NDB 10, 71f.; LThK^3 V, 339).

97 Otto Pfülf (1856–1946), 1875 SJ, historischer Schriftsteller und Mitarbeiter der »Stimmen« in Exaten (1889–1899), Luxemburg (1899–1911) und Valkenburg (1911–1913), dann 1913–1918 seelsorglich tätig in Mainz, Münster, Innsbruck und Rom, dort 1918–1932 als Professor der Homiletik und Spiritual am Germanikum, seit 1932 Spiritual in Pullach. Seine Biographien bedeutender Persönlichkeiten des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert haben bleibenden Wert durch die herangezogenen Quellen, während die Darstellung oft harmonisierend und glättend ist (W. Kosch, Das katholische Deutschland, Augsburg 1933, II, 3550f. – JL, 1415).

98 Hubert Hartmann (1849–1927), 1875 SJ (als Priester eingetreten), 1881–1900 in der Buffalo-Mission, meist als Lehrer (1881–1888 in Buffalo, 1890–1892 in Cleveland, 1892–1897 wieder in Buffalo), 1900–1908 in Deutschland als Volksmissionar verschiedenen Häusern zugehörig, 1908–1918 in Trier als Theologenspiritual, Seelsorger und Präses von Kongregationen, seit 1918 im Ruhestand

hestand und dem Provinzial Joye verübelte, dass er ihm nicht erlaubte, darin zu schreiben[99]. Wesentlich differenzierter war im Gewerkschaftsstreit die Einstellung des führenden Sozialethikers des Ordens, Heinrich Pesch[100]. Er stand im Grunde zwischen den Fronten, wurde zeitweise von der Berliner Richtung zu vereinnahmen versucht, geriet aber in das Schussfeld beider Seiten. Er bejahte das Gewerkschaftsprinzip und die christlichen Gewerkschaften, wünschte jedoch in ihnen für Fragen prinzipieller Relevanz einen irgendwie institutionell garantierten Einfluss der Hierarchie, den er freilich auch nicht präziser umschreiben konnte.

Speziell im Gewerkschaftsstreit liefen die Weisungen der Generäle Martin und Wernz zunächst auf Zurückhaltung in öffentlichen Äußerungen hinaus, um das Vertrauen eines Teils der Katholiken nicht zu verlieren[101]. Wernz hob dabei Anfang 1909 ausdrücklich hervor, es müsse unbedingt vermieden werden, dass die Jesuiten mit der Berliner Richtung identifiziert würden. Die Gefahr dazu bestand speziell durch die Kontroverse zwischen Heinrich Pesch und Giesberts von der Kölner Richtung. Der General lehnte sowohl eine feierliche Konferenz beider Parteien ab, die in der Öffentlichkeit die Jesuiten mit der Berliner Richtung identifizieren würde[102], wie eine Fortsetzung der Kontroverse; Pesch solle ersucht werden, eine weitere Antwort an Giesberts zu unterlassen[103]. Diese Mahnungen wurden sicher von den meisten beachtet. Offen für

in Heerenberg (NL).

99 Bericht des Valkenburger Rektors Kösters vom 7. April 1913 an den General (ARSI 1014, XVI 8); Hartmann am 14. Mai 1913 an den General (ebd., XVII, 5); auf seine Beschwerde hin erwiderte ihm der General am 25. Mai (ARSI, RLGG VIII, 269f.), er könne der Bitte unter Umgehung des Provinzials nicht entsprechen, wolle sich jedoch bei diesem erkundigen.

100 Heinrich Pesch (1854–1926), 1876 SJ, Volkswirtschaftler und Sozialethiker in Ditton Hall und Valkenburg, entwickelte das Naturrechtsdenken seines Vorgängers Theodor Meyer weiter zum »Solidarismus« als christliche Alternative jenseits von Liberalismus und Sozialismus (JL, 1406f. – LThK^3 VIII, 78). Zu ihm weiter: Fr. H. Mueller, Heinrich Pesch. Sein Leben und seine Lehre, Köln 1980. – Ders., Heinrich Pesch SJ (1854–1926), in: Rheinische Lebensbilder VII, Köln 1977, 167–180. – A. Rauscher, Heinrich Pesch (1854–1926), in: Zeitgeschichte in Lebensbildern III, Mainz 1979, 136–148. – Zu seiner Stellung im Gewerkschaftsstreit Mueller, Heinrich Pesch (wie Anm. 100), 49–53.

101 So Martin am 21. April 1904 an Provinzial Schaeffer, gerichtet an die Volksmissionare (ARSI, RLGG VI, 333–46); Wernz am 2. November 1908 an Provinzial Thill (ARSI, RLGG VII, 156), ebenso am 20. November 1908 (APGI 2/20), 4. Januar und 29. Januar 1909 (APGI 2/17), am 27. September 1911 an Provinzial Joye (APGI 2/16).

102 Brief vom 4. Januar 1909 an Provinzial Thill (APGI 2/17). Was die Fragen betreffe, die mit P. Pesch und den christl. Gewerkschaften zusammenhängen: Die vorgeschlagene feierliche Konferenz lehne er ab, einmal, weil bei solchen Konferenzen nichts herauskommt; sodann wollte er keine Gegenentscheidung zu der vom Provinzial getroffenen Entscheidung geben. *Mein Hauptgrund war aber der, weil eine solche Gegenüberstellung die Jesuiten in Deutschland ganz offenbar mit der Berliner Richtung identifiziert hätte (was nach der Ansicht mancher jetzt durch das Auftreten des P.H. Pesch geschehen ist), ja vielleicht sogar unter sich in Widerspruch gebracht hätte.* Dagegen dürfte nichts dagegen einzuwenden sein, wenn der eine oder andere Pater, der die nötige Dosis Klugheit besitze – was bei P. Franz nach dem Urteil Piepers nicht zutreffe – mit den Herren Pieper, Brandts etc. Fühlung unterhalte. *Mehrere Briefe aus Luxemburg machten auf mich den Eindruck, daß man sich dort mehr und mehr in eine offene Opposition gegen die christlichen Gewerkschaften hineindenkt und hineinredet, wobei man die größte Zahl der Bischöfe wenigstens nicht entschieden für sich hat. Ebenso muß ich gestehen, daß ich auf beiden Seiten keine besondere Klarheit der Prinzipien entdeckt habe, die doch schließlich dieselben sind, wie über das Verhältnis von Kirche und Staat.*

103 Dass der General P. Pesch ein Schweigegebot auferlegt habe, wurde zuerst im Österr. Kath.

die Berliner Richtung Partei zu ergreifen widerriet im allgemeinen schon die Rücksicht auf das Zentrum, bzw. seine Mehrheit, und die Notwendigkeit der Pflege guter Beziehungen zu den führenden Zentrumspolitikern, um das Jesuitengesetz zu Fall zu bringen. So berichtet Provinzial Joye, ein Schweizer und Mann der seelsorglichen Praxis[104], am 27. Dezember 1912 an General Wernz[105]: Der General habe ihm und seinem Vorgänger strikte Neutralität im Gewerkschaftsstreit aufgetragen. Das habe man getan, und so sei der Friede in die Provinz heimgekehrt. *Wir haben unter uns kein halbes Dutzend von Anhängern der Berliner Richtung: es sind die Trümmer von Luxemburg und sie halten sich sehr ruhig. – Weitaus sind die meisten Patres Anhänger des Friedens und der Eintracht. – Aber die Kölnische Volkszeitung? Mit Großherzigkeit hat sie unseren Patres ihre Spalten zur eigenen Vertheidigung angeboten. Wir können sie doch nicht in den sog. »Petrusblättern« oder in »Klarheit und Wahrheit« angreifen. Ebenso müssen wir dem Zentrum dankbar sein, welches stets seine Hilfe angeboten und Wort gehalten.* Man habe alles getan, um der Gefahr des Interkonfessionalismus in Deutschland entgegenzuwirken. So habe man bei jeder Gelegenheit, bei Missionen und Exerzitien, zum Beitritt in den katholischen Arbeitervereinen aufgefordert, in den Arbeitervereinen unzählige apologetische Vorträge gehalten; die Provinz habe drei Wanderapologeten, welche in 53 Städten jeden Monat religiöse Vorträge halten (es waren die Anfänge der späteren

Sonntagsblatt vom 6. Juli 1913 von einem Autor offensichtlich integralistischer Couleur behauptet: Herbst 1908 seien August Pieper, Generaldirektor des Volksvereins, und Graf Hans Praschma, Präsident des letzten Katholikentages, nach Rom gereist und hätten Wernz bewogen, Pesch weitere Verlautbarungen im Gewerkschaftsstreit zu verbieten – von da an sei das Verhältnis von Orden und Zentrum problemlos gewesen. – MUELLER, Heinrich Pesch (wie Anm. 100), 51 hält dies für kaum vorstellbar, da Pieper mit Pesch befreundet war und deshalb kaum gegen ihn in Rom intervenierte; außerdem habe ja Pesch 1911 wieder in den Gewerkschaftsstreit eingegriffen. – Dass diese Nachricht jedoch nicht ganz aus der Luft gegriffen war, scheint aber durch die internen Ordensquellen bestätigt zu werden. Denn in dem Briefe vom 4. Januar 1909 an den Provinzial erwähnt Wernz tatsächlich ein Gespräch mit Pieper (s. Anm. 102) und ebenso mit Graf Praschma, der ihm gegenüber den Wunsch zum Ausdruck gebracht hätte, die Laacher Stimmen sollten etwas mehr aktuelle Probleme behandeln und er und andere Zentrumsabgeordnete seien an Kontakten zu den Jesuiten in Berlin interessiert. Auf jeden Fall also sprachen Pieper und Praschma Ende 1904 bei dem General vor, um über Verbesserung der Beziehungen zwischen Jesuiten und Vertretern der »Kölner Richtung« zu beraten; und es ist kaum denkbar, dass dabei nicht auch die Kontroverse Pesch-Giesberts zur Sprache kam. Und auf jeden Fall ließ der General über den Provinzial P. Pesch nahelegen, die Kontroverse mit Giesberts nicht weiterzuführen (nicht: überhaupt nichts mehr zum Gewerkschaftsstreit zu schreiben – deshalb ist auch die Veröffentlichung von 1911 kein Gegenargument!); denn am 29. Januar 1909 schreibt er weiter an Provinzial Thill (APGI 2/17) in Antwort auf dessen (in Rom nicht erhaltene) Briefe vom 20. und 23. Januar: Was die Kontroverse zwischen P. Pesch und Herrn Giesberts betreffe, so wäre es am besten, wenn Giesberts dazu bewogen werden könnte, von der Publikation seiner neuen Schrift abzusehen; ginge dies nicht, so wäre es am besten, wenn P. Pesch nichts erwidere; jedoch hinge dies davon ab, wie die Antwort von Giesberts aussehe. Keineswegs jedoch dürfe P. Pesch sein Schweigen mit dem Verbot seitens der Obern rechtfertigen. – Es gab also einen Wink seitens des Generals; aber die Sache ist komplizierter, als das Gerücht sie wiedergibt.

104 Josef Joye (1852–1919), 1869 SJ, 1885 als Pfarrvikar in Bern, seit 1886 in Basel, dort führend im Aufbau des katholischen Lebens (u.a. Gründer des Waisenhauses Vinzentianum und des Jugendhauses Borromäum, bekannt als »Abbé Joye« ohne öffentliche Bekanntheit seiner SJ-Zugehörigkeit, 1907–1911 Missionssuperior der Schweiz, 1911–1915 Provinzial der deutschen Provinz, 1915–1918 wieder Schweizer Missionssuperior (F. STROBEL in: Helvetia Sacra VII, Bern 1976, 306f.).

105 ARSI 1014, I 44.

»Düsseldorfer Rednerturme«); man habe bei jeder Gelegenheit die Leiter des Volksvereins gebeten, nie vor dem Volk die Weisungen aus Rom zu kritisieren. Vor dem Aachener Katholikentag habe er jedem Pater den Rat gegeben, im Kreise seiner Bekannten dahin zu wirken, dass die Worte des Papstes respektiert würden. *Es war praktische Arbeit der deutschen Provinz, ganz im Sinne des Heiligen Vaters.* Und in einem weiteren Brief[106]: Anhänger der Kölner Richtung und der Kölnischen Volkszeitung gebe es sehr wenige, *ebenso Anhänger der Oppersdorffer Richtung* [d.h. Integralisten] *sind nur einige Trümmerstücke der Luxemburger Residenz.* Man bemühe sich überall, Ehrfurcht, Vertrauen und Liebe zum Heiligen Stuhl aufzubauen, was nicht leicht sei, denn es herrsche beim Klerus und noch mehr unter den gebildeten Laien eine große Erbitterung gegen den Papst und noch mehr seine Ratgeber; daher lege man in allen Exerzitien Wert auf die Regeln »ad sentiendum cum Ecclesia«. Diese Opposition artikuliere sich weniger schriftlich, weil man Rom fürchte, als mündlich. – Soweit der Provinzial. Dies galt auch für die Berliner Jesuiten, die sich in der Diözese Kardinal Kopps in einer besonders heiklen Situation befanden; gleichzeitig war für sie die Pflege guter Kontakte mit den Zentrumsabgeordneten im Reichstag eine spezielle Aufgabe. Auch sie verhielten sich, wenngleich deshalb im Schussfeld namhafter Vertreter der Berliner Richtung, neutral[107]. Ein nicht unerheblicher Teil der Jesuiten war wohl auch innerlich bei der Kölner Richtung[108]. Angefeindet wurde diese zurückhaltende Einstellung meist von integralistischer Seite: aus Rücksicht auf das Zentrum, auf das die Jesuiten zu ihrer Legalisierung in Deutschland angewiesen seien, und damit aus Opportunismus, verteidigten sie nicht genug den Heiligen Vater und träten der Kölner Richtung nicht entgegen[109].

Eine neue Situation war gegeben durch die Veröffentlichung der Enzyklika »Singulari quadam« vom 24. September 1912. Jetzt hatte der Papst gesprochen – aber damit setzten die unterschiedlichen Interpretationen ein. Die einen stützten sich auf die primäre Warnung vor jeder Form des »Interkonfessionalismus« und auf die Präferenz für die rein kirchlichen Arbeitervereine, die andern auf das mehr in Klammern gesagte

106 Am 7. März 1913 (ARSI 1014, XX 16).

107 So P. Hummelauer am 3. Januar 1910 an General Wernz: ARSI 1013, XVI 2. *In quibus altercationibus protagonistae aliqui Berolinensium insigni intemperantia agunt, mulieres vero viris sunt ferociores.* Dies gelte besonders für den Frauenbund, der uns bei Kard. Kopp angeschwärzt habe, wir wollten dort nicht sprechen, weil er die Berliner Richtung vertrete; der Provinzial habe dann beim Kardinal klargestellt, wir wollten uns öffentlich keiner Seite verschreiben. – Ein ander Mal habe der Frauenbund beim Kardinal geklagt, wir hätten uns der Mönchengladbacher Richtung verschrieben, weil eine Frau Imle, Anhängerin der letzteren, im Zirkel von P. Rauterkus gesprochen habe: in Wirklichkeit jedoch habe er von ihr, da sie dort über die Frauenfrage gesprochen habe, als Bedingung gefordert und erreicht, zum Gewerkschaftsstreit nichts zu sagen; man habe einen anderen Vortrag, den sie in Berlin gehalten habe und in dem sie sich über den Gewerkschaftsstreit ausgesprochen habe, mit diesem verwechselt. Wieder habe Kopp sich beim Provinzial beschwert, worauf er und P. Rauterkus in mehreren Briefen die Sachlage darlegten; der apostolische Delegat Kleineidam riet ihm dann, vorläufig zu schweigen, weil beim Kardinal das Mittel der Zeit helfe (Brief Hummelauers an den General vom 26. Dezember 1910: ARSI 1013, XVI 4).

108 Bei den Arbeiter-Exerzitien vom 28. März–1. April 1907 in Tisis legte der Exerzitienmeister P. Koch ein Bekenntnis zu der Notwendigkeit christlicher Gewerkschaften ab, das sehr wohl verstanden wurde; so im Bericht eines Teilnehmers: *Unbedingt und absolut notwendig sind die christl. Gewerkschaften, die interkonfessionell sind. Das Gesagte gilt jedoch in erhöhtem Maße von den kathol. Arbeitervereinen, diesen Standesorganisationen, die für die kath. Gesamtheit schon Gewaltiges geschaffen haben. Wir haben uns diese Worte notiert und werden sie gegen kommende Anfeindungen von rechts verwenden, denn sie sind kompetent* (MD IV, 287).

109 So Provinzial Joye am 27. Dezember 1912 an General Wernz (ARSI 1014, I 44).

»tolerari posse« für die interkonfessionellen, wenn auch christlichen Gewerkschaften. Und so begann auch der Streit unter den Jesuiten wieder neu[110]. General Wernz interpretierte nun das päpstliche Schreiben im Sinne der Berliner Richtung, indem er als seinen Kern die Warnung vor jeglicher Form des »Interkonfessionalismus« auffasste[111] – wenngleich er einen Monat später beifügte, die Unsrigen sollten sich auch nicht päpstlicher als der Papst gebärden und nicht verurteilen, was er erlaube oder toleriere[112]. Freilich gab er Beschwerden wieder – als deren Urheber nur P. Hartmann aus Trier auszumachen ist[113] – dass in den »Stimmen« jede Verteidigung oder Kommentierung der Enzyklika ausgeblieben sei[114]. Dies gab er dem Provinzial zu bedenken, sah jedoch selber ein und schrieb dies auch P. Hartmann, dass es aus gutem Grund geschehen war: es gab die »Essener Erklärung« des deutschen Episkopats, welche faktisch die Enzyklika im Sinne des »tolerari posse« und der Kölner Richtung auslegte[115]; und jetzt wollte man nicht erneut Öl ins Feuer gießen und durch öffentliche Stellungnahmen den scheinbar erreichten Frieden gefährden[116].

Auch aus Valkenburg wurden »Römerbriefe« an den General geschrieben, dort werde einseitig die Kölner Richtung bevorzugt. Einer der Schreiber war sicher P. Lehmkuhl, der auch P. Lippert beim General wegen seines Buches über die Psychologie des Jesuitenordens anklagte[117], aber auch P. Frick[118]. Der Valkenburger Rektor Kösters

110 Schreiben von Rektor Kösters vom 3. April 1914 an General Wernz (ARSI 1014, XVI 21): *Videntur aliqui Patres putare iam non valere obligationem etiam ab A.R.P. Generali impositam, abstinendi in publica a sequenda alterutra parte in quaestionibus politicis vel socialibus nuncipsum agitatis. In suam quisque sententiam ita explicat Encyclicam de hac re editam.*

111 Schreiben vom 11. Januar 1913 an Provinzial Joye (APGI 2/16).

112 Exzerpt der Konsultorenbriefe vom 18. Februar 1913 (ARSI, RLGG VIII, 183f.).

113 Am 14. Mai an den General (ARSI 1014, XVII 15).

114 Am 25. Mai 1913 an Provinzial Joye (APGI 2/16).

115 Dazu und zu den weiteren Kontroversen R. Brack, Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914, Köln/Wien 1976, 311ff. – Praktisch brach, nachdem zunächst auch Kardinal Kopp der Essener Erklärung zugestimmt hatte, diese Einheit des Episkopats dann durch ihn und den neuen Kölner Kardinal Hartmann wieder auseinander.

116 General Wernz am 25. Mai an P. Hartmann (ARSI 1014, XVII 5): *[...] daß eine Übersetzung und Besprechung resp. Erklärung der Encyklika beabsichtigt und auch von mir empfohlen war; als jedoch außer der in Essen veröffentlichten Kundgebung des gesamten deutschen Episkopates vonseiten mehrerer Bischöfe verschiedene Erklärungen betreffs dieser Frage abgegeben wurden und sowohl von ihnen als auch von anderen hervorragenden Männern immer wieder der Friede betont wurde, schien es den Patres in Deutschland nicht mehr angebracht, einen eigenen Commentar zur Encyclica zu schreiben, zudem der hl. Vater selbst so eindringlich zum Frieden mahnte und berechtigte Fragnen nicht vor das Tribunal der öffentlichen Meinung gebracht wissen wollte, sondern vor die Bischöfe und durch diese vor den hl. Stuhl.*

117 Schreiben vom 1. Januar 1913 (ARSI 1014, XX 22): Er bezieht sich vor allem darauf, dass diese Schrift vom »Hochland« gelobt und als erfreuliches Zeichen einer modernen und protestantenfreundlichen Richtung unter den deutschen Jesuiten gewertet werde. P. Lippert spreche von einzelnen »übereifrigen« und »unduldsamen« Geistern: *das ist eine deutliche Anspielung auf die Richtung, welche die Stimmen aus Maria Laach bis zur Entfernung des P. Frick stets eingehalten haben und gegen welche schon vor Jahren unter den jüngeren Patres hier im Hause und selbst den Scholastikern Animosität herrschte.* Ferner spreche er von *Produkten weltfremden und eingesponnenen Denkens*; das sei dasselbe, was der »Hochland« seinerzeit den Stimmen zum Vorwurf gemacht habe. Schließlich fordere P. Lippert dazu auf, mit den gläubigen Protestanten als Brüdern gemeinsam gegen den Unglauben zusammenzuarbeiten. *Das sind dann nun die Grundsätze und Anweisungen für die Geisteserneuerung unserer jungen Leute! Allerdings sind diese nur der Niederschlag dessen, was mehrmals schon in Wort und Schrift von unseren jüngeren Patres durfte be-*

verteidigte sich im Brief vom 24. Juni 1914 an Provinzial Joye[119]: Man verteidige die katholischen Prinzipien, bekämpfe aber nicht eine bestimmte erlaubte Praxis; und man glaube sich darin mit dem Heiligen Vater, seiner Enzyklika »Singulari quadam« und mit den deutschen Bischöfen eins; aber diese Prinzipien seien nicht identisch mit ihren Berlin-Trierer Übersteigerungen[120]. Niemals sei ein Pater, der der Berliner oder Trierer Richtung nahestehe, deshalb von der Zensur behelligt worden. Die Zensoren würden so ausgewählt, dass ein Text weder einem extremen Freund noch einem Gegner gegeben werde (z.B. nicht P. Frick), sondern einem urteilsfähigen, ausgeglichenen und möglichst nicht in der Kontroverse einseitig engagierten Mann. Ebenso bemühe man sich, menschlich mit Vertretern beider Richtungen auszukommen; als Gäste seien sowohl Dr. Pieper und Muth wie auf der andern Seite Scharmitzel und Rören willkommen.

Man ersieht auch hieraus: Die Homogenität und Einheitlichkeit, die dem Orden von außen immer wieder angedichtet wurde (und deren Mythos ungewollt von den Obern und insbesondere den Generälen gepflegt wurde, indem man etwa bei Publikationen und öffentlichen Äußerungen davon ausging: Wenn einer von uns etwas sagt, dann sind es »die Jesuiten«!), bestand um und nach 1900 nicht mehr, jedenfalls weniger als um 1870. Die Positionen waren sehr unterschiedlich, wobei jedoch die eigentlich »reformkatholische« Richtung vom Typ Kraus oder Schell verständlicherweise nicht vertreten war. Die Ordensleitung verfocht im Sinne der überkommenen Interpretation des ignatianischen »Sentire cum ecclesia« einen sehr engen Begriff kirchlicher Konformität. Ausgeglichen wurde dieses Prinzip jedoch durch das andere, ebenfalls von den Generälen immer wieder eingeschärfte: unnötige Polarisierung zu vermeiden und bei innerkatholischen Kontroversen das Vertrauen beider Seiten zu bewahren. Dies zeigte sich bei der Einstellung zur Osterdienstagskonferenz und allgemein zum deutschen Gewerkschaftsstreit. Dies konnte im Endeffekt nicht-integralistische Richtungen fördern.

Und eine andere Feststellung: In den zwanziger Jahren war die Polarität »Valkenburg – Stimmen der Zeit« innerhalb der deutschen Jesuiten bekannt und auch vielen Außenstehenden kein Geheimnis. Valkenburg galt als Symbol der »ewigen Wahrheit« und gleichzeitig der Abschneidung vom lebendigen deutschen Geistesleben, während die »Stimmen der Zeit« (wie sie bezeichnenderweise seit 1915 hießen) gleichsam den der Moderne und Aktualität zugewandten jesuitischen Pol verkörperten. Bei aller Vereinfachung stimmt dies weithin für die damalige Zeit. Aber dies ist zu erheblichen Teilen ein Produkt der von oben aufoktroyierten Veränderungen, die in beiden Einrichtungen in der Zeit von 1907 bis 1914 geschahen. Um 1900 hätte man vielleicht umgekehrte Prognosen gestellt. Aber in Valkenburg wurden die »progressiven« Ansätze in der Exegese unterdrückt; und in den »Stimmen« brach umgekehrt der übersteigerte Integralismus, der sein Konto überzogen hatte, zusammen und kam, wenn auch immer unter römischen Warnungen, eine differenziertere und offenere Form des Dialoges mit der Moderne zum Durchbruch.

fürwortet werden. – Zu sagen, wie mir da zu Mute ist betreffs der Zukunft unserer Provinz ist wohl überflüssig.

118 Beschwerdebrief an den General vom 13. November 1913 (ARSI 1014, XX 26).

119 ARSI 1014, XX 20.

120 *Sed exaggerationes vel diffamationes vel calumniae, quas aliqui »Berolinenses« vel »Trevirenses« principiorum expositioni admiscebant, non sunt laudata ista principia.*

KARL HAUSBERGER

Der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926)

Ein Exponent des Antimodernismus im deutschen Episkopat

Sie sind der Mann, der die Führung des Episkopats bei uns in Süddeutschland und Österreich vielleicht übernehmen, Klarheit und Erkenntnis schaffen und Einigung und Aktion erzielen muß und wird. Wenn alle Bischöfe aufwachen und ohne Scheu vor den Mächtigen und Angesehenen der Welt auf dem politischen und wissenschaftlichen Gebiete einig und unerschrocken mit allen Mitteln und all ihrer Autorität eintreten würden in den Kampf: eine unüberwindliche Armee der Priesterschaft und des katholischen Volkes hätte dieser gottgesandte Anführer hinter sich[1].

Diese Hommage aus der Feder des Bamberger Regens Theodor Geiger (1863–1960)[2] ist an Bischof Paul Wilhelm von Keppler[3] gerichtet, und die in ihr dem sechsten Rottenburger Oberhirten zugedachte Rolle eines *gottgesandten Anführers* bezieht sich auf die Auseinandersetzungen um den so genannten Reformkatholizismus, wider den Keppler im Dezember 1902 in einer aufsehenerregenden Rede über *Wahre und falsche Reform* zum Feldzug aufgerufen hatte. Acht Jahre später wird Philipp Funk (1884–1937)[4], ein hiervon in eigener Person schmerzlich Betroffener, über Kepplers Haltung in dem

1 Zitiert nach August Hagen, Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg (1902–1920), Stuttgart 1962, 36.

2 Zu Th. Geiger, 1896–1911 Regens des Klerikalseminars in Bamberg: Wolfgang Weiss, »Unsere Herrn Reformler ... sind nicht kuriert« – Briefe des Würzburger Dompfarrers Karl Braun an den Rottenburger Bischof Keppler aus dem Jahre 1903, in: WDGBl 57, 1995, 389–406, hier 390, 400.

3 Die ältere Literatur über Keppler ist aufgeführt bei Rudolf Reinhardt, Keppler, Paul Wilhelm von, in: Gatz, Bischöfe 1983, 371ff. An neueren Beiträgen sind zu nennen: Rudolf Reinhardt, Von jenen Tübinger Professoren, die (nicht) Bischof wurden. Zum ersten Jahrhundert der Rottenburger Bischofswahl, in: Kirche in der Zeit. Walter Kasper zur Bischofsweihe. Gabe der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, hg. v. Hermann J. Vogt u. Clemens Steiling, München 1990, 68–90, hier 87–90. – Ders., Exegese in Tübingen: Paul Schanz und Paul Wilhelm Keppler. Ein Brief Anton Henles an Herman Schell (1886), in: RJKG 10, 1991, 197–202. – Hubert Wolf, »Hätte ich Stenogramme lesen können...«. Keppler-Briefe aus den Jahren 1911–1913 zum »Fall Wilhelm Koch«, in: Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte 6, 1992, 91–108. – Elke Rentschler, Paul Wilhelm von Keppler (1852–1926). Der sechste Bischof von Rottenburg im Urteil der Zeitgenossen, in: RJKG 12, 1993, 247–255. – Weiss, Briefe (wie Anm. 2). – Karl Hausberger, »Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces«. Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926), in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn u.a. 1998, 217–239.

4 Zu Ph. Funk: Roland Engelhart, »Wir schlugen unter Kämpfen und Opfern dem Neuen Bresche«. Philipp Funk (1884–1937) – Leben und Werk (Europäische Hochschulschriften III/695), Frankfurt a. M. u.a. 1995.

mittlerweile unter der Kampfparole »Modernismus« geführten innerkatholischen Richtungsstreit urteilen: *Das ist die ›wahre Reform‹, wie sie Keppler in seiner Diözese verwirklicht. Die früher so günstigen kirchlichen Verhältnisse Württembergs haben ein jähes Ende gefunden. Das gute Einvernehmen mit der Regierung, das dem Lande den Kulturkampf erspart hatte, und die wissenschaftliche Blüte der theologischen Fakultät, beides der alte Stolz der Diözese [...] sind geschwunden. Woran drei Menschenalter mit treuem Fleiß gebaut, ein kleines Jahrzehnt Kepplerscher Politik hat es über den Haufen geworfen*[5].

Ein nicht minder düsteres Bild vermittelt ein anderer scharfblickender Zeitzeuge, nämlich Joseph Bernhart (1881–1969), wenn er in seinen Memoiren zu Keppler rückschauend konstatiert: *Immerhin, seine Eingriffe ins geistliche Leben der geistlichen Lehrer reichten hin, um den alten Ruhm der Freiheitlichkeit dieser Tübinger theologischen Fakultät aus der Welt zu schaffen. In der byzantinischen Stickluft, die sich um seine Person und von seiner Kurie aus verbreitete, welkte eine große Tradition. Daß Keppler in den Wirren des ›Reformkatholizismus‹ auch Volk und Gasse mit Schlag- und Schimpfwörtern versorgt hat, ist eine trübe Erinnerung an den Agitator, dem sich im Angesicht der aufkommenden Zeitenwende alle Gaben eines Sehers versagten. In seiner Schrift ›Wahre und falsche Reform‹ (1903) nennt er das, was ihm an seiner Gegenwart nicht gefällt, in Bausch und Bogen ›Margarinekatholizismus‹, und ohne Männer wie Schell und Ehrhard auszunehmen, schilt er auf die ›Reformsimpel‹, die unter Gefahr der römischen Verurteilung schon gewünscht und gesagt hatten, was im Vaticanum II als neue Freiheit der beratenden und diskutierenden Kirche Wirklichkeit werden sollte*[6]. Der suspendierte Münchener Dogmenhistoriker Joseph Schnitzer (1859–1939) [7] schließlich schrieb 1910 in einer Glosse über den Modernismus voll bitterer Ironie: *Wäre der Modernismus eine äußere Gesellschaft, ein großer internationaler Verein, der Ehren und Würden zu verleihen hätte, so hätte er allen Grund, Pius X. zu seinem Ehrenpräsidenten, die Bischöfe von Rottenburg und Würzburg zu Ehrenmitgliedern zu ernennen; denn gerade sie haben dem Modernismus mit ihrem schroffen, rücksichtslosen Vorgehen seine tüchtigsten Streiter verschafft*[8].

Genug der Zitate, die sich mühelos fortsetzen ließen und von denen ein jedes auf seine Weise auch dafür steht, dass wir Bischof Keppler nicht zu Unrecht als Exponenten des Antimodernismus im deutschen Episkopat ansprechen. Wie sehr er seinem Wahlspruch »Non recuso laborem« gerade auf diesem Kampffeld Rechnung trug, soll nachfolgend anhand von ausgewählten archivalischen und gedruckten Quellen demonstriert werden. Dabei bleiben Vorgänge, die nur sein eigenes Bistum betreffen und schon andernorts eingehend dargelegt sind, mit Bedacht weithin unberücksichtigt zugunsten von Aktivitäten, die überdiözesanen Charakter aufweisen. Diese nehmen zunächst Bezug auf die Auseinandersetzungen um den Reformkatholizismus in den letzten Pontifikatsjahren Leos XIII. (1878–1903), ehe abschließend Kepplers Verhalten zu einem Zeitpunkt illustriert wird, in dem die Modernismuskampagne Pius' X. (1903–1914) ihrem

5 Spectator novus [Pseudonym für Ph. Funk], Kirchenpolitische Briefe. Württemberg, in: Süddeutsche Monatshefte 7, 1910, 262–272, hier 272.

6 Joseph Bernhart, Erinnerungen 1881–1930, hg. v. Manfred Weitlauff, 2 Teile, Weißenhorn 1992, I 672f. – Zu J. Bernhart: Manfred Weitlauff, Die »Erinnerungen« Joseph Bernharts als autobiographisches und zeitgeschichtliches Dokument, in: MThZ 44, 1993, 161–185.

7 Zu J. Schnitzer: Raimund Lachner, in: BBKL 9, 1995, 582–588. – Otto Weiss, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 315–336.

8 Albert Schäffler [Pseudonym für J. Schnitzer], Vergangenheit und Zukunft des Modernismus, in: Das Neue Jahrhundert 2, 1910, 121–124, hier 123.

Höhepunkt zusteuerte. Um aber die eigentliche Triebfeder seines Handelns namhaft zu machen, muss zuvor auf die Frage eingegangen werden, warum beziehungsweise unter wessen Einfluss Keppler, der anfänglich sogar ein Sympathisant der reformkatholischen Bewegung war, deren grimmigster Gegner wurde.

Kepplers Wandlung vom Freund zum Gegner der »Reformer«

Paul Wilhelm Keppler, seit 18. Januar 1899 im Bischofsamt, steuerte in den ersten Jahren seines Episkopats alles andere denn einen ultramontanen oder gar integralistischen Kurs. Er stand vielmehr der Münchener Nuntiatur eher reserviert gegenüber[9], pflegte eine herzliche Freundschaft mit dem Münchener Kirchenhistoriker Alois Knöpfler (1847–1921)[10], obschon dieser deutlich für den zwischenzeitlich indizierten Würzburger Apologeten Herman Schell (1850–1906)[11] Partei ergriffen hatte, und war als vormaliger Moral- und Pastoraltheologe in Freiburg auch Franz Xaver Kraus (1840–1901)[12], dem Wortführer eines »religiösen Katholizismus«, freundschaftlich verbunden[13]. Selbst in aller Öffentlichkeit machte Keppler zunächst aus seiner Sympathie für das Programm der reformkatholischen Bewegung keinen Hehl. So mahnte er kurz nach seinem Amtsantritt bei einer Abendveranstaltung im Stuttgarter Katholischen Vereinshaus zur Verinnerlichung der Religion und warnte vor einem *Parade- und Vergnügungskatholizismus*, vor einem *Geschäfts- und Wirtshauskatholizismus* sowie vor einem *Catholicismus*

9 Einen ersten sprechenden Beleg dafür bietet das kurz vor der Bischofsweihe in der klösterlichen Stille Beurons abgefasste Antwortschreiben an den Münchener Nuntius Benedetto Lorenzelli (1853–1915), der Keppler mit den Glückwünschen zum Neuen Jahr nahegelegt hatte, er solle der Tübinger Theologischen Fakultät ein öffentliches Bekenntnis zum Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit abverlangen. Keppler wies dieses Ansinnen geschickt zurück, indem er erklärte: Ein solches Verlangen würde für alle Zukunft sein Verhältnis zu den ehemaligen Kollegen belasten und überdies im ganzen Bistum öffentliches Ärgernis erregen, weil die Gläubigen daraus die Überzeugung schöpfen müssten, die Tübinger Fakultät habe sich erst jetzt zur Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas verstanden. Keppler an Lorenzelli, Beuron, 12. Januar 1899 (ASV, ANM 188); das Schreiben ist auszugsweise abgedruckt bei Hausberger, Protagonistenrolle (wie Anm. 3), 221. – Einen weiteren Beleg für Kepplers anfänglich reservierte Haltung gegenüber der Münchener Nuntiatur bietet seine Reaktion auf eine Umfrage im deutschen Episkopat, die durch einen Bericht Lorenzellis vom Februar 1899 initiiert wurde, der die Kurie massivst vor den von den theologischen Universitätsfakultäten Deutschlands ausgehenden Gefahren gewarnt hatte. Unter den daraufhin von sieben Oberhirten eingeforderten Stellungnahmen trägt gerade diejenige des Rottenburger Bischofs das freimütigste und positivste Gepräge. Näheres bei Karl Hausberger, Sieben oberhirtliche Stellungnahmen zur Ausbildung des Klerus an den staatlichen Universitätsfakultäten Deutschlands aus dem Jahr 1899, in: Staat, Kultur, Politik. Beiträge zur Geschichte Bayerns und des Katholizismus (Festschrift für Dieter Albrecht), hg. v. Winfried Becker u. Werner Chrobak, Kallmünz 1992, 273–285, hier 281ff.

10 Zu A. Knöpfler: Manfred Weitlauff, in: LThK^3 6, 1997, 159.

11 Zu H. Schell: Karl Hausberger, Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3), Regensburg 1999.

12 Zu F. X. Kraus: Martin Persch, in: BBKL 4, 1992, 616–620. – Konstantin Maier, in: LThK^3 6, 1997, 431f.

13 Weitere Quellenbelege für Kepplers damalige Aufgeschlossenheit gegenüber der reformkatholischen Bewegung bei Hausberger, Protagonistenrolle (wie Anm. 3), 220–223.

saltatorius, wie er sich in immer neuen Wortschöpfungen ausdrückte[14]. Und in die gleiche Kerbe schlug er in einer weites Echo findenden Rede auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Ravensburg im August 1899, wenn er das katholische Bildungsdefizit beklagte und sich gegen *einen trägen und denkfaulen Konservatismus* wandte, welcher zuviel Zeit und Kraft verschwende *an thörichte Versuche, Leichen zu galvanisieren*[15].

Von daher überrascht es keineswegs, dass der Rottenburger Bischof auch dem gemeinhin neben Kraus und Schell als dritten Hauptvertreter der reformkatholischen Bewegung bezeichneten Patristiker Albert Ehrhard (1862–1940)[16], damals Ordinarius in Wien, zunächst positiv gegenüberstand. Im Spätjahr 1901 brachte Ehrhard bei der Rothschen Verlagsbuchhandlung in Stuttgart und somit hinsichtlich der kirchlichen Approbation in Kepplers Zuständigkeitsbereich seine vielzitierte Programmschrift *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert*[17] heraus, die binnen Jahresfrist zwölf Auflagen erlebte. Er vertrat darin die These, dass eine Überwindung des unleugbaren Konflikts zwischen dem Katholizismus und der modernen Gedankenwelt nur möglich sei, wenn auf der einen Seite das moderne Denken seine antichristlichen Vorurteile abbaue, auf der anderen Seite die Kirche darauf verzichte, das Mittelalter absolut zu setzen. Der Rottenburger Bischof hatte Ehrhards Schrift im November 1901 mehr oder minder bereitwillig das Imprimatur erteilt, wenn auch in der gewundenen Form, dass er zwar *in manchen Punkten anderer Anschauung* sei als der Verfasser, dem er jedoch gleichwohl hohen sittlichen Ernst und warme Liebe zur Kirche bescheinigte. So musste es den Zeitgenossen nachgerade als »Umfall« erscheinen, als sich Keppler im Frühjahr 1902 in zwei pressewirksamen Reden von Ehrhards Anschauungen distanzierte und mit den Bildungsbestrebungen der Moderne zugleich ein zentrales Anliegen der reformkatholischen Bewegung in Bausch und Bogen verurteilte[18].

Vermutlich hat auch manch massive Kritik an Ehrhards Buch dazu beigetragen, dass Keppler die gewährte Druckerlaubnis im nachhinein öffentlich bedauerte. Den ent-

14 Vgl. HAGEN, Reformkatholizismus (wie Anm. 1), 28.

15 Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für 1899, Köln 1900, 11. – Ebd., 8–13 *im ungefähren Wortlaute* die *hochbedeutsame programmatische* Ansprache des Bischofs beim Eröffnungsabend der Generalversammlung am 15. August 1899 im Ravensburger Konzerthaus, die Keppler als *schlichte Randnoten und Anmerkungen* verstanden wissen wollte zur soeben erschienenen Schrift »Das Prinzip des Katholicismus und die Wissenschaft. Grundsätzliche Erörterungen aus Anlaß einer Tagesfrage« (Freiburg i. Br. $^{1-4}$1899) von Georg Freiherrn von Hertling (1843–1919), dem damaligen Präsidenten der Gesellschaft. Vgl. zum Ganzen auch Wilhelm SPAEL, Die Görres-Gesellschaft 1876–1941. Grundlegung, Chronik, Leistungen, Paderborn 1957, 30.

16 Zu A. Ehrhard und seiner Position während der sog. Modernismuskrise: Norbert TRIPPEN, Albert Ehrhard – ein »Reformkatholik«? Briefe deutscher und österreichischer Bischöfe und Theologen an den Präfekten der Indexkongregation, Andreas Kardinal Steinhuber SJ, in den Jahren 1902/03, in: RQ 71, 1976, 199–230. – DERS., Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg u.a. 1977, 110–182. – Klaus GANZER, Albert Ehrhard und Herman Schell – Gemeinsamkeit und Widerspruch. Eine Stellungnahme Ehrhards zu Schells Denkschrift »Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts« aus dem Jahre 1897, in: WDGBl 45, 1983, 165–218. – HAUSBERGER, Schell (wie Anm. 11), passim (Register).

17 Albert EHRHARD, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit, Stuttgart/Wien 1901, $^{2-12}$1902.

18 Näheres zu diesen Ansprachen, gehalten im Katholischen Vereinshaus zu Schwäbisch Gmünd am 30. April und im Katholischen Kasino zu Heilbronn am 9. Juni, bei HAUSBERGER, Protagonistenrolle (wie Anm. 3), 224f.

scheidenden Ausschlag für die radikale Sinnesänderung des fremden Einflüssen höchst zugänglichen Bischofs gab jedoch ohne Zweifel sein mittlerweile geschlossener Freundschaftsbund mit dem »Rembrandtdeutschen« Julius Langbehn (1851–1907)[19], der um die letzte Jahrhundertwende zu den Hauptvertretern einer spezifisch deutschen und mit dem Gestus des Propheten vorgetragenen Version konservativer Kulturkritik zählte. Dabei kam es nicht von ungefähr, dass sich Kepplers Intimfreundschaft mit dem beruflich gescheiterten Intellektuellen aus Nordschleswig unversehens zu einer Kampfgemeinschaft gegen den Reformkatholizismus schmiedete. Denn Langbehn, der im Februar 1900 in Rotterdam zum katholischen Glauben übergetreten war, schlug wenige Monate danach zunächst seine Zelte in Würzburg auf, ehe er zwei Jahre später ins Württembergische übersiedelte. Und in Würzburg hatte sich der von einem übersteigerten Sendungsbewusstsein erfüllte Konvertit nicht allein Bischof Ferdinand von Schlör (1898–1926)[20] zu seinem Beichtvater erkoren, sondern war auch in intensiven Kontakt mit dem Dompfarrer Carl Guido Braun (1841–1909)[21] gekommen, einem der schärfsten Gegner Schells und bald auch Ehrhards. Schon damals fühlte sich Langbehn nach Ausweis seiner Korrespondenz mit Keppler im Blick auf die um sich greifende reformkatholische Bewegung *wie die Peitsche in der Hand des [göttlichen] Fuhrmanns* und fasste den Entschluss, der angeblich *täglich zunehmenden inneren Fäulnis* im deutschen Katholizismus energisch zu wehren[22].

Zur Ausführung brachte er sein Vorhaben dann zwei Jahre später vermittels des Rottenburger Bischofs, dem es zwar nach eigenem Bekunden nicht leicht fiel, den überhitzten Reformeifer des ungemein impulsiven »Rembrandtdeutschen« einzudämmen; doch dass damals *unter den Laien* niemand die *Gefährlichkeit* des Reformkatholizismus *so bald und so klar durchschaut* hat wie Langbehn, davon war Keppler noch gegen Ende seines Lebens vollauf überzeugt[23]. So leistete er denn nicht nur Langbehns Aufforde-

19 Zu J. Langbehn und seinem Hauptwerk »Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen« (Leipzig 1890), das weit über 80 Auflagen erlebte: Helmut Ibach, in: NDB 13, 1982, 544–546. – Martin Schewe, in: BBKL 4, 1992, 1084f. – Näheres zum Folgenden im Abschnitt »Keppler und Langbehn – ein Freundschaftsbund gegen die ›Reformer‹« bei Hausberger, Protagonistenrolle (wie Anm. 3), 236ff.

20 Zu ihm: Klaus Wittstadt, in: Gatz, Bischöfe 1983, 658ff..

21 Zu ihm: Hausberger, Schell (wie Anm. 11), passim (Register).

22 Langbehn-Briefe an Bischof Keppler, hg. v. Benedikt Momme Nissen, Freiburg i.Br. 1937, 23ff. (Brief aus Lohr am Main vom 4. Oktober 1900).

23 Paul Wilhelm von Keppler, Zum Geleit, in: Benedikt Momme Nissen, Der Rembrandtdeutsche Julius Langbehn, Freiburg i.Br. 1926, 5f. – Mit diesem Geleitwort, das die Lektüre von Langbehns Buch »Rembrandt als Erzieher« wärmstens empfahl, hat Keppler übrigens wesentlich dazu beigetragen, dass der »Rembrandtdeutsche« nach der Mitte der zwanziger Jahre in katholischen Kreisen ein Comeback erlebte, wobei jetzt neben der konservativen Kulturkritik vor allem Langbehns Antisemitismus sowie seine Lehren von der Überlegenheit der nordischen Rasse, vom Führertum durch Blut und Samen und von der völkischen Auslese eine starke Wirkkraft entfalteten. Siehe hierzu den instruktiven Exkurs »Der ›Rembrandtdeutsche‹ oder: wie man Katholik, aber nicht Christ werden kann« bei Thomas Ruster, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn u.a. ²1997, 62ff. – Dass Keppler schon vor der Kontaktnahme mit Langbehn von tiefsitzenden antijüdischen Ressentiments erfüllt war, die sich ihrerseits aus einem dezidierten Antikapitalismus speisten, bezeugt seine erstmals 1894 publizierte Reiseschilderung Palästinas. Hier berichtet er von der Armut der dort lebenden Juden und fährt fort: »Kaum sollte man es glauben, daß dies ein Teil desselben Volkes ist, welches außerhalb Palästinas den Christenvölkern wie ein Pfahl im Fleische sitzt, ihnen das Blut aussaugt, sie knechtet mit den goldenen Ketten der Millionen und mit den Rohrzeptern giftgetränkter Federn

rung, ein *Bauernbischof* zu werden, weil man sich bei Bauern in besserer Gesellschaft befinde als unter Gelehrten, bereitwilligst Folge[24], sondern ging mit ihm im Spätjahr 1902 auch gegen den Reformkatholizismus *vereint ans Werk*, näherhin *an die Festsetzung einer Rede über wahre und falsche Reform*, über deren Entstehungsgeschichte der dem »Rembrandtdeutschen« nachgerade hörige Oberhirte selbst berichtet: *Ein Entwurf des Bischofs bildete die Grundlage zu schriftlichen und mündlichen Erörterungen. In den Grundsätzen und Hauptgedanken herrschte bald volle Übereinstimmung; über Form und Ton gingen die Ansichten auseinander; nur um zu einem Ergebnis zu kommen, willigte ich schließlich in die Aufnahme einiger von der andern Seite hartnäckig geforderten Ausdrücke und Wendungen, die ich heute noch lieber nicht in der Rede sehen möchte*[25].

Kepplers Rede über *Wahre und falsche Reform*

Ohne jeden erkennbaren Anlass versammelte Keppler am 1. Dezember 1902 die Geistlichen der Dekanate Rottenburg und Horb, das Domkapitel und die Priesteramtskandidaten im Rottenburger Klerikalseminar zu einer freien Konferenz, um dort gewissermaßen die »Thronrede seiner antireformerischen Regierung« zu halten[26], in der er dem Reformkatholizismus eine harsche Abfuhr erteilte. Dass diese Ansprache keineswegs nur für die versammelte Zuhörerschaft bestimmt war, sondern urbi et orbi galt, war von vornherein unzweifelhaft. Denn bereits am folgenden Tag konnte man sie nicht bloß im führenden württembergischen Zentrumsorgan *Deutsches Volksblatt*, sondern auch in der *Augsburger Postzeitung* und der *Kölnischen Volkszeitung* im vollen Wortlaut nachlesen; außerdem gab sie der Bischof schon vorher beim Verlag Herder in Druck[27] und sandte sie noch am Tag, da er sie hielt, mit einem jeweils kurzen Begleitschreiben an die Münchener Nuntiatur und das päpstliche Staatssekretariat[28]. Aufhorchen aber ließ die

die öffentlichen Brunnen der Bildung und Moral durch Einwerfen ekliger, eitriger Stoffe vergiftet.« Paul Wilhelm KEPPLER, Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient, Freiburg i.Br. 1894, $^{8-10}$1922, 302. – Näheres zum Antisemitismus Kepplers bei Olaf BLASCHKE, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 122), Göttingen 1997, passim (Register).

24 Von Langbehn am 16. November 1901 hierzu aufgefordert, schrieb Keppler am 8. Dezember zurück: *Sie können nicht mehr davon überzeugt sein als ich, daß Gelehrsamkeit in Verwaltung des Bischofsamtes nicht viel zu bedeuten habe. Ich wollte nie etwas anderes sein und war nie etwas anderes als ein ›Bauernbischof‹, und jede Firmungsreise bestärkt mich noch mehr in dem tiefinnersten Bewußtsein, daß der Bischof im Volk die Wurzeln seiner Kraft hat, fürs Volk da ist, nur mit dem Volk etwas ist und kann. Noch nie habe ich freudiger einer von Ihnen kommenden Mahnung zugestimmt als in diesem Punkt.* NISSEN, Langbehn-Briefe (wie Anm. 22), 38.

25 KEPPLER, Geleit (wie Anm. 23), 6. – Bei NISSEN, Langbehn (wie Anm. 23), 298–302, sind die Grundsätze und Hauptgedanken des »Rembrandtdeutschen« zur Kepplerschen »Reformrede« unter dem Stichwort »Tempelreinigung« ausführlich dargelegt.

26 Spectator novus, Kirchenpolitische Briefe (wie Anm. 5), 266.

27 Paul Wilhelm von KEPPLER, Wahre und falsche Reform. Rede ... gehalten auf der freien Konferenz des Kapitels Rottenburg am 1. Dezember 1902, Freiburg i.Br. 1902, $^{2-3}$1903. – Der Bischof sorgte für weiteste Verbreitung seiner Rede, indem er zunächst Sonderabzüge des »Deutschen Volksblattes«, später die Broschüre selbst an sämtliche deutsche Bischöfe sowie an zahlreiche Äbte, Domkapitulare, Professoren, Abgeordnete, Adelige und sonstige Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens sandte. Vgl. HAGEN, Reformkatholizismus (wie Anm. 1), 34.

28 ASV, ANM 200 bzw. AES, Austria-Ungheria, fasc. 404, fol. 23.

Kepplersche Rede hauptsächlich wegen ihres aggressiven Tons, der alles in den Schatten stellte, was der Rottenburger Oberhirte seit dem Frühjahr 1902 an Negativem über die »Reformer« hatte verlauten lassen. Etikettierungen für sie wie *hochmütige Pharisäer*, *Wölfe im Schafskleide*, *unklare Köpfe*, *Reformsimpel*, *Verräter*, *Lügner* oder *Phrasenhelden* sind nur eine kleine Blütenlese von Liebenswürdigkeiten, die aus dem Sprachschatz Kepplers erflossen; und mochten Wortschöpfungen wie *Salonkatholizismus*, *Kompromißkatholizismus* oder *Margarinekatholizismus* auch geistreich klingen, so waren sie gleichwohl eines Bischofs unwürdig und für einen Gelehrten beschämend.

Geradezu peinlich aber wird es, wenn man sich auf eine inhaltliche Analyse der »Reformrede« einlässt, denn dann springt die mangelnde Geistesschärfe ihres Verfassers schier auf jeder Seite ins Auge. Keppler, der unentwegt mit dem rhetorischen Stilmittel der Antithetik arbeitet, stellt nur Behauptungen in den Raum, ohne den leisesten Versuch, seine exorbitanten Vorwürfe zu belegen, etwa aus den Schriften der »Reformer«, und der Rottenburger Diözesanherr, der *gründliche Beweisführung* für sich in Anspruch nimmt, lässt hiervon keine Spur entdecken. Gleichgültig, ob es sich um das Hauptthema »Reform« oder um den konstruierten Gegensatz von *Verstandesbildung* und *Charakterbildung* handelt: Stetsfort ergeht sich der »Bischof Rhetoricus«, wie die Angegriffenen Keppler spöttisch apostrophierten[29], in bloßen Kraftausdrücken, leeren Behauptungen und mehr oder minder klingenden Wortspielen, so dass der an die gegnerische Adresse gerichtete Vorwurf des *planlosen Herumfahrens im Nebel* und *widerwärtigen Phrasentums* ihn zuallererst trifft[30]. Der wohl hervorstechendste Grundzug in Kepplers ständig globalisierender und pauschalisierender Rede aber ist ein von seinem Koautor inspirierter Kultur- und Bildungspessimismus, gepaart mit strikter Wissenschaftsfeindlichkeit und ausgeprägter Romantisierung des einfachen Volkes. Die moderne Kultur mit ihrer Bildungseuphorie trägt für ihn alle Merkmale der Dekadenz und Senilität an sich; sie schreit förmlich nach einer Verjüngung durch ursprüngliche schöpferische Lebenskraft, wie sie dem an Landschaft und Heimat gebundenen und durch Natur und Geschichte bestimmten einfachen Volk zu eigen sei. Darum stellt

29 Vgl. N. N. [Johann Buck?], Eine Legende, in: Das zwanzigste Jahrhundert 8, 1908, 140f.

30 Zum Beleg seien einige Kostproben Kepplerschen Scharfsinns über den *Geist der Moderne* und die *wahre Reform* angeführt. – *Äußerlich grob, innerlich edel ist der Geist des Mittelalters; äußerlich kultiviert, innerlich gemein der Geist der ›Moderne‹. Die Katholiken fahren also immer noch besser, wenn sie sich an jenen, statt an diesen halten. Wer den Lockungen der ›Moderne‹ folgt, gerät in äußerste Seelengefahr. Gibt man dem Teufel den kleinen Finger, so nimmt er die ganze Hand.* (10f.) – *Man sieht den Katholizismus für veraltet an und sieht nicht, wie senil die moderne Kultur und Menschheit ist und wie dringend sie einer Verjüngung bedarf, die niemand anders ihr bringen kann als Christentum und Kirche [...] Reformieren heißt verjüngen; aber das Christentum kann nicht durch die ›Moderne‹ verjüngt werden. Bloßes Wissen ist und macht alt; Glaube ist und macht jung. Jugend glaubt, Alter zweifelt.* (12) – *Wahre Reform ist ferner immer Volksreform; sie fängt beim Volk an und geht von unten nach oben, nicht von oben nach unten. Diesen Gang nahm Jesu Wirken selbst und nahm die ganze Entwicklung des Christentums [...] Den Armen im Geist hat Jesus das Himmelreich versprochen, nicht den Gelehrten [...] Jesus arbeitete für das Volk und gegen die Pharisäer. Auch heute noch haben wir darin ihm zu folgen. Den modernen Reformatoren fehlt es an Nachfolge Christi. Man kann auch sagen: eine echt katholische Reform muß im Zeichen Mariä stehen, der heiligen Gottesmutter, die voll Einfalt und Weisheit war[...]. Jede echt katholische Reform wiederholt von neuem das himmlische Drama von Bethlehem: ein Kindlein in der Wiege, umgeben von Männern des Volkes, geboren aus dem Schoße der Heiligkeit und umjubelt von den Chören der Engel. Fiat lux!* (19–26) – In der Tat, »es werde Licht«, mochte sich da mancher der Betroffenen gesagt haben.

»Keppler-Langbehn« die *Vernunftkatholiken* den *Glaubenskatholiken* polarisierend gegenüber und warnt die *Volksseele* vor den Lockungen der degenerierten Moderne.

Es erübrigt sich hier, auf das unterschiedliche Echo der Rottenburger Rede, die in den Kreisen der »Reformer« selbstredend einhellig auf Ablehnung stieß, einzugehen[31]. Von Interesse für den weiteren Gang der Dinge ist lediglich die Frage nach Kepplers Selbsteinschätzung und der Reaktion der römischen Kurie. Letztere ließ dem Bischof noch vor Weihnachten durch den deutschen Jesuitenkardinal Andreas Steinhuber (1825–1907)[32] den besonderen Segen des Papstes übermitteln, worauf Keppler antwortete, er könne in Worten nicht ausdrücken, *wieviel Trost* ihm dieses *wertvolle Geschenk* gebracht habe[33]. Bei seiner Neujahrsansprache bezeichnete der Bischof sodann die Rede ungeachtet aller widerfahrenen Angriffe und Beleidigungen *als eines der wichtigsten Ereignisse des vergangenen Jahres in der Diözese*, habe ihn doch Gott dadurch *zu seinem schwachen und unwürdigen Werkzeug berufen und befähigt*[34]. Bereits vom Tag darauf datiert ein nochmaliger Gunstbeweis des Hl. Stuhls, und zwar in Gestalt eines Belobigungsschreibens des Kardinalstaatssekretärs Mariano Rampolla (1843–1913)[35], in dem es hieß: *Ich habe Deine Rede in einer Übersetzung genau durchgelesen und nicht verfehlt, sie dem Heiligen Vater einzuhändigen, und beeile mich nun, Dir mitzuteilen, daß Seine Heiligkeit von dem Inhalt Deiner Ausführungen mit der größten Freude Kenntnis genommen hat und über die gründliche Beweisführung, mit der Du den Kunstgriffen und der Kühnheit der Neuerer entgegengetreten bist, hoch erfreut war. Darum glaubt der Heilige Vater Deinen Eifer mit der gebührenden Anerkennung auszeichnen und Dich durch Seine Autorität ermuntern zu sollen, in der begonnenen Arbeit fortzufahren*[36].

Kepplers Promemoria *De catholicismo reformatorio*

Das soeben zitierte Breve zeitigte in zweierlei Hinsicht beträchtliche Wirkung. Zum einen hatte Kepplers Stellungnahme jetzt die höchsten kirchlichen Weihen, was in den Kreisen der »Reformer« nicht wenig Irritation auslöste, und zum anderen war der Bischof nun kraft päpstlicher Autorität aufgefordert, *ut incoeptis laboribus insistas*, was sich ein Mann von Kepplers Zuschnitt nicht zweimal sagen ließ. Allerdings zog es Keppler nun vor, seinen Kampf gegen die »Reformer« nicht mehr coram publico zu führen, sondern diesen auf geheimen Kanälen und in direktem Verkehr mit dem Heiligen Stuhl fortzusetzen. Quellenmäßig wird die Fortsetzung kundbar in einem Brief an Rampolla vom 3. März 1903[37], der den Auftakt zu seiner zweiten markanten »Reformtat« bildet, nämlich zu seinem Promemoria *De catholicismo reformatorio*, einem 29 Seiten umfassenden Manuskript in lateinischer Sprache, das er bei einem Rom-

31 Zum Echo der Rede: HAGEN, Reformkatholizismus (wie Anm. 1), 31–42. – WEISS, Briefe (wie Anm. 2), 390f. – HAUSBERGER, Protagonistenrolle (wie Anm. 3), 228ff.

32 Zu ihm: Klaus SCHATZ, in: LThK³ 9, 2000, 950.

33 Steinhuber an Rampolla, Rom, 26. Dezember 1902 (AES, Austria-Ungheria, fasc. 403, fol. 106f.).

34 Zitiert nach HAGEN, Reformkatholizismus (wie Anm. 1), 34.

35 Zu M. Rampolla del Tindaro, 1887–1903 Kardinalstaatssekretär Leos XIII.: Christof DAHM, in: BBKL 7, 1994, 1314–1317.

36 Rampolla an Keppler, Rom, 2. Januar 1903 (AES, Austria-Ungheria, fasc. 404, fol. 25); das Schreiben ist lateinisch und deutsch vollständig wiedergegeben in der dritten Auflage von Kepplers »Reformrede« (3f.).

37 Keppler an Rampolla, Rottenburg, 3. März 1903 (AES, Austria-Ungheria, fasc. 404, fol. 36f.). – Näheres zum folgenden bei HAUSBERGER, Protagonistenrolle (wie Anm. 3), 232–235.

besuch Ende April oder Anfang Mai 1903 dem Kardinalstaatssekretär überreichte. Das in einem eigenen Beitrag dieses Bandes im Originalwortlaut vollständig wiedergegebene Dokument[38] handelt zunächst von der Entstehung und Entwicklung des Reformkatholizismus, dessen Ahnherr Franz Xaver Kraus und dessen gegenwärtiger Führer Herman Schell sei, beschwört sodann die von der Bewegung ausgehenden Gefahren und gibt abschließend Ratschläge zu ihrer Bekämpfung.

Unter anderem zeichnete der Rottenburger Bischof darin über mehrere Seiten hin ein düsteres Bild vom Geisteszustand und von der Seelenverfassung der *Reformisten* oder *Pseudoreformatoren*, das schon deshalb besondere Aufmerksamkeit verdient, weil es in nicht wenigen Schattierungen jenem Zerrbild ähnelt, wie es vier Jahre später die Enzyklika »Pascendi« von den *Modernisten* und ihrem ausgeklügelten *System* entwerfen sollte[39]. In intellektueller Hinsicht sind ihm die »Reformer« entweder Wirrköpfe oder Unwissende, unter moralischem Betracht Lügner und Betrüger, durch und durch perfide Menschen, was man allein schon daran ablesen kann, dass sie *mit den Freimaurern, Juden und anderen Feinden der Kirche gemeinsame Sache machen*, aber auch an der *betrügerischen und heimtückischen Art*, mit der sie gegen seine Dezember-Rede angekämpft haben. Und noch ein fünftes Charakteristikum bringt Keppler ins Spiel, die *superbia. Fons et origo, nervus ac robur* des Reformkatholizismus ist ihm *der Stolz, und zwar ein gelehrter Stolz, ein Hochmut der Wissenschaft, welcher es verschmäht, sich der Niedrigkeit des Glaubens und des göttlichen Wunders zu unterwerfen.* Wie aber soll man mit solchen Menschen verfahren? Und wie kann die Kirche einer derart gefährlichen Bewegung Einhalt gebieten?

Eine Therapie der Milde oder Schonung, so Keppler, sei nicht angezeigt, wenn das Heil vieler Seelen in Gefahr schwebe. Hier gelte vielmehr die Devise: *quod medicina non sanat, ferrum sanat, quod ferrum non sanat, ignis sanat.* Aber wie lässt sich solches Schneiden und Brennen bewerkstelligen angesichts der Tatsache, dass die Reformkatholiken ihre Ideen unter dem Deckmantel der Liebe zur Kirche vorbringen und sich im Unterschied zu den Ketzern von ehedem hüten, von der Orthodoxie abzuweichen? Auch hierauf weiß der Bischof eine Antwort: nicht anklagen und überführen, sondern die Hüllen ihrer Verstellung entfernen! Daher erbitte er von Gott, *dass der Heilige Vater, wenn es geschehen kann, unter Anrufung des Heiligen Geistes eine feierliche Erklärung gegen die Pseudoreformisten gleichsam ex cathedra zu verkünden sich würdigt.* Wenn aber eine solche Deklaration *weniger opportun* erscheinen sollte, wäre ein ver-

38 Siehe unten S. 321–340.

39 Dass Keppler in diesem Promemoria mit ähnlichen Phrasen und Schablonen arbeitete wie in seiner Dezember-Rede, soll folgender Auszug in Übersetzung demonstrieren: *Der Reformkatholizismus [...] ist ein illegitimer Sproß aus einer unerlaubten Mischehe zwischen dem Katholizismus und der falschen Wissenschaft. Denn seiner ganzen Art nach ist er Lüge und Verwirrung. Die Reformer sind hinsichtlich des Verstandes verwirrt, hinsichtlich der Sitten Lügner. Wie sie selbst Wirrköpfe sind, so suchen sie auch die jungen Menschen zu verwirren. Denn es ist immerhin Zeichen eines verwirrten Menschen, zu meinen, es könne jemals geschehen, daß sich die katholische Kirche und dieses Jahrhundert, daß sich Gott und Belial miteinander aussöhnten; verwirrt auch zu meinen, dies sei nützlich und katholisch. Und wenn es Leute gibt, die die Partei des katholischen Zentrums in Deutschland für überflüssig halten, so sehen diese immerhin nicht viel im Staat. Und wenn katholische Professoren hoffen, die katholische Kirche unter Geringschätzung der Bischöfe und Verachtung des katholischen Volkes reformieren zu können, so kann ihre Verwirrung kaum größer gedacht werden.* – Seitenweise geht es in solchem Jargon weiter, so dass man im nachhinein geradezu dankbar dafür ist, dass der Bischof die für ihn zentralen Termini zur Charakterisierung der Vertreter des Reformkatholizismus durch Unterstreichung hervorgehoben hat, nämlich *confusio, mendacium, inscitia, perfidia* und *superbia.*

trauliches Schreiben des Apostolischen Stuhls an alle Bischöfe, vor allem an diejenigen Deutschlands und Österreichs, wünschenswert, das zur besonderen Wachsamkeit gegenüber dem Reformkatholizismus ermahne.

Allerdings hat Rom die von Keppler vorgeschlagenen Maßnahmen vorerst nicht getätigt. Über die Gründe, weshalb sich die Kurie einer Verurteilung des Reformkatholizismus enthielt, kann man nur mutmaßen. Mag sein, dass sie die keineswegs nur vorteilhaften Erfahrungen mit der lehramtlichen Stellungnahme gegen den Amerikanismus und mit der Indizierung Schells davon abhielten. Mehr Wahrscheinlichkeit darf wohl die Annahme beanspruchen, dass die Beschäftigung mit dem Kepplerschen Promemoria durch den Pontifikatswechsel im Sommer 1903 zunächst zum Erliegen kam. Aber völlig in der Versenkung verschwand dieses Elaborat wohl nicht, denn zumindest die Instruktion für den Münchener Nuntius Andreas Frühwirth vom Dezember 1907 enthält im Abschnitt IV über den Reformkatholizismus mancherlei Anklänge an die Ausführungen des Rottenburger Bischofs[40]. Doch wie es auch immer um die Abhängigkeiten und Einflussnahmen bestellt sein mag: Was der Biograph von Julius Langbehn für Kepplers »Reformrede« konstatiert, gilt auch für seine Denkschrift, nämlich dass sie »wie ein Vorspiel« zur päpstlichen Enzyklika »Pascendi« vom September 1907 erscheine, welch letztere freilich »in noch mächtigerem apostolischen Geiste so nachdrücklich und mit so klarer Begründung auf den christlichen Glaubensgrund verwiesen« habe[41]. Mit Langbehn aber ist noch einmal der Koautor von Kepplers Dezember-Rede beim Namen genannt, dessen Freundschaft mit dem Rottenburger Bischof zwar »binnen Jahresfrist nach der [ersten] Reformtat« in die Brüche ging[42], aber nicht wegen *prinzipieller Differenzen*, wie uns Keppler beteuert unter dem aussagekräftigen Eingeständnis: *Von nun an arbeitete jeder für sich weiter in dem Geist, der sie einst beide zusammenführte*[43]. In der Tat behielt Keppler auch ohne die Langbehnsche »Peitsche« die eingeschlagene Richtung bei und stellte seine antimodernistische Protagonistenrolle im Pontifikat Pius' X. wiederholt unter Beweis. Die Aktionen gegen den Historiker Heinrich Günter (1870–1951), das Lehrzuchtverfahren gegen den Dogmatiker Wilhelm Koch (1874–1955), Kepplers unduldsame Haltung in den Auseinandersetzungen um den Antimodernisteneid, die mit seinem Namen sich verbindenden neuen »Rottenburger Wirren« und der von ihm kräftig geschürte Antagonismus zwischen dem Wilhelmsstift in Tübingen und dem Priesterseminar in Rottenburg sind hierfür sattsam bekannte Beispiele aus dem ihm anvertrauten oberhirtlichen Wirkungsbereich[44]. Weniger bekannt war bislang jedoch die Tatsache, dass Keppler auch im Streit um das Andenken Schells, der den

40 ASV, ANM 224, pag. 15–20. – Zum vormaligen Dominikanergeneral A. Frühwirth, 1907–1916 Nuntius in München, 1915 Kardinal: Isnard Wilhelm Frank, in: LThK^3 4, 1995, 211.

41 Nissen, Langbehn (wie Anm. 23), 305f.

42 Ebd., 306.

43 Keppler, Geleit (wie Anm. 23), 7.

44 Näheres zu den genannten Personen, »Fällen« und Vorgängen bei: Max Seckler, Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm Koch – ein Bericht (Contubernium 3), Tübingen 1972. – Rudolf Reinhardt, Zu den Auseinandersetzungen um den »Modernismus« an der Universität Tübingen, in: Tübinger Theologen, 271–352. – Joachim Köhler, Heinrich Günters Legendenstudien. Ein Beitrag zur Erforschung historischer Methoden, in: Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte, hg. v. Georg Schwaiger (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts 32), Göttingen 1980, 307–337. – Engelhart, Funk (wie Anm. 4), 107–177. – Ders., Zwischen Rebellion und Gehorsam. Zur Entlassung des Diakons Josef Heilig aus dem Priesterseminar Rottenburg (Europäische Hochschulschriften III/728), Frankfurt a.M. u.a. 1997. – Wolf, Stenogramme (wie Anm. 3).

Frieden im deutschen Katholizismus jahrelang massivst beeinträchtigte, eine unrühmliche Rolle spielte.

Kepplers Rolle im Streit um das Andenken Schells

Die Hintergründe und einzelnen Etappen des genannten Konflikts sind hier nicht von Belang[45]. Lediglich auf Kepplers Agieren in diesem Trauerspiel, das in mehreren Akten von ermüdender Länge über die Bühne ging, sollen einige Streiflichter geworfen werden, zunächst mit einem Briefauszug, der schon in der Diktion für sich spricht: *Da haben Sie ein wirklich gutes Werk gethan, das der Auferstandene Ihnen lohnen wird. Es wäre ein schreckliches Testimonium paupertatis und ein unabsehbarer Schaden gewesen, wenn der Unfug, den die Reformer an der Leiche und am Grab Schells aufführten und den sie am Denkmal aufzuführen beabsichtigen, ohne Reaction geblieben wäre auf der guten Seite. Sie haben uns auf Antrieb von oben davor bewahrt und darum gebührt Ihnen unser Dank und noch mein spezieller Dank für die freundliche Dedicirung des Werkes. Ich habe es am Charsamstag und Ostertag ganz gelesen und erkläre mich mit allem einverstanden – ausgenommen die Hereinbeziehung von Kuhn*[46]*; ich glaube nicht, daß [Schell] irgend etwas Schlimmes aus Kuhn bezog oder überhaupt sich sonderlich in Kuhn vertiefte. Und dann war Kuhn der Grundtendenz seiner Seele nach der Gegenpol gegen Schell und die Reformer; er war nur zusehr Kind seiner Zeit und mangelhaft theologisch ausgebildet, aber in allem, was er schrieb, optima fide – was Schell nicht war. Darum ward ihm auch ein herrliches, katholisches Sterben – was Schell und Funk*[47] *nicht zu Theil ward [...] Und nun flehe ich den Segen des Auferstandenen auf Sie und Ihr Buch herab; möge Er dem Buch einen Siegeslauf und Ihnen Siegesstärke geben zur Vernichtung dieser kirchenfeindlichen Hydra*[48].

Mit diesen aussagekräftigen Zeilen, die Bischof Keppler am Ostermontag 1907 dem Wiener Dogmatiker Ernst Commer (1847–1928)[49] schrieb, stehen wir bereits mitten im Streit um das Andenken Schells, denn das starke Wort von der *kirchenfeindlichen Hydra*, deren Vernichtung Keppler vom Auferstandenen erflehte und sich von Commers soeben erschienenem Buch über Schell erhoffte, ist auf die Freunde und Verehrer des Würzburger Apologeten gemünzt, der am 31. Mai 1906 im Alter von erst 56 Jahren einem Herzschlag erlegen war. Schon bald nach Schells unerwartetem Tod hatten seine

45 Sie sind im Kapitel »Der Streit um das Andenken – ein Trauerspiel« ausführlich dargestellt bei HAUSBERGER, Schell (wie Anm. 11), 387–448.

46 Zum Tübinger Exegeten und Dogmatiker Johannes Evangelist Kuhn (1806–1887): Hubert WOLF, in: LThK^3 6, 1997, 501f.

47 Gemeint ist der Tübinger Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk (1840–1907); zu ihm: Rudolf REINHARDT, in: LThK^3 4, 1995, 238f.

48 Keppler an Commer, Rottenburg, Ostermontag [1. April] 1907 (ADomGr, Nachlass Commer).

49 Zu E. Commer und seinen antimodernistischen Aktivitäten neuerdings: Otto WEISS, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum »Sodalitium Pianum« (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg 1998, passim (Register). – HAUSBERGER, Schell (wie Anm. 11), passim (Register). – Wolfgang WEISS, Modernismuskontroverse und Theologenstreit. Die Katholisch-Theologische Fakultät Würzburg in den kirchenpolitischen und theologischen Auseinandersetzungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 56), Würzburg 2000, passim (Register).

Freunde einen zunehmend wachsenden Argwohn ultrakonservativer Kräfte auf sich gezogen, nicht zuletzt durch ihre pointierten Nekrologe. Namentlich der wiederholt mehr oder minder deutlich erhobene Vorwurf, dass man den Gelehrten zu Tode gehetzt habe[50], und die Bewertung von Schells Indizierung im *Hochland*-Nachruf aus der Feder seines Kollegen Franz Xaver Kiefl (1869–1928)[51] provozierten Widerspruch[52]. Das eigentliche Signal zur Mobilmachung gegen die *Schellolatrie*, wie man sich abfällig ausdrückte[53], aber gab der Aufruf zur Errichtung eines Grabdenkmals für Schell, dem über 150 Persönlichkeiten als *unterstützende Mitglieder* Folge leisteten, allen voran Freunde und Schüler des Verstorbenen, dazu zahlreiche Theologieprofessoren, auch solche konservativen Zuschnitts, sowie eine Reihe hochgestellter Vertreter des deutschen Katholizismus aus den unterschiedlichsten Bereichen des öffentlichen Lebens. Ganz andere denn unterstützende Kräfte weckte dieser Aufruf indes bei Schells Studienfreund Commer. Er fühlte sich dadurch herausgefordert, eine das Andenken des Apologeten in den Schmutz ziehende Schrift zu verfassen[54], die nicht nur den Beifall von Kirchenmännern der Kepplerschen Richtung fand, sondern bald auch vom Papst öffentlich belobigt wurde und danach den eigentlichen Zankapfel des über Jahre sich hinziehenden posthumen Schellstreits bildete.

Wie es scheint, griff Commer tatsächlich *auf Antrieb von oben* zur Feder, aber weniger in dem von Keppler gemeinten Sinn göttlicher Eingebung als vielmehr der Ermunterung durch verschiedene hochgestellte Persönlichkeiten an der römischen Kurie. Im Vatikan hatte nämlich die Nachricht vom Aufruf des Würzburger Komitees erhebliche Beunruhigung ausgelöst, zumal sie offenbar weithin in der kolportierten Form dorthin gelangt war, dass man dem indizierten Theologen ein »Denkmal« errichten wolle ähnlich jenem für den als Häretiker verurteilten Dominikaner Giordano Bruno (1548–1600)[55] auf dem römischen Campo dei Fiori. Solchermaßen schon als bewusster Affront gegen die kirchlichen Autoritäten empfunden, kam gravierend hinzu, dass dem Komitee zwei Theologieprofessoren angehörten und die Initiative auch von zwei Bischöfen unterstützt wurde. Letzteres, so notierte sich Ludwig von Pastor (1854–1928)[56] am 4. November 1906 ins Tagebuch, habe der Rottenburger Bischof bei seinem jüngsten Aufenthalt in Rom als *unerhört* bezeichnet, und der intransigente Papsthistoriker fügte hinzu: *Keppler fürchtet, daß die Enthüllung dieses Denkmals zur Veranstaltung eines ›Konzils‹ der Reformer benützt wird*[57].

Hieraus erhellt unzweideutig, dass Keppler in dem sich nun anbahnenden Satyrspiel um das Andenken Schells ein maßgeblicher Informant des Hl. Stuhls war. Und mehr

50 Siehe hierzu die unter der Überschrift »Zu Tode gehetzt« dokumentierte Kontroverse bei Ernst Commer, Die jüngste Phase des Schellstreites. Eine Antwort auf die Verteidigung Schells durch Herrn Prof. Dr. Kiefl und Herrn Dr. Hennemann, Wien 1909, 296–304; ferner Weiss, Modernismuskontroverse (wie Anm. 49), 114–120.

51 Zu F. X. Kiefl, über den ich 2003 eine Monographie vorlegen werde, vorerst: Karl Josef Lesch, Franz Xaver Kiefl und der Reformkatholizismus, in: WDGBl 44, 1982, 359–387.

52 Zu letzterem Streitpunkt siehe Weiss, Modernismuskontroverse (wie Anm. 49), 120–125.

53 Quellenbeleg bei Hausberger, Schell (wie Anm. 11), 388.

54 Ernst Commer, Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus. Ein Wort zur Orientierung für gläubige Katholiken, Wien 1907, [2]1908 (Mit einem Prologe von Prälat Dr. M. Gloßner und einer Dokumentensammlung).

55 Zu ihm: Paul Richard Blum, in: LThK[3] 2, 1994, 734f.

56 Zum Historiker und Diplomaten L. v. Pastor: Thomas Brechenmacher, in: BBKL 6, 1993, 1588–1594.

57 Ludwig Freiherr von Pastor, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, hg. v. Wilhelm Wühr, Heidelberg 1950, 461.

noch: Er schürte anschließend das entfachte Feuer bei jeder sich bietenden Gelegenheit und scheute sogar nicht davor zurück, Holz für den Scheiterhaufen der eigenen Amtsbrüder, die den Grabmalaufruf unterzeichnet hatten[58], nach Rom zu schleppen, wie folgende briefliche Mitteilung an Commer vom 7. Mai 1907 belegt: *Mit Pius X. sprach ich über die Sache; er sieht sie sehr ernst an und ist auch bereit, selbst auf den Plan zu treten; daß 2 Bischöfe den Schell-Aufruf unterzeichneten, wußte er nicht; es empörte ihn, als ich es ihm sagte*[59]. Und der Papst trat in der Tat alsbald auf den Plan, indem er das Commersche Pamphlet in der feierlichen Form eines Apostolischen Schreibens am 14. Juni belobigte und zugleich die Unterzeichner des Grabmalaufrufs, die wohlgemerkt großenteils zur Elite des katholischen Geisteslebens zählten, als Ignoranten in Glaubensdingen oder Rebellen gegen die höchste kirchliche Autorität anprangerte. Dass aber der Paukenschlag des Papstbriefes an Commer überhaupt erfolgte, daran war Keppler zumindest im Vorfeld entscheidend beteiligt, wenn auch der unmittelbare Impuls zu diesem schier unglaublichen Fauxpas des kirchlichen Lehramtes vom Kölner Erzbischof Antonius Fischer (1903–1912)[60] kam[61].

Schließlich noch ein letztes Streiflicht auf Kepplers Agieren im posthumen Schellstreit! Als im Sommer 1907 in der katholischen Öffentlichkeit Deutschlands der Ruf immer lauter wurde, die Akten über den »Fall« Schell zu schließen und mit der Selbstzerfleischung der zurückliegenden Monate endlich aufzuhören[62], war es in erster Linie das Commer huldigende antimodernistische Lager, das sich solchen Appellen versagte. Besondere Unversöhnlichkeit legte damals ein im Stuttgarter »Deutschen Volksblatt« in drei Folgen anonym erschienener Artikel »Zeichen der Zeit« an den Tag, der dem Organ *von zuständiger Seite* zur Verfügung gestellt worden war und der ganzen Diktion nach zweifelsfrei den Rottenburger Bischof zum Verfasser hatte. Keppler ließ darin die einzelnen Etappen der Schell-Commer-Affäre Revue passieren und beschloss seine von populistischen Phrasen strotzenden Darlegungen mit Schlachtrufen, die begreifen lassen, dass bei so lautem Kriegsgeheul selbst die ernstest gemeinte Mahnung zum Frieden ungehört verhallen musste:

> *Alle die besprochenen Vorgänge haben wieder einmal helle Schlaglichter auf jene bedenkliche Bewegung geworfen, welche man als Reformerei bezeichnet. Es waren reformerische Tendenzen, welche jene übertriebenen, ostentativen, den Widerspruch herausfordernden Huldigungen für den toten Schell in Scene setzten. Es waren reformerische Kreise, welche durch Commers Buch und des Papstes Brief sich getroffen fühlten und zu Paroxysmen der Wut hinreißen ließen, zu Kundgebungen in den kirchenfeindlichen Organen, zu Aeußerungen, in welchen auch der letzte Funke katholischen Denkens und Fühlens erloschen ist. Reformerische Ideen haben – bewußt oder unbewußt – bei Gründung des Geheimbundes mitgewirkt, die unser Ansehen nach außen schwer geschädigt hat*[63]. *– Da könnten denn*

58 Nämlich der Bamberger Erzbischof Friedrich Philipp von Abert (1905–1912) und der Regensburger Bischof Anton von Henle (1906–1927), die wegen der Unterzeichnung des Aufrufs einen Canossa-Gang antreten mussten. Näheres bei HAUSBERGER, Schell (wie Anm. 11), 415–427.

59 Keppler an Commer, Rottenburg, 7. Mai 1907 (ADomGr, Nachlass Commer).

60 Zu ihm: Eduard HEGEL, in: GATZ, Bischöfe 1983, 192ff.

61 Näheres zu Inhalt und Verfasserschaft des Papstbriefes an Commer bei HAUSBERGER, Schell (wie Anm. 11), 401–404.

62 Namentlich die »Kölnische Volkszeitung« rief dazu wiederholt auf, unüberhörbar in dem in der Ausgabe Nr. 653 vom 30. Juli 1907 publizierten Beitrag »Ein Wort zur Klärung und Beruhigung«.

63 Gemeint sind die Turbulenzen um die »Anti-Index-Liga« und »Kulturgesellschaft« in Münster, die ausführlich dargestellt sind bei TRIPPEN, Theologie und Lehramt (wie Anm. 16), 51–67.

doch allmählich auch jenen die Augen aufgehen, welche gerade für die Reformerei noch ein besonderes Maß von Schonung und Duldung übrig haben zu müssen glauben, mit ihr liebäugeln und sie dadurch zu weiteren Wagnissen ermutigen. Gewiß, sie hat viele unschuldige Mitläufer, namentlich unter der Jugend. – Aber die Reformerei selbst ist die größte Gefahr, die in der Gegenwart uns bedroht; sie ist die schlimmste Feindin, – die Feindin und Verräterin im eigenen Lager; darin sieht der hl. Vater sehr richtig und sehr klar. Sie bedroht unsere Einheit und Geschlossenheit und damit unsere Wehrhaftigkeit und Kriegstüchtigkeit; sie schädigt die Kriegsdisziplin. Sie ist auch die geborene und geschworene Feindin des Zentrums. Sie ist nur mächtig in der Negation, im Trennen und Zerreißen. Sie treibt die Keile ein in das katholische Volk, reißt die Gebildeten und Ungebildeten auseinander, spaltet die Gebildeten in eine Partei der freien, fortschrittlichen Geister und in eine Partei der Rückständigen und Inferioren. Sie schädigt die Verbindung des Volkes mit dem Klerus, des Klerus mit dem Episkopat und dem Papste. – Die Reformerei wird ihre verhängnisvolle, zersetzende und zerlösende Wühlarbeit fortsetzen, wenn nicht alle Faktoren sich zur Gegenarbeit gegen sie aufraffen und sich einigen im Bestreben, ihre Irrtümer nachzuweisen, ihre Schleichwege aufzudecken, die Jugend vor ihr zu verwarnen, die katholische Einheit als höchstes Palladium in dieser Zeit des Kampfes zu wahren, zu pflegen und zu verteidigen[64].

»Non est inventus similis illi«?

Dass die in diesem Presseartikel angeschlagenen Töne nicht geeignet waren, Versöhnung zu stiften und die Spaltung im deutschen Katholizismus zu überwinden, versteht sich von selbst. Und dass Keppler in seinem eigenen Sprengel in den folgenden Jahren tatsächlich in dem von ihm proklamierten Kampfgeist handelte, sprich alle Hebel wider die wenige Wochen später von Pius X. als verderblicher Modernismus gebrandmarkte *Reformerei* in Bewegung setzte, davon legt der »Fall Wilhelm Koch» erschütterndes Zeugnis ab – ein Zeugnis, das nachträglich das eingangs zitierte Urteil Philipp Funks aus dem Jahr 1910 bestätigte, wonach die Politik Kepplers sowohl *das gute Einvernehmen mit der Regierung* in Stuttgart als auch *die wissenschaftliche Blüte der theologischen Fakultät* in Tübingen *über den Haufen geworfen* habe[65]. Denn es steht aufgrund einiger kürzlich von Hubert Wolf edierter Keppler-Briefe nunmehr außer Frage, dass die Initiative zum Lehrzuchtverfahren gegen Koch »einzig und allein« von Keppler ausging[66], der übrigens mit seinen Anschuldigungen, die er gegen den Tübinger Dogmatiker in Stuttgart erhob, lange Zeit völlig in der Luft hing, weil er die Stenographie der studentischen Vorlesungsmitschriften – ein an sich schon fragwürdiges Beweismaterial, auf das er sich stützen wollte – nicht lesen konnte[67]. Darüber hinaus hat Max Seckler bereits 1972 in einer gründlichen Quellenstudie über den »Fall Koch« nachgewiesen, dass der zum Verzicht auf seine Professur gedrängte Rottenburger Diözesanpriester weder ein Reformkatholik oder Modernist gewesen ist, noch mit reformkatholischen oder modernistischen Kreisen kollaborierte[68]. Vielmehr war »seine Dogmatik«, so Seckler, »in doktrinaler Hinsicht in einem Maße kirchlich-korrekt, katholisch und fromm [...], daß,

64 Zeichen der Zeit, in: Deutsches Volksblatt Nr. 174–176 vom 2., 3. und 5. August 1907, hier Nr. 176.
65 Wie Anm. 5.
66 Wolf, Stenogramme (wie Anm. 3), 98.
67 Vgl. ebd., 99, 103.
68 Näheres dazu bei Seckler, Theologie vor Gericht (wie Anm. 44), 56–59.

würde er heute lehren, ihm ein Orden der ganz Standhaften sicher wäre«[69]. Doch anstatt einer Auszeichnung, die er allein schon für seinen unermüdlichen Einsatz beim Aufbau der katholischen Studentenseelsorge in Tübingen verdient hätte[70], wurde Koch vom antimodernistischen Räderwerk, das sein bischöflicher Vetter Paul Wilhelm wider ihn in Gang gesetzt hat, zermahlen.

Freilich darf in diesem Kontext nicht unerwähnt bleiben, dass die antimodernistischen Aktionen Kepplers in seinem eigenen Sprengel vom konservativen Flügel der Tübinger Fakultät, insbesondere von den Professoren Johannes Belser (1850–1916) und Johann Baptist Sägmüller (1860–1942), kräftig unterstützt wurden[71], ganz zu schweigen von den üblen Machenschaften des Rottenburger Regens Benedikt Rieg (1858–1941)[72], »der in mehr als nur einer Hinsicht sich quasi als Statthalter des Antimodernistenpapstes verstand«[73]. Aber gerade dabei tritt etwas Ähnliches zutage wie beim Zusammenwirken Kepplers mit Langbehn, nämlich dass der sechste Rottenburger Oberhirte, der nach außen hin so souverän aufzutreten verstand, nicht selten bis zur Hörigkeit unselbständig agierte, was wohl nicht allein in seinem Charakter, sondern auch in seiner nicht sonderlich hoch zu veranschlagenden theologischen Kompetenz begründet lag.

Mit den vorstehenden Darlegungen sollen Kepplers Verdienste um den Ausbau der Seelsorge in der württembergischen Diaspora, um die homiletische Fortbildung des Klerus und um eine Reihe von weiteren pastoralen Maßnahmen keineswegs geschmälert werden. Aber dass bei der Beschäftigung mit den innerkirchlichen Auseinandersetzungen nach der letzten Jahrhundertwende ein anderes Keppler-Bild aus den Quellen ersteht als das von seinen Biographen[74] gezeichnete, dürfte wohl deutlich geworden sein. Direkter gesagt: Wenn das rühmende »Non est inventus similis illi«[75] des ersten Keppler-Biographen überhaupt eine Berechtigung hat, dann nicht nur für den genuin bischöflichen Aufgabenbereich, sondern mit Einschränkung auch für Kepplers Agieren im Modernismusstreit – mit Einschränkung deshalb, weil es im deutschen Episkopat noch einige weitere Persönlichkeiten gab, die sich während der Modernismuskampagne zeitweilig ähnlich intransigent gerierten wie er. Doch zumindest in einer Beziehung kommt Keppler der wenig schmeichelhafte Ruhm zu, seinesgleichen unter seinen Amtsbrüdern nicht gehabt zu haben, nämlich bezüglich seiner Protagonistenrolle im Kampf gegen den Reformkatholizismus. Mit seiner ersten »Reformtat«, der Rede vom Dezember 1902, gab Keppler den weit über Deutschland hinaus hörbaren Fanfarenstoß zum antimodernistischen Feldzug, und seine zweite »Reformtat«, das Promemoria vom Frühjahr 1903, lieferte hierfür auch strategische Anweisungen, wenn sie auf eine Art päpstlicher Ex-cathedra-Entscheidung drängte, wie sie dann vier Jahre später mit der Enzyklika »Pascendi« tatsächlich erfolgt ist.

69 Ebd., 3.

70 Siehe hierzu Seckler, Theologie vor Gericht (wie Anm. 44), 10f.

71 Näheres über den Neutestamentler J. Belser und den Kirchenrechtler J. B. Sägmüller bei Reinhardt, Auseinandersetzungen (wie Anm. 44), passim, bes. 283f. – Zu Sägmüller neuerdings: Dominik Burkard, in: BBKL 17, 2000, 1177–1186.

72 Zu B. Rieg, 1899–1912 Regens in Rottenburg: Verzeichnis 1984, 29.

73 Seckler, Theologie vor Gericht (wie Anm. 44), 4.

74 Guido Hassl, Paul Wilhelm v. Keppler, Rottenburgs großer Bischof. Ecce sacerdos magnus, Stuttgart 1927. – August Willburger, Bischof Paul Wilhelm von Keppler, in: Die Diözese Rottenburg und ihre Bischöfe 1828–1928. Ein Festbuch, hg. v. Franz Stärk, Stuttgart 1928, 223–239. – Adolf Donders, Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg, ein Künder des katholischen Glaubens, Freiburg i.Br. 1935.

75 Hassl, Keppler (wie Anm. 74), 10.

DOMINIK BURKARD

Neues Jahrhundert – neuer Klerus?

Priesterbildung in der Diözese Rottenburg an der Wende zum 20. Jahrhundert[1]

Wohin der Türke seinen Fuß setzt, da wächst kein Gras mehr – das ist Sage; wohin Keppler seinen Krummstab setzt, da gedeiht kein wissenschaftliches Leben mehr – das ist Tatsache[2]. Was die Münchener Neuesten Nachrichten im Jahr 1909 formulierten, traf die Stimmung, die um die Jahrhundertwende in Bezug auf den Rottenburger Bischof Paul Wilhelm Keppler (1852–1926)[3], und seine antimodernistischen Ausfälle herrschte:

1 Der Beitrag beschränkt sich auf die Ausbildung im Tübinger Wilhelmsstift und im Rottenburger Priesterseminar. Doch bleibt dabei ein Mehrfaches zu bedenken: 1. Das Wilhelmsstift als Institution war eng mit der Katholisch-Theologischen Fakultät verknüpft. Die Veranstaltungen der Fakultät fanden im Wilhelmsstift statt, die Professoren übten in der mit umfangreichen Kompetenzen ausgestatteten Konviktskommission erheblichen Einfluss auf das Wilhelmsstift aus, die Repetenten besaßen an der Fakultät Vorlesungsrecht. 2. Zu den württembergischen Institutionen der Priesterbildung und -erziehung gehörten die niederen Konvikte. Sie bildeten den »Unterbau« und bereiteten auf das Theologiestudium in Tübingen vor. Zu diesen (staatlich unterhaltenen) Konvikten in Rottweil (1824) und Ehingen (1825) traten bischöfliche Knabenseminare, so das Martinihaus in Rottenburg (1867), das Studienheim Maria-Hilf in Mergentheim (seit 1895 bischöflich), das Borromäum in Ellwangen (1882) und das Josephinum in Ehingen (1897). Zu nennen ist außerdem die private Anstalt »Blerschianeum« in Rottweil, auch wenn sie hauptsächlich die künftigen Aspiranten des Lehrberufs beherbergte. 3. Zwar waren Fakultät, Hochschulkonvikt, Priesterseminar und Konvikte die originären Stätten der Priesterausbildung, der Klerus wurde aber – spätestens in der Praxis der Seelsorge – von anderen Faktoren geprägt. Zur Ausbildung trat die Fortbildung (Lektüre, Exerzitien, Kapitelskonferenzen), aber auch die rückwirkende Prägung durch die alltägliche Arbeit. Damit ist ein weites Terrain benannt, das hier nur angedeutet werden kann. Zu kurz greift in dieser Hinsicht Michael Felix Langenfeld, Bischöfliche Bemühungen um Weiterbildung und Kooperation des Seelsorgeklerus. Pastoralkonferenzen im deutschen Sprachraum des 19. Jahrhunderts. Eine institutionsgeschichtliche Untersuchung (RQ, Suppl. 51), Rom u.a. 1997, insbes. 243–254. – Detailstudien zum württembergischen Klerus unter Miteinbeziehung sozialgeschichtlicher Forschungsansätze fehlen. Ein gewisses Surrogat bietet noch immer: O. Neher/A. Neher, 100 Jahre katholischer württembergischer Klerus, Riedlingen 1928; außerdem die reichen Notizen bei Hagen, Geschichte.

Folgende Archive wurden für den vorliegenden Beitrag konsultiert: Diözesanarchiv Rottenburg (DAR), Registratur des Wilhelmsstifts Tübingen (RWT), Staatsarchiv Ludwigsburg (StAL), Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Rom (AES). Herrn Bibliothekar Eugen Fesseler (Wilhelmsstift) sei an dieser Stelle sehr herzlich gedankt für seine bewährte Hilfe bei der Beschaffung einschlägiger Materialien aus dem reichen Bestand des Wilhelmsstifts.

2 Klerikale Kulturbilder, in: Münchener Neueste Nachrichten 1909, Nr. 69. Zitiert nach August Hagen, Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg (1902–1920), Stuttgart 1962, 171.

3 1875 Priesterweihe, nach kurzer Verwendung in der Seelsorge 1876 Repetent im Wilhelmsstift, 1880 Stadtpfarrer in Bad Cannstatt, 1882 gescheiterter Promotionsversuch in Freiburg i.Br., 1883 Professor für Neues Testament in Tübingen, 1884 Promotion zum Dr. theol. in Tübingen, 1889

Keppler – der Bischof, der die Professoren der Tübinger Fakultät gängelte, wissenschaftlich eigenständige Köpfe rollen ließ, seinen Klerus unter das Joch eines dumpfen Gehorsams zwang und letztlich ein *neues Reich der Finsternis und der Reaktion* erstehen ließ. Dies alles schien um so schlimmer, als Keppler angeblich völlig mit dem Kurs seiner Vorgänger brach. 1909, anlässlich des 100. Geburtstags Carl Joseph Hefeles (1809–1893)[4], wurden einander beide Oberhirten gegenüber gestellt. Das öffentliche Urteil – verbreitet von Priestern der Diözese – war niederschmetternd: Keppler habe die alte Diözesantradition verraten. Anders als bei Hefele finde sich bei ihm aristokratische Affektion und Unnahbarkeit, Unehrlichkeit und Intrige. Keppler tue nichts für die Bildung seines Klerus und verachte die Wissenschaft. Ja, in Rottenburg herrsche stumpfe Antipathie gegen jede Art höherer geistiger Tätigkeit[5]. Das hier zitierte Verdikt über Keppler und sein Verhältnis zur Wissenschaft steht in einer eigentümlichen Spannung zu der Tatsache, dass Keppler selbst Professor gewesen war und lange den Ruf von Liberalität[6], wenngleich nicht gerade gelehrter Wissenschaftlichkeit genoss[7], ja sogar engen Kontakt zu dem »Erzliberalen« Franz Xaver Kraus (1840–1901)[8] pflegte. Doch diese Phase wurde bald durch Kepplers ebenso öffentlichkeitswirksame wie platte Wortschöpfungen vom *Margarine-, Salon- und Zwischenkatholizismus*[9] sowie durch seine spektakulären antimodernistischen Attacken überdeckt.

Professor für Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen, 1894 Professor für Moraltheologie in Freiburg i.Br., 1898 Bischof von Rottenburg. Zu ihm: Rudolf Reinhardt, Art. Keppler, in: Gatz, Bischöfe 1983, 371–377. – Karl Josef Rivinius, Art. Keppler, in: BBKL 3, 1992, 1379–1383. – Elke Rentschler, Paul Wilhelm von Keppler (1852–1926) im Urteil seiner Zeitgenossen und der kirchengeschichtlichen Forschung. Versuch einer historischen Kritik an der »Legende« vom »großen Bischof von Rottenburg« (Diplomarbeit Tübingen 1992). – Dies., Paul Wilhelm von Keppler (1852–1926). Der sechste Bischof von Rottenburg im Urteil seiner Zeitgenossen, in: RJKG 12, 1993, 247–255. – Karl Hausberger, »Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces«. Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926), in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn u.a. 1998, 217–239.

4 1832 Priesterweihe, 1834 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, 1835 Privatdozent für Kirchengeschichte, 1837 außerordentlicher, 1840 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät. Zu ihm: Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), hg. v. Hubert Wolf, Ostfildern 1994.

5 Summarisch Hagen, Reformkatholizismus (wie Anm. 2), 170 ff.

6 Vgl. Hausberger, Protagonistenrolle (wie Anm. 3), 221–223.

7 Selbst Philipp Funk, ein ausgesprochener Gegner Kepplers, widersprach dem in der Presse karikierten Bild. Dabei wandte sich Funk freilich weniger gegen die Darstellung Kepplers, den er als »Ästhet und Rhetoriker« charakterisierte, vielmehr versuchte er, die angebliche Lichtgestalt Hefele wieder ins rechte Lot zu bringen. Hagen, Reformkatholizismus (wie Anm. 2), 171f.

8 Promotion zum Dr. phil., 1864 Priesterweihe, 1865 Promotion zum Dr. theol., 1872 Professor für Kunstgeschichte in Straßburg, seit 1878 Professor für Kirchengeschichte in Freiburg i.Br., Vertreter eines liberal-religiösen Katholizismus. Zu ihm: Konstantin Maier, Art. Kraus, in: LThK^3 6, 1997, 431f. (Lit.). – Claus Arnold, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (VKZG.B 86), Paderborn 1999 (Reg.). Zweifel an der »Liberalität« von Kraus äußerte zuerst Rudolf Reinhardt, Wie »liberal« war Franz Xaver Kraus?, in: ZKG 105, 1994, 228–233. – Über Kepplers Kontakte zu Kraus vgl. Hausberger, Protagonistenrolle (wie Anm. 3), 222f., 233. – Rudolf Reinhardt, Zu den Auseinandersetzungen um den »Modernismus« an der Universität Tübingen, in: Tübinger Theologen, 271–352, hier 280.

9 Vgl. Kepplers bekannte Reformrede: Wahre und falsche Reform. Rede ... gehalten auf der freien

Im Folgenden geht es nicht um die komplexen Phänomene von »Modernismus« und »Antimodernismus«[10]; auch sind jene »Fälle«, die sich im Kontext der Modernismuskrise im Rottenburger Priesterseminar oder an der Tübinger Universität ereigneten, hinreichend bekannt[11]. Diskutiert werden soll vielmehr Kepplers Umgang mit der württembergischen Bildungstradition, mit dem Tübinger Wilhelmsstift und dem Rottenburger Priesterseminar[12]. Hierbei gehe ich in einem Dreischritt vor: Zunächst soll die Folie hergestellt werden, der Hintergrund, auf dem die Priesterausbildung der Ära Keppler gesehen werden muss (I). Es geht hier um die »Idee« und Realität der württembergischen Bildungsanstalten, um deren Strukturen und Inhalte, und nicht zuletzt um Veränderungen, Brüche und Tendenzen *vor* Keppler. Sodann kommt Keppler selbst ins Blickfeld (II). Wie ging er mit dem »Erbe« um? Unterschied sich der Kurs, den der Bischof in der Priesterausbildung einschlug, tatsächlich gravierend von dem seiner Vorgänger? War Keppler nun ein Mann der Wissenschaft oder deren Mörder? Schließlich ist in einem letzten, resümierenden Teil (III) zu fragen, ob bzw. inwiefern an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert von einem »neuen Rottenburger Klerus« gesprochen werden kann.

I. Das »Erbe«

1. Idee und Strukturen

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte Württemberg im Zuge von Säkularisation und Mediatisierung über 432.000 Katholiken in zum Teil geschlossenen katholischen Gebieten erhalten[13]. Diese machten etwa ein Drittel der Gesamtbevölkerung aus. Die katholischen »Zentren« lagen vornehmlich an der Peripherie des neuen Landes: Das Ge-

Konferenz des Kapitels Rottenburg am 1. Dezember 1902, Freiburg i.Br. 1902, $^{2-3}$1903.

10 Vgl. hierzu anstelle weiterer Literatur die grundsätzlichen, durchaus kontroversen Überlegungen insbesondere von Friedrich Wilhelm Graf und Otto Weiss in: Antimodernismus (wie Anm. 3).

11 Vgl. Hagen, Reformkatholizismus (wie Anm. 2). – Max Seckler, Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm Koch – Ein Bericht (Contubernium 3), Tübingen 1972. – Rudolf Reinhardt, Theologie zwischen Gewissen und Gehorsam. Zur Auseinandersetzung um den »Modernismus« in Württemberg, in: 500 Jahre Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen, hg. v. Hansmartin Decker-Hauff u.a., Tübingen 1977, 429–470. – Reinhardt, Auseinandersetzungen (wie Anm. 8), 271–352. – Joachim Köhler, Heinrich Günters Legendenstudien. Ein Beitrag zur Erforschung historischer Methoden, in: Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte, hg. v. Georg Schwaiger (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte im 19. Jahrhundert 32), Göttingen 1980, 307–337. – Hubert Wolf, »Hätte ich Stenogramme lesen können ...«. Keppler-Briefe aus den Jahren 1911–1913 zum »Fall Wilhelm Koch«, in: Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte 6, 1991, 91–108. – Otto Weiss, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995. – Robert Engelhart, »Wir schlugen unter Kämpfen und Opfern dem Neuen Bresche«. Philipp Funk (1884–1937). Leben und Werk (Europäische Hochschulschriften, Reihe III 695), Frankfurt a.M. 1996. – Ders., Zwischen Rebellion und Gehorsam. Zur Entlassung des Diakons Josef Heilig aus dem Priesterseminar Rottenburg (Europäische Hochschulschriften, Reihe III 728), Frankfurt a.M. 1997.

12 August Hagen, Staat, Bischof und geistliche Erziehung in der Diözese Rottenburg (1812–1934), Rottenburg 1939, blendete damals noch die Zeit Kepplers völlig aus.

13 Nach einem Verzeichnis aus dem Jahr 1818, in: HStAS E 201a Bü 39. In der Literatur finden sich auch andere Zahlen (400.000, 450.000).

biet der ehemaligen Fürstpropstei Ellwangen im Osten, die Grafschaft Hohenberg, Rottweil und Rottenmünster im Westen, Oberschwaben im Süden[14]. In Jahrhunderten hatten sie ihre (relative) Selbständigkeit erhalten, Religion und Konfession prägten mitunter ganze Landstriche[15]. Die zentrale Aufgabe, die sich dem protestantischen Württemberg im 19. Jahrhundert stellte, war die Integration der neuen Untertanen in den Staat. Dass dabei die religiös-konfessionelle Integration einen hohen Stellenwert besaß, stand außer Zweifel. Besonderes Augenmerk wurde deshalb auf die Sicherstellung der Seelsorge und auf die Ausbildung der künftigen Priester gerichtet. Im Vergleich zu anderen Staaten, ging Württemberg in geradezu vorbildlicher Weise zu Werke. 1812 wurde in Ellwangen eine für alle katholischen Theologiestudenten des Landes verpflichtende Universität sowie auf dem Schönenberg ein Priesterseminar gegründet[16]. Letzteres war ganz der unmittelbaren Vorbereitung auf die Seelsorge gewidmet. Gemäß der ganz im Geist der Aufklärung gehaltenen Disziplinarordnung sollten die Seminaristen *sowohl theoretisch als praktisch zu einer ächten Frömmigkeit, welche auch die genaue Erfüllung der allgemeinen Menschenpflichten und der besonderen Standespflichten sich zum Zwecke macht, angehalten, ihre Religiosität durch Erweckung und Unterhaltung religiöser Gefühle zwar genährt zugleich aber auch durch richtige, reine und aufgeklärte Grundsätze geleitet und die Bemühung dahin gerichtet werden, sie eben so sehr von Mystik, welche auf übermäßige Cultur des Gefühlsvermögens dringt, wie vor kalter Verstandesreligion, die nicht ins Leben einwirkt, zu bewahren*[17]. Die Anstalten erhielten Anerkennung. Selbst der ehemalige Abt von St. Peter im Schwarzwald, Ignaz Speckle (1754–1824)[18], ein entschiedener Gegner von Aufklärung und Staatskirchentum, fand lobende Worte: *Diese neue Universität [in Ellwangen] ist zugleich dem Seminar für künftige Geistliche verbunden, und die Theologen werden im Seminar erzogen und gratis verpflegt, freilich mit Beobachtung des Gesetzes der Sparsamkeit. Und zur Besoldung der Professoren sollen mehrere der besten Pfarreien verwendet werden. Zugleich wird Ellwangen der Sitz des Bischofs für einen Teil des Königreiches Wirtemberg. Und so*

14 Eine Auflistung der Gebiete bei Joachim KÖHLER, Das Bistum Rottenburg von der Gründung bis zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Die Religionsgemeinschaften in Baden-Württemberg, hg. v. Heinz SPROLL u. Jörg THIERFELDER (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 9), Stuttgart u.a. 1984, 89–115, hier 89f.

15 Zu denken ist etwa an das Ellwanger Gebiet oder die oberschwäbische Klosterlandschaft, vgl. Rudolf REINHARDT, Ellwangen als Barockstadt, in: EJ 33, 1989/90, 154–167. – DERS., Die kirchliche Barocklandschaft Oberschwabens. Voraussetzungen und Grundlagen, in: RJKG 1, 1982, 33–45. – DERS., Die Auswirkungen der nachtridentinischen Kirchenreform auf die wirtschaftliche Entwicklung der Klöster in Oberschwaben, in: BDLG 109, 1973, 124–138. – Hans-Georg WEHLING, Oberschwaben im 19. und 20. Jahrhundert, in: Oberschwaben. Geschichte und Kultur, hg. v. Peter EITEL u. Elmar L. KUHN, Konstanz 1995, 133–155. – Etwas anders lag der Fall im Neckarraum: Rudolf REINHARDT, Kirchen und Klöster am oberen Neckar, in: Zwischen Schwarzwald und Schwäbischer Alb. Das Land am oberen Neckar, hg. v. Franz QUARTHAL (Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts Freiburg i.Br. 52), Sigmaringen 1984, 349–375.

16 Rudolf REINHARDT, Die Friedrichs-Universität Ellwangen, 1812–1817. Vorgeschichte – Aufstieg – Ende, in: EJ 27, 1977/78, 93–115 (Lit.).

17 Zitiert nach Werner GROSS, Das Priesterseminar Rottenburg. Anfänge – Regenten – Ereignisse. Stuttgart 1986, 13f.

18 1773 Eintritt in das Benediktinerkloster St. Peter, 1777 Priesterweihe, 1795 Abt von St. Peter, 1806 Aufhebung des Klosters, 1813 Übersiedlung nach Freiburg. Zu ihm: Ursmar ENGELMANN, Der letzte Abt von St. Peter im Schwarzwald und Baden, in: ZGO 116, 1968, 349–368. – Das Tagebuch von Ignaz Speckle. Abt von St. Peter im Schwarzwald, hg. v. Ursmar ENGELMANN (VKBW.A 12–14), 3 Bde., Stuttgart 1965–1967.

zeigt sich Wirtembergs lutherischer König von allen übrigen Fürsten Deutschlands, auch von katholischen, ganz vorzüglich tätig für das größte religiöse Bedürfnis seiner katholischen Untertanen[19].

Doch der Ellwanger Einrichtung haftete ein doppeltes Manko an. Die Universität lag an der östlichen Peripherie des Landes und somit – für weite Teile Württembergs – am Ende der Welt. Außerdem fehlte in Ellwangen eine philosophische Fakultät. Die Studenten mussten deshalb zuvor die württembergischen Lyzeen in Rottweil und Ellwangen besucht haben. Als 1815 katholische Abgeordnete der württembergischen Kammer Kritik an der Ellwanger Priesterausbildung übten, richtete sich diese denn auch vor allem gegen das Torsohafte der Ellwanger Hochschule, die *unvollständig und einseitig* geblieben sei. Auch forderte man die Errichtung eines Konviktes, in dem die angehenden Priester während ihres Studiums wohnen konnten[20].

1817 wurde die Ellwanger Universität aufgelöst, die theologische Fakultät mit der Tübinger Landesuniversität vereinigt. Die anderen kirchlichen Institute, das Generalvikariat und das Priesterseminar, transferierte man nach Rottenburg[21]. Die Verlegung der Bildungsanstalten war eine Entscheidung gegen Isolation und Ghettoisierung der Katholiken. Bewusst wurde die bisherige Zweiteilung Württembergs in Neu- und Altwürttemberg überwunden. In Stuttgart hatte man erkannt, dass eine Integration des katholischen Bevölkerungsteils nur gelingen konnte, wenn man nicht nur deren religiöse Bedürfnisse befriedigte, sondern den Geistlichen, die zugleich Kirchen- und Staatsdiener sein sollten, eine Ausbildung gewährleistete, die den Anforderungen in einem gemischt-konfessionellen Staat entsprach. Der Klerus musste für Staat, Aufklärung und religiöse Toleranz gewonnen werden. Die Verlegung der Bildungsanstalten in die Universitätsstadt Tübingen war eine Entscheidung gegen die fachbezogene Ausbildung der Geistlichen an einer Spezialschule, bewusst auch eine Entscheidung für die konstruktive Auseinandersetzung mit der benachbarten evangelischen Theologie[22]. Das Universitätsstudium sollte den Theologiestudenten die Teilnahme an der allgemeinen gesellschaftlichen Wissenskultur ermöglichen. In einem Bericht über die Ellwanger Einrichtung formulierten es die katholischen Kirchenräte so: *Wurde bisher vorzüglich die Möglichkeit vermißt, daß der katholische Candidat in Ellwangen, ausser den orientalischen, keine andere Sprache, und ausser der Geschichte der Kirchen, nur die allgemeine Geschichte auf dem Lyceum studiren konnte. Naturkunde, Mathematik, Musik und Zeichenkunst lassen sich in Ellwangen nicht fortsetzen und nicht ausbilden, wenn auch mancher Theologe dazu Anlage und Neigung hätte, und Zeit finden würde, ohne Nachtheil seines*

19 Tagebucheintrag vom März 1813. Ebd. II, 421f.

20 Vgl. Matthias ERZBERGER, Die Säkularisation in Württemberg von 1802–1810. Ihr Verlauf und ihre Nachwirkungen, Stuttgart 1902, hier 431. – Dass die Studenten »in der Stadt« wohnten, wurde immer wieder kritisiert. Doch ist darauf hinzuweisen, dass jeder Kurs von einem Professor beaufsichtigt wurde und monatlich ein »Sittengericht« stattfand, obwohl in den meisten Sitzungen nichts zu beanstanden war. Vgl. REINHARDT, Friedrichs-Universität (wie Anm. 16), 104.

21 Dazu Klaus GANZER, Ein Kapitel aus der Vorgeschichte der Diözese Rottenburg: Die Verlegung des Generalvikariats von Ellwangen nach Rottenburg im Herbst 1817, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967, München/Freiburg 1967, 190–208.

22 Wangenheim hatte auf die Vorbilder von Heidelberg und Breslau verwiesen, wo die Vereinigung katholischer und protestantischer Fakultäten sich als unschädlich erwiesen habe. 3. August 1817 Kultminister Karl August Wangenheim an Provikar Keller. Vgl. Josef ZELLER, Die Errichtung der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen im Jahre 1817, in: ThQ 108, 1927, 77–158, hier 133.

Haupt-Studiums, ein oder das andere dieser Fächer zu betreiben, welche in der Folge dem einsamen Pfarrgeistlichen, bei seiner vielen Dienst freien Zeit, eine sehr passende und wohlthätige Beschäftigung gewähren würde. Auch ist es beinahe als Bedürfniß anzunehmen, daß der Landgeistliche einige Kenntniß von Landwirtschaft, von passenden Fächern der Arzneiwissenschaft, des Landrechts und der Landesordnungen mitbringe, um durch Beispiel und Rath seiner Gemeinde auch in bürgerlichen und häuslichen Angelegenheiten nützlich und wohlthätig sein zu können. Und auf die Ellwanger Theologieprofessoren gemünzt: *Die Professoren haben dort nichts, wodurch ihr Studium forthin gereizt, und ihr Eigendünkel bezähmt werden könnte. Ihre Verbindung mit andern Professoren des eigenen Fachs sowohl als aller andern Gegenständen des Wissens, ihr Hervorstehen mit andern in dem öffentlichen Leben wird einen wohlthätigen Einfluß auf ihre eigene Bildung und die Bildung anderer haben. Diese Gebrechen sind um so wesentlicher, als der Staat einen großen Mangel an gebildeten und brauchbaren Geistlichen hat, und der neu geweihte Theolog, wenn er zur practischen Seelsorge übergeht, selten einen Pfarrer findet, der ihm zum beßeren Muster dienen könnte, daher um so festere Bildung mitbringen muß. [...] Die jetzige Generation muß abgestorben sein, damit beßerer Saamen gedeihe, oder mit ganz anderen Elementen vermischt werden*[23]. Generalvikariatsrat Ignaz Jaumann (1778–1862)[24], der in jenen Jahren einen starken Einfluss auf die württembergische Kirchenpolitik ausübte, brachte 1822 die hinter dem württembergischen Bildungssystem stehenden Vorstellungen auf den Punkt: Ziel sei es, so schrieb er in einem Gutachten, *durch eine höhere, gründliche Bildung der Geistlichkeit nach Kopf und Herz den Grund zu einer höheren religiösen, rein menschlichen, zivilisierten, wahrhaft christlichen und daher auch wahrhaft bürgerlichen Bildung des Volkes selbst zu legen, für immer den Fanatismus, der hier und da sein Haupt wieder emporhebt, zu fesseln* und *der katholischen Kirche endlich, frei auch vom inneren Zwang, zur Entwicklung der guten und herrlichen Keime in ihr, welche die schönsten Blüten und Früchte eines besseren Unterrichts, einer belebteren Liturgie usw. versprechen, zu gestatten.* Um zu diesem Ziel zu gelangen, müsse vor allem der Grundsatz gelten: *wissenschaftliche Erziehung und Bildung der Geistlichen auf Universitäten im Gegensatz [zu] der Verziehung und Verbildung in Seminarien und Spezialschulen*[25].

Dass in Tübingen der interkonfessionelle Austausch funktionierte, zeigen mehrere bemerkenswerte Umstände. So besuchten die Theologen nicht nur zahlreiche Vorlesungen in der evangelisch-theologischen Fakultät, sondern holten auch von anderen Fakultäten ausgesetzte akademische Preise[26]. Erstaunlich ist die bislang kaum beachtete

23 16. Januar 1817 Kuratel der Ellwanger Universität an Kirchen- und Schulministerium. Abgedruckt ebd., 115–125, hier 115–117.

24 1801 Priesterweihe, 1805 Pfarrer in Großschaffhausen, 1814 Stadtpfarrer und Dekan in Rottenburg, seit 1817 zugleich Generalvikariatsrat, seit 1828 Domdekan, 1825–1851 Mitglied in der württembergischen Abgeordnetenkammer. Zu ihm: August Hagen, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs, Stuttgart 1953, hier 336–402. – Rudolf Reinhardt, Art. Jaumann, in: Gatz, Bischöfe 1983, 349f. – Dominik Burkard, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die »Frankfurter Konferenzen« und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation (RQ, Suppl. 53), Rom u.a. 2000, insbes. 82, 710f. und Reg.

25 Zitiert nach Max Miller, Die württembergische »Bischofswahl« im Jahre 1822, in: FDA 63, 1935, 121–151, hier 129f.

26 Vgl. Werner Gross, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche (Contubernium 32), Tübingen 1978, 284f. – Markus Fiederer, Ein Bischof im Zwielicht und zwei Fakultäten im Widerstreit. Die Fürstbischöflich-Speyerische Stiftung an der Universität Tübingen (1788–1846), in: RJKG 16, 1997, 127–172.

Tatsache, dass zahlreiche Konviktoren den Tübinger Konvent der Basler Christentumsgesellschaft besuchten, wie deren Tübinger »Kontaktmann«, Schneidermeister Wilhelm Jacob Hunzinger, nach Basel berichtete: *Unsere Versammlung geht noch immer ihren gesegneten Gang fort und vermehrt sich allmählich. Auch aus dem katholischen Convikt allhier haben fünf katholische Studenten unsere Versammlungen diesen Winter besucht und ihr Vergnügen und Wohlgefallen daran bezeugt [...] Die Predigten von Pf[arrer] Lindl*[27]*, die ich ihnen zu lesen gegeben habe, fanden so viel Beifall bei ihnen, daß sie sie fast allen katholischen Studenten im Convikt zum Lesen mittheilten. Nach ihren Äußerungen fanden sie an der Art und Weise, wie wir Versammlungen halten, ein Beispiel, dem sie einst bei ihren Gemeinden nachzufolgen gedenken*[28].

Die Verlegung nach Tübingen bedeutete jedoch auch einen ersten Bruch mit der noch jungen Tradition. Ein Bruch, der gemeinhin wenig beachtet wird: Hatten in Ellwangen die Studenten z.T. auf eigene Kosten in der Stadt gewohnt, so wurde ihnen in Tübingen ein eigenes Haus zur Verfügung gestellt, das nach seinem Gründer König Wilhelm (1816–1864) benannte Wilhelmsstift[29]. Gleichzeitig wurden sie in eine Hausordnung eingebunden und unterstanden fortan staatlicher und kirchlicher Kontrolle[30]. Ideengeschichtlich besaß das Wilhelmsstift zwei Wurzeln: Es war erstens ein Produkt »evangelischer Inspiration«, weil es parallel zu seinem berühmten evangelischen Vorbild, dem Tübinger Stift, organisiert wurde[31]. Zweitens muss das Wilhelmsstift weitgehend als genuiner Nachfolger jenes Ausbildungskonzepts gesehen werden, das der »Josephinismus« unter dem Namen »Generalseminar« ausbildete[32]. Tatsächlich orientierten sich die Verantwortlichen der württembergischen Kirchenpolitik jener Jahre stark am Josephinismus[33]. Die heftige Kritik, die vormals gegen die Generalseminare

27 Ignaz Lindl (1774–1845), 1802 Pfarrer in Baindlkirch (Augsburg), von Goßner für die Erweckungsbewegung gewonnen, 1812/13 bei Jung-Stilling, bei der Brüdergemeinde in Königsfeld und bei Spittler in Basel, wurde Apokalyptiker und verkündete den baldigen Anbruch des tausendjährigen Reiches. 1818 nach Gundremmingen (bei Lauchingen) versetzt, 1819 vom russischen Kaiser nach Petersburg berufen, Prediger an der römisch-katholischen Malteserkirche, dann Propst in Odessa. Später errichtete Lindl in Sarata in Bessarabien eine apokalyptische Gemeinde aus bayerischen und württembergischen Emigranten, wurde 1823 aber aus Russland ausgewiesen. 1824 in Leipzig Konversion zum Protestantismus, Lehrer am Seminar der Rheinischen Missionsgesellschaft und Hilfsprediger in Barmen, schließlich Anhänger der »Nazarenergemeinde«.

28 17. April 1820 Wilhelm Jacob Hunzinger an Christian Friedrich Spittler. Zitiert nach Ernst Staehelin, Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen, Basel 1974, 383. – Vgl. auch Dominik Burkard, 1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? Unzeitgemäße Bemerkungen zur Erforschung des »katholischen Vereinswesens«, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 49, 1998, 61–106, hier 72–74.

29 Gross, Wilhelmsstift (wie Anm. 26).

30 In Ellwangen hatten sich Rektor und drei der Professoren an der Universität um die Aufsicht über die Studenten gekümmert. Gross, Wilhelmsstift (wie Anm. 26), 15.

31 Zum evangelischen Stift: Joachim Hahn/Hans Mayer, Das Evangelische Stift in Tübingen. Geschichte und Gegenwart – zwischen Weltgeist und Frömmigkeit, Stuttgart 1985. – In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evang. Stift in Tübingen, hg. v. Friedrich Hertel (Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte 8), Stuttgart 1986. – Schwäbischer Olymp und württembergische Pfarrerschmiede: 450 Jahre Evang. Stift Tübingen 1536–1986. Katalog zur Ausstellung, hg. v. Wolfgang Schöllkopf, Tübingen 1986.

32 Vgl. Erwin Gatz, Die Entstehung des Diözesanklerus, in: Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die katholische Kirche, Bd. 4: Der Diözesanklerus, hg. v. Erwin Gatz, Freiburg u.a. 1995, 39–57, hier 44f. (Lit.).

33 Die Organisation des katholischen Kirchenwesens hatte König Friedrich in die Hände des

vorgebracht wurde (mangelnder bischöflicher Einfluss, Laxismus, »Verkopfung«, »Verführungs- und Corruptionsanstalten«[34]) blieb deshalb in der Folge auch dem Wilhelmsstift nicht erspart[35].

Dem strukturell »aufgeklärten« Anfang in Tübingen entsprach das Programm der theologischen Zeitschrift, welche die Professoren seit 1819 herausgaben. Ein Programm, das Max Seckler mit den Begriffen »strenge Wissenschaftlichkeit«, »praktische Gegenwartsbezogenheit« und »unbeirrbare, wenngleich selbständige Kirchlichkeit« umrissen und als »weltoffene Katholizität« bezeichnet hat[36]. Tatsächlich gehörten die Tübinger Theologen der ersten Generation zu den Anhängern einer aufgeklärten Theologie, welche Lehre und Kirche der Gegenwart mit dem Rückgriff auf die »Urkirche« kritisch in den Blick nahm. Rudolf Reinhardt konstatierte hierfür sechs Merkmale[37]: Überprüfung der herkömmlichen Disziplin (Ohrenbeichte, Verweigerung des Laienkelchs, Verweigerung der deutschen Liturgiesprache, Zölibat, »religiös verbrämter Unfug und kirchlich geförderter Aberglaube«), Überprüfung der kirchlichen Verfassung (Wiedereinführung synodaler Elemente, Abbau der starr monarchischen Kirchenleitung, Möglichkeit der Appellation an ein Allgemeines Konzil, Beteiligung von Laien an der kirchlichen Leitungsgewalt), Bibelkritik (und zum Teil unreflektierter Biblizismus), Trend zur Toleranz (nicht Religionsmengerei) und schließlich Ablehnung einer Wiederzulassung des Jesuitenordens[38].

Bekräftigt wurde der in Württemberg eingeschlagene Kurs auch durch die berühmten »Frankfurter Konferenzen«, auf denen zwischen 1818 und 1828 die Neuordnung der Kirche in zahlreichen deutschen Bundesstaaten geplant wurde[39]. Hier avancierte das württembergische Bildungssystem zum hochgelobten Vorbild für die anderen Staaten. Bedenken wurden allerdings gegen die Einrichtung von Studienseminaren oder Hochschulkonvikten nach dem Modell des Tübinger Wilhelmsstifts erhoben. Diese ahmten lediglich klösterliche Formen nach, erzeugten *Mönchsgeist und Pharisäismus* und gäben den Zöglingen *eine einseitige Richtung*[40].

Katholischen Kirchenrats gelegt, dem Katholiken angehörten, die sein Vertrauen besaßen (Schmitz-Grollenburg, Werkmeister, Keller, Camerer). Es waren ebenso erfahrene wie reformorientierte Männer, die nicht nur daran interessiert waren, für die Katholiken alles Notwendige zu erreichen, sondern auch die Voraussetzungen für einen »neuen Klerus« zu schaffen. Dazu vgl. Burkard, Staatskirche (wie Anm. 24), 230–238, 753–755. – Dominik Burkard, Staatsknechte oder Kirchendiener? Diözesankonzeptionen und Bischofsbilder »aufgeklärter« Staaten, in: RQ 95, 2000, 219–249.

34 Augustin Theiner, Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten. Mit einem Vorworte, enthaltend: Acht Tage im Seminar zu St. Euseb in Rom, Mainz/Wien 1835, insbes. 296–314.

35 Hubert Wolf, Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets, in: RQ 88, 1993, 218–236, hier 225f. – Hubert Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58), Mainz 1992, 288–309.

36 Max Seckler, Weltoffene Katholizität. Die Idee des Wilhelmsstifts Tübingen in Geschichte und Gegenwart, in: ThQ 162, 1982, 178–202, hier 186–189.

37 Rudolf Reinhardt, Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: Tübinger Theologen, 20f.

38 Vgl. auch Abraham Peter Kustermann, Die erste Generation der »Katholischen Tübinger Schule« zwischen Revolution und Restauration, in: RJKG 12, 1993, 11–34.

39 Ablehnend verhielt sich lediglich Darmstadt. Vgl. Burkard, Staatskirche (wie Anm. 24), 231, 235.

40 So der nassauische Gesandte und Geistliche Rat Johann Ludwig Koch (1772–1853). Zitiert nach Burkard, Staatskirche (wie Anm. 24), 234.

Halten wir fest: Die Gründung der Katholisch-Theologischen Fakultät, des Wilhelmsstifts und des Priesterseminars geschah aufgrund staatlicher Initiative, sollte der Integration der Katholiken in den neuen Staat dienen und stand folgerichtig unter der Signatur von Staatskirchentum, Aufklärung und Reformkatholizismus. Die staatlichen Initiativen brachten eine wesentliche Verbesserung der Priesterausbildung, die selbst von den Gegnern des Staatskirchentums anerkannt wurde. Es gelang hierdurch, die Katholiken aus ihrer Isolation herauszuholen, in die sie durch die Säkularisation geraten waren. Man ließ sie an der bereits ausgebildeten württembergischen Bildungskultur auf universitärem Niveau teilhaben, ohne sie jedoch gleichzeitig ihrer Identität zu berauben. Und doch sollte ein »neuer Klerus« gebildet und erzogen werden, ein Klerus, der den protestantisch dominierten Staat achtete, aufgeklärt und tolerant dachte, die Gläubigen diese Haltung lehrte und so mit der neuen gesellschaftlichen Realität gemischtkonfessioneller Territorien umzugehen wusste. Mit ihren Komponenten Fakultät, Wilhelmsstift und Priesterseminar stellte die württembergische Priesterausbildung ein alternatives Modell zum »Tridentinischen Seminar« dar, das in katholischen Kreisen als einzige Norm propagiert wurde[41]. Anders als dieses trennte das württembergische Modell die beiden Pole der Priesterausbildung, theologische Bildung und praktische Erziehung, völlig voneinander. Die Bildung der Priester qua *Staatsdiener* sollte an der staatlichen Universität, die Erziehung und praktische Ausbildung der *Kirchendiener* jedoch im bischöflichen Seminar erfolgen. Das Wilhelmsstift war ein Zugeständnis an die katholischen Theologen, die in einer evangelischen Stadt leben mussten. Das Haus mit seinen staatlich finanzierten Freiplätzen konnte identitätsstiftend wirken, das Studium intensivieren und den Austausch unter Gleichgesinnten fördern. Wilhelmsstift wie Priesterseminar wurden staatlich kontrolliert und die jeweiligen Vorstände vom Staat ernannt[42]. An den 1817 geschaffenen Strukturen wurde in den folgenden Jahren festgehalten, und – wenn man so will – bestehen sie in ihrer markantesten Ausformung noch heute: Wissenschaftlich-theoretische Ausbildung und seelsorglich-praktische Ausbildung, Lebensraum während des Studiums und Vorbereitung auf die Weihen sind (und zwar mit gutem Grund) örtlich, institutionell und personell voneinander getrennt. Während sich an dieser Makrostruktur nichts änderte, kam es jedoch in der Mikrostruktur bereits im 19. Jahrhundert zu tiefen Brüchen.

2. Brüche

Bereits nach wenigen Jahren drohte der Priesterausbildung in Tübingen ernste Gefahr. Johann Baptist Keller (1774–1845)[43], Titularbischof von Evara und Generalvikar in

41 Dass sich das sogenannte »Tridentinische Seminar« nicht auf das Konzil von Trient berufen konnte und weder in der Theorie so gedacht, noch in der Praxis gleichförmig verwirklicht wurde, zeigen die Studien von Sebastian MERKLE, Das Konzil von Trient und die Universitäten, Würzburg 1905, und WOLF, Priesterausbildung (wie Anm. 35), 218–236.

42 Organische Bestimmungen § 29, abgedruckt bei GROSS, Wilhelmsstift (wie Anm. 26), 293–302.

43 Keller gehörte zwischen 1808 und 1816 zu den engsten Vertrauensleuten der Regierung im württembergischen Klerus, wurde aber noch während den Frankfurter Verhandlungen immer mehr zur persona non grata. Seine Hoffnungen auf den Rottenburger Bischofsstuhl schienen sich nicht zu erfüllen, als der König 1822 zunächst den Konstanzer Bistumsverweser Ignaz Heinrich von Wessenberg und nach dessen Zurückweisung durch Rom den Tübinger Professor Johann Sebastian Drey nominierte. Auch Drey wurde von der Kurie abgelehnt. 1827 wurde schließlich notgedrungen Keller von der Regierung als Kompromisskandidat akzeptiert; vgl. BURKARD, Staatskirche (wie Anm. 24), Reg. – Zu Keller: Rudolf REINHARDT, Art. Keller, in: GATZ, Bischöfe 1983,

Rottenburg, inszenierte 1821 einen Generalangriff auf die bisherige Art der Priesterausbildung. Im Landtag forderte Keller die *Centralisierung der katholischen höheren Bildungsanstalten mit dem bischöflichen Seminarium* in Rottenburg[44]. Dies hätte das Ende des Universitätsstudiums bedeutet und wäre der Errichtung eines »Tridentinischen Seminars« unter alleiniger bischöflicher Aufsicht gleichgekommen[45]. Kellers Initiative – die wohl weniger ernsthafte Absicht denn ein Versuch war, sich in Rom für die künftige Besetzung des Rottenburger Bischofsstuhls zu qualifizieren – scheiterte. Der Generalvikar hatte sich jedoch offiziell zum Sprachrohr all jener gemacht, welchen die württembergische Priesterausbildung ein Dorn im Auge war. Durch das gesamte 19. Jahrhundert zogen sich fortan die immer wiederkehrenden Klagen, welche – fast schablonenhaft – stets drei Punkte benannten: Die in Tübingen gebildeten und in Rottenburg erzogenen Priester seien 1. mehr lutherisch als katholisch, 2. sittlich verkommen und 3. von der Hybris wissenschaftlicher Kritisierlust besessen[46]. Ein frühes Beispiel für derartige Vorwürfe: 1823 konnte der Münchener Nuntius nach Rom einige interessante Notizen weiterleiten, die er vom Donzdorfer Grafen Aloys Franz Xaver von Rechberg und Rothenlöwen (1766–1849)[47] über den Zustand der Kirche in Württemberg erhalten hatte. Rechberg berichtete vom Gespräch mit einem seiner Patronatspfarrer: *Als dieser würdige Priester vom Grafen befragt wurde, warum er in so erfahrenem Alter mit so großen Mühen selbst noch diese beschwerlichen Aufgaben der Seelsorge erledige, statt seine Kapläne damit zu beauftragen, antwortete er ihm mit Tränen in den Augen: ›Mein Herr, bevor ich meinen armen Pfarrkindern das Wort Gottes vorenthalte oder es von unwürdigen Dienern Gottes verkünden lasse, unterziehe ich mich selbst diesen ersten unserer Pflichten; und ich werde dies bis zu meinem letzten Atemzug tun. Ich habe zwar drei junge Kapläne, die mir vom Rottenburger Seminar geschickt wurden, aber die sind nicht etwa Hirten, sondern Wölfe, die den Schafstall verwüsten. Einer fensterlt bei den Bauernmädchen, um seine bösen Leidenschaften zu befriedigen; der andere spricht dem Wein zu und ist den ganzen Tag über betrunken; der sittsamere dritte gehört der Sekte der »Biblici« an. Ich habe mit Gebeten, mit Mahnungen, schließlich mit Drohungen versucht, diese jungen Männer dazu zu bewegen, ihr Leben zu ändern; aber meine Mühen sind vergeblich gewesen, und einer antwortet mir mit der Drohung, mich umzubringen, wenn ich ihn beim Generalvikariat anzeige; der andere droht mir, Lutheraner zu werden. Sind diese, Herr Graf, fügte der unglückliche Pfarrer hinzu, eine Hilfe für einen Mann meines Alters und meines Schlages? [...]‹. Dies, oh Exzellenz, ist nur eine Tatsache, aber sie wiederholt sich leider in vielen Gegenden. Dies sind die Klagen aller*

366–369. – DERS., Art. Keller, in: LThK^3 5, 1996, 1387. – Hubert WOLF, Johann Baptist von Keller (1774–1845). Das Bild eines Bischofs im Spannungsfeld von Staat und Kirche, von Aufklärung und Orthodoxie, in: RJKG 3, 1984, 213–233.

44 Vgl. GROSS, Wilhelmsstift (wie Anm. 26), 66–69. – Keller suchte sein Vorhaben durch weitere Aktionen zu unterstützen. Vgl. REINHARDT, Friedrichs-Universität (wie Anm. 16), 108f.

45 Hintergrund des Kellerschen Vorstoßes war vermutlich vor allem eine kirchenpolitische Taktik: Keller wollte Bischof der 1821 errichteten Diözese werden, ohne römische Zustimmung war dies jedoch nicht zu bewerkstelligen. So versuchte Keller, sich in Rom annehmbar zu machen. Vgl. BURKARD, Staatskirche (wie Anm. 24), 541–544.

46 Es sind dies im übrigen dieselben Vorwürfe, die ehemals den österreichischen Generalseminaren gemacht wurden und die – modifiziert – zum Teil noch heute herumgeistern.

47 Zunächst im Dienst des Königs von Preußen, dann des Herzogs von Zweibrücken, bayerischer Gesandter beim Reichstag zu Regensburg, Gesandter in Wien und beim Frankfurter Bundestag, 1817 bayerischer Staatsminister des königlichen Hauses und des Äußeren, 1827 Rückzug aus der Politik. Zu ihm: Uwe SCHARFENECKER, Stationen einer Freundschaft. Hefele und die Grafen von Rechberg-Rothenlöwen, in: Wahrheit (wie Anm. 4), 18–51, hier 19–21.

alten Pfarrer; und wenn es in den abgelegensten Gegenden ein paar Dörfer gibt, die von der Verderbnis des Jahrhunderts verschont geblieben sind, so genügt ein junger Schüler des Rottenburger Seminars, um sie dorthin zu bringen[48].

Derartige Kritik an der württembergischen Priesterausbildung war – wie gesagt – nicht singulär. Ultramontane des In- und Auslandes betrieben mit Nachdruck eine Änderung der Verhältnisse. Ziel war die Aufhebung des Wilhelmsstifts und die Umwandlung des Rottenburger Ordinandenseminars in ein »Tridentinisches Seminar« unter alleiniger Aufsicht des Bischofs. Die Gegner der Tübinger Universitätsausbildung sammelten sich vor allem in einer Gruppierung, die bald – aufgrund ihrer Opposition gegen die Tübinger Fakultät – den Namen »Donzdorfer Fakultät« erhielt. Es waren Pfarrer und Kapläne, die ihrer extremen Gesinnung und konfessionellen Scharfmacherei wegen von Ordinariat und Kirchenrat bei Stellenbesetzungen benachteiligt wurden, sich deshalb auf Patronatspfarreien des katholischen Adels, vor allem des Donzdorfer Grafen von Rechberg, etablierten und sich in sogenannten »freien Konferenzen« trafen[49].

Neuer Wein in alte Schläuche: Inhaltliche Veränderungen

Ein weiterer, deutlicher Bruch mit der erst jungen Tradition zeichnet sich 1828 ab[50]. Betroffen war wieder zunächst die Tübinger Theologische Fakultät. Ihre ursprüngliche Geschlossenheit ging verloren, als Johann Adam Möhler (1796–1838)[51] der aufgeklärten, staatskirchlichen Richtung den Rücken kehrte. Im Unterschied zu seinen Kollegen war Möhler zu einer anderen Beurteilung wichtiger und damals heiß diskutierter Themen gelangt: das mittelalterliche Mönchtum wurde romantisch verklärt, die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat propagiert, der Priesterzölibat mystisch überhöht und das Trennende zwischen den Konfessionen stärker betont als das Verbindende[52]. Dies alles un-

48 5. Oktober 1823 Münchner Nuntius an Mazio. AES Germania 1823 Pos. 220 Fasc. 134.

49 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. – SCHARFENECKER, Stationen (wie Anm. 47), insbes. 34–37.

50 Der Bruch wurde auch von Zeitgenossen deutlich wahrgenommen. Vgl. Johann Baptist HAFEN, Möhler und Wessenberg oder Strengkirchlichkeit und Liberalismus in der katholischen Kirche in allen ihren Gegensätzen, mit besonderer Rücksicht auf die katholischen Geistlichen Württembergs, Ulm 1842, 12.

51 1819 Priesterweihe, 1823 Privatdozent, 1826 Professor für Kirchengeschichte in Tübingen, 1835 in München, 1838 Domdekan in Würzburg. Zu ihm: Hubert WOLF, Art. Möhler, in: BBKL 5, 1993, 1584–1593. – Harald WAGNER, Art. Möhler, in: TRE 23, 1994, 140–143. – Manfred WEITLAUFF, Art. Möhler, in: NDB 17, 1994, 616–620. – Joachim KÖHLER, Art. Möhler, in: Gestalten der Kirchengeschichte. Die neueste Zeit, Bd. 1, hg. v. Martin GRESCHAT, Stuttgart 1994, 139–159. – Andreas HOLZEM, Weltversuchung und Heilsgewissheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Münsteraner theologische Abhandlungen 35), Altenberge 1995, 69–139. – Harald WAGNER, Johann Adam Möhler (1796–1838). Kirchenvater der Moderne (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 20), Paderborn 1996. – Zum Letzten die aufschlussreiche Rezension von Josef RIEF in: RJKG 18, 1999, 312–315.

52 Bereits früh war Möhler zu einer negativen Wertung und Deutung der Reformation gekommen, wie die Edition der »Pragmatischen Blicke« (1824/25) zeigt. Vgl. Rudolf REINHARDT, Einleitung zur Gesamtedition, in: Johann Adam MÖHLER, Nachgelassene Schriften. Nach stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881–1966), Bd. 1: Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente, hg. von Rudolf REINHARDT (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien 52), Pader-

terschied sich wesentlich von dem, was die Herausgeber der Tübinger Theologischen Quartalschrift bislang vertreten hatten. Rudolf Reinhardt hat auf den grundlegenden Wandel des Kirchenbildes bei Möhler hingewiesen und vom »entscheidenden Schritt von der Kirchenkritik zur Kirchenkonstruktion« gesprochen[53]. Da Möhler durch seine Ausstrahlung starken Einfluss auf die Studenten und den jüngeren Klerus der Diözese erhielt[54], kam es in der Folge zur Spaltung des Klerus; man sprach von einer »alten« und einer »neuen« Schule. Erstere, die Vertreter von Staatskirchentum, Aufklärung und liberaler Theologie verband, geriet zunehmend ins Hintertreffen und verschwand allmählich von der Bildfläche. Die Fakultät geriet in ein neues Fahrwasser, Schüler Möhlers (etwa Martin Joseph Mack, Carl Joseph Hefele, Benedikt Welte, Johann Evangelist Kuhn oder Anton Graf) rückten nach[55]. Eine neue, kämpferisch gesinnte Klerusgeneration entstand. Sie war bewusst katholisch, betont konfessionell und staatsoppositionell[56]. Das Jahr 1848, der Kampf um die »Freiheit der Kirche«, wurde in Tübingen eigentlich vorweggenommen. Die entscheidenden Stellen im Rahmen der Priesterausbildung wurden schon in den 1830er Jahren nicht mehr mit Staatskirchlern oder »liberalen Katholiken«, sondern mit Ultramontanen besetzt[57]. Dies galt für die Fakultät, das Priesterseminar und zuletzt auch für das Wilhelmsstift[58].

born 1989, 12–26, hier 25.

53 Reinhardt, Fakultät (wie Anm. 37), 22–32, hier 24.

54 Vgl. auch Joachim Köhler, Priesterbild und Priesterbildung bei Johann Adam Möhler (1796–1838). Ein Kommentar zu Möhlers kirchengeschichtlicher Antrittsvorlesung »De seminariorum theologicorum origine et progressu« aus dem Jahre 1829, in: Tübinger Theologen, 167–196.

55 Dies dürfte auch der Grund gewesen sein, der Hirscher und Drey 1834 veranlasste, sich mehr und mehr von der Theologischen Quartalschrift zurückzuziehen; beide zeigten in jenen Jahren Lust, die Quartalschrift »eingehen« zu lassen. Vgl. Stephan Lösch, Prof. Dr. Adam Gengler 1799–1866. Die Beziehungen des Bamberger Theologen zu J.J.I. Döllinger und J.A. Möhler. Ein Lebensbild mit Beigabe von 80 bisher unbekannten Briefen, darunter 47 neuen Möhler-Briefen. Zugleich ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte Bambergs im XIX. Jahrhundert (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte 17), Würzburg 1963, 147. – Inwieweit die veränderten Mehrheitsverhältnisse in der Fakultät später das Ausscheiden Hirschers und die »Anpassung« Dreys beeinflussten, ist noch zu klären.

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

57 Entsprechende Versuche, das Steuer noch einmal herumzureißen – etwa durch die Berufung des bekannten Publizisten Benedikt Alois Pflanz (1797–1844) – schlugen fehl. Zweimal wurde Pflanz vom Kirchenrat als Nachfolger Martin Macks in Tübingen vorgeschlagen. Erklärtes Ziel war es, *der neuen katholisch-theologischen und kirchlichen Richtung ein Gegengewicht entgegenzuhalten und wieder einmal einen Mann in die katholisch-theologische Fakultät zu bringen, welcher (wenn er es auch schuldig und verpflichtet ist, sein kirchliches Dogma treu festzuhalten) doch der durch die neuern Zeitverhältnisse begünstigten theologisch kirchlichen Richtung nicht huldigt.* Die Regierung entschied sich jedoch gegen Pflanz. 9. Dezember 1840 Kirchenrat an Ministerium. StAL E 211/II Bü 68. – Zum Ganzen auch Karl Brechenmacher, Zwischen Aufklärung und Orthodoxie. Die Auseinandersetzungen um die Nachfolge Mack in den Jahren 1840/41. Mit einem seither unbekannten Gutachten Johann Evangelist Kuhns, in: Tübinger Theologen, 197–269, hier 230, 242.

58 Der Umbruch ist sowohl in Tübingen als auch in Rottenburg vor 1841 anzusetzen. Regens Friedrich Supp (1802–1883) war zunächst Anhänger der Pflanzschen Richtung im Klerus gewesen, dann aber umgeschwenkt. In den niederen Konvikten blieb zunächst der alte Geist vorherrschend. Vgl. Katholische Zustände in Württemberg, in: HPBl 8, 1841, 60–64, hier 62.

Alter Wein in neue Schläuche: Strukturelle Veränderungen

Die Strukturen der Priesterausbildung hatten trotz allen inneren Wandels im wesentlichen Bestand. Zwar kam es bereits 1828 insofern zu Korrekturen im Rottenburger Seminar, als dem Bischof die bisher dem Staat vorbehaltene Ernennung von Regens und Subregens übergeben wurde[59]. Zu tiefergreifenden Veränderungen im System kam es jedoch erst nach Bischof Kellers Tod. Der neue Mann Joseph Lipp (1795–1869)[60], protegiert und beraten von den Ultramontanen der Diözese[61], forderte der Regierung Zugeständnisse ab, von denen er die Annahme seiner Wahl abhängig machte[62]. Dazu gehörte insbesondere ein größerer Einfluss auf das Wilhelmsstift und auf die Tübinger Fakultät (etwa bischöfliches »Nihil obstat« bei Ernennungen)[63]. Die Revolution von 1848, die bürgerlichen Freiheiten, das gemeinsame Auftreten der deutschen Bischöfe und die katholische Massenmobilisierung bestätigten und verstärkten den eingeschlagenen Kurs[64]. In den 1850er Jahren kam es auch in Württemberg zu neuen Gesprächen zwischen Regierung und Ordinariat[65]. Thema war u.a. die Priesterausbildung, die nach Lipps Vorstellung aus der weitgehend staatlichen Kompetenz in bischöfliche Hand überführt werden sollte. Auch wenn man in Rottenburg hierbei nicht so weit gehen wollte wie in anderen Bistümern der Oberrheinischen Kirchenprovinz, welche die Errichtung tridentinischer Seminare forderten, eine grundlegende Wende war eingeläutet. In den folgenden Jahren fand man – zunächst in Verhandlungen zwischen Rottenburg und Stuttgart, dann in den Konventionsverhandlungen mit dem Heiligen Stuhl – zu Kompromissen, oder besser: zur prinzipiellen Überwindung des in Württemberg bestehenden Systems. Konkret einigte man sich u.a. auf folgendes[66]:

59 Allerdings nach Rücksprache mit dem Domkapitel und dem Kirchenrat. Vgl. Gross, Priesterseminar (wie Anm. 17), 22.

60 1819 Priesterweihe, 1825 Professor am Gymnasium in Ehingen, 1833 Rektor, seit 1847 Bischof von Rottenburg. Zu ihm: Rudolf Reinhardt, Art. Lipp, in: Gatz, Bischöfe 1983, 453–455.

61 Zu den schwierigen Umständen seiner Erhebung zum Bischof vgl. Wolfgang Zoll, Die Rottenburger Bischofswahlen 1845–1847. Zur Kirchenpolitik Metternichs (Studien zur Theologie und Geschichte 12), St. Ottilien 1994. – Dominik Burkard, Augustin Theiner – Ein deutscher Doppelagent in Rom? Oder: Vom Umgang mit Quellen am Beispiel der Rottenburger Bischofswahlen von 1846/47, in: RJKG 19, 2000, 191–251 (Lit.).

62 Da die Regierung durch den anhaltenden und zähen Kampf um die Nachfolge Kellers zermürbt war, ging sie zähneknirschend auf Lipps Forderungen ein. Vgl. Hubert Wolf, »Für Zeit und Ewigkeit unglücklich«. Carl Joseph Hefele über den Rottenburger Bischofskandidaten Joseph Lipp im Jahre 1847. Ein Brief an Ignaz Döllinger, in: RJKG 9, 1990, 203–210, hier 209.

63 Abgedruckt 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, 562f. – August Hagen, Staat und katholische Kirche in den Jahren 1848 bis 1862 (Kirchenrechtliche Abhandlungen 105/106), 2 Bde., Stuttgart 1928, hier II, 212 ff.

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

65 In Stuttgart war 1850 erstmals ein Katholik, Joseph Frhr. von Linden (1804–1895), Innenminister geworden. Das Ministerium Linden hatte »ein betont konservatives, ja reaktionäres Gepräge«. Unter ihm besann man sich auf die Nützlichkeit von Adel und Kirche für die Stabilität der Monarchie und bemühte sich um ein besseres Verhältnis zu Rom. Vgl. Bernhard Mann, Das Königreich Württemberg 1816–1918, in: Die Regierungen der deutschen Mittel- und Kleinstaaten 1815–1933, hg. v. Klaus Schwabe (Deutsche Führungsschichten der Neuzeit 14), Boppard 1983, 31–46, hier 40f.

66 Konvention abgedruckt bei Staat und Kirche (wie Anm. 63), 183–187.

1. Der Bischof hat das prinzipielle Recht, tridentinische Seminare unter seiner ausschließlichen Leitung und Autorität zu errichten[67].
2. Solange solche Seminare nicht errichtet sind, bestehen die niederen Konvikte und das Wilhelmsstift fort. Bezüglich der Hausordnung und der religiösen Erziehung stehen sie aber unter Leitung und Aufsicht des Bischofs[68]. Die Vorsteher und Repetenten werden vom Bischof ernannt und entlassen, allerdings unter vorheriger Rücksprache mit der Regierung.
3. Dem Bischof steht die lehramtliche Leitung und Aufsicht über die Professoren der theologischen Fakultät zu. Er hat das Recht, die Missio zu erteilen und zu entziehen, den Professoren das Glaubensbekenntnis abzuverlangen sowie deren Hefte und Vortragsmanuskripte zu kontrollieren[69].

Die Konvention – und auch das württembergische Kirchengesetz von 1862 – brachten der Kirche in der Priesterausbildung tatsächlich ein Mehr an Freiheit[70]; es kann hier nicht näher darauf eingegangen werden. Nur soviel: Im Wilhelmsstift kam es zu »Reformen«, vor allem im spirituellen Bereich: Direktor Aemil Ruckgaber (1828–1905)[71] – beileibe kein »Ultramontaner« – führte jährliche Exerzitien, wöchentliche Exhortationen, tägliche Betrachtungen und häufigeren Sakramentenempfang ein. Auf disziplinarischer Ebene wurden die freien Ausgänge eingeschränkt. Mit der organisatorischen Änderung, die Küche nicht mehr von Kostpächtern besorgen zu lassen, sondern den Barmherzigen Schwestern zu übergeben, wurde ein weiteres deutliches Zeichen in Richtung »Verkirchlichung« gesetzt.

Den extrem-kirchlichen Kreisen innerhalb und außerhalb der Diözese ging dies jedoch nicht weit genug. Permanent wurde der schwelende Konflikt um die Art der Priesterausbildung geschürt und in der Diskussion um die Gründung einer freien katholischen Universität Deutschlands[72] auf die Spitze getrieben. In der Folge zerbrach die »ultramontane Partei« in zwei Lager. Der schließlich mit allen Mitteln geführte Kampf um die Alternativen »status quo« oder »Tridentinisches Seminar« gipfelte in den

67 Noch 1846 hatte Domdekan Ignaz Jaumann beschwörend an Innenminister Schlayer geschrieben: *Wo ist ein Land, wo eine Diözese, wo für die Heranziehung des Klerus, für seine Existenz, für den Kult, für die Pfründen, für Kirchenvermögen so viel getan wird wie bei uns?* Abgedruckt bei: BURKARD, Theiner (wie Anm. 61), 232.

68 Nachdem zum Vollzug von Artikel VIII der Konvention am 12. Oktober 1859 eine gemeinsame Verfügung hinsichtlich der organischen Bestimmungen des Wilhelmsstifts getroffen wurde, erließ Lipp folgende Bestimmung: *Da das Wilhelmsstift bezüglich der religiösen Erziehung und der Hausordnung unter der Leitung und Aufsicht des Bischofs steht, so ressortieren alle die religiöse und disziplinarische Leitung dieses Instituts betreffenden Angelegenheiten vor das bischöfliche Ordinariat.* 3. April 1860 Bischöfliches Ordinariat (Lipp) an Wilhelmsstift. RWT D 14.3b Nr. 1.

69 Dieser Punkt wurde durch das Kirchengesetz von 1862 revidiert. Vgl. Staat und Kirche (wie Anm. 63), 198.

70 HAGEN, Staat (wie Anm. 63), 167.

71 1852 Priesterweihe, dann Repetent am Wilhelmsstift, seit 1860 dessen Direktor. An der Fakultät hielt Ruckgaber pastoraltheologische Vorlesungen. Infolge der »Rottenburger Wirren« um die Priesterausbildung musste Ruckgaber 1869 seinen Posten räumen, wurde Pfarrer von Wurmlingen, 1871 Dekan, 1881–1902 Stadtpfarrer von Rottweil. Zu ihm: NEHER[3] 38f. – GROSS, Wilhelmsstift (wie Anm. 26), 210–213.

72 Hans Jürgen BRANDT, Eine katholische Universität in Deutschland? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 12), Köln 1981. – Hubert WOLF, Emanzipation von der Staatsuniversität oder Emanzipation an der Staatsuniversität? Zum Streit um die Gründung einer katholischen Universität für Deutschland, in: RJKG 10, 1991, 99–110.

»Rottenburger Wirren« des Jahres 1868[73]. Fakultät, Wilhelmsstift und Bischof als Verfechter der württembergischen Bildungstradition sahen sich einer starken Opposition gegenüber, die von »Donzdorfer Fakultät«, Priesterseminar, Römischer Kurie und einflussreichen Anhängern im nichtwürttembergischen Ausland gebildet wurde. Regens Joseph Mast (1818–1893)[74], der in Rottenburg heimlich die Fäden zog und am Sturz des Bischofs arbeitete, fuhr schwere Attacken gegen die vermeintlich allzu große Freiheit und Unkirchlichkeit im Wilhelmsstift[75]. Als aufflog, dass Mast in übelster Weise gegen Bischof Lipp intrigierte, handelte dieser umgehend: Mast wurde seines Amtes enthoben und auf eine Pfarrei versetzt, die er aber nie antrat[76].

Bischof Hefele, dessen Wahl nach dem Tode Lipps ebenfalls von den Extrem-Kirchlichen hintertrieben werden sollte, versuchte die Wogen zu glätten und wieder Ruhe zu schaffen. Beileibe kein »Liberaler«, im Gegenteil seit den 40er Jahren ein überzeugter Kämpfer für die Freiheit der Kirche[77], war Hefele dennoch von der Qualität der württembergischen Priesterausbildung überzeugt. Alle Versuche, die Theologie aus dem Haus der Wissenschaften zu verdrängen und ins binnenkirchliche Abseits zu schieben, wehrte der ehemalige Professor vehement ab[78]. Freilich waren nach dem Ausgang des Vatikanums und der damit verbundenen theologischen und kirchenpolitischen Uniformierung Konzessionen nötig, wollte Hefele die ihm aufgedrängte Zerreißprobe bestehen. Dies gelang weitgehend durch seine Kompromissbereitschaft. Kulturkämpferische

73 Dazu Wolf, Ketzer (wie Anm. 35), 288–309. – Gross, Wilhelmsstift (wie Anm. 26), 232–249.

74 1841 Priesterweihe, 1844 Repetent in Tübingen, Dr. theol., seit 1845 Subregens am Rottenburger Priesterseminar, 1848 Regens. Zu ihm: Neher[1] 523. – Otto Weiss, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (MThS.H 22), St. Ottilien 1983. – Wolf, Ketzer (wie Anm. 35), (Lit.).

75 Hagen, Staat (wie Anm. 63), 175 ff.

76 In Rom betrieb er persönlich seine Rehabilitation und erreichte schließlich die Entfernung Ruckgabers aus Tübingen. Wolf, Ketzer (wie Anm. 35), 296–304.

77 Nach dem Vatikanischen Konzil wollte sich Hefele nicht an der von anderen Bischöfen initiierten Kampagne gegen die Universitätstheologie beteiligen. Das Ansinnen, einen entsprechenden Hirtenbrief zu unterzeichnen, lehnte er ab: *Die darin enthaltene Anklage gegen die deutsche Wissenschaft in specie Theologie, die ›vielfach in neuerer Zeit Wege betreten habe, welche sich mit dem Wesen des wahren katholischen Glaubens nicht vereinigen lassen‹, scheint mir dem Tatbestand nicht entsprechend. So viel ich weiß, haben gerade die theologischen Lehranstalten Deutschlands die kirchliche Gesinnung unter uns geweckt, gepflanzt und gepflegt und nach der göttlichen Gnade ist gerade ihnen der Aufschwung der kirchlichen Richtung und der Liebe zur Kirche seit einem Menschenalter, also gerade ›in neuerer Zeit‹, großenteils zu danken. Aber auch in Betreff der neuesten Zeit will mir der Ausdruck ›vielfach‹ nicht berechtigt erscheinen, und selbst bei jenen Einzelnen, die das Hirtenschreiben im Auge haben mag, wird wohl nicht die Wissenschaft der Grund ihrer Ausschreitungen sein. Ich habe mein Leben lang bis zu dessen Abend der Förderung der kirchlichen Wissenschaft in Deutschland geweiht (auch in ›neuerer Zeit‹) und würde einen moralischen Selbstmord zu begehen glauben, wenn ich mich an solcher Anklage beteiligte.* 19. Mai 1871 Hefele, Rottenburg, an Leonrod. Abgedruckt bei Dominik Burkard, Ein Hirtenbrief als moralischer Selbstmord? Weitere Quellen zur Rezeption des Unfehlbarkeitsdogmas aus dem Jahre 1871, in: ZNThG 5, 1998, 114–132.

78 Ebd. Nicht nur von ultramontan-kirchlicher Seite wurde versucht, die universitäre Priesterausbildung zurückzudrängen. Auch im »Haus der Wissenschaften« selbst, an der Universität, wurde die Position der katholischen Theologen unter dem Eindruck von I. Vatikanum und Kulturkampf immer schwieriger. Vgl. Dominik Burkard, Geschmäht, bescheiden oder taktisch klug? Oder: Warum verzichtete Johann Evangelist Kuhn 1877 auf eine »solemne Feier« seiner akademischen Lehrtätigkeit in Tübingen? Ein Beitrag zum »Kulturkampf« in Württemberg, in: RJKG 15, 1996, 159–172.

Ambitionen liberaler wie extrem-kirchlicher Kreise konnten größtenteils zurückgewiesen werden[79]. Hefele gelang es auch, ein Aufkommen des Altkatholizismus in Württemberg und die Gründung einer württembergischen Zentrumspartei zu verhindern. Der Preis für den kirchlichen Frieden war allerdings hoch: Der Maulkorb, welcher der Tübinger Fakultät verordnet wurde, blieb nicht ohne Auswirkungen auf die Priesterausbildung. Es kam zum Rückzug der Tübinger Professoren aus dem wissenschaftlichen Diskurs, man beschäftigte sich nur noch mit Marginalien, die ungefährlich waren, trieb – wie es auswärts empfunden wurden – nur noch *Allotria*[80]. Die Zahl der Auswärtsstudenten schwand nicht zuletzt deshalb, weil die theologische Ausbildung in Tübingen kein eindeutiges Profil mehr zeigte. Den einen galt Tübingen als »nicht mehr katholisch«, den anderen als kirchlich uniform und ohne alle wissenschaftliche Kritik[81].

Das Priesterseminar blieb auch nach Masts Sturz Hort der Reaktion, in dem sein Geist – weitergetragen von seinen Schülern und Freunden Valentin Beron (1830–1891)[82] und Paul Stiegele (1847–1903)[83] – lebendig blieb. In den letzten Lebensjahren Hefeles gewann Wilhelm Reiser (1835–1898)[84], erst Direktor des Wilhelmsstifts, dann Weihbischof und Koadjutor Hefeles, Einfluss auf den alternden Bischof. Nun erlangten auch die Extremkirchlichen der Diözese wieder größere Bedeutung. Die Wahl Kepplers zum Rottenburger Bischof konnte 1898 kaum überraschen. Sie lag in der Stringenz jener Personalpolitik, die von einer geschlossenen Gruppierung in Rottenburg seit Jahrzehnten konsequent und kontinuierlich betrieben worden war.

II. Keppler und das »Erbe«

Das 20. Jahrhundert begann in Tübingen mit der Renovierung des Wilhelmsstifts[85]. Von der Einführung der elektrischen Beleuchtung erhoffte man sich eine günstige Wirkung auf *Lunge und Nerven der Zöglinge*[86]. Es entstanden im Westflügel geräumige, helle und freundliche Einzelzimmer. Der Direktor schwärmte: *Der gute Einfluß der neuen*

79 Vgl. Dominik BURKARD, Kein Kulturkampf in Württemberg? Zur Problematik eines Klischees, in: RJKG 15, 1996, 81–98.

80 Vgl. Hubert WOLF, Indem sie schweigen stimmen sie zu? Die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät und das Unfehlbarkeitsdogma, in: Wahrheit (wie Anm. 4), 78–101.

81 Ebd.

82 1868 provisorisch, 1870 definitiv Regens am Priesterseminar, 1882 Pfarrer in Dürmentingen. Zu ihm: GROSS, Priesterseminar (wie Anm. 17), 26. – NEHER[3] 130.

83 1870 Priesterweihe, Repetent am Konvikt in Rottweil, 1875 Studienreise nach Italien, ab 1876 in der Seelsorge tätig, 1882 provisorisch, 1884 definitiv Regens des Priesterseminars, 1898 Domkapitular. Zu ihm: GROSS, Priesterseminar (wie Anm. 17), 26; vgl. unten.

84 1859 Priesterweihe, 1861 Repetent im Wilhelmsstift, 1867 Präfekt des Martinihauses in Rottenburg, 1869 Direktor des Wilhelmsstifts, 1877 Dr. theol., 1879 Domkapitular und Dompfarrer, 1886 Generalvikar und Weihbischof, 1893 Bischof. Zu ihm: Rudolf REINHARDT, Art. Reiser, in: GATZ, Bischöfe 1983, 606 ff. – Hubert WOLF, Art. Reiser, in: BBKL 7, 1994, 1578–1581. – NEHER[3] 150.

85 Wiederholt hatte der damalige Direktor Franz Xaver Reck insistiert, das Gebäude einer gründlichen Sanierung zu unterziehen, die Räume zu erweitern und das nahegelegene Oberamtsgebäude anzukaufen. 10. Oktober 1899 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Kirchenrat (Beibericht). StAL E 211/ III Bü 19.

86 Eine erste Umbauphase wurde 1908 mit der Einweihung der neuen Hauskapelle abgeschlossen. 10. Oktober 1902 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Kirchenrat (Beibericht). StAL E 211/III Bü 19.

Räume auf Reinlichkeit und Ordnungssinn der Konviktoren selbst konnte wiederholt festgestellt werden. Ein großer Teil hat sich Überpantoffel hergetan, um die Zimmerböden zu schonen. Andere pflegen sonst mit Geschmack und Ordnungssinn ihr Zimmer durch Blumen. Einfache Tischteppiche, Bilderschmuck machen sie gemütlich und wohnlich. Ebenso werden Anstand und Höflichkeit der Konviktoren durch den Einzelzimmerbetrieb, der Schreiern und Ungehobelten nicht mehr so viel Raum und Einfluß läßt, günstig beeinflußt. Dank der Mittätigkeit der Theologengesellschaften, die auch in diesem Semester wieder ihre formgewandtesten Mitglieder für die Tische des 1. Kurses als Anstandslehrer während des Essens zur Verfügung stellten, ist auch sonst der feinere Ton im Zunehmen begriffen[87]. Die Renovierung des Wilhelmsstifts mag symbolisch stehen für den Gegensatz zwischen Tübingen und Rottenburg, zwischen Theologiestudium auf der einen und praktischer Priesterausbildung auf der anderen Seite. August Hagen hat diesen Unterschied als opinio communis so formuliert: »In Tübingen leuchtete das Licht – in Rottenburg war schwarze Nacht. In Tübingen blühte die Freiheit – in Rottenburg regierte die Botmäßigkeit«[88].

Während in Tübingen also Hand angelegt und modernisiert wurde, blieb in Rottenburg alles beim Alten. Nicht nur hinsichtlich der Fassade; auch der Geist des Hauses änderte sich – trotz personellen Wechsels – nicht. Das Priesterseminar war weiterhin die ultramontane Konstante in der Diözese[89]. Von Mast über Beron und Stiegele führte ein direkter Weg zu Benedikt Rieg (1858–1941)[90]. Schon Hefele hatte sich bitter über Regens Beron und Subregens Emil Hescheler (1836–1892)[91] beklagt, die ihm von Domdekan Anton Oehler (1810–1879)[92] bei Übernahme der Diözese aufgedrängt worden waren[93]. 1877 musste Hescheler wegen kulturkämpferischer Agitationen seinen Stuhl

87 Während des Sommersemesters mussten deshalb 90 Theologen in der Stadt untergebracht werden. WS 1821/22 Bericht. StAL E 211/ III Bü 19.

88 So August Hagen, Paul Stiegele 1847–1903, in: Ders., Gestalten, Bd. 2, 222–267, hier 237. Ähnlich »Der Beobachter« 1909 (Nr. 12, 16. Januar): *In Tübingen herrscht Freiheit und freie Entscheidung. In Rottenburg herrscht Zwang und erzwungene Entscheidung.* Zitiert nach Engelhart, Funk (wie Anm. 11), 47.

89 Dies war nicht immer so gewesen. Ursprünglich war – in Ellwanger Fortführung – auch das Priesterseminar im Geist der Aufklärung gehalten. Die ersten Regenten wurden vom Staat ernannt: Dossenberger (1817), Vogt (1822), Huber (1827). Das Fundationsinstrument von 1828 überließ dem Bischof die Ernennung des Regens. Spätestens seit Mast hatte das Seminar jedoch seine extrem-ultramontane Prägung. Vgl. Gross, Priesterseminar (wie Anm. 17), 13f., 30–36.

90 1893 Priesterweihe, 1785 Repetent am Rottenburger Priesterseminar, 1892 Dompräbendar und bischöflicher Zeremoniar, 1898–1912 Regens, 1912 Ernennung zum Päpstlichen Hausprälaten. Rieg muss als eigentlicher Drahtzieher der »antimodernistischen« Aktionen Kepplers betrachtet werden. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 29. – Engelhart, Funk (wie Anm. 11). – Ders., Rebellion (wie Anm. 11). Zurückhaltend äußerte sich Hagen, Geschichte, Bd. 3, 182: »der alten Schule angehörend [...] aber wohl in manchem zu eng und zu ängstlich«.

91 1868 provisorisch, 1870 definitiv Subregens am Priesterseminar, 1877 Stadtpfarrer in Spaichingen. Zu ihm: Neher[3] 63. – Burkard, Kulturkampf (wie Anm. 79), 86–89.

92 1836 Priesterweihe, 1838 Repetent in Tübingen, 1838 Professor am Lyzeum in Ravensburg, 1842 am Gymnasium in Rottweil, 1845 Oberkirchen- und Studienrat. Zu ihm: Neher[1] 18.

93 *Mein teurer Freund [Generalvikar] Oehler ist so sehr Optimist, daß er von allen Leuten Gutes hält. So hat er den Regens [Beron] und Subregens [Hescheler] nicht durchschaut und mir gleich beim Amtsantritt geraten, sie definitiv anzustellen. Ich habe es getan und schon hundertmal bereut und mit beiden schon tüchtige Rencontres gehabt.* Hefele 1872 an den Präsidenten des Kirchenrats. StAL E 210 Bü 202. Zitiert nach Franz Xaver Linsenmann. Sein Leben. Band 1: Lebenserinnerungen. Mit einer Einführung in die Theologie Linsenmanns von Alfons Auer, hg. v. Rudolf Reinhardt. Sigmaringen 1987, hier 98, Anm. 33.

räumen, erst 1882 gelang es dann, Beron zu entfernen. Doch zeigte Hefele auch jetzt wenig Geschick in Personalentscheidungen. Berufen wurde Paul Stiegele, dessen ganze Prägung auf keinen Kurswechsel hoffen lassen konnte[94]. Stiegeles Elternhaus in Ravensburg war schon in den 1860er Jahren Treffpunkt der strengkirchlich-ultramontanen Parteigänger gewesen, allesamt Anhänger der »Donzdorfer Fakultät« und Gegner der Tübinger Priesterausbildung. Unter ihnen waren auch Mast, Beron und der spätere Domkapitular Karl Zimmerle (1836–1893)[95]. Mehrere Italienreisen Stiegeles dürften die ultramontane Erziehung verstärkt haben. Ein Bruder Stiegeles trat in den Jesuitenorden ein, sein bester Freund, Joseph Eisenbarth (1844–1913)[96], war ehemaliger Jesuitenschüler gewesen. Traumatisch wirkte auf Stiegele seine Zeit als Repetent im Rottweiler Konvikt. Heftig klagte er auch über die eisige – sprich unreligiöse – Luft in Tübingen, das er »Sibirien« nannte. Die Regentie Stiegeles im Rottenburger Seminar war demgegenüber geprägt von einer ernsten, fast puritanischen Religiosität[97]. Seine lebenslange Faszination für das Ordenswesen, sein Drang zur Einsamkeit, ging in den Stil seiner Priestererziehung ein. Physisch und psychisch labil, war bei ihm an eine geistig rege oder positiv eingestellte Auseinandersetzung mit einer sich wandelnden Gegenwart nicht zu denken. Statt Herausforderung regierte Weltflucht. Stiegele klagte über die Alumnen und deren Tübinger Studienzeit, über Liebschaften, das Lesen verbotener Bücher, Lücken in der theologischen Ausbildung und unkirchliche Äußerungen von Professoren. Sein Leitungsstil war autoritär und schulmeisterlich, von Misstrauen überschattet. Zeitungslektüre war nicht gestattet[98]. Einserkandidaten und Promovierte, gute Sänger und Prediger, wurden öffentlich gedemütigt, um ihnen den Stolz auszutreiben oder sie vor demselben zu bewahren[99]. 1898 rückte Stiegele ins Domkapitel auf, von wo er den künftigen Kurs in der Diözese noch stärker mitbestimmen konnte. Statt seiner berief Keppler Stiegeles Schüler und Freund Benedikt Rieg zum Regens, der Ausrichtung und Stil des Hauses fortsetzte. Dies zeigte sich während der Modernismuskrise, in der sich Rieg als »Statthalter des Antimodernistenpapstes« bewährte und rigoros das Prinzip der Kirch-

94 Bereits 1877 war Stiegele von Beron als Nachfolger im Seminar vorgeschlagen worden. Zum Folgenden HAGEN, Stiegele (wie Anm. 88), 233f.

95 1859 Priesterweihe, 1861 Kaplan in Stuttgart, 1876 Pfarrer in Bad Mergentheim, 1886 Domkapitular in Rottenburg. Zu ihm: Paul STIEGELE, Domkapitular Karl Zimmerle, in: Reden und Skizzen vermischten Inhalts von Paul Stiegele, hg. v. Benedikt RIEG, Rottenburg 1906, 182–212. – Georg OTT-STELZNER, Karl Zimmerle, in: Katholiken in Stuttgart und ihre Geschichte, hg. v. Joachim KÖHLER, Ostfildern 1990, 213f.

96 1870 Priesterweihe, 1875 Kaplan in Donzdorf, 1878 Stadtpfarrer von Weißenstein, 1879 Superior der Barmherzigen Schwestern in Schwäbisch Gmünd und seit 1891 in Untermarchtal, 1899 Domkapitular in Rottenburg. Zu ihm: NEHER[3] 103. – Personalkatalog 1938, 15f.

97 Ein einfühlsames Gemälde von der Regentie Stiegeles zeichnete HAGEN, Stiegele (wie Anm. 88), insbes. 234–251.

98 Damit war das Zeitungsverbot vorweggenommen, welches der Präfekt der Konsistorialkongregation, Gaetano De Lai (1853–1928), als Ausführungsbestimmung zum Motuproprio »Sacrorum antistitum« von 1910 erlassen sollte, das auf Druck jedoch teilweise zurückgenommen werden musste. Dazu vgl. Karl HAUSBERGER, Das päpstliche Rom um 1910. Eine Milieuskizze des bayerischen Ministerialbeamten Franz Edler von Stockhammern, in: Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne. Festschrift für Herman H. Schwedt, hg. v. Peter WALTER u. Hermann-Josef REUDENBACH, Frankfurt a.M. 2000, 145–199, hier 164.

99 In ähnlicher Weise zog Keppler in seiner Reformrede 1902 gegen *superbia*, zu Felde, die er im Reformkatholizismus erblickte. Dieser war ihm *ein gelehrter Stolz, ein Hochmut der Wissenschaft, welche es verschmäht, sich der Niedrigkeit des Glaubens und des göttlichen Wunders zu unterwerfen*. Zitiert nach HAUSBERGER, Protagonistenrolle (wie Anm. 3), 235.

lichkeit einforderte. Rieg legte dieselbe Enge an den Tag, wie Stiegele. Die geistige Atmosphäre des Priesterseminars war geprägt »von permanenter Kontrolle, in der man das eigene wissenschaftliche Interesse unterdrückte und vielmehr die Spiritualität und Seelenkultur förderte«[100]. Auf das Rottenburger Seminar und seine Regenten war gemünzt, was ein württembergischer Pfarrer 1920 in einer anonymen Broschüre aggressiv forderte: »Die Seelsorge des Weltgeistlichen muß die Welt erobern, nicht verneinen und verdammen, indem sie die Welt Welt sein und gelten läßt, aber auf den Boden des Evangeliums stellt, nicht mit Klostermauern abriegelt. Nicht Weltflucht und Weltunterdrückung, sondern Verwertung derselben für die höheren Ziele des Geistes ist die Aufgabe der Weltseelsorge«[101].

Was im abgeschlossenen Priesterseminar der Kleinstadt Rottenburg möglich war, ließ sich in der Universitätsstadt Tübingen noch lange nicht durchsetzen. Hier besaß der Bischof nur begrenzte Möglichkeiten der Einwirkung. Zur Fakultät hatte Keppler ohnehin keinen besonders guten Kontakt. Noch als Professor in Tübingen war er auf Distanz zu seinen Kollegen gegangen[102]. Möglichkeiten ergaben sich am ehesten noch über den intransingenten Johann Baptist Sägmüller (1860–1942)[103], der seinem einstigen Regens Stiegele, den er als »vielseitig gebildeten geistvollen Priestererzieher« hochschätzte, verbunden blieb[104]. Sägmüller war jedoch aufgrund seines eigenwilligen Wesens wenig steuerbar; wahrscheinlich übte eher er Einfluss auf Keppler aus, als umgekehrt. Etwas stärker konnte sich der Bischof im Wilhelmsstift engagieren. Doch auch hier wurde er durch die Konviktskommission, in welcher die Fakultät vertreten war, teilweise paralysiert. Keppler blieben fast nur die Semestralberichte des Konviktsdirektors und die anschließenden Rezesse des Bischöflichen Ordinariats[105], um aus der Ferne Einfluss zu nehmen[106]. Um Kepplers Vorstellungen zur Priesterausbildung zu erklären, werden im Folgenden ausgewählte Passagen der Semestralrezesse zu Wort kommen.

100 So ENGELHART, Funk (wie Anm. 11), 47.

101 [Josef MAUCH], Die katholische Kirche in Württemberg und die neue Zeit, Stuttgart 1920, 26.

102 Belege hierfür bei Rudolf REINHARDT, Exegese in Tübingen: Paul Schanz und Paul Wilhelm Keppler. Ein Brief Anton Henles an Herman Schell (1886), in: RJKG 10, 1991, 197–202. – Josef Rupert GEISELMANN, Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule, in: ThQ 143, 1963, 422–453, hier insbes. 439–445. – Insbesondere Franz Xaver Funk (1840–1907) hatte über Kepplers »Unwissenschaftlichkeit« gespöttelt.

103 1884 Priesterweihe, anschließend als Expositurvikar der Diasporagemeinde Alpirsbach in der Seelsorge tätig, 1887 Repetent für Kirchenrecht in Tübingen, 1888 Promotion zum Dr. phil., 1893 ao. Prof. für mittelalterliche Geschichte in Tübingen, 1896 o. Prof. für Kirchenrecht und Pädagogik, Mitarbeiter am kirchlichen Gesetzbuch (CIC), 1926 emeritiert. Scharfer Kritiker der »katholischen Aufklärung«, über deren Beurteilung er sich mit dem Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle einen heftigen Kampf lieferte; kompromissloser Gegner des »Reformkatholizismus«. Zu ihm: Dominik BURKARD, Art. Sägmüller, in: BBKL 17, 2000, 1177–1186.

104 Eugen Heinrich FISCHER, Johann Baptist Sägmüller 1860–1942, in: ThQ 150, 1970, 82–95.

105 Sie wurden zwar im Domkapitel besprochen, meist jedoch vom Bischof selbst unterschrieben.

106 Hier stieß Keppler an die Grenzen des (wenngleich gemäßigten) »Staatskirchentums«, es kam zum Konflikt. Rudolf Reinhardt urteilt: »Kepplers oft gerühmte friedfertige Zurückhaltung verlor sich rasch. Der Bischof schlug einen Kurs ein, der nicht nur den Frieden in der Diözese gefährdete, sondern auch zu heftigen Spannungen mit der Regierung führte«. Rudolf REINHARDT, Von jenen Tübinger Professoren, die (nicht) Bischof wurden. Zum ersten Jahrhundert der Rottenburger Bischofswahlen, in: Kirche in der Zeit. Walter Kasper zur Bischofsweihe. Gabe der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, hg. v. Hermann Joseph VOGT, München 1989, 68–90, hier 89.

1. Zwischen Tübinger Tradition und kirchlicher Norm

Wohl nicht ohne Bedacht bekannte sich Keppler in seinem ersten Rezess an das Wilhelmsstift von 1899 zu den allgemeinen kirchlichen Vorschriften ebenso, wie zur speziellen württembergischen Bildungstradition: *Unsere heilige Kirche hat ihre mütterliche Vorsicht und ihre weisen Vorschriften den Erziehungsanstalten der künftigen Theologen in besonderem Maße zugewandt und in unserem eigenen Lande haben unsere hochseligen Vorgänger in Verbindung mit der Landesregierung fortgesetzt daran gearbeitet, um in hervorragenden theologischen Lehrern und in entsprechenden Einrichtungen des Instituts den Kandidaten des heiligen Standes für ihre Vorbildung das Bestmögliche zu bieten. Mit aller Sorgfalt werden wir dieses anvertraute Gut zu hüten und zu fördern bemüht sein, aber wir sind im vollen Pflichtgefühl der Verantwortung auch entschlossen, an alle, die dieser Anstalt angehören wollen, die Aufforderung zu stellen, ihre ganze Kraft und ihren vollen sittlichen Ernst einzusetzen, um der Anstalt Ehre und dem in derselben erstrebten Berufe Achtung zu verschaffen*[107]. Wie kein anderer beschwor Keppler die Tradition des Wilhelmsstiftes: *Unser Auge ruht mit Vorliebe auf der für unsere Diözese so wichtigen und in ihrer Geschichte bewährten Anstalt und es ist der Wunsch unseres Herzens, daß das collegium illustre durch das in demselben gepflegte und immer wieder neu aufgenommene Ringen ad altiora diesen Namen vor Gott und den Menschen mit Recht festhalte*[108]. Noch 1908 sprach Keppler anlässlich des abgeschlossenen Um- und Ausbaus mit Hochachtung von der *Anstalt, die nunmehr durch drei Menschenalter hindurch als Schmuck und Schatz der Diözese sich erwiesen hat, sofern in ihr sich zusammenscharten die der heiligen Theologie Beflissenen, und in ihr Anleitung und Ausbildung suchten, die für den erhabenen Priesterstand Auserwählten*[109].

Stellte Keppler sich auch hinter die württembergischen Institutionen der Priesterausbildung, indem er die gegebenen *Strukturen* unangetastet ließ, so wurde doch 1903 deutlich, dass er inhaltlich dem Wesen »Tridentinischer Seminare« den Vorzug gab: *Ist es auch eine naive Vorstellung, die man beim gewöhnlichen Volk über die Vorbereitung der Theologen findet, nämlich daß dieselben sich gleich von Anfang mit Erlernung der Kenntnisse für die Darbringung des heiligen Opfers beschäftigen müssen, so liegt doch eine beherzigenswerte Wahrheit darin; und gewiß, wenn der Gedanke unseren Theologen jeden Tag vor die Seele treten würde ›Introito ad altare Dei‹ – sie würden daraus nicht etwa bloß belehrende Freude für ihre Jugend, nein gewiß auch täglich neue Schwungkraft schöpfen für den Fortschritt in den Tugenden des theologischen Standes [...]. Es wird auch im Publikum wohl verstanden werden, daß an die Charakterisierung der Priesteramtskandidaten ein strengerer Maßstab anzulegen ist*[110]. Keppler übte implizit Kritik am württembergischen »Modell« und verwies auf die römischen Maßgaben: *Nach kirchlicher Vorschrift und wie es recht und billig ist, sollen die Kandidaten des heiligen Priestertums ›unter den Augen des Bischofs‹, wie es Benedict XIV. in seiner Diözesansynode [...] bestimmt, oder, wie es schon auf dem zweiten Konzil von Toledo 633 ausgesprochen worden war, ›in bischöflicher Gegenwart‹ herangebildet werden. Da solches in unseren Verhältnissen bei den Zöglingen der theologischen Anstalt auf der inländischen Hochschule nicht möglich ist und die persönliche Beaufsichtigung des Bischofs durch eine geeignete Leitung seitens der von ihm beauftragten Vorgesetzten ersetzt werden muß, sind uns die mündlichen und schriftlichen Berichte von wichtigster Bedeutung und die*

107 7. April 1899 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 14.
108 12. Oktober 1900 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 14.
109 5. Oktober 1908 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 17.
110 14. April 1803 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 15.

Bischöfe der Diözese haben es nie unterlassen, die Erwiderung solcher Berichte in einer Weise auszufertigen, welche ihre Rechte und Pflichten als oberste Lehrer und Väter der jungen Theologen zum deutlichen Ausdruck brachte[111]. Wer genau hinhörte, dem blieb nicht verborgen, dass langfristig ein Ausstieg aus dem bisherigen Modell der Priesterausbildung geplant war. So wundert es nicht, dass gerade die Gründung eines bischöflichen Theologenfonds[112] durch Keppler als alarmierendes Signal dafür gewertet wurde, die Priesterausbildung von der Universität abzukoppeln und in bischöfliche Hand zu überführen[113].

2. *Wider den modernen Zeitgeist*

Spürbar wird in den Rezessen um die Jahrhundertwende die große Skepsis gegenüber der Moderne. Keppler war überzeugt, dass der Zeitgeist der Kirche alles andere als gewogen war. Im Oktober 1902 – noch vor seiner berühmt gewordenen Reformrede[114], die zum Inbegriff antimodernistischen Strebens wurde – schrieb Keppler an den Direktor des Wilhelmsstifts: *Je schwieriger aber die Zeiten werden, in denen unser Klerus die heiligsten Güter der Menschheit schützen und dieser zu vermitteln hat, desto ernster und schwerer ist die Pflicht, für einen Nachwuchs im Klerus zu sorgen, der für die große Sache begeistert, mit echter Wissenschaft ausgerüstet, sittlich lauter und tadellos und durch ungeheuchelte Frömmigkeit in Gott gefestigt sei*[115]. Und 1909 rief der Bischof den Konviktoren zu: *Der Zeitgeist, geliebte Zöglinge, ist dem Stande, den Ihr Euch als schöne Lebensaufgabe erwählt habt, nicht hold; das ist leider wahr. Aber dieser Geist, der mit Geringschätzung, ja mit Verachtung auf das Priestertum hinschauen möchte, ist nicht der gute Geist, noch weniger der Geist Gottes.* Gleichzeitig wurde *das Los der Auserwählten* beschworen, die in der Nachfolge Christi *schon immer Märtyrer ihres Glaubens geworden* seien[116]. Immer wieder skizzierte Keppler in düsteren Farben den Zeitgeist und entwarf das Bild einer trutzigen Gegengesellschaft: *Nun sind es in unseren Tagen notorische Feinde, welche ihre Waffen gegen Kirche und Papsttum kehren; werden diese also unsere Berater und Lehrmeister sein? Werden wir von diesen uns sagen lassen, was in unserer katholischen Kirche zurecht besteht und was nicht? Werden diese uns deuten, was wir vom apostolischen Stuhle in Gehorsam anzunehmen haben und was nicht? Soll man nicht sagen, der selbständig denkende Katholik muß es ablehnen, von solcher Seite sich beraten zu lassen? Aber nicht nur so viel – der Katholik weiß auch, daß er der Kirche und ihrem Oberhaupt Pietät und Gehorsam schuldig ist, er will das schuldig sein und erweist der Kirche beides. Geliebte Zöglinge – haltet fest an der alten De-*

111 29. September 1903 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 15.

112 Anders, nämlich mit der wirtschaftlich insgesamt schlechten Lage, begründet HAGEN, Geschichte, Bd. 3, 167 die Errichtung eines Theologenfonds. – Dazu auch Katholisches Sonntagsblatt Nr. 42 (26. Oktober 1918), 359f., Nr. 44 (3. November 1918), 377. – 1928 wurde außerdem ein Priesterhilfswerk geschaffen.

113 So hieß es in der bereits erwähnten anonymen Broschüre von 1920: *Auch im Fall der Trennung darf der Staat dieses Gebiet der Kirche nicht allein überlassen, wenn man auch von Rottenburg aus diese Möglichkeit bereits ins Auge gefaßt und einen sog. Theologenfonds gegründet hat, der bereits die Höhe von fast einer halben Million Mark erreicht hat.* Die katholische Kirche in Württemberg und die neue Zeit (wie Anm. 101), 20.

114 Abgedruckt in: Katholisches Sonntagsblatt Nr. 50 (14. Dezember 1902). – Dazu auch HAGEN, Reformkatholizismus (wie Anm. 2), 26–42. – HAUSBERGER, Protagonistenrolle (wie Anm. 3), 224–231.

115 10. Oktober 1902 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 15.

116 23. April 1909 Bischöfliches Ordinariat (Ege) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 17.

vise: Christianus mihi nomen, catholicus mihi cognomen und machet konsequent ernst mit diesem cognomen! Haben wir den Mut dazu, unbekümmert um feindlichen Widerspruch, aber darauf wohl bedacht, echte Kinder, pietätsvolle Söhne unserer Kirche zu sein und die Kirche zu lieben, die Jesus Christus liebt[117].

Als Hauptgegner von Kirche, Klerus und Priesterausbildung betrachtete Keppler den liberalen Katholizismus. Um der von ihm ausgehenden Gefahr zu begegnen, wurde den Theologen eine *geziemende Haltung gegenüber den zahlreichen Presseerscheinungen, deren Lesung sich für junge Akademiker weniger eignet*, auferlegt[118]. Schon 1901 hatte der Fall des Konviktoren Uhl Anlass gegeben zu einer *Auseinandersetzung über die Pflichten der Zöglinge, sich der Gefahr zu erwehren, die ein undisziplinierter Betrieb außerordentlicher Studien und ungesunde Lektüre für ihr Glaubensleben mit sich zu führen pflegt*. Keppler forderte den Direktor auf, *nach dieser Seite strengere Kontrolle über die Lektüre der Zöglinge und ihre Auswahl außerordentlicher Vorlesungen zu üben*[119]. Gleichzeitig erging an alle Konviktoren die Aufforderung zur Denunziation. Außergewöhnlich scharf reagierte Keppler im Oktober 1902 auf entsprechende Vorfälle im Wilhelmsstift: Es *wird uns von einigen Zöglingen berichtet, daß sie es lieben, die Patrone des Libertinismus zu spielen in und außer dem Hause, der Ungebundenheit, zum Teil auch dem sittlichen Leichtsinn Vorschub leisten, während andere mehr durch ein unklares, hochfahrendes Drängen nach Glanz und Gunst, als durch Geist und Können getrieben, glauben, in die Posaune der Reformer mitstoßen zu müssen, von denen einige sogar so weit gingen, daß sie pietätlos genug gegen ihre hochverehrten Lehrer als unreife Schüler ihre Urteile abgaben, ja als Denunzianten gegen diese nach außen aufgetreten sind und Kritik übten an dem, was sie noch nicht verstehen*[120]. Gemeint war Konviktor Schmid, der Kontakte zur Redaktion der Zeitschrift »Renaissance«[121] unterhielt und diese auch mit Material versorgte. Keppler war erbost. Er ließ Schmid, der sich hatte verleiten lassen, *über seine eigenen Lehrer liberalen Blättern Bericht zu erstatten und Kritik zu üben*, scharf verweisen. Der Direktor sollte dafür sorgen, dass Schmid das Stipendiat entzogen werde, denn er habe dieses weder zu seinem physischen, noch zu seinem moralischen Vorteil genutzt[122]. Schon im Frühjahr 1902 war den Konviktoren Aberle und Fischer erklärt worden, man rechne zunächst überhaupt nicht mehr mit ihnen als Kandidaten für das Priesteramt. Beide hatten forsch erklärt, lieber auf die Aufnahme ins Priesterseminar als auf ihre Freiheit verzichten zu wollen[123]. Angesichts solcher Widerständler gegen den angesagten Uniformisierungskurs plädierte Keppler für ein hartes Durchgreifen. Liberal gesonnene Konviktoren waren in seinen Augen unfähig für den geistlichen Stand. *Daß solche ›Brüder vom freien Geiste‹ nicht in einer theologischen Anstalt taugen, kann den vom Direktor Gemeinten ein Blick rückwärts in die*

117 11. April 1911 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 18.
118 11. April 1902 Bischöfliches Ordinariat (Ege) an Kirchenrat (Beibericht). StAL E 211/III Bü 19.
119 8. Oktober 1901 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Kirchenrat (Beibericht). StAL E 211/III Bü 19.
120 10. Oktober 1902 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RTW D 13.2a Nr. 15.
121 Ebenso wie Philipp Funk 1906. Vgl. HAGEN, Reformkatholizismus (wie Anm. 2), 97f. – Zur »Renaissance« vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 11), 185–188, 195. – ENGELHART, Funk (wie Anm. 11), 84–86.
122 10. Oktober 1902 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Kirchenrat (Beibericht). StAL E 211/III Bü 19.
123 11. April 1902 Bischöfliches Ordinariat (Ege) an Kirchenrat (Beibericht). StAL E 211/III Bü 19.

Geschichte und ein solcher einwärts ins eigene Herz deutlich sagen. Da drinnen werden sie nichts finden von einer Liebe zum inneren Leben. Der Sündenbock für die *Libertinage* war schnell gefunden: Nicht nur die Unkirchlichkeit der Kandidaten, sondern das Studium an einer Universität überhaupt, das *verlockende Gelegenheiten* biete[124]. Zur Disziplinierung brachte Keppler die Handhabung der »Sittennote« ins Spiel, ein zweifelsohne gut gewähltes Instrument, denn bei guten Noten hatten die Studenten Anspruch auf finanzielle Unterstützung. Was lag näher, als die finanzielle Abhängigkeit zu instrumentalisieren, und jene, die nicht auf Linie lagen, zum Einlenken anzuregen? 1903 wurde auf bereits längeres Betreiben Kepplers hin die Notenskala, die sich bisher angeblich als ungenügend erwiesen hatte, verschärft[125].

3. Zum Glauben führende Wissenschaft

Die Rolle der Wissenschaft wurde in den Rezessen des Ordinariats immer wieder thematisiert. Grundsätzlich zeigte man sich bemüht, zwischen den beiden Polen Wissenschaft und Glauben keine Kluft entstehen zu lassen. Dabei behalf man sich mit einem Konstrukt, das auf Unterscheidung zwischen »schlechtem« Wissen und »wahrem« Wissen hinauslief: *In der Liebe zur Wissenschaft zeigen sich unsere Studierenden des Wilhelmsstiftes als wahre Söhne der heiligen Kirche, welche die Wissenschaft als rechte Tochter des Himmels stets geliebt, geübt, verteidigt und gefördert hat, und diese der Wissenschaft zugewandte Begeisterung darf heutzutage um so weniger nachlassen, weil eine falsche Wissenschaft der wahren Wissenschaft gegenüber sich auftut, um den Bund zwischen Religion und Wissenschaft zu lösen*[126]. Keppler wurde nicht müde, seinen Theologen diese – mehr rhetorisch wohlklingende denn praktisch brauchbare – Unterscheidung einzuhämmern: *Nicht das Vielwissen macht reich, gelehrt und glücklich, sondern das rechte Wissen*[127]. Trotz aller Anerkennung für den hohen Stellenwert der Wissenschaft stand außer Frage, dass diese spätestens an den eng gezogenen Grenzen des Glaubens halt machte. 1903 schrieb Keppler: *Wissenschaft und wissenschaftlicher Eifer ist uns an unseren lieben Zöglingen eine äußerst schätzenswerte Erscheinung; nennt sie doch selbst der heilige Franz von Sales das 8. Sakrament für den Priester; aber Wissenschaft ohne Religiosität und Tugendsinn ist einseitig und gefährlich*[128]. Schon ein Jahr zuvor hatte der Bischof in seiner berühmten Reformrede Bildungskatholiken als *seltsame*

124 9. April 1901 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RTW D 13.2a Nr. 15.
125 14. April 1803 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 15. – Bereits Bischof Reiser hatte den Direktor des Wilhelmsstifts mehrfach ermahnt, die Notenskala abzuändern, da zu viele gute Noten vergeben wurden. Vgl. 5. April 1898 Bischöfliches Ordinariat (Reiser) an Kirchenrat (Beibericht). StA Ludwigsburg E 211/ III Bü 19. – So hatte Keppler im Jahr zuvor beklagt, dass der Konviktor Joseph Hammer *sich gerne als Schirmherr des Liberalismus groß mache* und doch die erste Sittennote erhalten hatte. 10. Oktober 1902 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RTW D 13.2a Nr. 15. – Joseph Hammer (1880–1966), 1904 Priesterweihe, Vikar in Saulgau, mehrfach zu philologischen Studien beurlaubt, 1908 Hilfslehrer am Gymnasium Rottweil, 1909 Präzeptoratskaplans-Verweser in Friedrichshafen, 1910 Kaplan und Oberpräzeptor an der dortigen Realschule, 1921 zunächst nur Pfarrverweser, 1929 Pfarrer in Willerazhofen, 1930 Studienrat und Vorstand der Mädchenrealschule St. Hildegard Ulm, 1937–1948 Pfarrverweser in Zwiefaltendorf. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 123. Hammer veröffentlichte die bis heute wichtige Untersuchung zum »Zölibatssturm in Württemberg im Jahre 1831«, in: Rottenburger Monatsschrift 3, 1919/20, 111–115, 143–146, 158–160, 179–185, 202–206, 230–233.
126 10. April 1900 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 14.
127 29. September 1903 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 15.
128 Ebd.

Geschöpfe und *Zwitterwesen* bezeichnet, die an sich unmögliche Kompromisse schließen wollten[129]. Und 1909 rief Keppler den Studenten zu: *Die Wissenschaft zählt zu den edelsten Gütern der Menschheit, der Glaube hat das höchste Interesse an der Wissenschaft und die Kirche selbst ist nichts anderes als eine großartige Weltakademie der Wissenschaft. Darum übet euch fort und fort in der Wissenschaft, aber tretet an sie heran und in ihre einzelnen Gebiete hinein mit dem echten Sinne für die Wahrheit, die der heilige Johannes XIV. nennt spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere [...]. Die Wissenschaft von Gott, die Theologie, ist der Schluß, der den großen Bau menschlichen Erkennens krönt; die Erfassung des All aus Gott und in Gott ist die höchste Bildung und Religiosität zugleich*[130].

Beliebt war die Distinktion zwischen dem »Positiven« der Theologie und dem »Negativen« wissenschaftlicher Kritik. So bezeichnete es Keppler 1811 als Aufgabe des Theologen, *sich tüchtig in das Positive der theologischen Disziplinen einzuarbeiten, anstatt sich im Gebiet eines negativen Kritizismus umzutun*[131]. Die Theologen sollten vor einer allzu großen Wissenschaftsgläubigkeit bewahrt werden: *Wir sollen nicht gering achten, was immer die Gesamtwissenschaft uns bieten kann [...], aber das Wichtigste muß uns sein, was zunächst zur Erfüllung unseres künftigen Berufs notwendig ist. Darum gilt es, täglich mit dem Psalmisten (118) zu beten: disciplinam et scientiam doce me. Ein disziplinierter Wissensbetrieb ist geboten im Hinblick auf die den jungen Jahren mangelnde Reife des Urteils einerseits, wie auf die Reichhaltigkeit des akademischen Wissensstoffes andererseits, und vorzüglich auch im Hinblick darauf, daß die Theologie [...] einen höheren Charakter trägt*[132]. Dass eine derart verstandene Wissensdisziplinierung einen freiheitsbeschränkenden Charakter annehmen konnte, liegt auf der Hand. So schärfte Keppler den Studierenden 1903 ein: *Glaubt nicht, daß es jetzt schon darum zu tun sei, frei zu forschen und nach eigener Meinung zu wählen und dem Studium zu obliegen*[133]. Und auch in Bezug auf die Freiheit griff die für Keppler typische Differenzierung: Es gibt richtige und falsche Freiheit, jene, *die in Ungebundenheit ihre Kraft nutzlos vergeudet* und jene, *die vor der Autorität in williger Selbstbestimmung sich beugt*[134].

Absoluter Gehorsam gehörte nicht nur theoretisch zum Prinzip des Katholischen und damit zur conditio sine qua non priesterlicher Existenz, Keppler forderte ihn auch expressis verbis ein. Proteste, etwa gegen einzelne Punkte der Hausordnung, hatten hier keinen Platz: *Eine derartig ungesunde Kritik müssen wir mit aller Entschiedenheit abweisen, weil sie aus unberechtigtem Stolz und Selbstgefühl hervorgeht und zu noch schlimmeren Dingen führt. Für den Kandidaten des Priestertums ist in erster Linie notwendig, daß er gehorchen lerne und zwar nicht bloß äußerlich, sondern mit Herzensfreudigkeit. Das Priesterleben ist Opferleben, und das erste und höchste Opfer, das gebracht werden muß, ist das des Willens, welches im Gehorsam besteht*[135]. Noch 1911 reagierte Keppler äußerst allergisch auf die Kritik, die der Student Alfons Stübe (1888–

129 HAUSBERGER, Protagonistenrolle (wie Anm. 3), 225.
130 23. April 1909 Bischöfliches Ordinariat (Ege) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 17.
131 11. April 1911 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 18.
132 29. September 1903 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 15.
133 Ebd. – 1902 hatte Keppler beklagt, dass *mit der größeren Freiheit auch ein unverständiges Verlangen nach Ungebundenheit* sich geltend mache; *je ausgedehnter der Kreis wissenschaftlicher Kenntnisse* werde, um so mehr erkalte die Liebe Gottes im Herzen. 10. Oktober 1902 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 15.
134 29. September 1903 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 15.
135 10. April 1900 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 14.

1960)[136] am Vatikanischen Konzil geäußert hatte: *Wenn der Zögling Stübe zu der Ansicht gelangt ist, daß das Vaticanum eine Abirrung von der ersten christlichen Wahrheit sei, und wenn dies seine leidenschaftslose Überzeugung ist, so wird er die richtige Konsequenz selber daraus ziehen. Nach katholischer Überzeugung hat die Kirche ihre Gläubigen zu lehren, nicht umgekehrt; die Kirche schreibt vor und der Katholik gehorcht*[137].

Die von Keppler angestrebte Steuerung und Kontrolle von Wissen kollidierte mit der alten Bestimmung, welche die Studenten des Wilhelmsstifts auf den Besuch von Vorlesungen und Übungen in nichttheologischen Fachgebieten verpflichtete[138]. Offensichtlich kamen die Konviktoren dieser Aufforderung in stärkerem Maße nach, als erwünscht. Im Sommersemester 1903 wurden beispielsweise 243 außerordentliche Vorlesungen belegt[139]. Zwar lobte Keppler zunächst noch, *daß der alte Geist in der Anstalt, an der so vortreffliche Lehrer wirken, der Geist des regen wissenschaftlichen Strebens und Forschens*, sich so lebhaft betätige. Auch sprach er seinen Theologen gegenüber das Vertrauen aus, *daß diese mehr freiwilligen Studien nicht so fast bloß der Neugierde oder anderen äußeren Motiven entspringen, sondern in der aufrichtigen Absicht unternommen werden, die allgemeine Bildung zu vervollständigen und für die zeitgemäße Fortbildung daraus zu profitieren so viel als möglich ist*[140]. Doch schon bald schlug diese wohlwollende Stimmung um, denn der Besuch außerordentlicher Vorlesungen schien in zweifacher Hinsicht gefährlich zu sein: Zum einen wurden die Theologen unter Umständen mit Wissen konfrontiert, das – der Kontrolle des Bischofs entzogen – den in der Theologischen Fakultät vermittelten Inhalten widersprach. Hier konnte es zu Konflikten und Zweifeln kommen, zumal die im Normalfall vom Universitäts- und gesellschaftlichen Leben der Stadt abgeschotteten Konviktoren hier mit anderen Studenten in engeren Kontakt traten. Aber auch in anderer Hinsicht waren fachfremde Studien gefährlich: die Theologen erhielten Gelegenheit, ein Zweitstudium zu absolvieren und – nach Inanspruchnahme der im Wilhelmsstift genossenen Vergünstigungen – den vorgezeichneten Berufsweg zu verlassen. Vor allem nationalökonomische Studien waren beliebt, weil damit in den württembergischen Staatsdienst übergewechselt werden konnte, wodurch eine Rückzahlung der Ausbildungskosten entfiel[141].

Keppler war also entschlossen, die in seinen Augen allzu exzessiv betriebenen nichttheologischen Studien einzuschränken. Zur Begründung verwies er auf die mangelnde Reife der Studenten und die damit verbundenen Gefahren sowie auf eine *Dege-*

136 1912 Priesterweihe, Vikar in Eßlingen, nach Einsatz im 1. Weltkrieg (Sanitätsdienst, Feldgeistlicher) 1918 Vikar in Spaichingen, 1920 Kaplan in Neckarsulm, 1929 Pfarrer in Herrlingen, 1838–1954 in Amtszell. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 171.

137 11. April 1911 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT 13.2a Nr. 18. – Stübe zog trotz seiner Zweifel diese Konsequenz nicht und wurde 1912 – wohl nicht zuletzt aufgrund des Einbruchs bei den Bewerbungszahlen ins Seminar – zum Priester geweiht. Zur Entwicklung der Priesterzahlen vgl. Erwin GATZ, Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil. Mit Weihestatistik der deutschsprachigen Diözesen (RQ, Suppl. 49), Rom u.a. 1994, 263.

138 Hierzu vgl. oben.

139 Hiervon 11 in Philosophie, 53 in Kunst und Musik, 86 in Geschichte und Geographie, 34 in Philologie und Literatur, 57 in Naturwissenschaft und 2 in Staatswissenschaft. 29. September 1903 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 15.

140 10. April 1900 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 14.

141 Im Kontext eines späten württembergischen »Kulturkampfs« war den Katholiken von evangelischer Seite vorgeworfen worden, auf diese Weise den Staat zu unterwandern und in der Beamtenschaft falsche konfessionelle Verhältnisse herbeizuführen. Vgl. BURKARD, Kulturkampf (wie Anm. 79), 89–91. – HAGEN, Geschichte (wie Anm. 1), II, 164.

neration der studierenden Welt in psychischer wie geistiger Hinsicht. Freilich stieß der Bischof hier an die Grenzen seiner Einflussnahme. Die Erlaubnis, außerordentliche Studien zu bewilligen, stand nämlich Konviktsdirektor und Konviktskommission zu[142]. Keppler konnte Direktor und Professoren lediglich auffordern, *in Erwägung zu ziehen, wie den Gefahren begegnet werden könne, daß durch zu zahlreiche und einseitige Beschäftigung mit außerordentlichen Studien der geordnete und erfolgreiche Betrieb der Berufswissenschaften [!] geschädigt werde*[143]. Den Studenten legte er ans Herz, *das Gehörte an der christlichen Lebensauffassung zu prüfen und speziell das sentire cum ecclesia nicht zu vergessen. Die treu zur Lehre ihrer Kirche stehen dürfen hoffen, daß sie damit auch gegen das Gift einer Scheinwissenschaft immunisiert sind und Heil und Kraft immer wieder finden gegen die Zweifel, welche falsche Wissenschaft gegenüber unserer katholischen Weltanschauung hervorruft*[144].

Ein besonderer Dorn in den Augen des Bischofs waren – aus einsichtigen Gründen – die religionsgeschichtlichen Vorlesungen, die im Sommersemester 1905 von 44 Studenten wahrgenommen wurden[145]. Keppler mahnte zur Beschränkung, weil berichtet wurde, *daß das vielbesuchte Kollegium über Religionsgeschichte manchem besonders schwach begabten Zögling Anlaß zu Glaubenszweifel und Grübeln werde*. Der Student Rudolf Frieser (1885–1953)[146] wurde wiederholt ermahnt, *vor frühreifer Kritik in theologischen Dingen sich wohl in Acht zu nehmen und den Geist der fides quaerens intellectum sich zu erbitten und zu pflegen*[147]. 1908 erregte das Verhalten des Studenten Abt höchstes Missfallen: *Es ist ein pflichtvergessenes, fremdes und strafbares Gebaren des Abt, nach Lust und Belieben von den religiösen und wissenschaftlichen Übungen, selbst vom Schlußexamen wegzubleiben und seine Äußerungen über biblische Berichte und hochstehende geschichtliche Persönlichkeiten beweisen nicht weniger eigene Geistesschwäche als Mangel am theologischen Beruf*. Falls Abt seinem Vorsatz treu bleibe, die Nationalökonomie weiterhin zu besuchen, drohe ihm der Ausschluss aus dem Haus. Auch kündigte Keppler an, bei der Auswahl der Priesteramtskandidaten künftig strenger zu sein, *da der dermalige Stand des Diözesanklerus ein ziemlich hoher ist und uns auch mit einem weniger zahlreichen, aber geistig erprobten Nachwuchse gedient sein wird*[148]. Die Angst Kepplers vor dem Missbrauch der Möglichkeiten zum Zweitstudium

142 Bereits im Zuge der Konvention mit dem Staat war festgelegt worden, dass zu Beginn jedes Semesters von den Studenten Verzeichnisse der Vorlesungen einzureichen seien, worüber die Konviktskommission entscheide. Vgl. 3. April 1860 Bischöfliches Ordinariat (Lipp) an Wilhelmsstift. RWT D 14.3b Nr. 1.

143 29. September 1903 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 15.

144 5. Oktober 1908 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 17.

145 Vgl. Verzeichnis der außerordentlichen Vorlesungen im Sommersemester 1905. StAL E 211/ III Bü 19. – Die Religionsgeschichte war mit einem handschriftlichen »?!« versehen worden.

146 1910 Priesterweihe, 1911 beurlaubt, 1913 Pfarrverweser in Hohenberg, 1914 Hauskaplan der Schulschwestern in Ravensburg, seit 1916 wieder in der Pfarrseelsorge (Ulm, Backnang, Herrenzimmern). Zu ihm: Verzeichnis 1984, 156.

147 19. September 1905 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Kirchenrat (Beibericht). StAL E 211/ III Bü 19.

148 5. Oktober 1908 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 17. – Vier Jahre später sah die Situation anders aus, es kam zu einem erdrutschartigen Abnehmen der Priesteramtskandidaten. Keppler bedauerte es, dass viele ihren Weg nicht zu Ende gingen. Zwar betonte er, er nehme dies dem Einzelnen keineswegs übel, wenn er sich nach reiflicher Entscheidung zu diesem Schritt veranlasst sehe, und verlange auch nicht, dass man während des Studiums schon Klarheit erlangt haben müsse. Dennoch betonte er, dass *die Verneinung des theologischen*

blieb bestehen. Im Mai 1911 ließ er den Direktor des Wilhelmsstifts über den Kirchenrat sogar auffordern, eine Aufstellung derjenigen Zöglinge einzusenden, die Nationalökonomie und staatswissenschaftliche Vorlesungen hörten. Anders als Keppler war jedoch Direktor Vinzenz Schweitzer (1872–1931)[149] überzeugt, dass hier kein Missbrauch vorlag[150].

4. Priester, nicht Theologen

Neu war das Priesterbild, das um die Jahrhundertwende Einzug hielt, bzw. die Sprache, in der dieses Priesterbild artikuliert wurde. Die typische Tübinger Nüchternheit wich einem nie zuvor gekannten sakralen Pathos. So schrieb Keppler 1902: *Wie schön ist es, Priester zu sein! Beauftragte Genossen, ja Vertraute Gottes in den heiligsten Angelegenheiten! Erhebend ist's, mit seinem Können und Wissen die Gerechtigkeit zu wahren, die Gefahren der Unschuld abzuwehren; erhebend und verdienstlich, durch seine Kunst und Mühe den Nebenmenschen das Leben zu erhalten und zu verlängern; erhebend und dankenswert ist's, die Leuchte der Wahrheit aufzustecken und die Wohltaten der Wissenschaft über die Mitwelt auszugießen; aber der edelste aller edlen Berufe ist der, an einer Menschenseele, dem Ebenbild Gottes, zu dienen, es zu retten, zu verschönern und ihm den rechten Platz unter den Schönheiten des Himmels zu sichern! und ist das nicht das einzige Vorrecht derjenigen, die durch das Priestertum in den unmittelbaren Dienst Gottes eintreten!? Woher kommt es nun, daß im Laufe der Zeit die Ideale des priesterlichen Berufes erblassen oder, was fast noch häufiger ist, nie recht zu ihrem Glanze kommen? Nicht etwa daher, daß man dem ersten Gnadenwehen der Seele, das in den Jahren eines unschuldigen Knabenalters den Ausblick dem Altare zuwendete, sich zu bald entzogen hat und die schönen Tugenden, die als Schützer und Wächter das Heiligtum der Berufsgnade sichern sollten, die Reinheit des Sinnes, die Demut des Geistes und die Zügelung des Willens zu wenig pflegte?!*[151]

Einen wichtigen Stellenwert nahm deshalb die sittlich-religiöse Erziehung im Wilhelmsstift ein. Betont wurde immer wieder das »Prae« des priesterlichen Standes, seine

Berufs eine sehr ernste Sache sei, die in der Ewigkeit verantwortet werden müsse. Gleichzeitig beschwor der Bischof die Opferwilligkeit *großer Seelen* und rief den Konviktoren zu: *Verneint nicht leichten Herzens euren geistlichen Beruf. Bejaht ihn auch nicht leichthin und bejaht ihn corde magno et animo volenti!* 3. April 1912 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. – Im Sommersemester 1912 kam es zum Austritt von über zwanzig Konviktoren. Keppler hatte den *Eindruck einer Flucht vor dem geistlichen Stande* und machte *das moderne Übel der Nervosität* mitverantwortlich. 24. September 1912 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 18.

149 1896 Priesterweihe, danach in der Seelsorge, 1899 Repetent im Wilhelmsstift, 1904–1908 am historischen Institut der Görres-Gesellschaft in Rom, 1908 Pfarrer in Nenningen, 1910–1921 Direktor des Wilhelmsstifts, 1913 Ernennung zum Päpstlichen Geheimkämmerer. Zu ihm: Personalkatalog 1938, 107.

150 *Daß die Zöglinge die Vorlesungen aus diesem Gebiete aus einem andern Grunde als aus dem, sich über die soziale Frage zu orientieren, [besuchen], möchte ich im allgemeinen bestreiten. Dies dürfte auch obige Zusammenstellung zeigen. Die Konviktskommmission hat denn auch manchmal, wenn je Mißbrauch zu befürchten gewesen wäre, den Besuch derartiger Vorlesungen untersagt oder eingeschränkt.* 10. Mai 1911 Direktor des Wilhelmsstifts an Kirchenrat (Beibericht). StAL E 211/ III Bü 19. – Demgegenüber rezipiert Hagen, Geschichte, Bd. 3, 159, den Verdacht Kepplers: »Der ein oder andere Theologe wollte sich eine Tür nach außen, d.h. zu einem andern Beruf offenhalten und studierte noch Philologie oder belegte sonst ein anderes Fach«.

151 10. Oktober 1902 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 15.

Erhabenheit: *Der gewöhnliche Mensch und auch der gewöhnliche Christ taugt noch nicht zum Priesterstand; wer als Priester ein ›alter Christus‹ werden will, muß schon als Priesteramtskandidat eifrig sich bemühen, ›in und aus Christus zu leben‹*[152]. Das 1908 »neu errichtete Heiligtum«, die Hauskapelle, versinnbildlichte in ihrer malerischen Ausgestaltung das Programm: Die Darstellung des Heilands sollte die Theologen an ihre Berufung in die Nachfolge Christi erinnern, die Darstellung der Apostel war bildhafte Mahnung, zu *göttlichen Lehrmeistern* sich auszubilden und Gottes *Stellvertreter* zu sein[153]. Ein derart ausgeprägtes Standesbewusstsein musste für die Erziehung der künftigen Priester Konsequenzen haben: *Der bloße Legalismus, der bei einem Priesteramtskandidaten auch auf die Note gut (Note des tadellosen Verhaltens) noch keinen Anspruch erheben kann, ist im Grunde Servilismus; die Liebe allein [...] ist imstande, wahre Apostel zu machen*[154]. Deshalb forderte Keppler mehr Selbsterziehung der Konviktoren, ohne welche alle Institutserziehung »Schatten« bleibe[155].

Das von Keppler propagierte Standesbewusstsein wurde von konkreten Maßnahmen begleitet. Der mindestens monatliche Kommunionempfang (mit vorausgehender Beichte) wurde zur Pflicht gemacht, zum spirituellen Programm gehörte der tägliche Besuch der Messe und die Teilnahme an feierlichen Gottesdiensten. Die Konviktoren hatten sich die »Besuchung des Allerheiligsten«, *die conversatio mit der im stillen Tabernakel lehrenden Weisheit* (Keppler) zur Pflicht zu machen[156]. 1909 wurde gelobt, dass ein Großteil der Konviktoren *in der Betätigung des religiösen Lebens über das bloß Pflichtmäßige hinausschritt*[157]. Exerzitien und häufiger Sakramentenempfang wurden als adäquate Mittel sittlich-religiöser Vervollkommnung angesehen. Charakteristisch für die Zeit um die Jahrhundertwende war allgemein ein Hang zur Spiritualisierung und »Verinnerlichung«. Wesentlich sei, so betonte Generalvikar Otmar von Ege (1847–1913)[158] – ehemals selbst Rektor in Tübingen – *die Disziplin nicht nur äußerlich zu beachten, sondern auch innerlich sie zu achten*[159]. 1913 mahnte Keppler die tägliche Bibellektüre an. Gemeint war selbstredend nicht eine kritische Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, sondern die meditative Begegnung: *Wie können denn angehende Theologen sich Theologen nennen, wenn sie das Buch der Bücher ungelesen lassen; wie kann ihnen die heilige Schrift Wort Gottes sein und wie können sie dennoch dies Wort behandeln mit geringschätziger Vernachlässigung?*[160]

5. Die Hausordnungen des Wilhelmsstiftes im Vergleich

Eine Möglichkeit, die Veränderungen in der Tübinger Priesterausbildung festzustellen, bietet sich im Vergleich der Ordnungen für die Theologen. Die hier nur kusorisch vorgenommene Gegenüberstellung stützt sich auf:

152 14. April 1903 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 15.
153 5. Oktober 1908 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 17.
154 14. April 1903 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 15.
155 7. April 1899 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2 Nr. 14.
156 29. September 1903 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 15.
157 23. April 1909 Bischöfliches Ordinariat (Ege) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 17.
158 1872 Priesterweihe, 1880 Stadtpfarrer von Friedrichshafen, 1887 Direktor des Wilhelmsstifts, 1893 Domkapitular, Dompfarrer und Stadtdekan in Rottenburg, 1899 Generalvikar und Domdekan. Zu ihm: Personalkatalog 1938, 18.
159 23. April 1909 Bischöfliches Ordinariat (Ege) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 17.
160 1. April 1913 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 18.

1. Die »Bestimmungen für die Zöglinge des Wilhelms-Stifts in Tübingen« von 1831. Diese wurden vom Königlich Katholischen Kirchenrat, also der staatlichen Behörde, erlassen. Es handelt sich hier um ausführliche Statuten, die in insgesamt sechs Abschnitten (Allgemeines; Studien; Gottesdienst; Hausordnung; Betragen der Zöglinge; Belohnungen, Strafen, Austritt) die Theologenausbildung minutiös reglementieren.
2. Die »Bischöfliche Verordnung, Haus- und Disciplinar-Ordnung für das Wilhelmsstift in Tübingen« von 1859. Bischof Lipp erließ diese Verordnung aufgrund der Konvention zwischen Württemberg und dem Heiligen Stuhl von 1857, also nachdem die religiöse Erziehung und die Hausordnung der Leitung und Aufsicht des Bischofs unterstellt worden war. Diese Statuten blieben offenbar bis ins dritte Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts in Geltung.
3. Eine »Denkschrift über die Haus- und Studienordnung der Tübinger Theologen« von 1937. Hierbei handelt es sich um Vorschläge über eine Haus- und Studienreform, die das Direktorium des Wilhelmsstifts für das Rottenburger Ordinariat fertigte. Auslöser der Vorschläge waren verschiedene Papiere gewesen: Die Instructio der Studienkongregation vom 13. Juli 1932 zur Durchführung der Konstitution »Deus scientiarum Dominus«, die Beschlüsse der Konferenz der Ordinarien und theologischen Fakultäten Deutschlands in Würzburg vom 25. Oktober 1934 sowie ein Bericht der Tübinger Theologischen Fakultät vom 19. Juni 1936 an das bischöfliche Ordinariat in Rottenburg.

Ein Vergleich in puncto *gottesdienstliche Verpflichtungen* zeigt folgendes:

	1831 (Kirchenrat)	*1859 (Bischof Lipp)*	*Zusätzlich seit 1914/1921 (Keppler)*
Tägl.	Morgenandacht, Messe	Morgengebet (Prim), Messe, oratio ante studia	Morgenaszese auf 75 min. verlängert
		Vesper	
	Abendandacht	Abendgebet (Komplet)	
		Tischgebet vor und nach dem Essen	Tischgebet vor und nach dem Essen
			Schriftlesung
			Besuchung des Allerheiligsten
Sonntags	Pfarrgottesdienst morgens und mittags	Pfarrgottesdienst morgens und mittags	
2 x wöchentl.		kurze Meditation nach dem Morgengebet	
1 x wöchentl.	halbstündiger religiöser Vortrag (Rektor od. Repetent)	Exhortation oder Betrachtung (Rektor od. Repetent)	
			Aszetikstunde für den 2. und 3. Kurs durch den Spiritual
			Einführung in den theol. Beruf im 1. Semester
			wöchentl. Beichte
1 x monatl.			Geisteserneuerung

	1831 (Kirchenrat)	*1859 (Bischof Lipp)*	*Zusätzlich seit 1914/1921 (Keppler)*
Jährl.	4 x Beichte und Kommunion	5 x Beichte und Kommunion	
	Gottesdienstgestaltung in der Pfarrkirche, Altardienst		Vermehrung des Choralgesangs, feierlichere Gestaltung des Altardienstes
Beginn des Studienjahres		feierliches Amt mit Veni creator	
Ende des Studienjahres		feierliches Amt mit Te Deum	
			Herz-Jesu-Ämter, Apostelämter, andere Ämter (Lichtmeß, Anselm, Johann Baptista)

Es fällt auf, dass die Veränderungen zwischen 1831 und 1859 keineswegs so gravierend waren, wie man dies nach den langanhaltenden und exzessiv geführten Kämpfen zwischen Staat und Kirche um die Priesterausbildung hätte erwarten dürfen. Bischof Lipp begnügte sich im gottesdienstlich-spirituellen Bereich mit einigen wenigen Ausweitungen, namentlich mit Einführung der täglichen Vesper sowie zwei zusätzlichen Morgenmeditationen pro Woche. Außerdem wurde die Pflichtzahl des Sakramentenempfangs (Beichte und Kommunion) von vier auf fünf pro Jahr erhöht.

Sehr viel gravierender waren jene Veränderungen, die – offenbar erst unter Bischof Keppler zwischen 1914 und 1921 – vorgenommen wurden. Das Morgengebet wurde zeitlich ausgedehnt, außerdem eine tägliche Schriftlesung und sakramentale Anbetung eingeführt. Hinzu kam wöchentlich eine »Aszetikstunde« durch den 1921 neu eingeführten Spiritual und für die Studienanfänger eine hausinterne »Einführung in den theologischen Beruf«. Der bis dahin seltene Sakramentenempfang wurde massiv ausgedehnt von vier bis fünf Mal pro Jahr auf ein Mal pro Woche[161]. Gerade die häufige Beichte ermöglichte eine straffere geistig-geistliche Lenkung der Priesteramtskandidaten. Diesem Zweck diente auch die 1923/24 neu eingeführte monatliche »Geisteserneuerung«[162]. Insgesamt ist eine deutliche Ausdehnung des spirituell-gottesdienstlichen Bereichs zu erkennen, verbunden mit größerem liturgischem Aufwand und liturgischer Differenzierung[163].

Ein anderes Bild ergibt der Vergleich der *Studien*ordnungen, auch wenn dieser auf der Basis der genannten Dokumente für Keppler nur ganz unvollständig durchgeführt werden kann. Die staatliche Verordnung von 1831 sah für die angehenden Priester eine breit gefächerte Bildung und Ausbildung vor. Neben der Philosophie und Theologie wurde Wert gelegt auf Philologie, Geschichte, mathematische und physikalische, landwirtschaftliche und medizinische Kenntnisse, insbesondere aber auf theoretische und

161 Für den früher üblichen seltenen Gottesdienstbesuch besaß man kein Verständnis mehr. Vgl. die Kritik Franz Xaver Linsenmanns an Johann Evangelist Kuhn. Linsenmann (wie Anm. 93), 130.

162 HAGEN, Geschichte, Bd. 3, 168.

163 In diesem Bereich setzte Direktor Georg Stauber (1882–1939), seit 1921 Nachfolger des (im Zuge einer Typhuskrise) zum Rücktritt aufgeforderten Schweitzer, seinen Schwerpunkt. Ebd., 170.

praktische Befähigung im pädagogisch-didaktischen Bereich. Dem bürgerlichen Habitus der zumeist aus bäuerlichem Milieu stammenden Priester sollte wohl auch die Kenntnis moderner Sprachen und die verlangte ästhetische Befähigung aufhelfen. Diese dem aufgeklärten Verständnis vom Priester als Volkserzieher entsprechende Breite ging allerdings bereits unter Bischof Lipp weitgehend verloren, der sich darauf beschränkte, ein gutes und intensives philosophisch-theologisches Studium zu fordern. Interessant im Sinne einer neuen Romzentrierung ist die Forderung, einen der beiden Semesteraufsätze in lateinischer Sprache abfassen zu lassen. Dass von Lipp das sittlich-religiöse Verhalten der Theologen als eine wesentliche Voraussetzung zur Aufnahme ins Seminar genannt wurde, hat nichts zu sagen; auch das Staatskirchentum hatte auf diesen Punkt besonderen Wert gelegt.

Über die Veränderungen in der Ära Keppler wurde bereits gesprochen. Die Ausdehnung der theologischen Vorlesungen durch die Fakultät war nicht von ihm zu verantworten, wohl aber die Einschränkung der Studien in anderen Fächern. So bot die Priesterausbildung in den 1920er Jahren in wissenschaftlicher Hinsicht ein wenig erhebendes Bild[164].

	1831 (Kirchenrat)	*1859 (Bischof Lipp)*
Vorlesungen	2 Jahre Philologie, Philosophie, Geschichte, Physik, Mathematik, 3 Jahre Theol. und Kirchenrecht. Nebenfächer: Schul- und Erziehungswesen (Pädagogik, Didaktik, Elementarschulgesetze), Landwirtschaft, Pastoralmedizin	Alle phil. und theol. VL müssen gehört und nachgeschrieben werden. Kontrolle der Hefte
		Außer Haus nur bis 17 Uhr (Winter) bzw. 19 Uhr (Sommer)
Repetitionen mündl./schriftl.	Vorgeschriebene Lektionen und Repetitionen	In den phil. und theol. Hauptfächern, in einigen Nebenfächern
Schriftl. Aufsätze	2 pro Semester	2 pro Semester, davon 1 in lat. Sprache
Disputationsübung	Aufforderung zur fleißigen Vorbereitung. Vorbesprechung und Probevortrag vor Repetent	1 pro Semester und Kurs, wozu die Professoren eingeladen werden
Deklamationsübungen	1 pro Monat vor allen Konviktoren	Aufforderung zur Teilnahme
Gesangsunterricht	Pflicht zur Teilnahme für alle	Aufforderung zur Teilnahme
Unterricht in Zeichnen und mod. Sprachen	erwünscht	
Instrumentalunterricht	Pflicht für alle Befähigten	Aufforderung zur Teilnahme
Prüfung	1 öffentliche Hauptprüfung pro Semester im Wilhelmsstift, nach den Prüfungen durch die	1 mündliche Prüfung in einem Hauptfach pro

164 Vgl. die Anmerkungen bei HAGEN, Geschichte, Bd. 3, 168.

	1831 (Kirchenrat)	*1859 (Bischof Lipp)*
	Fakultät	Semester (durch den Repetenten)
Schlußprüfung	Teilweise Voraussetzung für die Aufnahme ins Seminar, in allen theologischen Fächern	Voraussetzung zur Aufnahme ins Seminar, verbunden mit einer Prüfung des sittlich-religiösen Verhaltens

Bleibt noch der Vergleich in Bezug auf die *häusliche und außerhäusliche Disziplin*. Hier ist Erstaunliches festzustellen. Während das Staatskirchentum Anfang der 1830er Jahre – freilich alarmiert durch die Studentenunruhen in den Jahren zuvor und die politische Entwicklung (revolutionäre Tendenzen) – stark restriktiv vorging, ließ der in der Konviktserziehung erfahrene Bischof Lipp Ende der 1850er Jahre die Zügel wesentlich lockerer. Dies betrifft die Gewährung von freiem Ausgang ebenso wie die Teilnahme der Konviktoren an studentischen Bräuchen, vom Verbindungswesen abgesehen. Das Reglement war keineswegs mehr so kleinlich wie zuvor, auch wenn freilich alles in *angemessener* und *anständiger* Weise vor sich gehen sollte. Über die Handhabung der Disziplin unter Bischof Keppler fehlen nähere Angaben.

	1831 (Kirchenrat)	*1859 (Bischof Lipp)*
Freier Ausgang Sonntags	nach dem Mittagsgottesdienst bis 16.30, 17.30 (März–April), 18.30 (Mai–September)	nach der Vesper bis 19.00
Freier Ausgang Werktags	13.00–14.00, 18.00–19.00 (Mai–August)	nach dem Mittagessen bis 14.00 nach dem Abendessen bis 20.30 (Sommer)
Freier Ausgang Vakanztag	13.00–16.00	nach dem Mittagessen bis 14.00, 16.00–19.00
Freizeit	Garten, Schach- und Brettspiele, Kegel- und Ballspiele, Gymnastische Übungen	im Haus »angemessene« Spiele, v.a. aber Spaziergänge
Akademische Feiern	Erlaubnis des Direktors nach Vorankündigung	Erlaubnis des Direktors nach Vorankündigung
Baden	Sommers im Freien 3 Mal pro Woche, 17.00–18.00 unter Aufsicht eines Zensors	Sommers 18.00–19.00
Bettgang	21.30, 21.45 Silentium	22.00 Silentium
Kleidung	schwarz, einfach	außerhalb des Hauses schwarz, einfach
Wirtshausbesuch	nur in den Freistunden	nur in den größeren Freistunden (16.00–19.00), nur »anständige« Wirtshäuser
Akademische Verbindungen	Rechte und Pflichten der akad. Studierenden; Teilnahme an nichtautorisierten Verbindungen verboten	Teilnahme verboten
Rauchen, Schnupftabak	verboten	

	1831 (Kirchenrat)	*1859 (Bischof Lipp)*
Ausritte, Kommers, Bälle und Tanzveranstaltungen	verboten	
Jagden, Spielgesellschaften, Fechten, milit. Exerzitien	verboten	

III. Ergebnisse: Keppler – »Traditionsbewahrer« oder »Traditionalist«?

An der Wende zum 20. Jahrhundert hatte sich – trotz mannigfacher Angriffe von ultramontaner Seite – an der Grobstruktur des württembergischen Bildungssystems nichts Wesentliches verändert. Die strenge Trennung von wissenschaftlicher Bildung und pastoraler Ausbildung blieb in ihren institutionellen Manifestationen – hier Wilhelmsstift, dort Priesterseminar – erhalten. Dennoch waren entscheidende inhaltliche Veränderungen eingetreten. Seit 1830 hatte in der Tübinger Theologischen Fakultät die strengkirchliche Partei die Oberhand gewonnen und die Liberalen (Staatskirchler) zurückdrängt. Auch das Wilhelmsstift blieb davon nicht unberührt. Der jeweilige, noch immer vom Staat ernannte Direktor konnte, selbst wenn er wollte oder gewollt hätte, die Entwicklung nicht aufhalten; zu eng war der strukturelle (Konviktskommission), persönliche und theologische Einfluss der Fakultät auf das Konvikt. Die Jahre zwischen 1847 und 1859 wurden so richtungsweisend für die innere Gestalt des Wilhelmsstifts. Die neue Hausordnung, die das Wilhelmsstift 1859 erhielt, bildete einerseits einen gewissen Abschluss dieser Entwicklung, wurde andererseits jedoch zum Ausgangspunkt einer weiteren, bis ins 20. Jahrhundert reichenden Entfaltung. Gravierende Veränderungen gab es nach 1859 – soweit zu sehen – kaum mehr, wohl aber wenig spektakuläre Verfestigungen. Die Tendenz bis weit ins 20. Jahrhundert hinein war eindeutig eine Entwicklung hin zum Quasi-Kloster mit starker Anlehnung an monastische Formen des Lebens – nicht unbedingt strengerer Disziplin – aber entschiedener Spiritualisierung (auch der Wissenschaft). Damit hatten die warnenden Stimmen auf den Frankfurter Konferenzen (1818) zumindest im Nachhinein recht behalten. Für Hugo Koch war das Wilhelmsstift unter dem Episkopat Kepplers auf seinem Tiefpunkt angekommen, wie er einem befreundeten Pater verriet: *Ein boshafter Tübinger Repetent, mein Freund u[nd] treuer Gesinnungsgenosse Dr. Fürst*[165]*, hat mir nun ein Poem à la Bürgschaft von Schiller dediziert [...]. Schade, daß der Ärmste im ganzen Repetentenkollegium allein steht; alles übrige ist verjesuitet. Die bekannte ›Rasse‹ stirbt auch in Tübingen aus. Den dortigen Direktor des Wilhelmsstifts (meinen besonderen Freund!*[166]*) hat das wohlverdiente Geschick jetzt auch ereilt: er ist Monsignore u[nd] päpstlicher Ehrenkämmerer geworden. In Tübingen! Auch ein Zeichen der Zeit!*[167] Noch deutlicher verlief die Entwick-

165 Josef Fürst (1870–1942), Priesterweihe 1895, 1899–1902 Repetent im Wilhelmsstift, danach im Schuldienst (Rottenburg, Riedlingen, Rottweil, Ravensburg, Ellwangen). Zu ihm: Verzeichnis 1984, 76. – Fürst stieß insbesondere wegen seiner politischen Gegnerschaft zum Zentrum an. Vgl. Hagen, Reformkatholizismus (wie Anm. 2), 122–129.

166 Gemeint ist Franz Xaver Reck.

167 23. Mai 1900 Hugo Koch, Reutlingen, an Odilo Rottmanner. Archiv von St. Bonifaz, Mün-

lung im Priesterseminar, denn als sich in den Jahren nach 1848 die Ultramontanen spalteten, gelang es den »Radikalen«, im Priesterseminar die Regie zu übernehmen, während in Tübingen die »Gemäßigten« das Ruder in der Hand hatten[168]. Für viele Jahrzehnte wurde das Rottenburger Seminar so zur Domäne der »Donzdorfer Fakultät«, die oft im erklärten Gegensatz zu Bischof und Domkapitel (Lipp, Hefele) agierte und die Diözese praktisch unterwanderte. Unter den Bischöfen Reiser und Keppler gelang ihnen endgültig die Übernahme der Macht in der Diözese. Dieser Schritt war – dies bleibt festzuhalten – seit Beginn der 40er Jahre vorbereitet worden und das Rottenburger Priesterseminar nahm dabei eine Schlüsselfunktion wahr. Die Weichen waren noch unter Bischof Lipp gestellt und unter Hefele nicht entscheidend korrigiert worden. Dieser war in seiner Personalpolitik von Beratern abhängig, zeigte sich in seinen letzten Lebensjahren trotz seines impulsiven Wesens schwach und wenig konfliktfähig. Sein Versuch, in den 1880er Jahren die Gegensätze in der Diözese zu überwinden, etwa durch Aussöhnung mit der Partei um Franz Joseph Schwarz (1821–1885)[169], und so die »Radikalen« zu integrieren, wurde von diesen geschickt genutzt. Hefele überließ diesen auch nach der Ära Mast die Herrschaft im Priesterseminar (Beron, Stiegele), holte ausgewiesene Ultramontane ins Domkapitel und geriet zuletzt völlig in deren Fahrwasser[170]. Dies bereitete 1898 der Wahl Kepplers zum Bischof den Weg. Dass Keppler einstimmig gewählt wurde, war jedenfalls ein deutliches Signal für die inzwischen vollzogene Wende, die sich durch eine konsequente Zentralisierungs- und Vereinheitlichungstendenz, die Normierung von Frömmigkeit und Spiritualität, eine extreme Betonung von Autorität und Gehorsam, die Überstrapazierung bestimmter Schlagworte (Innerlichkeit, wahre und falsche Freiheit, Wahrheit, Wissenschaft etc.) sowie durch die Bestrafung eigenständigen Denkens und Nonkonformität auszeichnete.

Und dennoch ist bei der Beurteilung Kepplers Vorsicht angebracht. Denn im Großen und Ganzen scheint sich sein Verhältnis zum Wilhelmsstift nur wenig von dem seiner Vorgänger unterschieden zu haben. Bezeichnend sind allerdings die Nuancen: Kepplers Rezesse auf die Semestralberichte des Wilhelmsstifts waren mit Bibelzitaten gespickt. Predigtstil, Beschwörungsfloskeln, Rhetorik und Pathos herrschten vor. Die Konzentration auf eine vorgegebene, entzeitlichte Spiritualität ging zu Lasten einer wa-

chen. Den Hinweis auf den Brief verdanke ich Herrn Prof. Dr. Hubert Wolf (Münster).

168 Im Rückblick aus der Keppler–Ära wurde diese Zeit mitunter überschwänglich gewürdigt: »In Tübingen öffneten sich dem wissensdurstigen Musensohn die Pforten des Collegium Illustre, des altehrwürdigen Wilhelmsstiftes, das damals unter der Leitung des gegen seine Untergebenen äußerst vornehmen Konviktsdirektors Ruckgaber stand. Hier saß er zu Füßen der berühmten Theologen, eines Kuhn, Hefele, Aberle, Himpel und Kober, die ihre Zuhörer für die heilige Theologie zu begeistern verstanden. Es war das die Tübinger Glanzperiode, die unauslöschliche Eindrücke in dem Herzen des für die Königin unter den Wissenschaften so begeisterten jungen Theologen zurückließ, eine seiner schönsten Zeiten, von der er stets mit freudiger Erinnerung erzählte«. So [Anton] Röttgers, Ein bescheidenes Vergißmeinnicht auf das Grab des edlen Priestergreises Karl Straub, Pfarrers in Oberstadion, in: Rottenburger Monatsschrift 1, 1917/18, 69–70, 92–94, 116–119.

169 1845 Priesterweihe, 1846 Präzeptoratsverweser in Buchau, 1847 in Rottenburg, 1848 Pfarrer in Böhmenkirch und 1859 Dekan des Landkapitels Deggingen, 1868 Stadtpfarrer in Ellwangen. Zu ihm: [Johann Baptist Schmitt], Landesrechtliche Stellung der katholischen Kirche in Württemberg, Bd. 3, Radolfzell 1919. – August Hagen, Beiträge zum Leben und Wirken des Prälaten Dr. Franz Joseph Schwarz, Ellwangen, in: Ellwangen 764–1964, Bd. 1, hg. v. Viktor Burr, Ellwangen 1964, 503–533. – Burkard, Kulturkampf (wie Anm. 79), 93.

170 Vermutlich beeinflusste Reiser diese Politik nachhaltig, setzte sie zumindest aber nach seiner Ernennung zum Koadjutor konsequent fort.

chen Wahrnehmung der gesellschaftlichen Situation und ihrer pastoralen Notwendigkeiten. Ängstlichkeit, Kulturpessimismus bzw. -kritik[171] und kirchlicher Antimodernismus gingen Hand in Hand. Die Gefahren der Wissenschaft sollten durch Askese und geistliches Leben (Betrachtung, Gebet, häufigen Sakramentenempfang) gebannt werden, Innerlichkeit und Gebet den verderblichen Einfluss wissenschaftlicher Zweifel abwehren. Auffallend ist Kepplers ausgeprägter Hang zu einem Standesbewußtsein, das das Priestertum – freilich im Einklang mit Lehre und Geschmack der Zeit – extrem überhöhte. Und dennoch: Auch bei Keppler kam zuerst die wissenschaftliche, dann erst die sittliche und religiöse Beurteilung der Studenten. Die entscheidenden Veränderungen im Profil der Priesterausbildung fanden – so die Hypothese – nicht unter dem Episkopat Kepplers statt, sondern waren bereits lange vor Keppler gelaufen, etwa die Betonung und der Ausbau spirituell-religiöser Elemente[172]. Verstöße gegen die vorgegebene Disziplin wurden von allen Direktoren geahndet, wenn auch unterschiedlich. Zwar wurde Ruckgaber von den Ultramontanen allzu große Liberalität vorgeworfen. Doch auch Ruckgabers Nachfolger Franz Xaver Reck (1853–1924)[173] und Vinzenz Schweitzer scheinen einen insgesamt besonnenen, mäßigenden Kurs gesteuert zu haben[174]. Obwohl das Wilhelmsstift von den »Radikalen« der Diözese abgelehnt und unter Regens Rieg der scharfe Antagonismus zwischen Wilhelmsstift und Seminar zementiert wurde[175], ging Keppler nicht so weit, die Strukturen der württembergischen Bildungstradition anzutasten[176]. Auch griff er die Wissenschaft keineswegs pauschal an, sondern sprach mit Hochachtung von ihr und den theologischen Lehrern in Tübingen. Die in seiner Reformrede und bei anderen Gelegenheiten immer wieder getroffenen Distinktionen zwischen wahrer und falscher Wissenschaftlichkeit, zwischen wahrer und falscher Freiheit, war keine Kepplersche Neuerfindung, sondern gehörte bereits vor ihm zu den festen Topoi im Jargon des Rottenburger Ordinariats[177].

Kepplers im Ganzen positive Einstellung gegenüber dem Wilhelmsstift ist erklärbar. Anders als die meisten Kritiker hatte er in jungen Jahren selbst als Repetent im Wil-

171 Vgl. etwa Kepplers Predigt in der Neujahrsnacht 1899/1900, neu abgedruckt in: Paul KOPF, Die Kirche an der Schwelle des 20. Jahrhunderts. Zwei Stimmen zur Jahrhundertwende 1899/1900, in: RJKG 18, 1999, 188–195, hier 192–194; dazu auch der Beitrag von Otto Weiß in diesem Band.

172 Ein Spiritual, vom CIC 1917 vorgeschrieben, wurde erst 1921 eingeführt. Die aus dem 1. Weltkrieg zurückgekehrten Studenten hatten mehrfach darauf gedrängt, vermutlich um ein »forum internum« zu schaffen. Vgl. HAGEN, Geschichte, Bd. 3, 166.

173 1878 Priesterweihe, seit 1884 im Lehrfach (Friedrichshafen, Rottenburg), 1893 Direktor des Wilhelmsstifts, 1910 Domkapitular. Zu ihm: Personalkatalog 1938, 27.

174 Vgl. die Charakterisierung bei HAGEN, Geschichte, Bd. 3, 156. Reck wurde freilich zum Helfer Kepplers bei dessen Angriffen gegen die Fakultät, aber auch gegen ob ihrer Haltung ungeliebte Repetenten, wie Sebastian Merkle (1862–1945). Vgl. REINHARDT, Auseinandersetzungen (wie Anm. 8), 289.

175 Rieg fuhr – ganz in der Tradition Masts – einen äußerst scharfen Kurs gegen Tübingen, da er, wie die Fälle Heilig, Funk und Hefele zeigen, vollkommen vom verderblichen Einfluss des Hauses auf die künftigen Kleriker überzeugt war.

176 Dass »Konservativismus« und Verteidigung des »Tübinger Systems« sich nicht ausschlossen, zeigen auch andere Beispiele, etwa das des Neutestamentlers Paul Schanz (1841–1905). Vgl. REINHARDT, Auseinandersetzungen (wie Anm. 8), 282.

177 Dies zeigen die früheren Rezesse. Dasselbe gilt für die Komplementarität von Studium und geistlichem Leben: *Mit der Geistesbildung geht Hand in Hand die Herzensbildung; die gleichmäßige und harmonische Pflege beider garantiert allein für jene Gediegenheit des Charakters, welcher eine unerläßliche Voraussetzung eines ersprießlichen priesterlichen Wirkens ist.* 5. April 1898 Bischöfliches Ordinariat (Reiser) an Wilhelmsstift. RWT D 13.2a Nr. 14.

helmsstift in der Verantwortung gestanden und später als Professor engen Kontakt zum Haus gehalten. Das Wilhelmsstift war die erste Stufe der eigenen Karriereleiter gewesen, hatte ihm die Wege geebnet, während den Kritikern des Wilhelmsstifts diese Tür verschlossen blieb. Zum anderen hatte sich das Wilhelmsstift in den zurückliegenden Jahrzehnten verändert. Die traditionell starke Komponente »Wissenschaft« war durch die Komponente »Spiritualität« ergänzt worden; eine Entwicklung, die bereits unter Direktor Ruckgaber begann. Im übrigen fielen, da die Direktoren keine Angriffsfläche bieten wollten, die Semestralberichte allgemein positiv aus (manchmal so positiv, dass in Rottenburg Zweifel an deren Glaubwürdigkeit aufkamen). Vielleicht genügte Keppler der im Wilhelmsstift erreichte status quo; vielleicht war er aber auch von der Notwendigkeit *behutsamer* Veränderungen überzeugt. Denn selbst der zweifellos große Einfluss von Regens Rieg auf Keppler reichte nicht aus, um den Bischof in fundamentaler Weise gegen die Tübinger Anstalt einzunehmen. Mag sein, dass das Vertrauen Kepplers in Rieg durch die Fälle Heilig, Funk und Hefele gestört wurde, mag sein, dass Keppler das Wilhelmsstift weitgehend in Ruhe ließ, weil dort mit den Direktoren Reck und Schweitzer »Römer« das Ruder in der Hand hatten. Beschränkten sich Kepplers antimodernistischen Aktionen im Wesentlichen auf das Priesterseminar, die Fakultät und den Pfarrklerus, während das Wilhelmsstift und die Studenten einigermaßen ungeschoren davon kamen? Eine Frage, der näher nachgegangen werden müsste.

Die Ergebnisse einer ersten Analyse zur Klerusausbildung in der Diözese Rottenburg an der Wende zum 20. Jahrhundert fasse ich in folgenden Thesen zusammen:

1. Die von Max Seckler stammende Charakterisierung des Wilhelmsstifts als »Typus weltoffener Katholizität«[178] bezeichnet eine Idee, die so allenfalls für wenige Jahre galt. Die Praxis sah – spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts – anders aus. Es gab zwei einander widerstrebende Traditionsstränge im württembergischen Bildungswesen, die parallel nebeneinander her liefen. Mal hatte die eine, mal die andere die Oberhand. Dies gilt für die Fakultät ebenso wie für Wilhelmsstift und Priesterseminar, wenngleich sich tendenziell Wilhelmsstift und Fakultät eher der einen, das Priesterseminar aber der anderen Richtung zuordnen lassen.
2. Keppler stand von seiner persönlichen Prägung her in der Tradition der »Donzdorfer Fakultät«. Geboren und aufgewachsen in Schwäbisch Gmünd, das zum »Kernland« der Donzdorfer gehörte, war sein Onkel Friedrich Laib (1819–1903)[179] einer der führenden Köpfe jener Gruppierung im württembergischen Klerus gewesen. Diese Gruppierung war seit den 1840er Jahren außerordentlich erfolgreich. Als Keppler 1898 den Rottenburger Bischofsstuhl bestieg, konnte er sich ins »gemachte Nest« setzen. In vielem trug er die Ideen der Donzdorfer weiter[180]. Was ihm jedoch abging, war strategisches und strukturelles Denken. Zu sehr blieb Keppler fixiert auf Innerlichkeit, Appelle und schöngeistige Rhetorik[181]. Nicht zuletzt deshalb scheint

178 Seckler, Weltoffene Katholizität (wie Anm. 36), 201.

179 1842 Priesterweihe, seit 1846 Pfarrer in Rechberghausen und Mitglied der »Donzdorfer Fakultät«, 1867 Pfarrer in Oedheim. Mitherausgeber des »Kirchenschmuck« und des Stuttgarter Katholischen Volkskalenders. Zu ihm: Neher[3] 87. – Burkard, Zeichen (wie Anm. 49), 160, 162, 171.

180 So die Förderung von Bruderschaften und Volksmissionen, die er verpflichtend vorschrieb. Vgl. Burkard, Zeichen (wie Anm. 49), 171. – Auch blieben die alten Feindbilder bestehen: Josephinismus und Wessenbergianismus seien Ursprung und Wurzelgrund des gegenwärtigen Reformkatholizismus. So Keppler in seinem Promemoria »De catholicismo reformatorio« (1903). Vgl. Hausberger, Protagonistenrolle (wie Anm. 3), 233.

181 Vgl. auch das Urteil Reinhardts: »Keppler kultivierte mehr Rhetorik als Theologie, mehr

Keppler in starkem Maße »unselbständig«, von fremden Einflüssen abhängig gewesen zu sein[182].

3. Zu beachten bleiben die in der Ära Keppler veränderten Rahmenbedingungen: Das sich abzeichnende Ende des Staatskirchentums machte Keppler vieles möglich, was früher undenkbar gewesen war. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern konnte der Bischof weitgehend schalten und walten, wie er wollte. Er war in weitaus geringerem Maße an Einschränkungen gebunden und staatlicher Bevormundung unterworfen. Infolge des guten Zusammenspiels zwischen Ordinariat und Regierung unter Bischof Hefele hatte sich das ursprünglich starke staatliche Misstrauen gegenüber der kirchlichen Behörde allmählich verloren[183]. Der Staat zeigte kein großes Interesse mehr, regulierend in die kirchlichen Angelegenheiten einzugreifen, sofern er nicht – etwa durch Intervention der Tübinger Professoren – dazu veranlasst wurde[184]; dies war freilich unter Keppler mehrfach der Fall (Heinrich Günter, Antimodernisteneid, Wilhelm Koch). Der Kirchenrat, ehemals Antipode des bischöflichen Ordinariats, war inzwischen ohnehin mit »kirchlich gesinnten« Leuten besetzt[185]. Die kirchenpolitisch angespannte Lage wurde durch die Zeitereignisse, nicht zuletzt durch den Weltkrieg, verdrängt; der junge demokratische (und religiös-neutrale) Staat hatte andere Probleme. Keppler nutzte – mit Erfolg – die Chance, um seine bischöflichen Befugnisse auszudehnen[186]. Die Entwicklung der folgenden Jahre bestätigte die ein-

Belletristik als strenge Wissenschaftlichkeit«. REINHARDT, Von den Tübinger Professoren (wie Anm. 106), hier 88.

182 Dies zeigen im Grunde alle seine »antimodernistischen« Aktionen: Der eher unentschlossene bis zurückhaltende Bischof wurde von dritter Seite zum Handeln gedrängt. So nicht nur in den bekannten »Fällen«, sondern etwa auch in der Frage nach der Leistung des Antimodernisteneids durch die Repetenten des Wilhelmsstifts. Vgl. REINHARDT, Auseinandersetzungen (wie Anm. 8), 328–330. – REINHARDT, Art. Keppler, in: GATZ, Bischöfe 1983, 372.

183 Vgl. etwa BURKARD, Kulturkampf (wie Anm. 49), 94–98. – Die spätere Entwicklung gab Hefeles vermittelndem Kurs recht. Durch Opposition wäre weniger, vielleicht das Gegenteil, erreicht worden.

184 Im »Fall Heilig« wurde deutlich, wie sehr sich die Situation der Kirche – mehr gewohnheitsrechtlich bedingt als juristisch reglementiert – seit Beginn des 19. Jahrhunderts verändert hatte. Vgl. die Landtagsdebatte bei ENGELHART, Rebellion (wie Anm. 11), insbes. 120–122.

185 Dies hatte sich etwa bei den Bischofswahlen des Jahres 1898 gezeigt. Nur weil es dem Kirchenrat gelang, die Bedenken gegen Linsenmann und Keppler, die staatlicherseits durchaus bestanden, zu zerstreuen, konnten beide gewählt werden. Vgl. REINHARDT, Von jenen Tübinger Professoren (wie Anm. 106), 85–90. – Wie weit die »Emanzipation des ›innerkirchlichen‹ Bereichs von der staatlichen Gewalt« fortgeschritten bzw. die Entfernung des Staates von seiner früheren Position inzwischen vollzogen war, zeigt die nur beschränkte Diskussion um ein staatliches Plazet für die antimodernistischen Dekrete Pius' X. Vgl. REINHARDT, Auseinandersetzungen (wie Anm. 8), insbes. 311. – Norbert TRIPPEN, Päpstlicher Antimodernismus und staatliches Plazet, in: Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag, hg. v. Dieter ALBRECHT u.a., Berlin 1983, 271–276.

186 Schon bald gelang es ihm, einen Präzedenzfall zu schaffen: Bei der Besetzung der freiwerdenden Stelle eines Subregens in Rottenburg, reichte Keppler nicht, wie vorgeschrieben, einen vom Kirchenrat zu prüfenden Vorschlag ein, sondern schickte lediglich eine lapidare Anzeige der Ernennung von Thaddäus Hoch (1889–1955) für den Staatsanzeiger. Wäre ein solches Vorgehen wenige Jahre zuvor noch mit scharfem Verweis verurteilt worden, so ließ man sich in Stuttgart das eigenmächtige Vorgehen des Bischofs nun völlig gefallen und verzichtete sogar auf die übliche Eidleistung. Der Kirchenrat notierte: *Was die staatliche Verpflichtung betrifft, so glauben wir, daß von einer solchen abgesehen werden sollte, da der Subregens reiner Kirchendiener ist und staatliche Funktionen ihm nicht obliegen.* Vgl. 6. Oktober 1923 Bischöfliches Ordinariat (Keppler) an Kir-

geschlagene Richtung und war nichts anderes als der Ausverkauf staatlicher Rechte im »forum mixtum«. 1924 kam es zu einer Vereinbarung zwischen Regierung und Bischof, die 1934 in Recht gegossen wurde[187]. Der Kirchenrat wurde abgeschafft, die Trennung von Kirche und Staat weiter vorangetrieben, das Wilhelmsstift in die Hand der Kirche überführt.

4. Keppler befand sich im Sog einer das ganze 19. Jahrhundert bestimmenden »Verkirchlichung« (und »Ultramontanisierung«)[188]. Es ging – wenn man so will – stets nur um eines: um die Veränderung der als unkirchlich empfundenen staatskirchlichen Strukturen. Ziel war die Lösung der Klerusbildung von den staatlichen Vorgaben. Dahinter stand weniger das Bedürfnis nach der zeitgemäßen Priesterausbildung, als ein tiefer Pessimismus gegen Welt und Gesellschaft[189]. Die Skepsis gegenüber den immensen Veränderungen des 19. Jahrhunderts führte in manchen Kreisen zu deren völliger Ablehnung. Im Gegenzug gewannen scheinbare Alternativen an Faszination. Das Bild vom Weltpriester wurde mehr und mehr von semi-monastischen Vorstellungen überlagert. Bildung und theologische Wissenschaft wurden als säkular empfunden und sollten zugunsten von »Kirchlichkeit« und »Identität« zurückgedrängt werden. Nicht Diskussion, Ausgleich oder »weltoffene Katholizität« waren gefragt, sondern religiös-kirchliche »Totalität« und Uniformität, die nur mit Hilfe eines ausgeprägten klerikalen Standesbewusstseins erreichbar schienen[190]. So konnte Joseph Bernhart (1881–1969)[191] in seinen Memoiren schreiben: Kepplers »Eingriffe ins geistliche Leben der geistlichen Lehrer reichten hin, um den alten Ruhm der Freiheitlichkeit dieser Tübinger theologischen Fakultät aus der Welt zu schaffen. In der byzantinischen Stickluft, die sich um seine Person und von seiner Kurie aus verbreitete, welkte eine große Tradition«[192].

Ein neuer Klerus – war er den Herausforderungen des beginnenden 20. Jahrhunderts gewachsen? War der Rückzug ins Ghetto, war die milieu-gerechte, autoritäre Ausbildung die adäquate Vorbereitung auf jene neue Rolle, die den Katholiken – und v.a. den Priestern – in einer demokratisch-gewordenen Gesellschaft angemessen war? Oder hätte die ursprüngliche Idee der württembergischen Bildungsanstalten nicht bessere Dienste leisten können? Fragen, deren Beantwortung sich der Historiker entziehen

chenrat. StAL E 211/I Bü 272.

187 Dazu lediglich summarisch HAGEN, Staat, Bischof und geistliche Erziehung (wie Anm. 12), 182–194.

188 Dies muss deutlich unterstrichen werden. Unbestreitbar erhielt die Diözese unter Keppler, jedoch nicht erst unter ihm ein neues Gesicht. Die Entwicklung verlief weniger auffällig, schleichend. Der Oppositionspartei im württembergischen Klerus, den Anhängern der »Donzdorfer Fakultät«, gelang es tatsächlich, einen »neuen, anderen Klerus« zu formen. Doch Keppler war nicht derjenige, der plötzlich alles umkrempelte. Die große Wende gab es unter ihm nicht, wohl aber immer wieder vorher kleine »Wenden«. Es gab verschiedene »Ultramontanisierungsschübe« und »Liberalisierungswellen«.

189 Der »Kulturpessimismus« Kepplers ist nichts Außergewöhnliches, scheint aber dennoch symptomatisch für das Zeitgefühl weiter Kreise um die Jahrhundertwende zu stehen.

190 Von daher wäre einmal konkret an der programmatischen Ausgestaltung der Priesterausbildung unter Keppler zu untersuchen, ob er tatsächlich als »moderner Seelsorger« bezeichnet werden kann. Zur Stilisierung vgl. RENTSCHLER, Keppler (wie Anm. 3), 104–107.

191 1904 Priesterweihe, 1910 Promotion zum Dr. theol., 1913 heimliche standesamtliche Eheschließung, seitdem freier Schriftsteller, großer Kenner der abendländischen Theologie-, Geistes- und Kunstgeschichte. Zu ihm: Manfred WEITLAUFF, Art. Bernhart, in: LThK^3 2, 1994, 282f.

192 Joseph BERNHART, Erinnerungen 1881–1930, hg. von Manfred WEITLAUFF, 2 Bde., Weißenhorn 1992, 672.

muss. »Neues Jahrhundert – neuer Klerus« – Diese programmatische und deshalb plakative Charakterisierung der Priesterausbildung an der Wende zum 20. Jahrhundert ist zutreffend und problematisch zugleich. Denn paradoxerweise heißt »neu« nicht unbedingt »modern« im Sinne von »fortschrittlich«, »aufgeschlossen«, »weltoffen«. Bereits nach 1830, als man von einer »alten« und einer »neuen« Schule im württembergischen Klerus sprach, waren die Verhältnisse nicht die, welche diese Terminologie eigentlich erwarten ließ: Die »alte« Schule war die aufgeklärte, reformorientierte, die »neue« jedoch die nach rückwärts gewandte, restaurative[193]. Ein ähnliches Paradoxon lässt sich an der Wende zum 20. Jahrhundert konstatieren. Während die als »Modernisten« bezichtigten Geistlichen die Fortführung der alten württembergischen Bildungstradition beschworen, ging es den »Antimodernisten«, allen voran Bischof Keppler, darum, einen »Neuen Klerus« zu formen, der allerdings keineswegs ein »modernes«, zeitgemäßes Gesicht haben sollte, sondern einem der Wirklichkeit enthobenen, in sakrale Sphären entrückten Ideal entsprach[194]. Waren die »Modernisten« also in Wahrheit »Traditionsbewahrer«, d.h. Hüter einer ganz spezifischen, nämlich der württembergischen Bildungstradition, die »Antimodernisten« jedoch »Neuerer«, die sich nur wenig um die Traditionen in der Diözese Rottenburg kümmerten?

193 Vgl. KUSTERMANN, Generation (wie Anm. 38), 11–34, insbes. 11–15. – DERS., »Katholische Tübinger Schule«. Beobachtungen zur Frühzeit eines theologiegeschichtlichen Begriffs, in: Catholica (M) 36, 1982, 65–82.

194 So klagte Philipp Funk 1910: *Das ist die ›wahre Reform‹, wie sie Keppler in seiner Diözese verwirklicht. Die früher so günstigen kirchlichen Verhältnisse Württembergs haben ein jähes Ende gefunden. Das gute Einvernehmen mit der Regierung, das dem Lande den Kulturkampf erspart hatte, und die wissenschaftliche Blüte der theologischen Fakultät, beides der alte Stolz der Diözese [...] sind verschwunden. Woran drei Menschenalter mit treuem Fleiß gebaut, ein kleines Jahrzehnt Kepplerscher Politik hat alles über den Haufen geworfen.* Zitiert nach HAUSBERGER, Protagonistenrolle (wie Anm. 3), 238f.

CLAUS ARNOLD

Katholische Milieus in Oberschwaben um 1900

Adlige Damen, Modernisten und Lourdesgrotten[1]

Der Anbruch des neuen Jahrhunderts war dem »Oberschwäbischen Anzeiger» nur acht Zeilen im Kleindruck wert. In Ravensburg sei zwar mehr geschossen worden als in früheren Neujahrsnächten und auch auf den Straßen soll es zur Mitternachtsstunde sehr lebhaft gewesen sein, aber sonst sei nichts besonderes zu bemerken gewesen, außer dass um 12 Uhr von der evangelischen Kirche die Glocken läuteten und vom Blaserturm Choräle geblasen wurden[2]. Die vom bischöflichen Ordinariat gegebene Sondererlaubnis zu einem Mitternachtsgottesdienst hatte dagegen kein katholischer Geistlicher der Stadt genutzt[3]. Das katholische Ravensburg und sein Presseorgan[4] gaben sich völlig unbeeindruckt vom Anbruch des Jahres 1900. Mochten die Protestanten auch läuten und die Stadtkapelle blasen, ein guter Katholik hatte sich von solchen allzu weltlichen Daten nicht aus der Ruhe bringen zu lassen, für ihn waren andere, ewige Maßstäbe entscheidend. – Doch war der oberschwäbische Katholizismus um 1900 tatsächlich jenes den Zeitläuften trotzende »Haus voll Glorie« bzw. in der Sprache der Sozialgeschichte jenes in sich geschlossene, den Zumutungen der Moderne widerstehende »katholische Milieu«?[5] Das säkulare Umfeld war jedenfalls bewegt. In kulturhistorischer Sicht konstatiert man für das deutsche Kaiserreich um 1900[6], also für die Zeit der beginnenden Ära

1 Für den Druck bearbeitete Fassung meines Vortrages in Weingarten am 15. September 2000.

2 »Jahreswende«, in: Oberschwäbischer Anzeiger Nr.1, 2. Januar 1900.

3 Vgl. Oberschwäbischer Anzeiger Nr. 349, 31. Dezember 1899.

4 Siehe unten Anm. 69. Zur Bildung einer katholischen Presse ab 1900 vgl. Hagen, Geschichte, Bd. 3, 87f.

5 Ein sehr differenziertes Milieu-Modell wurde nun vorgelegt vom Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Münster, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: HJ 120, 2000, 358–395. Eine genauere, vor allem auch zeitlich und lokal differenzierende Anwendung auf Württemberg steht aber noch aus. Vgl. – mit kritischen Anmerkungen zur eventuell mehr versuchten als durchgeführten Milieubildung nach 1850 – Dominik Burkard, Volksmissionen und Jugendbünde. Eine kritische Analyse und die Diskussion um ein katholisches Milieu in der Diözese Rottenburg, in: Das Katholische Sonntagsblatt (1850–2000). Württembergischer Katholizismus im Spiegel der Bistumspresse, hg. v. Hubert Wolf u. Jörg Seiler, Ostfildern 2001, 109–189. Im Folgenden soll dargelegt werden, dass zumindest für Oberschwaben ab den 1890er Jahren von einem entscheidenden (»verspäteten«?) Schub bei der Milieubildung ausgegangen werden kann. Vgl. auch den Beitrag von Andreas Holzem in diesem Band.

6 Vgl. Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, hg. v. Rüdiger vom Bruch, Friedrich Wilhelm Graf u. Gangolf Hübinger, Stuttgart 1989. – Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hg. v. Olaf Blaschke u. Frank-Michael Kuhlemann (Religiöse Kulturen der Moderne 2), Gütersloh 1996. – Friedrich Wilhelm Graf, Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900, in: Das Neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900, hg. v. Ute Frevert (GuG, Son-

Keppler in der Diözese Rottenburg[7], vielfältige Strömungen vagierender, ortlos suchender Religiosität. Der Markt war dabei reich bestückt: man interessierte sich wieder für Mystik, humanistische, nationalistische und rassistische Umformungen von Religion wurden propagiert und die Vulgär-Naturwissenschaft eines Ernst Haeckel trat mit dem Anspruch auf, die Religion ganz ersetzen zu können. Im engeren Raum der katholischen Kirche begannen die Auseinandersetzungen um Reformkatholizismus und Modernismus[8]. Sollte der stille Winkel des Oberlandes von all dem unberührt geblieben sein? Unter den Stichwörtern »Adlige Damen und Modernisten« sollen hier im zweiten Teil des Beitrags einige Korrekturen angebracht und der Blick auf andere katholische »Milieus« in Oberschwaben gelenkt werden. Zunächst aber gilt es, einige Streiflichter auf den »mainstream«, nämlich den strengkirchlichen Katholizismus in Oberschwaben zu werfen, der sich unter der Chiffre »Lourdesgrotten« subsumieren lässt. Dabei wird nach der historischen Prägung vor 1900 und nach der inneren Dynamik in den Jahren nach 1900 gefragt. Angesichts des Forschungsstandes muss es hier bei Impressionen und biographischen Exempeln bleiben. Dabei steht die »Metropole Oberschwabens», die Oberamtsstadt Ravensburg, im Mittelpunkt.

1. »Lourdesgrotten« – Im Paradies des schwäbischen Ultramontanismus[9]

a) Erstes Streiflicht: Paul Stiegele, ein Kind des ultramontanen Milieus in Ravensburg

Kurz vor der Wahl Bischof Kepplers kam 1898 ein Sohn Oberschwabens in das Rottenburger Domkapitel: gemeint ist Paul Stiegele[10], 1847 in Ravensburg geboren und seit

derheft 18), Göttingen 2000, 185–228. Vgl. auch den Beitrag von Otto Weiß in diesem Band.

7 Vgl. Claus Arnold, »Sie vergehen und Du bleibst ...« Das Katholische Sonntagsblatt und der württembergische Katholizismus an der Jahrhundertwende 1900, in: Sonntagsblatt (wie Anm. 5), 266–273.

8 Vgl. Otto Weiss, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995. – Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn 1998. – Claus Arnold, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (VKZG.B 86), Paderborn 1999, 113–308; sowie Ders., Art. Modernismus I.1 und II, in: RGG[4] (im Druck).

9 Der Begriff »ultramontan« deckt gerade in Württemberg ein breiteres Spektrum von Richtungen ab und muss in chronologischer Hinsicht differenziert werden; vgl. die einschlägigen Arbeiten von Rudolf Reinhardt und Hubert Wolf. Zu problematisieren ist auch die Begriffspaarung von »ultramontan« und »Katholisches Milieu«. Es ist zwar unbestritten, dass die Milieubildung von den strengkirchlichen Kräften – und nicht etwa von den »liberalen« katholischen Spätaufklärern usw. – betrieben wurde. Eine direkte Übertragung von radikal-ultramontanen Ansätzen auf das ganze »Milieu« führt aber zu einem schiefen Gesamtbild; vgl. Claus Arnold, Antisemitismus – Ultramontanismus – Kulturkatholizismus. Aus Anlaß einer Studie von Olaf Blaschke, in: RJKG 18, 1999, 243–251. Für die Zeit ab 1900 ist zudem von einer gewissen »Liberalisierung« des Milieus in Frontstellung zum innerkirchlichen Integralismus auszugehen (Zentrumsstreit, Gewerkschaftsstreit). Interessanterweise wird in Arbeitskreis, Konfession (wie Anm. 5) eine Verhältnisbestimmung von Ultramontanismus und »Milieu« vermieden.

10 Über ihn grundlegend August Hagen, Paul Stiegele, 1847–1903, in: Ders., Gestalten, Bd. 2, 222–309. – Vgl. auch Angelika Fox, Art. Stiegele, in: BBKL 10, 1995, 1445–1447.

1882 Regens des Priesterseminars der Diözese. August Hagen (1889–1963)[11], dem Stiegeles Nachlass und Korrespondenzen vorlagen, fasste die Intentionen des neuen Domkapitulars so zusammen: »Manches an der bisherigen Regierung der Diözese hatte Stiegele nicht gefallen. Es war dabei zu viel Bürokratisches, zu viel Opportunismus und Leisetreterei gewesen. Er hatte sich früher nicht gescheut, das gelegentlich den Bischöfen zu sagen. Frisch pulsierendes katholisches Leben wollte er um sich sehen und sein Herz inmitten der Akten warm halten. Zweifellos war eine Zeit der religiösen Verarmung vorausgegangen. Der Flügelschlag des katholischen Geistes, wie er sich in den beiden Ulmer Katholikentagen (1890, 1901) so glänzend offenbarte war ein süßer Trost für ihn. Aus der Tiefe des katholischen Volkes begann das Feuer, das solange niedergehalten war, zum Himmel zu schlagen«[12]. Mit anderen Worten: Im Jahr 1898 sollte nun endlich die Zeit zu Ende gehen, in der Reste von Staatskirchentum und kirchlicher Aufklärung zusammen mit dem gemäßigten und konzilianten Ultramontanismus eines Bischofs Hefele[13] den Katholizismus als religiöse, gesellschaftliche und politische Macht im Zaum gehalten hatten. Stiegeles erste Tat als Domkapitular war es, im Hintergrund die Fäden für die Bischofswahl des ihm persönlich verbundenen Paul Wilhelm Keppler (1852–1926) zu ziehen – mit Erfolg, wie wir wissen[14]. Sein Einfluss auf Keppler war beträchtlich. Gerüchteweise wurde er sogar als eigentlicher Inspirator von Kepplers scharfer »(Anti-)Reformrede« genannt[15], was angesichts seiner offenen Gegnerschaft zum »Reformkatholizismus« nicht verwundern kann[16]. (Die zum Tode Stiegeles führende Krankheit setzte übrigens ein, nachdem er am 19. Februar 1903 einen Vortrag des eher »liberalen« Tübinger Theologen Paul von Schanz [1841–1905][17] über »Harnack und Schell über Christus und Christentum« gehört hatte[18].)

11 Eine Biographie Hagens, des verdienten Rottenburger Diözesanhistorikers (und Generalvikars), stellt ein dringendes Desiderat dar; vgl. Roland ENGELHART, »Wir schlugen unter Kämpfen und Opfern dem Neuen Bresche«. Philipp Funk (1884–1937). Leben und Werk (Europäische Hochschulschriften III/695), Frankfurt am Main 1996, 18f.

12 HAGEN, Stiegele (wie Anm. 10), 260.

13 Über ihn: Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), hg. v. Hubert WOLF, Ostfildern 1994.

14 HAGEN, Stiegele (wie Anm. 10), 259.

15 ARNOLD, Sauer (wie Anm. 8), 175. Zur Person Kepplers und zu seiner Reformrede vgl. Karl HAUSBERGER, »Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces«. Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926), in: Antimodernismus (wie Anm. 8), 217–239.

16 Vgl. HAGEN, Stiegele (wie Anm. 10), 260: »Ungefähr seit 1900 fing man an, von einem *Kulturkatholizismus* zu sprechen. Von dem Priester verlangte man, daß er mit der Zeit gehe und nicht rückständig sei. Stiegele wußte, daß die Tübinger theologische Jugend mit solchen Bestrebungen liebäugle. Auch gewisse Professoren wußten viel darüber zu sagen, wie man den Katholizismus ›retten‹ könne. Stiegele betonte: ›Wir brauchen heilige Priester. Das ist das erste und oberste Postulat.‹ Das allein hilft.« – Herausgeber des literarischen Nachlasses von Stiegele war bezeichnenderweise Benedikt Rieg; über ihn Hubert WOLF, »Hätte ich Stenogramme lesen können...«. Keppler-Briefe aus den Jahren 1911–1913 zum »Fall Wilhelm Koch«, in: Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte Folge 6, hg. v. Volker SCHÄFER, Tübingen 1992, 91–108. – Der »liberale« Katholik Kraus hielt Stiegele noch 1894 für *einen gescheiten und ruhigen Mann aus der guten Hefele'schen Schule*, vgl. Franz Xaver KRAUS, Tagebücher, hg. v. Hubert SCHIEL, Köln 1957, 613.

17 Über ihn Raimund LACHNER, in: BBKL 8, 1994, 1589–1593.

18 HAGEN, Stiegele (wie Anm. 10), 263. Zur Thematik vgl. nun Manfred WEITLAUFF, »Catholica non leguntur«? Adolf von Harnack und die »katholische« Kirchengeschichtsschreibung, in: Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, hg. v. Kurt NOWAK u. Otto Gerhard OEXLE, Göttingen 2001, 239–317.

Für die strengkirchliche Haltung Stiegeles war seine oberschwäbische Herkunft und das Erleben selbstbewusster Katholizität mit entscheidend. Das Haus seines Vaters, des späteren Oberamtsarztes Dr. Johannes Stiegele (1817–1876), lag in unmittelbarer Nachbarschaft der Liebfrauenkirche. Hagen fasst die Jugenderinnerungen Stiegeles so zusammen: »Das ganze kirchliche Leben spielte sich unter den Augen der Kinder ab. Glockenton und Orgelklang, das Leuchten der Kerzen und das Beten der Gläubigen, die Prozessionen und Beerdigungen, die öffentlichen Versehgänge und das nächtliche Flimmern des ewigen Lichts – all das wirkte mächtig auf das weiche Kindergemüt ein. Dieses war von frühester Jugend an wie von einer geheimnisvollen kirchlichen Atmosphäre umwoben«[19]. Stiegeles religiöse Haltung nährte sich wesentlich aus seinem bildungsbürgerlichen[20] Elternhaus. Hier verkehrten führende Ultramontane wie die Rottenburger Regenten Joseph Mast (1818–1893) und Valentin Beron (1830–1891)[21] sowie der spätere Domkapitular Karl Zimmerle (1836–1892)[22]. Stiegeles Bruder Rudolph (* 1866)[23] und drei seiner Cousins mütterlicherseits traten im nahen Feldkirch in den im Reich seit 1872 verbotenen und als ultramontan verpönten Jesuitenorden ein. Der frühere Jesuitenschüler und spätere Domkapitular Joseph Eisenbarth (1844–1913)[24] wurde Stiegeles engster Freund[25]. Mit dem radikal-ultramontanen Mast hielt er übrigens auch nach dessen Amtsenthebung durch Bischof Joseph Lipp (1795–1869)[26] bis zum Tod 1893 Kontakt und traf ihn öfters in Ravensburg oder im Jordanbad bei Biberach[27].

Diese wenigen Züge aus Stiegeles Biographie legen die Vermutung nah, dass Oberschwaben[28] neben dem Ellwanger/Gmünder Raum (Stichwort »Donzdorfer Fakultät«[29])

19 HAGEN, Stiegele (wie Anm. 10), 224.

20 Dass der »Ultramontanismus« eine ernstzunehmende intellektuelle Option darstellte (wir nennen nur La Mennais, Montalembert, Lacordaire, Görres und Döllinger) wird bei einer sozialgeschichtlichen Betrachtungsweise, welche die »Ultramontanisierung« des Klerus im 19. Jahrhundert vor allem mit dessen zunehmender Rekrutierung aus den unterbürgerlichen Schichten erklärt (Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg [Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 106], Göttingen 1994), oft vergessen.

21 Vgl. den Nekrolog von Paul STIEGELE, Regens Valentin Beron, in: Paul Stiegele. Reden und Skizzen vermischten Inhalts, hg. v. Benedikt RIEG (Gedenkblätter aus dem Leben und schriftlichen Nachlasse des Domkapitulars Paul Stiegele 5), Rottenburg 1906, 213–228.

22 Vgl. den Nekrolog von Paul STIEGELE, Domkapitular Karl Zimmerle, in: Ebd., 182–212.

23 Später Rektor des Exerzitienhauses in Tisis bei Feldkirch. Die anderen Brüder Stiegeles schlugen erfolgreich bürgerliche Karrieren ein: Geh. Hofrat Dr. Karl Stiegele (*1850), Leibarzt der Königin Olga; Max Stiegele (1857–1931), Landgerichtsrat in Ravensburg.

24 Über ihn August HAGEN, Joseph Eisenbarth 1844–1913, in: DERS., Gestalten, Bd. 2, 268–309.

25 HAGEN, Stiegele (wie Anm. 10), 223.

26 Über ihn und die hier angesprochenen »Rottenburger Wirren« Hubert WOLF, Art. Lipp, in: BBKL 5, 1993, 103–107. – Vgl. auch Werner GROSS, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche (Contubernium 32), Tübingen [2]1984, 232–246.

27 August HAGEN, Joseph Mast, 1818–1895, in: DERS., Gestalten, Bd. 2, 133–188, hier 178. – Zur Rolle Masts in den »Rottenburger Wirren« vgl. Otto WEISS, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (Münchener theologische Studien I 22), St. Ottilien 1983, 921–929.

28 Oberschwaben. Beiträge zu Geschichte und Kultur, hg. v. Peter EITEL u. Elmar L. KUHN, Konstanz 1995. – Oberschwaben, hg. v. Hans-Georg WEHLING (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 24), Stuttgart 1995, darin u.a.: Joachim KÖHLER, Oberschwaben als kirchliche Landschaft, 95–121.

29 Hubert WOLF, Im Zeichen der »Donzdorfer Fakultät«. Staatskirchenregiment – »Liberale«

in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Wirkungsschwerpunkt der streng ultramontanen Kräfte in Württemberg war, die in Tübingen und Rottenburg aus verschiedenen Gründen weniger zum Zuge kamen[30]. In diesen traditionell katholischen Gebieten fanden sie ein günstigeres Klima. Liberale, von der katholischen Aufklärung geprägte Gegenkräfte wie der Ravensburger Stadtschultheiß Franz von Zwerger (1792–1856) konnten ab den 1840er Jahren, wie Alfred Lutz gezeigt hat, mit demokratischer Hilfe der breiten Bevölkerung bald auch politisch erfolgreich verdrängt werden[31]. Schon bei der Wiederbelebung des Weingartener Blutfreitags 1846 hatte der Vikar Dr. Franz Joseph Schwarz (1821–1885)[32], das Haupt der »Donzdorfer Fakultät«, seine Hand im Spiel[33]. Mit Stadtpfarrer Wenzeslaus Mattes (1815–1885)[34] wirkte in Weingarten auch ab 1866 ein weiterer glühender Ultramontaner, der sich besonders der Ausgestaltung des Blutritts annahm. Oberschwaben also eine Heimat der ultramontanen Wende in der Diözese Rottenburg.

b) Zweites Streiflicht: Lourdesgrotten

Der streng ultramontane Klerus aus und in Oberschwaben, der im 19. Jahrhundert langsam die ältere Generation der Josephinisten und Spätaufklärer verdrängte, fand nicht zuletzt deshalb Rückhalt in der Bevölkerung, weil er der konkreten übernatürlichen Erfahrung, ja zuweilen dem Mirakulösen einen besonderen Raum einräumte. Wenn der gemäßigt ultramontane nachmalige Bischof Hefele in seinen Tübinger Kirchengeschichtsvorlesungen die mystischen Erfahrungen des Ignatius von Loyola noch scherz-

Theologie – Katholische Opposition, in: Hohenstaufen-Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen 3, 1996, 96–116. – Vgl. auch Uwe SCHARFENECKER, Stationen einer Freundschaft. Hefele und die Grafen von Rechberg-Rothenlöwen, in: Hefele (wie Anm. 13), 18–49. – Dominik BURKARD, Zeichen frommen Lebens oder Instrument der Politik? Bruderschaften, »Donzdorfer Fakultät« und Versuche der Milieubildung, in: Hohenstaufen-Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen 8, 1998, 151–186.

30 Diese Feststellung ist zumindest hinsichtlich des Priesterseminars Rottenburg, das ja den ganzen Diözesanklerus mitprägte, cum grano salis zu nehmen: »In der Priesterausbildung der Diözese Rottenburg setzte Mast einen Markstein. Ungeachtet seiner Amtsenthebung blieb die von ihm entwickelte [strengkirchliche; C.A.] geistliche Lebensordnung des Rottenburger Seminars in ihren Grundzügen und in nicht wenigen Einzelheiten über 100 Jahre maßgebend«, vgl. Werner GROSS, Das Priesterseminar Rottenburg. Anfänge – Regenten – Ereignisse, Rottenburg 1986, 36. Das war nicht zuletzt seinen Nachfolgern Beron und Stiegele zu verdanken. Vgl. auch den Beitrag von Dominik Burkard in diesem Band.

31 Alfred LUTZ, Die Ära Franz von Zwerger (Ravensburger Stadtgeschichte 19), Ravensburg 1990. Vgl. nun auch DERS., Zwischen Beharrung und Wandel. Studien zur Stadt Ravensburg im Vormärz, Diss. phil. Univ. Tübingen 1998/99 (erscheint in den Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde). Herrn Dr. Lutz sei auch an dieser Stelle für seine Hinweise zu diesem Beitrag herzlich gedankt.

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

33 Alfred LUTZ, Zwischen Verbot und Wiederbelebung – der Heilig-Blut-Kult in der ersten Hälfte des 19. Jhs., in: 900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094–1994. Festschrift zum Heilig-Blut-Jubiläum am 12. März 1994, Bd. 1, hg. v. Norbert KRUSE u. Hans Ulrich RUDOLF, Sigmaringen 1994, 151–161, hier 159.

34 Über ihn August HAGEN, Wenzeslaus Mattes, 1815–1885, in: DERS., Gestalten, Bd. 1, 250–289.

haft kommentiert hatte[35], so drängten Geistliche wie Mattes und Stiegele das gläubige Volk geradezu, auf besondere und wunderbare übernatürliche Zuwendung zu hoffen. Stiegele wallfahrte 1883 auf Anregung seines Freundes Eisenbarth nach Lourdes, wo er sich Besserung eines Beinleidens erhoffte, die sich nach der Rückkehr tatsächlich einstellte. Von nun an betätigte er sich literarisch und praktisch als Lourdes-Propagator und förderte besonders die Einrichtung von Lourdesgrotten[36]. Wie Martin Schmolze festgestellt hat[37] wurden im weiteren Oberschwaben allein zwischen 1884 und 1888 72 Lourdesgrotten eingeweiht, bis 1990 folgten 152 weitere, gerade auch in den Jahren um 1900: 1899 in Waldburg, 1900 in Steinbronnen, 1901 in Amtzell und Schmalegg, 1902 in Zogenweiler, 1904 in Liebenau und Tettnang[38]. Im Jahr 1901, also zu Beginn der Ära Keppler, wurde in Weingarten von Stadt und Kirchengemeinde gemeinsam die Gestaltung von Kreuzweg und Lourdesgrotte auf dem Kreuzberg durchgeführt. Bereits seit 1890 hatte man nach dem Vorbild von Lourdes am Himmelfahrtsabend eine Lichterprozession gehalten, die nun ein festes Ziel bekam. Die alte Wallfahrt wurde so zeitgemäß im Sinne des ultramontan-religiösen Gemeinschaftserlebnisses ausgestaltet[39]. Wenn man die Ordnung des Blutritts durch das Aufkommen von festen Blutreitergruppen mit obligatorischem Gehrock und Zylinder ab 1905[40] noch hinzunimmt, kommt man zu dem Ergebnis, dass die Heiligblutwallfahrt erst in den Jahren nach 1900 ihr heutiges Gepräge erhalten hat. Durch die zunehmende Organisation der Blutreitergruppen (mit den Ortsgeistlichen als Präsides und oft als Initiatoren, entsprechenden vorbereitenden Gottesdiensten und Versammlungen) verfügte man auch über ein populäres Mittel der

35 Das wenigstens behauptete der »Donzdorfer« Franz Joseph Schwarz in seiner Denunziation Hefeles an den Sekretär der Münchener Nuntiatur vom 28. Juni 1869: »Trivial spricht er in seinen Vorlesungen auch von Erscheinungen im Leben der Heiligen. Z.B. ‚Ignatius (v. Loyola) lebte noch in ritterlich romantischer Zeit. Daher hat auch seine Bekehrung einen solchen Anflug. Wenn jetzt einer so vor der Tür stünde, so würde man sagen: Da fehlt's‹«, vgl. Rudolf Reinhardt, Unbekannte Quellen zu Hefeles Leben und Werk, in: ThQ 152, 1972, 54–77, hier 67.

36 Hagen, Stiegele (wie Anm. 10), 236, 265.

37 Martin Schmolze, Das Symbolische mit dem Praktischen verbinden. Die Errichtung von Lourdesandachtsstätten in Oberschwaben 1882–1990. Magisterarbeit, Fakultät für Empirische Kulturwissenschaften, Tübingen 1991, 321 S., Exemplar im Institut für Empirische Kulturwissenschaften der Univ. Tübingen, Sign. Gl 23. Ein Exemplar auch im Stadtarchiv Ravensburg.

38 Ebd., 152f.

39 Hans Ulrich Rudolf, Weingartener Prozessionsbrauchtum im Umfeld des Blutfreitags. Der »kleine Umgang« sowie die Bitt- und Lichterprozession, in: 900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung (wie Anm. 33), Bd. 2, 808–818. – Rudolf Fesseler, 1901 wurde der Reutebühl zum Kreuzberg, in: Schwäbische Zeitung Ravensburg-Weingarten, Nr. 297, 24. 12. 2001, Lokalseite 5. – Initiator der Gestaltung des Kreuzberges war ein marianisch gesinnter Laie, der Weingartner Gastwirt Franz Hänsler (1832–1909), dessen zwei Söhne in die Klöster Mehrerau (Bregenz) bzw. Emaus (Prag) eintraten.

40 Vgl. die Kurzportraits der Blutreitergruppen, in: 900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung (wie Anm. 33), Bd. 2, 823–929. Nach 1905 erfolgte eine Welle von Gründungen, meist, aber längst nicht immer auf Initiative der Ortsgeistlichkeit: Allmannsweiler-Reichenbach 1913, Altshausen 1909, Amtzell 1911, Aulendorf 1909, Baienfurt 1905, Baindt 1905, Bavendorf 1908, Berg 1906, Bergatreute 1907, Blitzenreute 1907, Bodnegg 1908, St. Christina 1906, Ebenweiler 1910, Ziegelbach 1911, Eschach 1908, Fronhofen 1906, Haidgau 1909, Haisterkirch 1911, Haslach 1908, Horgenzell 1910, Hoßkirch 1910, Karsee 1906, Kißlegg 1907, Leupolz 1908, Mochenwangen 1912, Neukirch 1912, Obereisenbach 1913, Renhardsweiler 1910, Reute 1912, Ringgenweiler 1910, Rötenbach 1907, Schlier 1907, Schmalegg 1907, Sießen 1911, Taldorf 1910, Tettnang 1913, Vogt 1905, Waldburg 1912, Waldsee 1910, Waltershofen 1911, Wangen 1910, Wilhelmskirch 1910, Wolpertswende 1909.



Abb. 1: Marie Gräfin Waldburg-Wurzach (1861–1941), Aufnahme um 1935; Bayerisches Hauptstaatsarchiv München, Nachlass von Eichthal Nr. 109.



Abb. 2: Sophie Gräfin Waldburg-Syrgenstein (1857–1924), Dichtername „Sophie Waldburg“, Aufnahme um 1900; Bayerisches Hauptstaatsarchiv München, Nachlass von Eichthal Nr. 108.



Abb. 3: Sophie Waldburg, Aufnahme um 1920; Bayerisches Hauptstaatsarchiv München, Nachlass von Eichthal Nr. 108.



Abb. 4: Augusta von Eichthal (1835–1932) (kniend) mit ihrer Freundin, der Malerin Wilhelmine von Stein (*1825). In der Mitte ein Portrait ihres Bekannten Franz Liszt. Römische Aufnahme um 1870; Bayerisches Hauptstaatsarchiv München, Nachlass von Eichthal Nr. 59.

konfessionellen Mobilisierung für die männliche Landbevölkerung – analog zu den Vereinen in der Stadt. Ein schönes Beispiel für die Umgestaltung eines Elementes der traditionalen katholischen Lebenswelt im Sinne der Milieubildung.

c) Drittes Streiflicht: Katholischer Boom in Ravensburg 1900–1914

In der ehemals paritätischen Reichsstadt Ravensburg stellten die Katholiken im Jahr 1900[41] mit ca. 75% eine satte und noch wachsende[42] Mehrheit der Gesamtbevölkerung von 13.450 Einwohnern[43]. Mit über 11.000 Katholiken war Ravensburg im Jahr 1910 nach Stuttgart und Ulm die drittgrößte katholische Gemeinde der Diözese[44]. Es ist kaum eine Übertreibung, wenn man dem kirchlichen Leben dieser Jahre einen boomartigen Charakter zuschreibt, an dem auch Bischof Keppler seinen Anteil und sein Wohlgefallen hatte. Hier nur einige Fakten zur Illustration: 1904 konnte Keppler die 1812 aus württembergischer Sparsamkeit aufgehobene Untere Ravensburger Stadtpfarrei St. Jodok wiedererrichten[45]. Die dort von Stadtpfarrer Anton Hummel (1859–1926)[46] wiederbegründete Corporis-Christi-Bruderschaft bzw. Fronleichnamsbruderschaft von 1483 fand zwischen 1905–1909 bereits 579 Mitglieder[47]. Die Liebfrauenkirche erfuhr ab 1891 einen neugotischen Umbau durch den oberschwäbischen Architekten Joseph Cades (1855–1943)[48]; Bischof Keppler hatte das Werk seines späteren Protegés Cades noch als Professor durch ein Gutachten vorbereitet[49]. Eine aufwendige neugotisch-nazarenische (teils auch byzantinisierende) Neuausstattung schloss sich bis 1910 an[50]. Das kirchliche Vereinswesen blühte bereits seit den 1880er Jahren auf. Nicht ohne Grund organisierte

41 Vgl. zur städtischen Gesamtsituation Alfred Lutz, Ravensburg um die Jahrhundertwende, in: Schwäbische Zeitung Ravensburg, Nr. 194, 198, 200, 203, August–September 1995.

42 Allein die Liebfrauenpfarrei wuchs zwischen 1905 und 1910 von 7602 auf 8160 Katholiken bei 5995 Osterkommunionen (75% – ein wichtiger »Milieuindikator«). Besonders scharf wurde die Entwicklung der »Mischehen« verfolgt: Unter den 39 katholischen Trauungen waren zwei gemischte Brautpaare, sechs gemischte Paare ließen sich protestantisch trauen, 19 Kinder (die Zahl steht im Original im Fettdruck) aus gemischten Ehen wurden protestantisch getauft, zehn katholisch. Die zweite Stadtpfarrei St. Jodok umfasste 1910 3668 Katholiken. Vgl. Statistisches aus der Liebfrauenstadtpfarrei, in: Ravensburger Katholischer Kirchenanzeiger, Nr. 2 vom 8. Januar 1910 (Exemplar im Pfarrarchiv Liebfrauen mit handschriftlichen Korrekturen des Pfarrers).

43 Vgl. Peter Eitel, Oberschwaben als Städtelandschaft, in: Oberschwaben (wie Anm. 28), 151–173, hier 167.

44 Vgl. Hagen, Geschichte, Bd. 3, 200f.

45 Anton Baumeister, Die Neuzeit von St. Jodok 1904–1984, in: Festschrift zur 600-Jahrfeier der Katholischen Kirchengemeinde St. Jodok Ravensburg (1385–1985), hg. v. Anton Burkhart, Ravensburg 1985, 44–73, hier 45.

46 Hummel stammte aus Donzdorf, vgl. Personalkatalog 45.

47 Winfried Martin, Die kirchlichen Bruderschaften in Ravensburg. Zulassungsarbeit masch. Pädagogisches Institut Weingarten 1962. Exemplar im Stadtarchiv Ravensburg.

48 Alfred Lutz, Der Architekt Joseph Cades (1855–1943) – seine Bauten in Ravensburg und Umgebung, in: Altstadtaspekte, hg. v. Bürgerforum Altstadt Ravensburg, Heft 7, 2001/2002, Ravensburg 2001, 54–59.

49 Vgl. Peter Eitel, Die Liebfrauenkirche in alten Ansichten, in: 700 Jahre Pfarrei Liebfrauen – 500 Jahre Schutzmantelfrau Ravensburg (1280–1980), hg. v. Robert Mayer, Ravensburg 1980, 7–17, hier 14–16.

50 Die beteiligten, teils ortsansässigen Künstler Gebhard Fugel, Theodor Schnell, Moriz Schlachter, Gottfried Schiller und Julius Ostermaier weisen die Stadt als Zentrum der christlichen Kunst im Sinne Bischof Kepplers aus.

der »Volksverein für das Katholische Deutschland« als »Generalstab der katholischen Vereine« gerade in Ravensburg im Juni 1892 einen »regionalen Katholikentag«, der 8000 Teilnehmer fand[51]. Die Expansion setzte sich fort: Die Ankündigungen des katholischen Männervereins (1853 als Piusverein gegründet, 1883 umbenannt)[52], des Elisabethenvereins (gegr. 1854), des Gesellenvereins (gegr. 1853, wiedergegr. 1862)[53], des Müttervereins (gegr. 1877), des III. Orden (gegr. 1884), des Arbeitervereins (gegr. 1884), des Arbeiterinnen- und Dienstmädchenvereins[54] (1886 als erster seiner Art in Württemberg gegründet[55]), des Krankenpflegevereins (gegr. 1886) des Missionsvereins, des Bonifatiusvereins, des Kindheit-Jesu-Vereins, des Rettungsvereins zum guten Hirten und des Volksvereins für das katholische Deutschlands füllten die Spalten des 1904 begründeten Ravensburger katholischen Kirchenanzeigers. Mit dem Gesellenhaus (Neubau 1911) und dem Josefshaus (Neubau 1910) standen den männlichen und weiblichen Vereinen jeweils stattliche Vereinslokale zur Verfügung. Für Großveranstaltungen nutzte man ausgiebig das 1896/97 von dem renommierten Wiener Theaterarchitekten Ferdinand Fellner (1847–1916) erbaute, glanzvolle Konzerthaus (das allerdings der Initiative des protestantischen Industriellen und Ravensburger Ehrenbürgers Julius Spohn [1841–1919] zu verdanken war)[56]. Ins Konzerthaus kam auch gerne Bischof Keppler, um hier 1910 und 1913 seine homiletischen Kurse zur Hebung der katholischen Predigt zu halten. 1910 etwa mit 336 festen Teilnehmern aus dem Klerus Württembergs, Bayerns, Badens,

51 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, 269. – Zum Vereinswesen in Ravensburg vgl. Stadtpfarrer [Eduard] Burkert, Die katholische Gemeinde Ravensburg 1803–1928, in: Oberschwäbischer Anzeiger, Festausgabe 1803–1928. April 1928, 21–25.

52 Wichtig war dabei natürlich die Unterstützung des Klerus, die in Ravensburg u.a. durch Thaddäus Schobel (siehe unten Anm. 82) gegeben war. Noch 1848 hatte Dekan Johann Ehrat (1809–1882), ein »Staatskirchler«, die Gründung eines Pius-Vereins in Ravensburg verhindert, vgl. 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. vom Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Stuttgart 1999, 144–167, hier 164.

53 Ansgar Krimmer, Der katholische Gesellenverein in der Diözese Rottenburg von 1852 bis 1945. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus in Württemberg (VKZG.B 66), Paderborn 1994, 13f. und passim (Ortsregister).

54 Gründer waren die Lehrerin Franziska Osiander und Kaplan Johannes Herkommer, vgl. Dorothee Breucker u. Gesa Ingendahl, »Häuslichkeit, Sittlichkeit, soziale Mütterlichkeit. Katholische Frauenvereine in Kaiserreich und Weimarer Republik, in: Dies., Blickwinkel. Leben und Arbeit von Frauen in Ravensburg. Ein historisches Lesebuch, Stuttgart 1993, 178–198. – Gesa Ingendahl, Josefshaus. Mädchenwohnheim und Sitz katholischer Frauenvereine, in: Frauenorte in Ravensburg, hg. v. Dorothee Breucker, Ravensburg 1996, 53–39. – Der Katholische Frauenbund fasste erst 1917 in Ravensburg Fuß, wuchs aber schon nach fünf Jahren mit 1000 Mitgliedern zum größten Verein der Stadt heran – ein Anzeichen für bürgerlich-emanzipatorische Tendenzen im »katholischen Milieu«; ebd., 190f.

55 Halder, Vereine (wie Anm. 51), 223. – Ebd., 194 Nachrichten zu einem Konflikt über die Zulassung des Müttervereins in Ravensburg 1880, die mit dem sonst genannten Gründungsdatum 1877 kollidieren.

56 Alfred Lutz, Der lange Weg zum Konzerthaus (Ravensburger Stadtgeschichte 26), Ravensburg 1997. In die gesamtstädtische Aufgabe des Konzerthausbaus war auch die katholische Honoratiorenschaft mit ihren Hauptvertretern Privatbankier Wilhelm Ehrle und Rechtsanwalt Alfred Rembold († 1916), dem späteren langjährigen Vorsitzenden der württembergischen Zentrumspartei, eng eingebunden.

Preußens und sogar des deutschsprachigen Auslands[57]. Keppler freute sich über die Gastfreundschaft der »guten katholischen Bevölkerung« – in »der Heimat des unvergeßlichen Domkapitulars Stiegele«, wie Domkapitular Paul von Moser (1857–1912) nicht versäumte hinzuzufügen[58]. Schon 1900 hatte die Generalversammlung der Görres-Gesellschaft für das katholische Deutschland im Konzerthaus getagt, 1908 folgte der XIII. Caritastag[59] in Anwesenheit von Keppler und Lorenz Werthmann (1858–1921)[60], beides Veranstaltungen von nationaler Bedeutung. In solch kirchlich geprägter Umgebung gediehen auch die Priesterberufe: von 1810 bis 1910 zählte man 85 Primizen in Ravensburg, die Hälfte davon fiel allein in die Jahre 1894–1910[61], das heißt im Durchschnitt mehr als zwei pro Jahr. Typisch für die strengkirchliche Ausrichtung des Ravensburger Katholizismus war dabei die Hinneigung zu den Orden, die nach ultramontaner Auffassung unbedingt zum Leben der Kirche gehörten, aber in ihren männlichen Zweigen im Königreich Württemberg verboten waren[62]. 1924 zählte man 101 lebende Ordensleute aus Ravensburg, davon 13 Benediktiner, 4 Benediktinerinnen und 10 Jesuiten[63]. Mit dem »Klösterle«[64] und dem Elisabethenkrankenhaus[65], die 1893–1894 bzw. 1899–1901 stattliche neugotische bzw. neuromanische Bauten erhielten, verfügte die Stadt über eine katholische Mädchenprivatschule der Armen Schulschwestern und ein hochmodernes katholisches Krankenhaus der Franziskanerinnen von Reute. Schließlich war die Stadt auch in politischer Hinsicht erfolgreich katholisiert. Hier hatte am 17. Januar 1895 die erste Landesversammlung der württembergischen Zentrumspartei stattgefunden, die im gleichen Jahr in Ravensburg wie in ganz Oberschwaben das Mandat für die II. Württembergische Kammer erringen konnte[66]. Bei den Reichs-

57 Vgl. HAGEN, Geschichte, Bd. 3, 280f.

58 Der erste homiletische Kurs, in: Oberschwäbischer Anzeiger Nr. 243a[1], 13. September 1910.

59 Vgl. das von Bernhard Kah redigierte Programmheft: XIII. Charitastag zu Ravensburg, vom 12. bis 15. Oktober 1908, Ravensburg 1908.

60 Über ihn Hans-Josef WOLLASCH, »Sociale Gerechtigkeit und Christliche Charitas«. Leitfiguren und Wegmarkierungen aus 100 Jahren Caritasgeschichte, Freiburg i. Br. 1996, 47–62.

61 Anton HUMMEL, Die katholischen Geistlichen aus Ravensburg seit 100 Jahren, Gedenkblatt Ravensburg 1910.

62 Vgl. dazu u.a. Franz Xaver Linsenmann. Sein Leben, hg. v. Rudolf REINHARDT, Sigmaringen 1987, 307–309. (Lit.)

63 Anton HUMMEL, Die Ordensleute aus Ravensburg, nach dem Stand vom 1. Juli 1924, Ravensburg 1924. – Gerade die Beziehungen zu den Jesuiten waren eng. Der »Ignatianische Männerbund« schickte zahlreiche Exerzitanten in das Exerzitienhaus Tisis bei Feldkirch, unter ihnen der ledige Gärtnermeister Franz Xaver Geiger († 1911), der seinen Besitz dem ersten Männerorden vermachte, der sich in Ravensburg innerhalb von hundert Jahren niederlassen würde. Das waren dann tatsächlich die Jesuiten im Jahr 1923, vgl. Georg KASTNER, Kardinal-Ehrle-Haus – Die Niederlassung der Jesuiten in Ravensburg, in: Festschrift St. Jodok (wie Anm. 45), 110f.

64 Claudia SPLEIS, »Hinter blinden Fenstern«. Das Ravensburger »Klösterle«, in: BREUKER/INGENDAHL, Blickwinkel (wie Anm. 54), 62–65. – Peter EITEL, »Klösterle«. Eine Stätte katholischer Mädchenbildung, in: Frauenorte (wie Anm. 54), 163–169.

65 Vgl. 100 Jahre Krankenhaus St. Elisabeth 1901–2001, hg. v. Oberschwaben Klinik GmbH, Ravensburg 2001. Darin v.a. Alfred LUTZ, Der Bau des Elisabethenkrankenhauses 1899/1901, 21–28.

66 David BLACKBOURN, Class, religion and local politics in Wilhelmine Germany. The Centre Party in Württemberg before 1914 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Universalgeschichte, Beiheft 9), Wiesbaden 1980, 95, 242f. Dieser flächendekkende Erfolg, der sich übrigens auch im Gmünder/Ellwanger Gebiet einstellte, war nicht selbstverständlich, da die oberschwäbischen Katholiken zuvor die Kandidaten der demokratischen Volkspartei unterstützt hatten – selbst wenn sie Protestanten waren; ebd. 76.

tagswahlen 1898 erreichte das Zentrum in der Stadt einen Stimmenanteil von 55 %[67]. Dass der Oberschwäbische Anzeiger 1910 von Ravensburg als der »katholischen Metropole Schwabens« reden konnte, verwundert angesichts dieser Fakten nicht mehr[68]. Nicht zuletzt der Oberschwäbische Anzeiger selbst wirkte kräftig im Sinne der Mobilisierung für die Zentrumspartei. Sein Leiter und Inhaber der Jahre 1888–1916, Dr. Bernhard Kah (1852–1918), war während des Kulturkampfes Redakteur beim Berliner Zentrumsblatt »Germania« gewesen[69].

Den Hintergrund für diesen katholischen »Aufschwung« in der noch bis 1844/47 teilweise paritätisch verwalteten[70] ehemaligen Reichsstadt[71] bildeten handfeste soziale Umschichtungen und Konflikte. Die Industrialisierung ab den 1830er Jahren, begünstigt durch Investitionen aus der nahen Schweiz und den Anschluss Ravensburgs an die »Südbahn« in den Jahren 1847/50, war verbunden mit einem bemerkenswerten Bevölkerungsanstieg[72], der unter anderem auf den starken Zuzug katholischer Landbevölkerung in die Stadt zurückzuführen war. Auf diese soziale Herausforderung reagierte die »Milieubildung«. Nicht umsonst wurde in Ravensburg der erste katholische Arbeiterinnenverein der Diözese Rottenburg gegründet[73]. Stimulierend dürfte sich in Ravensburg, das entgegen der oben zitierten verklärenden Sichtweise eben keine geschlossen katholische Lebenswelt bot, auch die konfessionelle Konkurrenzsituation ausgewirkt haben. Zwar war das Patriziat der alten Reichsstadt überwiegend katholisch geblieben, es hatte sich aber schon ab dem 16. Jahrhundert aus dem politischen Leben der Stadt im wahrsten Sinne des Wortes »aufs Land« zurückgezogen oder war ausgestorben. Trotz eminenter katholischer Ausnahmen – etwa des schon genannten Franz von Zwerger, der

67 Dieser Wert lag zwar unter dem Gesamtergebnis des Oberamtes von ca. 77 % für das Zentrum, ist aber angesichts der konfessionellen Zahlenverhältnisse dennoch beachtlich (bei unterstellter rein katholischer Wählerschaft wäre ein Mobilisierungsgrad von 73 % der Katholiken erreicht). In den ländlichen katholischen Gemeinden Fronhofen, Hasenweiler, Kappel und Schmalegg erreichte der Zentrumskandidat Rembold fast 100 % der Stimmen, vgl. Oberschwäbischer Anzeiger Nr. 156[2], 16. Juni 1898.

68 Oberschwäbischer Anzeiger Nr. 243a[I], 13. September 1910.

69 Die Lebensgeschichte des »Oberschwäbischen Anzeigers«, in: Oberschwäbischer Anzeiger, Festausgabe 1803–1928. April 1928, 5–7, hier 6f. – Der »Anzeiger« muss als klassisches Zentrumsblatt bezeichnet werden. Die erste Seite des zweiten Blattes der Ausgabe Nr. 5 vom 5. Januar 1900 war zum Beispiel zu drei Viertel mit Catholica gefüllt: Auf eine Statistik der Stellenveränderungen in der Diözese Rottenburg im abgelaufenen Jahr und einem Beitrag über die erfreuliche Abwärtsentwicklung des »staatlich so verhätschelten« Altkatholizismus folgte ein zweispaltiger hochgestimmter Bericht über die »glänzend verlaufene« Bezirksversammlung des Volksvereins für das Katholische Deutschland in Riedlingen. – Dabei hatte der »Anzeiger« die Monopolstellung in der Stadt und war Amtsblatt für das Oberamt Ravensburg. Es steht zu vermuten, dass sich protestantische oder liberal gesinnte Bürger ein zweites Blatt hielten (etwa den »Schwäbischen Merkur«).

70 Die letzten Reste der paritätischen Verwaltung wurden von einer bemerkenswerten (ultramontan)katholisch-liberalen Allianz beseitigt, in der auffallend viele Neubürger tätig waren; dazu demnächst Lutz, Beharrung (wie Anm. 31).

71 Paul Warmbrunn, Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 111), Wiesbaden 1983.

72 1802: 3381 Einwohner; 1850: 5913; 1861: 6817; 1875: 10034; 1900: 13453; 1914: 16200; 1940: 22079 (ohne Weingarten); Stadtarchiv Ravensburg; vgl. auch Eitel, Städtelandschaft (wie Anm. 43), 165, 167, sowie Max Preger, Vom Werden der Ravensburger Industrie (Ravensburger Stadtgeschichte 15), Ravensburg 1986.

73 Siehe oben Anm. 55.

sich auch erfolgreich als Industrieller betätigte[74], und des Privatbankiers Wilhelm Ehrle[75], des Bruders des späteren Jesuitenkardinals Franz Ehrle (1845–1934)[76] – war das gehobene Wirtschaftsbürgertum bis weit ins 20. Jahrhundert hinein protestantisch dominiert. Auf die zunehmende zahlenmäßige Majorisierung durch die Katholiken reagierte es mit noch konsequenterer Versippung (die volkstümlich so genannte »Blutwurst«)[77]. Die Katholiken stellten dagegen den größeren Teil der Ackerbürger-, Handwerker- und Arbeiterschaft[78]. Obwohl der hergebrachte strikte Konfessionalismus aus paritätisch-reichsstädtischer Zeit im 19. Jahrhundert in wichtigen Punkten gebrochen werden konnte – so beim identitätsbildenden »Rutenfest«, das seit 1809 nicht mehr an zwei getrennten Terminen gefeiert wurde[79] – prägte er doch immer noch wichtige Bereiche, wie die konfessionelle Trennung im städtischen Volksschulwesen[80] und sogar im Städtischen Spital[81] beweist. Der so stets bewusst gehaltene konfessionelle Gegensatz gewann wie-

74 Lutz, Zwerger (wie Anm. 31).

75 Ehrle zählte zu den aktiven Katholiken Ravensburgs und machte sich u.a. um die Finanzierung der genannten kirchlichen Baumaßnahmen verdient. Auf seine Vermittlung hin konnte die deutsche Oberprima des Feldkircher Jesuitenkollegs »Stella Matutina« das letzte Jahr und das Abitur am humanistischen Gymnasium in Ravensburg ablegen (unter ihnen der sel. P. Rupert Mayer SJ). Das Ehrle'sche Haus wurde 1956 den Jesuiten für ihre Ravensburger Niederlassung verkauft; Kastner, Kardinal-Ehrle-Haus (wie Anm. 63).

76 Über ihn Manfred Weitlauff, in: TRE 9, 366–369.

77 Der »Heiratsmarkt« der »isoliert« lebenden Ravensburger Protestanten war stets beschränkt gewesen. Erst in Lindau, Biberach und Ulm fanden sich die nächsten evangelischen Gemeinden. – Ravensburg stellt einen reizvollen Gegenstand für eine vergleichende Studie zur evangelisch-katholischen Milieubildung dar. Evangelische Vereinsgründungen fanden verstärkt ab den 1880er Jahren statt. Zu berücksichtigen wären dabei auch die Faktoren der gesamtstädtischen Kohärenz (u.a. Rutenfest, Höheres Schulwesen, Zusammenwirken der Honoratiorenschaft etwa beim Konzerthausbau), die eine wirkliche konfessionelle »Versäulung« verhinderten.

78 Die Geschichte des Ravensburger Bürgertums im Kaiserreich harrt noch der Erforschung. Eine Stadtgeschichte ab 1803 wird von Peter Eitel vorbereitet. Für wertvolle Hinweise danke ich Frau Dipl.-Archivarin Beate Falk vom Stadtarchiv Ravensburg. Wichtig für die Zeit bis 1860 ist Lutz, Beharrung (wie Anm. 31), der nachweist, dass auch bei einkommensstärkeren Handwerken (Metzger, Schmiede, Gerber, Uhrmacher, Goldschmiede) die Protestanten überrepräsentiert waren. Nach 1900 gab es freilich auch ein katholisches Bildungs- und Wirtschaftsbürgertum. Als Beispiel sei die Ausstattung der Blutreitergruppe 1907 angeführt, für die innerhalb kurzer Zeit über 500 Mark zusammenkamen. Die Spender waren Stadtschultheiß Reichle, das »Hotel Hildenbrand«, Kommerzienrat Ehrle, Zahnarzt Dortenmann, Abgeordneter Braun, Schirmfabrikant Schlegel, Dr. Kah, Fabrikant Scherer, Otto Burth, Dr. Zengerle, Rechtsanwalt Graselli, Landgerichtsrat Stiegele, Brauereibesitzer Josef Bernhard und Hubert Vogler jun. (Paramentenfabrik), vgl. Anton Baumeister (unter Mitarbeit v. Gebhard Spahr), Die Heilig-Blut-Verehrung und die Blutreitergruppe Ravensburg, in: 75 Jahre Blutreitergruppe Ravensburg (1907–1982), hg. v. Blutreitergruppe Ravensburg e.V., Ravensburg 1982 (ohne Seitenzählung).

79 Helmut Binder, Das Rutenfest von den Anfängen bis in die Zeit um 1900, in: Helmut Binder, Alfred Lutz u. Markus Glonegger, Das Ravensburger Rutenfest in Geschichte und Gegenwart. Mit einem Anhang von Herwig Schlotke und Alfred Lutz, Biberach 1997, 9–38, hier 31.

80 Die getrennten Eingänge für katholische und evangelische Schüler am oberen Schulgebäude in der Wilhelmstraße belegen dies noch heute. Die konfessionelle Trennung wurde in nationalsozialistischer Zeit aufgehoben, im Land Südwürttemberg-Hohenzollern wieder eingeführt und bestand als Sonderregelung auch in baden-württembergischer Zeit bis zur Einführung der christlichen Gemeinschaftsschule weiter. Ähnliches gilt übrigens für den städtischen Kindergarten im Hirschgraben.

81 Hier bestanden noch bis 1923 eine katholische und eine evangelische Abteilung, wo entsprechend Reutener Franziskanerinnen (bis 1969, ab 1923 für alle Patienten) bzw. Diakonissen (bis

der an Schärfe, da er sich mit den Auseinandersetzungen um die Integration der Stadt in das Königreich Württemberg verband, das vor allem evangelische Verwaltungsbeamte in die neuwürttembergischen Gebiete entsandte. Die resultierenden latenten Frontstellungen konnten sich bei kleineren »Kulturkämpfen« manifestieren, so anlässlich der Enthüllung eines (vor allem vom protestantischen Besitzbürgertum finanzierten) Denkmals für den »Kulturkampf«-Kaiser Wilhelm I. im Jahr 1890: Stadtpfarrer Thaddäus Schobel (1835–1906), ein Ultramontaner aus dem Kreis um Joseph Mast[82], verbot den katholischen Lehrern und ihren Schülern[83] die Teilnahme an der Enthüllung – eine Tatsache, über die sich sogar Kaiser Wilhelm II. erregte[84]. Damit waren wesentliche stimulierende Faktoren für eine »Milieubildung« gegeben[85]. Die »gute katholische Bevölkerung« Ravensburgs befand sich also in einem Umfeld, das sich in vielem von dem der Minderheitskatholiken in Stuttgart nicht so sehr unterschied. Hier wie dort kam es zur erfolgreichen Milieubildung[86]. Freilich trat in Ravensburg das erstarkende Selbstgefühl der »Mehrheit« hinzu, und – dies erscheint bemerkenswert – die Milieubildung geschah in einer Wechselwirkung der nervösen »Metropole« mit dem geschlossen katholischen Umland, mit dem sie wirtschaftlich und kulturell aufs Engste verknüpft war[87]. Diese Verknüpfung schlug sich 1907 etwa in der Gründung einer festen Ravensburger Gruppe für den zuvor bäuerlich dominierten Weingartner Blutritt nieder. Die Gruppe nahm als eine der ersten geschlossen mit Gehrock und Zylinder teil und zeichnete

1923) für geringes Entgelt als Pflegepersonal wirkten, vgl. Andreas SCHMAUDER, Seelsorge im Spital, in: Macht der Barmherzigkeit. Lebenswelt Spital, hg. v. Andreas SCHMAUDER (Historische Stadt Ravensburg 1), Konstanz 2000, 36–38, hier 38. – Ralf REITER, Das Heilig-Geist-Spital im 19. und 20. Jahrhundert, in: Ebd., 143–152, hier 150. – Peter EITEL, Ravensburg und die Barmherzigen Schwestern von Reute, in: St. Elisabeth (wie Anm. 65), 9–11. Das städtische Altersheim Bruderhaus wurde ebenfalls bis 1995 von den Reutener Schwestern betreut. Zur Bedeutung der Schwesternkongregationen für die Entwicklung des modernen Krankenhauswesens vgl. Erwin GATZ, Kirchen und Krankenpflege im 19. Jahrhundert, Paderborn 1971.

82 August HAGEN, Geschichte, Bd. 2, 174. Schobel stammte aus Gmünd. Er wirkte 1870–1880 als Kaplan und 1887–1902 als Stadtpfarrer in Ravensburg, vgl. NEHER[4] 65; vgl. KRIMMER, Gesellenverein (wie Anm. 53), 60f.

83 Damit war eine wirkungsvolle Kulisse für die Einweihung verhindert: vgl. die konfessionelle Entwicklung der Volksschülerzahlen: 1860: 474 Katholiken u. 235 Evangelische; 1910: 1136 Katholiken u. 222 Evangelische.

84 Manfred HAUSER, Ein Denkmal für den Kaiser, in: Jan KOPPMANN/Peter EITEL, Um Mehlsack und Martinsberg, Biberach 1991, 191–198. Zur latenten Kulturkampfstimmung in Württemberg vgl. Dominik BURKARD, Kein Kulturkampf in Württemberg? Zur Problematik eines Klischees, in: RJKG 15, 1996, 81–98. – Ergänzend zur Darstellung Hausers, dem auch die besondere kirchenpolitische Prägung Schobels entgangen ist, muss festgehalten werden, dass mit Privatbankier Wilhelm Ehrle der Ravensburger »Vorzeigekatholik« an prominenter Stelle im Komitee des Denkmalaufrufes saß. Offenbar überwogen bei Ehrle bereits – anders als noch bei Schobel – die nationalen Loyalitäten die katholischen Vorbehalte. Im von Bernhard Kah redigierten Programm des »XIII. Charitastages zu Ravensburg« von 1908 wird das Kaiserdenkmal ohne Abstriche als eine der Hauptsehenswürdigkeiten der Stadt gewürdigt, vgl. XIII. Charitastag (wie Anm. 59), 19. Die nationale Wende im deutschen Katholizismus um 1900 spiegelt sich so auch im Mikrokosmos Ravensburgs.

85 Vgl. Arbeitskreis, Konfession (wie Anm. 5).

86 Vgl. Joachim KÖHLER/Georg OTT, Das kirchliche Leben der Katholiken in Stuttgart und Cannstatt stabilisiert sich in Vereinen und Verbänden und entfaltet sich in neuen Pfarreien 1848–1918, in: Katholiken in Stuttgart und ihre Geschichte, hg. v. Joachim KÖHLER, Ostfildern 1990, 31–49.

87 Zu verweisen ist u.a. auf den traditionellen samstäglichen Wochenmarkt (mit Viehmarkt), den Martini- bzw. Jahrmarkt und die »Bauernruten« (ab ca. 1889) am Sonntag nach dem Rutenfest.

sich durch eine stilbildende repräsentative Ausstattung aus (Vorreiter-Banner und -Schabracken, Standarten, einheitliche Schabracken mit Stadtwappen)[88]. Für die Jahre 1908–1911 konnte sich die Ravensburger Gruppe als Vertreterin der Oberamtsstadt sogar das Privileg des »Vorritts« sichern[89]. Der gemeinsamen Mobilisierung von Stadt und Land vorgearbeitet hatte freilich auch der katholische Adel[90], der zusammen mit dem niederen Klerus schon ab 1850 die Volksmissionen durch Redemptoristen und Jesuiten in Oberschwaben mit großem Erfolg unterstützte[91]. Die prekäre Integration der durch vor-württembergische Loyalitäten gebundenen Landschaft in das neue Königreich stand auch hierbei im Hintergrund – galt es doch die »Mediatisierung unseres Herrgotts« zu verhindern[92].

In einer Zwischenbilanz wird deutlich: Wenn sich irgendwo ein katholisches Milieu, also ein möglichst alle Lebensbereiche umfassendes und regelndes katholisches Norm- und Organisationswesen mit politischer Wirkung bildete bzw. stabilisierte, dann in Ravensburg, und zwar vor allem in den Jahren vor und nach 1900[93]. Hier wie in ganz Oberschwaben vollendete sich die ultramontane Wende des 19. Jahrhunderts mit fast triumphaler Geste: Nicht mehr das altwürttembergisch domestizierte Tübingen gab den Ton an, sondern der selbstbewusste Katholizismus der neuwürttembergischen Gebiete. Keppler, der selbst aus dem neuwürttembergischen Gmünd stammte und von seinem Onkel Pfarrer Friedrich Laib (1819–1903), einem prominenten Mitglied der »Donzdorfer Fakultät« im ultramontanen Sinne erzogen worden war[94], hatte hier den stärksten Rückhalt.

Der ultramontane Aktivismus im Vereinsleben oder im Lourdesgrottenbau hatte freilich wenig mit einer unbewegt in sich ruhenden Katholizität zu tun, sondern ist selbst ein Krisenphänomen, eine Reaktion auf die sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und weltanschaulichen Verschiebungen, die sich außerhalb des strengkirchlichen Milieus vollzogen und als bedrohlich empfunden wurden. Keppler selbst hat beim I. Homiletischen Kurs in Ravensburg diese Mischung von Triumphalismus und innerer Verunsicherung angesprochen: »Tausende von Kanzeln sind unser. Tausende Menschen umlagern sie. Jeden Sonn- und Festtag werden Tausende von Predigten gehalten. Und wir zweifeln, ob die Predigt eine Macht sei? Wenn sie es nicht wäre, läge die Schuld an uns und an unseren Zweifeln, daran daß wir zweifeln, wo wir nichts sollten als hoffen, beten,

88 Baumeister/Spahr, Blutreitergruppe Ravensburg (wie Anm. 78).

89 Peter Eitel, Ravensburg und die Verehrung des heiligen Blutes zu Weingarten, in: 900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung (wie Anm. 33), Bd. 1, 303–310, hier 308.

90 Vgl. Andreas Dornheim, Oberschwaben als Adelslandschaft, in: Oberschwaben (wie Anm. 28), 123–150.

91 Burkard, Volksmissionen (wie Anm. 5); vgl. auch Scharfenecker, Stationen (wie Anm. 29).

92 So das bekannte Wort von Konstantin von Waldburg-Zeil; vgl. Hans-Georg Wehling, Oberschwaben im 19. und 20. Jahrhundert, in: Oberschwaben (wie Anm. 28), 133–155, hier 150.

93 Auf dieses Milieu konnte man in Ravensburg bereits vor fünfzig Jahren angesichts einer schwierigeren Gegenwart nur noch mit nostalgischer Rührung zurückblicken: vgl. Albert Hengstler, Kirchliches Leben in Ravensburg vor 50 Jahren, in: Schwäbische Zeitung, Lokalteil Ravensburg, vom 23. März 1948.

94 Vgl. August Hagen, Paul Wilhelm von Keppler. Bischof von Rottenburg (1852–1926), in: Schwäbische Lebensbilder, Bd. 6, hg. v. Max Miller u. Robert Uhland, Stuttgart 1957, 429–444, hier 429. Laib stand nach dem frühen Tod von Kepplers Vater in loco parentis. Hagen geht nicht direkt auf die ultramontane Prägung Laibs ein; sie erschließt sich aber u.a. aus Linsenmann (wie Anm. 62), 117, 119, 276. Auf die folgenreiche kirchenpolitische (und vor allem auch kunsthistorische) Prägung Kepplers durch den »Donzdorfer« Laib wies erstmals hin Wolf, Im Zeichen (wie Anm. 29), 115.

arbeiten und wirken, daß wir zaghaft, ohne Mut, ohne Kraft, ohne Freudigkeit predigen, anstatt jeden Sonntag metà páses parresias [mit aller Freimütigkeit; Apg 28,31] zu unserem Volk zu reden [...] und dadurch es gegen die Ansteckung der Weltpest zu immunisieren«[95]. Im Wort Weltpest drückt sich Kepplers ganze antimoderne und kulturpessimistische Haltung aus. Dass er selbst und das strengkirchliche Milieu in ihren massenwirksamen Methoden zugleich sehr modern waren, darin liegt der besondere Reiz der Ära Keppler vor 1914.

2. Adlige Damen und Modernisten – andere katholische »Milieus«

Die nervöse Energie des ultramontan geprägten oberschwäbischen Katholizismus nach 1900 beweist sich auch darin, dass dieser aus seiner Mitte heraus Dissidenten, Vertreter einer anderen katholischen Geisteshaltung hervorbringen konnte, die den Ausbruch aus dem geschlossenen Milieu versuchten und dabei andere, reformkatholische Kleinst-Milieus bildeten. Nicht antimoderne Abschottung mit modernen Mitteln, sondern das heute plakativ anmutende Schlagwort von der »Versöhnung von Kirche und moderner Kultur«[96] war hier Leitmotiv.

a) Drei Reformkatholiken aus Ravensburg

Mit den Brüdern Franz Sales (1872–1957) und Konstantin Wieland (1877–1937) hat Oberschwaben zwei prominente Opfer des Antimodernisteneides hervorgebracht[97]. Beide waren Augsburger Diözesanpriester, wie überhaupt viele Oberschwaben dorthin auswichen, weil es angesichts des Andrangs von Priesternachwuchs in Rottenburg eine Art Numerus Clausus gab. Franz Sales Wieland wirkte als stiller Wissenschaftler und Altkirchenhistoriker, bis ihn seine Studie über »Mensa und Confessio«, genauer gesagt, der in streng katholischen Kreisen verdächtige Beifall des protestantischen Theologen Adolf von Harnack (1851–1930) für die wissenschaftliche Qualität der Schrift in Schwierigkeiten brachte[98]. Eine Kampagne der Innsbrucker Jesuiten suchte ihm nun nachzuweisen, dass er in seinen Werken die katholische Messopferlehre unterminiert habe. Wieland verweigerte schließlich die von ihm geforderte Ableistung des Antimodernisteneides, weil sie seiner wissenschaftlichen Haltung widersprach. Von der Seelsorge ausgeschlossen, fand er ein Unterkommen als Bibliothekar an der Universitätsbibliothek Tübingen. In Tübingen konnte man ihn noch bis kurz vor seinem Tod als stillen Frühmesser erleben[99]. Sein Bruder Konstantin verweigerte ebenfalls die Ableistung des Antimodernisteneides und kehrte in seinen früheren Zivilberuf als Jurist zurück. Nebenher betätigte er sich in zahlreichen Schriften und Vorträgen, auch im Oberland, als lautstarker antiultramontaner Agitator, ein Weg, der ihn schließlich in die Arme der deutschgläubigen Ludendorff-Bewegung führte.

95 Paul Wilhelm von KEPPLER, Homiletische Gedanken und Ratschläge, Freiburg i. Br. 1910, 107.
96 Vgl. den Beitrag von Otto Weiß in diesem Band.
97 Vgl. zum folgenden WEISS, Modernismus (wie Anm. 8), 410–439.
98 Vgl. WEITLAUFF, Catholica (wie Anm. 18), 275f.
99 Rudolf REINHARDT, Zu den Auseinandersetzungen um den »Modernismus« an der Universität Tübingen, in: Tübinger Theologen, 271–352, hier 346.

Ein sehr konservativer Reformer war hingegen Johannes Bumüller (1873–1936)[100], ebenfalls Augsburger Diözesanpriester: Er gründete 1901 mit den »Freien Deutschen Blättern« ein reformkatholisches Wochenblatt, das schließlich unter dem Titel »Das Neue Jahrhundert« zum »Organ der deutschen Modernisten« avancierte. Es erschien zunächst im Selbstverlag, Druck und Expedition lagen bei C. A. Bertsche, Ravensburg. Bumüller suchte zum einen als Hobby-Paläontologe und Anthropologe den christlichen Ausgleich mit der Evolutionstheorie. Zum anderen wirkte er als Kritiker der Verquikkung von Religion und Politik, wie er sie bei Teilen des süddeutschen Zentrums feststellte. Sein Ideal war nicht der sog. politische Katholizismus der Zentrumspartei, sondern der »religiöse Katholizismus«, wie ihn der 1901 verstorbene Freiburger Theologe Franz Xaver Kraus gefordert hatte[101].

b) Liberaler Salonkatholizismus: Marie Waldburg-Wurzach und Sophie Waldburg-Syrgenstein

Der liberale Katholik Franz Xaver Kraus (1840–1901)[102] notierte sich am 4. April 1900 in Florenz in sein Tagebuch:

Innerlich mehr hat mich ein anderer Verkehr berührt: Es sind nun hier die Gräfin Maria von Waldburg, die jetzt zu ihrer Tante Frau von Ebner-Eschenbach nach Rom gereist ist, und ihre Schwester, die Gräfin Sophie, Witwe des Grafen von Waldburg-Zeil und getrennte Gattin des Freiherrn von Heidler, Herrin von Syrgenstein. Die Damen kommen häufig den Abend zu mir plaudern [...] Gräfin Maria, die mir früher schon durch P. Odilo [Rottmanner] zugeführt war, ist in dieser Zeit mir sehr nahe gerückt und hat mir tiefe Einblicke in ihr Seelenleben gewährt, für die ich sehr dankbar sein muß[103].

Kraus' wenige Zeilen deuten an, dass wir hier in eine ganz andere Welt, ein anderes Milieu eintauchen. Es ist die Welt gebildeter adliger Damen mit ihren ideal angehauchten Freundschaften zu aufgeschlossenen »liberalen« Theologen, die ihren geistigen und gesellschaftlichen Standards genügen. Auch Bischof Keppler hatte als Professor und Intimus seines Freiburger Kollegen Kraus Eingang in diese Kreise gefunden. Als er sich nach dem Tod des liberalen Freundes in seiner derben Reformrede von Kraus absetzte, geriet er bei den Damen in Erklärungsnöte. Er wollte nämlich den Kontakt zu den Waldburgerinnen, seinen adligen Diözesanen, keinesfalls abreißen lassen. Diese organisierten zwar einen regelrechten Kult um den toten Kraus, boten aber dem Rottenburger Bischof auf Firmreisen nach wie vor komfortable Unterkunft und gehobene Verpflegung sowie Unterhaltung. Reichlich enigmatisch schrieb Keppler deshalb an Marie Waldburg-Wurzach, er habe »so sprechen müssen und *sein Freund im Jenseits werde ihm gewiß nur dankbar* dafür sein«[104]. In Wirklichkeit stand Keppler vor der Frage, wie

100 Vgl. zum folgenden Weiss, Modernismus (wie Anm. 8), 230–238. Siehe nun auch Jörg Haustein, Liberal-katholische Publizistik im späten Kaiserreich. »Das Neue Jahrhundert« und die Krausgesellschaft (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 80) Göttingen 2001, passim.

101 Vgl. Arnold, Sauer (wie Anm. 8) (Lit.).

102 Vgl. zum folgenden Claus Arnold, Frauen und »Modernisten«. Ein Kreis um Augusta von Eichthal, in: Antimodernismus (wie Anm. 8), 241–266, hier 256–260.

103 Kraus, Tagebücher (wie Anm. 16), 733.

104 Vgl. Marie Waldburg-Wurzach an Joseph Sauer, 19. Januar 1903; publiziert bei Hubert Schiel, Briefe Freiburger Theologen an Franz Xaver Kraus. Ein Beitrag zur Geschichte der Freiburger Theologischen Fakultät, in: FDA 97, 1977, 279–379; FDA 99, 1979, 376–498; FDA 101, 1981, 140–230, hier 463f, vgl. auch 449–451.

er sich im Gefolge des konservativen Kulturkritikers Julius Langbehn (1851–1907)[105] als »Bauernbischof« stilisieren und es sich gleichzeitig mit dem katholischen Adel nicht verderben konnte.

Mitten im ultramontanen Oberschwaben wohnten also hinter den Mauern des Schlosses Kisslegg bzw. auf der Burg Syrgenstein bei Eglofs zwei Schwestern, mit liberalen, reformkatholischen, ja modernistischen Neigungen – und dies, obwohl sie einer strengkirchlich geprägten Familie entstammten[106]. Lauschen wir etwas in diese Kleinstmilieus hinein.

Marie von Waldburg-Wurzach – die treue Kraus-Verehrerin

Kisslegg, 1. März 1904

[...] Was neuestens aus dem Vatikan herüberkommt ist allerdings – wenig erfreulich: so z.B. auch die Encyklika vom 2. Februar[107] *– zu der ich keine weiteren Randbemerkungen mache, der Fastenzeit wegen, in der man am besten seiner angeborenen Bosheit Abbruch thut! – Seit ich selbst wiederholt in Rom gewesen, leide ich eigentlich wenig mehr unter diesen Dingen. Für mich ist der Vorhang dort mit einemmal gerissen – ich versuche gar nicht mehr, ihn künstlich zusammenzuflicken. Ich suche die ›Kirche‹ – d.h. das was der innere Mensch und Christ unter ›Kirche‹ versteht – nicht mehr in Rom. Den dortigen irdischen imposanten Riesenbau betrachte ich als eine naturgemäße Notwendigkeit und bemühe mich, ihn mit all seinen merkwürdigen Auswüchsen und Überbleibseln vergangener Zeiten – tant bien que mal – zu verstehen und pietätvoll zu achten. [...] – Loisy habe ich vor wenigen Tagen vollendet und möchte Ihnen nun für das schöne Buch*[108]*, das mir viel Freude und Trost bereitet nochmals herzlichen Dank sagen. – Unverständlich ist mir, neben manchem Vorwurf seiner Gegner besonders derjenige, daß Loisy die Göttlichkeit der Person Christi anzweifle. Wo haben denn die Leute ihre Augen und ihre Gedanken?*

Gräfin Marie (1861–1941), unverheiratete Tochter des letzten Fürsten von Waldburg-Zeil-Wurzach[109] richtete diese Zeilen an den jungen Freiburger Theologen Joseph

105 Vgl. HAUSBERGER, Reformistae (wie Anm. 15).

106 Zur ultramontanen Ausrichtung der Linie Waldburg-Zeil vgl. Heinz GOLLWITZER, Die Standesherren. Die politische und gesellschaftliche Stellung der Mediatisierten 1815–1918. Ein Beitrag zur deutschen Sozialgeschichte, Göttingen ^{2}1964, 233f. – Die erste Volksmission in Württemberg wurde 1850 in Wurzach unter dem Patronat des Fürsten von Waldburg-Zeil-Wurzach gehalten. Ein Sohn des Fürsten, Graf Ferdinand Georg von Waldburg-Zeil, war 1840 bei den Jesuiten eingetreten und wirkte später selbst als Missionar in seiner Heimat, vgl. BURKARD, Volksmissionen (wie Anm. 5), 117f.

107 PIUS X., Enzyklika »Ad diem illum« vom 2. Februar 1904 zum 50. Jubiläum der Definition der Immaculata Conceptio Mariens durch Pius IX.; DH 3370 (Maria als Mittlerin aller Gnaden).

108 Alfred LOISY, Evangelium und Kirche. Autorisierte Übersetzung nach der zweiten vermehrten, bisher unveröffentlichten Auflage des Originals von Joh. Grière-Becker, München 1904. – Die Übersetzung wurde von Joseph Sauer betreut, der über enge Beziehungen sowohl zu Loisy als auch zum Verlag Kirchheim in München verfügte, vgl. ARNOLD, Sauer (wie Anm. 8), 187–201. – Alfred Loisy (1857–1940), französischer Exeget und Religionshistoriker, »Modernist«. Über ihn zuletzt Claus ARNOLD, Die Römische Indexkongregation und Alfred Loisy am Anfang der Modernismuskrise (1893–1903). Mit besonderer Berücksichtigung von P. Thomas Esser O.P. und einem Gutachten von P. Louis Billot S.J., in: RQ 96, 2001, 290–332 (Lit.).

109 Eberhard II. (1828–1903), Fürst von Waldburg-Zeil-Wurzach, verheiratet mit Sophie Gräfin Dubsky (1835–1857) und nach deren Tod seit 1858 mit Julie Gräfin Dubsky (1841–1914). Gräfin Marie stammt aus der zweiten Ehe, ihre Schwester Sophie aus der ersten, vgl. Gothaischer Genealogischer Hofkalender, Gotha 1913, 241f.

Sauer (1872–1949)[110]. Er hatte ihr die von ihm betreute Übersetzung des Loisy'schen »Evangelium und Kirche«, der modernistischen Programmschrift par excellence, zugesandt. Dass die französische Urfassung des Werkes zu dieser Zeit bereits längst auf dem Index der verbotenen Bücher stand, kümmerte sie wenig. Auch später ließ sie sich bei zunehmender Sehbehinderung gerne kirchlich verbotene Bücher vorlesen, und war milde amüsiert, wenn sich ihre Nichte dazu die Dispens des Kisslegger Ortspfarrers besorgte. Die Gräfin schätzte Sauer als den authentischen Wahrer des Erbes von Franz Xaver Kraus, mit dem sie ein enges Vertrauensverhältnis verbunden hatte. Bei der in besseren katholischen Kreisen damals üblichen Überwinterung in Rom pflegte sie die Freundschaften zu anderen liberalkatholischen Damen wie zu Baronin Augusta von Eichthal (1835–1932)[111], die dort bis zum Ersten Weltkrieg einen bedeutenden kirchenpolitischen Salon führte. Mit der scharfzüngigen Baronin, einer ausgesprochenen Modernisten-Mäzenin, verband sie und ihre Halbschwester Sophie ein reger Briefwechsel. Durch ihre zunehmende Sehschwäche war sie ab 1904 – von Aufenthalten im nahen München, wo sie Lady Charlotte Blennerhassett (1843–1917)[112] und P. Odilo Rottmanner OSB (1841–1907)[113] besuchte, abgesehen – immer mehr an ihr heimisches Schloss Kisslegg gebunden.

Der Schlüssel zur liberalen geistigen Haltung der Gräfin liegt bei ihrem väterlichen Freund und geistlichen Leiter P. Odilo, einem typischen Elitenseelsorger der Zeit; mit dem heimischen oberschwäbischen Klerus konnte sie dagegen weniger anfangen. P. Odilo, der Benediktiner von St. Bonifaz in München, regte sie zur Lektüre von liberalkatholischen Werken des 19. Jahrhunderts wie Martin Deutingers »Reich Gottes«[114] an, diskutierte mit ihr die modernistische Exegese Loisys und versorgte sie mit Maximen wie der folgenden, die der boomenden ultramontanen Frömmigkeit in ihrem oberschwäbischen Umfeld diametral entgegengesetzt waren: *Wir brauchen: Weniger Frömmelei, aber mehr Frömmigkeit, weniger Andachten, aber mehr Andacht, weniger Erscheinungen, aber mehr Erleuchtung, weniger Weissagungen, aber mehr Weisheit, weniger Gründungen, aber mehr Gründlichkeit, weniger Kirchlichtun, aber mehr Christentum*[115]. An eigenen Aktivitäten der Gräfin ist zuerst ihre Sammlertätigkeit zu nennen. Die von ihr zusammengetragenen Rottmanneriana machen heute den aufschlussreichsten Teil von dessen Nachlass in St. Bonifaz aus. Ihre umfangreiche Kollektion von Krausiana gelangte in den Nachlass von Joseph Sauer. Dass die Gräfin auch in unangenehmerer Weise aktiv werden konnte, musste die Freiburger Theologische Fakultät erfahren. Als diese zwar die Finanzierung eines Kraus-Grabmales mit Hilfe eines Aufrufes finanzierte, bei der künstlerischen Gestaltung aber den Kraus-Freund Joseph von

110 Über ihn ARNOLD, Sauer (wie Anm. 8).

111 Über sie Claus ARNOLD, in: BBKL 20, 2002.

112 Über sie Eva CHRAMBACH, in: BBKL 18, 2001, 190–196.

113 Über ihn Otto WEISS, in: BBKL 8, 1994, 829–833. – Zum engen Verhältnis der Gräfin Marie zu P. Odilo vgl. Hugo LANG, P. Odilo Rottmanner OSB in der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Aus dem literarischen Schaffen von Abt Hugo Lang (1892–1967), hg. v. Willibald MATHÄSER, St. Ottilien 1973, 155–176, hier 169–171 (=Abhandlungen über Theologie und Kirche, FS für Karl Adam, Düsseldorf 1952, 295–318).

114 Martin DEUTINGER, Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes, 3 Bde., Freiburg/Regensburg 1862–1867. – Franz WIEDMANN, Martin Deutinger (1815–1864), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2, hg. v. Heinrich FRIES u. Georg SCHWAIGER, München 1975, 269–292. – Hermann-Josef REUDENBACH, Art. Deutinger, in: LThK^3 3, 118f.

115 »Aus Briefen von P. Odilo Rottmanner«, Zettelsammlung von Marie Gräfin Waldburg-Wurzach; Nachlass Rottmanner, Abtei St. Bonifaz München (NlR), Karton 1.

Kopf (1827–1903), übrigens auch ein Oberschwabe, überging und die von Kraus kurz vor seinem Tode verfasste antijesuitische Grabinschrift unterdrückte, begann Marie Waldburg-Wurzach zusammen mit der Kraus-Freundin Olga von Dungern (1845–1924)[116] eine »Damenintrigue«[117], die dazu führte, dass schließlich der badische Großherzog höchstselbst eine Entscheidung herbeiführen musste. Dabei blieb es allerdings, gegen den Willen des Prinzen Max von Baden (1867–1929), bei der Weglassung der antijesuitischen Inschrift[118]. Die treibende Kraft war Marie Waldburg-Wurzach auch bei den verschiedenen Versuchen, die kirchenpolitischen Spektatorbriefe von Kraus, die u.a. gegen das Zentrum und die Wiedererlangung des Kirchenstaates gerichtet waren, in Buchform wiederaufzulegen[119]. Die antireformkatholischen Maßnahmen Bischof Kepplers verfolgte sie mit scharfer Kritik. Die antimodernistischen Maßnahmen Papst Pius' X. bezeichnete sie als *systematisches Niedermachen jedes freieren geistigen Lebens innerhalb der sogenannten ›Kirche‹*[120]. Zugleich hielt sie aber Distanz zu Reformkatholiken, die ihren gesellschaftlichen Standards nicht genügten und auf für ihre Begriffe unfeine Art nach dem Beifall der Masse schielten. Zu diesen zählte etwa Pfarrer Otto Rudolphi (1862–1925)[121] im nahegelegenen Gestraz[122]. Hier war sie sich mit P. Odilo einig, der meinte, dass Rudolphis Geist zwar zur »Gärung«, aber nicht zur »Klärung« gekommen sei[123]. Die Gräfin wie ihre geistlichen Ratgeber erwiesen sich hier als religiös und wissenschaftlich elitär-aristokratische und zugleich in sozialer Hinsicht konservative Kulturkatholiken.

Eine Dichterin des religiösen Zeitgeists: Sophie Waldburg

Verglichen mit ihrer Halbschwester Marie führte die einmal verwitwete und von ihrem zweiten Mann getrennt lebende Sophie Waldburg (1857–1924)[124] – so ihr Dichtername –

116 KRAUS, Tagebücher (wie Anm. 16), passim (Reg.).

117 Joseph Sauer an Augusta von Eichthal, 28. Dezember 1902. Nachlass von Eichthal, Bayerisches Hauptstaatsarchiv München (NlE): *Weiterhin verlangten Prinz Max und der Großherzog, daß die selbstverfaßte Grabinschrift, die ich Ihnen geschickt (oder nicht?), ganz aufs Denkmal komme. Darob nun große Confusion und Aufregung, der Hoberg in meiner zufälligen Anwesenheit den denkbar schroffsten Ausdruck gab mit reichlichen Ausfällen gegen diese Damenintriguen (Baronin von Dungern und Gräfin Waldburg).*

118 ARNOLD, Sauer (wie Anm. 8), 96–120.

119 Dies ist das Thema zahlreicher Briefe an Joseph Sauer. Nachlass Sauer; vgl. Hubert SCHIEL, Familienbriefe von Franz Xaver Kraus, vorwiegend aus dem Nachlass von Joseph Sauer, in: Kurtrierisches Jahrbuch 17 (1977) 67–94, hier 69.

120 Marie Waldburg-Wurzach an Augusta von Eichthal, Brieffragment ca. 1906, vgl. Nachlass von Eichthal Nr. 109.

121 Über ihn O. WEISS, in: BBKL 8, 1994, 929–931. Vgl. ARNOLD, Sauer (wie Anm. 8), 127–133.

122 Marie Waldburg-Wurzach an Paula von Coudenhove, 18. Juni 1904. Fürstlich Waldburg-Zeil'sches Gesamtarchiv Schloß Zeil (NZA), Nachlass Sophie Waldburg. – Schon die Broschüre von »Rhenanus« [Ernst HAUVILLER], F. X. Kraus und der Ultramontanismus, Berlin 1902, hatte ihr missfallen; Marie Waldburg-Wurzach an Joseph Sauer, 1902 Sept 29: *[...] die Lecture seiner Schrift läßt [...] gar zu viele peinliche Eindrücke persönlichen Unmutes und feindseliger Gereiztheit zurück. Ich kann mir nicht denken, daß auf diese Weise dem Andenken des edlen Dahingeschiedenen wirklich wohl getan werde. – Mich machen solche Dinge – d.h. derartige ›Verteidigungen‹ fast ebenso traurig wie die bösen Angriffe.* Zu Hauviller siehe nun Claus ARNOLD, in: BBKL 20, 2002.

123 P. Odilo Rottmanner an Marie Gräfin Waldburg-Wurzach, 5. März 1902, vgl. Nachlass Rottmanner.

124 Gräfin Sophie stammt aus der zweiten Ehe des Fürsten Eberhard; 1882 verheiratet mit Karl Graf von Waldburg-Syrgenstein († 1890), 1891 mit Karl Freiherr Heidler von Egeregg, gerichtlich

ein etwas unruhigeres Privatleben. Schon äußerlich bot die »Burgfrau« von Syrgenstein (bei Eglofs) mit Kurzhaarfrisur und Zigarettenspitze[125] einen anderen Anblick als die dickbebrillte Marie. Ob sie auch Morphinistin war, wie Pfarrer Rudolphi behauptete, kann hier dahingestellt bleiben. Sophie pflegte die gleichen liberal-katholischen Kontakte wie ihre Schwester, hinzu kam eine symbiotische Freundschaft mit der gleichfalls reformkatholisch angehauchten österreichischen Dichterin Paula von Coudenhove (1863–1934)[126], einer Tante von Ida Friederike Görres.

Das dichterische Werk der Gräfin Sophie, die eine Nichte von Marie Ebner-Eschenbach (1830–1916) war[127], ist seit langem vergessen. Doch damals, 1902, druckte immerhin die Beilage der renommierten (Münchener) Allgemeinen Zeitung ihr Gedächtnissonett auf F. X. Kraus[128], der kurz zuvor in San Remo an der Riviera verschieden war: (*An Franz Xaver Kraus*). *Schon lag bereit der Gruß zum neuen Jahre,/ Den ich dir senden wollt' aus deutschem Land/ Zum sonnenwarmen, palmengrünen Strand;/ Nun grüßt mein Wort dich auf der Totenbahre. Geschlossen ist dein Aug', das tiefe, klare,/ das für sein Schauen keine Grenzen fand;/ Erlahmt die nimmermüde, treue Hand,/ Die Kraft, der Eins nur schaffenswert – das Wahre. Der große Geist, der einstens dich entsandt/ als seines Wesens Teil, rief seinen Streiter;/ Vom Kampfe ruhst du nun, du Gottgeweihter. Uns aber, die dein Lebensziel erkannt,/ und auf dein Wort gebaut, das Lug und Trug gebannt, Bleibst immer du der starke Wegbereiter.* Die zweifelhafte dichterische Qualität des Ganzen blieb auch Zeitgenossen nicht verborgen. Der scharfzüngige französische Kirchenhistoriker Louis Duchesne (1843–1922)[129] gab der Baronin Eichthal dazu den Kommentar: »Es lohnt schon die Mühe zu sterben, um dann so ein Sonnett zu bekommen«.[130]

Noch aufschlussreicher für die zeitgeistige Haltung der Gräfin ist aber ihr Paula Coudenhove zugeeigneter, über 250 Seiten starker Gedichtband »Erschautes und Erdachtes«, der 1904 in Dresden erschien[131]. Hier zeigt sich zum einen ein stark nationaler Grundzug: »Ihr Nachbarn, drängt uns nicht zum Streit, Wir sind bereit! Wir sind bereit« (49). Schon 1888 hatte die Gräfin ein »begeistertes politisches Gedicht« zur Rede Bismarcks »Wir Deutsche fürchten Gott, aber sonst nichts in der Welt« an die Fürstin Bismarck gesandt, das in Berlin Hoffnungen auf die »Gewinnung der katholischen

geschieden in Wien 1908, vgl. Gothaischer Genealogischer Hofkalender, Gotha 1913, 241f.

125 Bild im Nachlass von Eichthal Nr. 108. Siehe die Bildtafeln zu diesem Beitrag.

126 Über sie ARNOLD, Frauen (wie Anm. 102), 260–262.

127 Marie von Ebner-Eschenbach, geb. Gräfin Dubsky, Schriftstellerin; über sie Wilhelm BIETAK, in: NDB 4, 265–267. – Zu ihr und ihrem Umfeld vgl. auch Deutsche Literatur von Frauen, Bd. 2: 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Gisela BRINKER-GABLER, München 1988 (Lit.).

128 Beilage vom 7. Januar 1902. Vgl. auch das Gedicht »An F. X. Kraus« zum Jahrtag in: Allgemeine Zeitung, Beilage vom 7. Januar 1903: »[...] Noch lebt dein Geist, und kann uns Führer sein!«

129 Über ihn Claus ARNOLD, in: RGG[4] 2, 1011.

130 Augusta von Eichthal an Sophie Gräfin Waldburg-Syrgenstein, 4. Februar 1902. NZA 789/39: *Was sagen Sie zu Duchesne's Trauerrede? So etwa langt eine Katze auf heißen Kohlen herum, meinen Sie nicht? Ich konnte es mir nicht versagen, ihm bei seinem letzten Besuche Samstag vor acht Tagen, vor jedermann, laut Ihr Sonnet vorzulesen. Beim Fortgehen sagte er mir unter der Thür: il vaut la peine de mourir pour avoir un sonnet comme celui-là! – Was wollen Sie machen? – Er aber kann 10 mal sterben, trotz all seinem Geist und seiner Gelehrsamkeit, kriegt er nie und nimmer solch einen Nachruf. Das blüht nur lauteren Herzen und hohem selbstlosen Geiste, nicht wahr? Wir wissen's.*

131 Widmungsexemplar für Herzogin Vera von Württemberg im Deutschen Literaturarchiv in Marbach.

Standesherren für die Reichssache« aufkeimen ließ[132]. Im Ersten Weltkrieg trat sie mit dem auf Flugblättern verteilten Gedicht »Deutschland und Östreich Hand in Hand« für die gerechte Sache ein. – Zum 18. Oktober 1918, dem Jahrestag der Völkerschlacht, widmete sie »dem deutschen Volk!« u.a. folgende Zeilen *Die Welt weiß uns nur Hohn und Spott, Allein noch lebt der alte Gott; Noch lebt in uns des Glaubens Kraft, Die Segen bringt, die Wunder schafft; Ein Wort soll unser Leitstern sein: Wir fürchten nichts als Gott allein! Doch siegt in letzter Völkerschlacht Des Lügengeistes Übermacht Und müssen jetzt wir untergehn, Dann soll in Ehren es geschehn! Lieb Vaterland, dann trag dein Los, Bis unsre Söhne stark und groß.* Zu singen zur Melodie der »Wacht am Rhein«[133]. In religiöser Hinsicht überraschen in dem Band »Erschautes und Erdachtes« von 1904 aber »pantheistische« bis »agnostische« Töne, etwa im Gedicht »Zweifel«: *Dachte – neidenswerte Träumer, Jene, die noch beten können, Jene, die vertrauensselig In des Raumes ew'ge Fernen Ihre armen Wünsche rufen; Während dorten, ohne Ende, Welten werden und vergehen!* (197). Im Gedicht »Urschleim« wird der Evolutionstheorie Reverenz erwiesen: *Urschleim, aus dem Nichts entstanden, Urschleim, du des Weltalls Grund!* (201). Das Werk endet mit Aphorismen wie *Die Religionen sind die verzierten Laternen, darin die reine Flamme des Glaubens glüht; oft sieht man vor lauter Schnörkeln das Licht nicht mehr* (206). Wohl nur die geringe Verbreitung hat verhindert, dass dieser zeitgeistgesättigte Band offiziell Anstoß erregt hat. Ob die Dichterin in ihrem oberschwäbisch-allgäuer Umfeld damit Aufsehen erregt hat, steht zu bezweifeln. Sie lebte intellektuell und religiös in einer anderen Welt.

3. Epilog

Zwei Hauptpunkte dürften deutlich geworden sein: Zum einen kam in der Ära Keppler gerade in Oberschwaben der ultramontane *mainstream* zu einem triumphalen Durchbruch. Die Bildung eines »katholischen Milieus« erhielt ab den 1890er Jahren einen entscheidenden Schub, so dass die Diözese Rottenburg – bei aller chronologischen und regionalen Differenzierung – wohl doch keine grundsätzliche Ausnahme im deutschen Katholizismus darstellt. Gleichwohl war der schwäbische Ultramontanismus von unterschwelliger Unsicherheit und nervöser Aktivität gekennzeichnet und brachte aus seiner Mitte Dissidenten hervor, die ihrerseits Klein- und Gegen-Milieus aufbauten, eben die »adligen Damen und Modernisten«. Aufs Ganze gesehen blieben diese aber die Ausnahme, auch und gerade im katholischen Adel Württembergs, der neben dem strengkirchlichen niederen Klerus zu den wichtigsten Agenten der Milieubildung gehörte. Dies lässt sich abschließend mit einem Beispiel aus der örtlichen und familiären Umgebung der Waldburg-Wurzacherinnen illustrieren: Im Jahr 1909 starb Fürstin Sophie von Waldburg-*Wolfegg* (*1836), geborene Gräfin Arco-Zinneberg und mütterlicherseits der Linie Waldburg-Zeil-Trauchburg entstammend. Zu ihrer Biographie, die 1910 ihr Hauskaplan, der Jesuit Carl Haggeney (1868–1945)[134], herausgab, schrieb Bischof Keppler

132 Das Tagebuch der Baronin Spitzemberg, geb. Freiin von Varnbühler. Aufzeichnungen aus der Hofgesellschaft des Hohenzollernreiches, hg. v. Rudolf Vierhaus (Deutsche Geschichtsquellen des 19. und 20. Jahrhunderts 43), Göttingen [4]1976, 241.

133 Exemplar im Nachlass Joseph Sauer.

134 Über ihn Ludwig Koch, Jesuitenlexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt, Paderborn 1934, 753. – Rufo Mendizabal, Catalogus Defunctorum in renata Societate Iesu ab a. 1814 ad a. 1970, Rom 1972, 422, Nr. 391.

das Vorwort und pries die Fürstin als »eine der edelsten Erscheinungen in der vielhundertjährigen Geschichte des Hauses Waldburg«[135]. Der Jesuit Haggeney – auch der Sohn der Fürstin, Erbgraf Fritz, war 1887 in die Gesellschaft Jesu eingetreten – feierte die Fürstin bereits in den Kapitelsüberschriften als die »arbeitsame Hausfrau«, »die begeisterte Anhängerin der hl. Religion und Kirche«, »die Jüngerin des göttlichen Herzens« und »das Kind Mariens« – kurz als Musterbeispiel ultramontaner Frömmigkeit. Lokal-partikuläre oder gar katholisch-aufklärerische Überreste in der Liturgie wussten die Fürstin und ihr Biograph nicht zu schätzen: *Kirchlichen Geist wollte sie überall eingeführt und geübt wissen. Darum konnte sie sich mit den Eigentümlichkeiten, die noch in manchen Gemeinden bestehen, und die sich aus der Konstanzer Zeit in die Neuzeit vererbt hatten, gar nicht abfinden. Ihr Ideal war, der ganze Gottesdienst sollte so gehalten werden wie in Rom, das sei katholisch*[136]. Damit wird insgesamt der Kontrast zur Haltung von Marie und Sophie Waldburg-Wurzach deutlich, die im katholischen Adel wohl nur eine Minderheit stellten. Bischof Keppler aber kannte und verstand die Geisteshaltung der ultramontanen Fürstin genauso wie die der liberalen Gräfinnen. Sein Ultramontanismus war vom Zeitgeist tief grundiert. Und dies macht die Beschäftigung mit seiner schillernden Persönlichkeit und der Ära, die er mitprägte, auch heute noch so faszinierend.

135 Carl Haggeney, Fürstin Sophie von Waldburg zu Wolfegg und Waldsee. Ein Lebensbild. Mit einem Vorwort von Dr. Paul Wilhelm Keppler, Bischof von Rottenburg, Mergentheim 1910, I.
136 Ebd., 89.

ELKE PAHUD DE MORTANGES

Vom päpstlichen Schreiben »Gravissimas inter« (1862) ebenfalls getroffen?

Der Tübinger Dogmatiker Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887) unter Verdacht

Mit dem päpstlichen Schreiben »Gravissimas inter« vom 11. Dezember 1862 fand das mehr als zwei Jahre dauernde Verfahren vor der römischen Indexkongregation gegen die Programmschriften[1] des Münchner Philosophieprofessors Jakob Frohschammer (1821–1893)[2] sein Ende[3]. Pius IX. zeigte sich in diesem Breve sehr betrübt ob der Tatsache, »dass in verschiedenen Gegenden Deutschlands ziemlich viele katholische Männer, welche die heilige Theologie und Philosophie lehrten, sich nicht scheuten, eine unerhörte Lehr- und Schreibfreiheit in der Kirche einzuführen« und diese »neue und gänzlich unerlaubte Meinungen« dazu auch noch öffentlich bekennen und unters Volk

1 Es handelte sich um die Schriften »Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik. Zur Reform der Philosophie« (München 1858), »Ueber die Freiheit der Wissenschaft« (München 1861) sowie den ersten Band der 1862 erschienenen und von Frohschammer selber herausgegebenen Zeitschrift »Athenäum«.

2 Jakob Frohschammer, geb. am 6. Januar 1821 in Illkofen bei Regensburg, gest. am 14. Juni 1893 in Bad Kreuth. 1841 Aufnahme der theologischen und philosophischen Studien an der Universität München. 1847 Promotion zum Dr. theol. sowie Priesterweihe. An der Universität München erfolgte 1850 die Ernennung zum Privatdozenten der Theologie, am 23. Juni 1854 die Ernennung zum außerordentlichen Professor der Theologie, am 8. November 1855 die Ernennung zum ordentlichen Professor der Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität München. 1863 Suspension, 1871 Exkommunikation. Vgl. R. Hausl, Jakob Frohschammer (1821–1893), in: Katholische Theologen, Bd. III, 169–189. – W. Simonis, Jakob Frohschammer; in: Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. E. Coreth u.a., Graz 1987, Bd. I, 341–364. – R. Lachner, Jakob Frohschammer (1821–1893). Leben und Werk (Studien zur Theologie und Geschichte 5), St. Ottilien 1990. – R. Lachner, Zwischen Rationalismus und Traditionalismus. Offenbarung und Vernunft bei Jakob Frohschammer (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 5), Münster 1995. – E. Pahud de Mortanges, Philosophie und kirchliche Autorität. Der »Fall« des Münchner Philosophieprofessors Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864) (Habilitationsschrift im Druck).

3 Der Prozess vor der Indexkongregation ist rekonstruiert anhand der ungedruckten Prozessakten aus dem Archiv der römischen Indexkongregation bei Pahud de Mortanges, Philosophie (wie Anm. 2). – Normalerweise wurden Verfahren vor der römischen Indexkongregation mit einem Indexdekret abgeschlossen. Im Fall Frohschammer wurde jedoch – wie zuvor bereits im Fall des Wiener Philosophen Anton Günther – zu dem im Rang der Verlautbarungen höherstehenden Breve gegriffen. Ein päpstliches Breve hatte den Charakter einer feierlichen Verurteilung. Im Gegensatz zu einem »normalen« Dekret der Indexkongregation wurden hier außer dem Namen des Autors und den Titeln der zu verurteilenden Werke auch die anstößigen Lehren und Sätze ausdrücklich benannt.

streuen würden[4]. Aus diesem Grund sei er bereits beirrt gewesen, als ihn die betrübliche Nachricht erreicht habe, dass der Priester und Doktor der Philosophie an der Münchner Universität, Jakob Frohschammer, diese Lehr- und Schreibfreiheit vor allen anwende und in seinen publizierten Werken die allerschädlichsten Irrtümer vertrete. In zweifacher Weise weiche der Münchner von der »veritas catholica« ab. Zum einen schreibe er der menschlichen »ratio« solche Kräfte zu, wie sie derselben nicht zukämen. Zum anderen räume er der »ratio« die Freiheit ein, alles zu meinen und sich stets zu allem zu erdreisten, sodass die Rechte, das Amt und die Autorität der Kirche selbst aufgehoben würden[5].

Was hatte Frohschammer geschrieben respektive gelehrt, dass Pius IX. ihm solche Vorwürfe glaubte machen zu müssen? Der Münchner hatte die Freiheit der Wissenschaft, namentlich der Philosophie postuliert und sich der von Seiten »der« Neuscholastiker propagierten Forderung – namentlich des Münsteraners Franz Jakob Clemens (1815–1862)[6] – wonach die Philosophie als »Magd der Theologie« zu gelten habe, widersetzt. Die Philosophie habe, so Frohschammer, die Aufgabe, einen Vernunftbegriff des Christlichen zu entwickeln. Zu diesem Behufe müsse sie nicht nur – wie im neuscholastischen Modell – die *Tatsache* der Offenbarung, sondern auch die *Inhalte* (und damit die natürlichen *und* übernatürlichen Wahrheiten) der Offenbarung überprüfen. Sie habe dabei frei und eigenständig zu verfahren, in alleiniger Bindung an den wissenschaftlichen Sachzwang. Eine solche Philosophie sei sehr wohl als christliche zu bezeichnen, weil sich in ihr die historisch gebildete, und damit auch christlich gebildete Vernunft artikuliere. Sie befinde sich jedoch zur Theologie und der diese tragenden Kirche in einem *Außenverhältnis*, weshalb die Philosophie unabhängig von Theologie und Kirche als eine eigenständige Wissenschaftsbemühung zu konzipieren sei. Der Kirche komme es zwar zu, die Ergebnisse der philosophischen Wissenschaftsbemühung zu beurteilen, sie dürfe aber nicht in den Prozess der Wissenschaft eingreifen, noch könnten die »articuli fidei« die unhinterfragte Grundlage für den Wissenschaftsprozess bilden. Eine Korrektur der Ergebnisse der Philosophie dürfe nicht durch Eingriff der kirchlichen Autorität, sondern nur durch eine *Selbstkorrektur der Wissenschaft* erfolgen. Während sich die Philosophie als Wissenschaft nicht der kirchlichen Autorität zu unterwerfen habe, sei es sehr wohl angezeigt, dass der Philosoph sich – als Mensch und als Christ – der kirchlichen Autorität unterwerfe[7].

4 ASS VII, 1882, 429.

5 Ebd., 430.

6 Franz Jakob Clemens (1815–1862) kann als Vorreiter der später als Neuscholastik bezeichneten Richtung in Deutschland gelten. Seine Schulbildung erhielt er am Jesuitenkollegium in Freiburg i.Ue. (Schweiz). Er studierte in Bonn, wo Carl Josef Windischmann zu seinen Lehrern zählte, und in Berlin. Nach seiner Promotion verkehrte er in München im Kreis um Joseph von Görres. 1843 habilitierte er sich in Bonn für Philosophie, konnte aber lange Zeit keinen Lehrstuhl erhalten. Erst 1856 erhielt er den Ruf an die philosophisch-theologische Akademie in Münster. P. Walter, Deutschland-Österreich. Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum, in: Christliche Philosophie (wie Anm. 2), Bd. I, 134–139. – LThK^3 2, Sp. 1229 (H. M. Schmidinger).

7 Vgl. hierzu die oben in Anm. 1 und 2 angegebene Literatur.

I.

Bereits einen Monat nach der Veröffentlichung[8] von »Gravissimas inter« erschien im »Katholischen Kirchenblatt für die Diöcese Rottenburg« in Folge – mit Auftakt am 10. Mai 1863 – der nur mit dem Kürzel »Rr.« gezeichnete Artikel »Das Schreiben des heil. Vaters an den Erzbischof von München in Sachen Frohschammers und das Verhältniß dieses Schreibens zur Kuhn-Clemens'schen Kontroverse«[9]. Es ist zu vermuten, dass sich hinter dem Sigel »Rr.« der Kuhn-Schüler Emil Ruckgaber (1828–1905)[10] verbirgt, der zu diesem Zeitpunkt Direktor des Tübinger Wilhelmsstiftes war[11]. Was aber bewog den Konviktsdirektor, einen Artikel mit genau *dieser* Fragestellung zu einem Zeitpunkt zu veröffentlichen, wo doch die Kontroverse des Tübinger Dogmatikers Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887)[12] mit dem Münsteraner Franz Jakob Clemens (1815–1862) durch den Tod des letzteren im Februar 1862 gerade ihr Ende gefunden hatte?

8 Das Breve datiert zwar vom 11. Dezember 1862, wurde aber erst im Frühjahr 1863 publiziert, weil man in Rom zuvor (vergeblich) gehofft hatte, Frohschammer zur Unterwerfung zu bewegen, sodass dem päpstlichen Schreiben der Zusatz *laudabiliter se subjecit* hätte hinzugefügt werden können. Vgl. PAHUD DE MORTANGES, Philosophie (wie Anm. 2), Kapitel 4.

9 [E. RUCKGABER], Das Schreiben des heil. Vaters, in: Katholisches Kirchenblatt für die Diöcese Rottenburg Nr.19 vom 10. Mai 1863, 141ff.; Nr. 20 vom 17. Mai 1863, 149f.; Nr. 21 vom 24. Mai 1863, 157–160.

10 Emil Ruckgaber (1828–1905). Studium der Theologie und Philosophie in Tübingen. August 1852 Priesterweihe, dann Vikar in Heilbronn. 1853 Ernennung zum Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen. 1860–1869 Konviktsdirektor des Wilhelmsstiftes zu Tübingen. Während der sog. Rottenburger Wirren wird Ruckgaber übel mitgespielt. Vgl. W. GROSS, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche (Contubernium 32), Tübingen 1978, 210–249.

11 Noch als Repetent hatte Ruckgaber den damals kränkelnden Dogmatikprofessor Johann Evangelist von Kuhn im Wintersemester 1858/59 und im Sommersemester 1859 vertreten. (Ebd., 211f.). Auch als Konviktsdirektor blieb er seinem Lehrer *geistig verbunden* und suchte dessen Geist in die Pastoral einzubringen. (Ebd., 227) In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre eilte Ruckgaber seinem Lehrer in der Kontroverse mit Constantin von Schäzler öffentlich zur Seite und verteidigte Kuhns theologische Erkenntnislehre gegen die Angriffe Schäzlers. 1868 drückte Ruckgaber seine Verehrung für Kuhn mit den Worten aus: *Wie tief wir von der Richtigkeit der Anschauungen durchdrungen sind, welche unser verehrter Lehrer, Herr Professor Dr. von Kuhn, vertritt, wird an mehr als einem Punkte ersichtlich sein* (ThQ 50, 1868, 237–266, hier 237, Anm.1).

12 Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887) hatte von 1832–1836 eine Professur für Exegese in Gießen inne, bevor er 1837 nach Tübingen wechselte, wo er Exegese (bis 1855) und Dogmatik unterrichtete. Kuhn, der 1838/39 bei seiner Kontroverse mit D. F. Strauss unter Neologismusverdacht geraten war, stellte sich in den Auseinandersetzungen um G. Hermes, L. Bautain und A. Günther demonstrativ auf die Seite des Lehramtes und dessen Verurteilungspolitik, weshalb man ihn als *neuerstandenen Scholastiker* feierte. Eine Wende zeichnet sich in der Kontroverse mit Clemens ab, wo er für die Autonomie der Philosophie und der Profanwissenschaften kämpfte. Vgl. F. WOLFINGER, Der Glaube nach Johann Evangelist von Kuhn. Wesen, Formen, Herkunft, Entwicklung (Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte 2), Göttingen 1972. – H.G. TÜRK, Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn (Theologie im Übergang 5), Frankfurt a. M. 1979. – H.G. TÜRK, Philosophie – Spekulative Theologie – Unmittelbare Gottesidee. Zum philosophischen und theologischen Denken des »Tübingers« Johann Evangelist Kuhn, in: ZKTh 104,1982, 147–171. – H. WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58), Mainz 1992. – M. OELSMANN, Johann Evangelist von Kuhn. Vermittlung zwischen Philosophie und Theologie in Auseinandersetzung mit Aufklärung und Idealismus (Epistemata: Reihe Philo-

Diese hatte ihren Auftakt genommen mit der wirkungsgeschichtlich ebenso bedeutsamen wie umstrittenen, 1856 erschienenen Dissertation des Münsteraner Philosophen Clemens über die der Scholastik zugeschriebene These von der Philosophie als Magd der Theologie[13]. Kuhn und Clemens stritten in Folge über die Freiheit der Wissenschaft(en) und die rechte Zuordnung von Philosophie und Theologie. Kuhn wurde dabei von Clemens verdächtigt, heterodox zu sein[14]. Dabei hatte sich der Tübinger in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts auf die Seite der so genannten Ultramontanen gestellt, um sich selbst vom Verdacht der Heterodoxie zu reinigen. Und Seite an Seite mit dem Münsteraner Clemens hatte er den Wiener Theologen und Philosophen Anton Günther (1783–1863) und dessen Anhänger bekämpft[15]. Kuhn antwortete auf die Dissertation seines einstigen Mitstreiters in seiner »Katholischen Dogmatik«[16], woraufhin sich eine ebenso rege wie heftige Zeitschriftendebatte[17], wenn nicht gar -fehde, zwischen den beiden entfachte, die erst durch den Tod Jakob Clemens' im Februar 1862 ihr Ende fand.

Zwar hatte Kuhn nichts mehr von Clemens zu befürchten. Doch als im Frühjahr 1863 das päpstliche Schreiben »Gravissimas inter« gegen Frohschammer publiziert wurde, in welchem Themen verhandelt wurden, um die es auch in Kuhns Kontroverse mit Clemens gegangen war und Frohschammer zudem in seiner – später auch im »Athenäum« publizierten – Erklärung[18] zuhanden des Münchner Erzbischofs öffentlich auf den Tübinger Dogmatiker rekurrierte, um sich gegen die Unterstellungen des päpstlichen Schreibens zur Wehr zu setzen, konnte das Kuhn nicht gelegen sein. Es musste folglich in seinem Interesse liegen zu verhindern, dass in der Öffentlichkeit der Eindruck entstehen könnte, er sei in irgendeiner Weise ebenfalls durch »Gravissimas inter« getroffen.

Wohl um diesem Eindruck vorzukommen bzw. entgegenzusteuern, sekundierte Ruckgaber seinem Lehrer mit einer äußerst geschickten Strategie. Er schien sich zu sagen: Anton Günther ist bereits lehramtlich verurteilt, Kuhn hat sich als Gegner der Güntherianer an der Seite von Clemens profiliert. Würde es gelingen, Frohschammer in die Nähe von Günther zu rücken, würde allen zeitgenössischen Lesern klar werden, dass Kuhn eine Position, die nach Güntherianismus »riecht«, gar nicht teilen könne. »Gravissimas inter« verurteile, so der Konviktsdirektor, zwei irrige Positionen: einmal

sophie 192), Würzburg 1997.

13 »Ueber das Verhältniß der Philosophie zur Theologie im Mittelalter. Mit besonderer Beziehung auf Dr. J. F. Clemens' Abhandlung: De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam. Monasterii Westphalorum 1856.« HPBL 39, 1857, 845–867; 941–963.

14 Zur unmittelbaren Vorgeschichte der Kontroverse vgl. Wolfinger, Glaube (wie Anm. 12), 229–235. – Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? (wie Anm. 12), 140–155.

15 Wie Wolf vermutet, aus rein taktischen Gründen, um damit den Häresieverdacht zu entkräften, unter den er selbst seit seiner Kontroverse mit David Friedrich Strauss über das Leben Jesu immer wieder gestellt worden war. Ebd.

16 J. E. von Kuhn, Einleitung in die katholische Dogmatik (Katholische Dogmatik I²/1), Tübingen 1859, 255–262, 268.

17 [F.J. Clemens], Unser Standpunkt in der Philosophie, in: Katholik 39, 1859, I 9–23, 129–154. – Ders., Ueber das Verhältniß der Philosophie zur Theologie. Ein Wort der Rechtfertigung gegen die Kritik des Herrn Dr. J. Kuhn, in: Katholik 39, 1859, II 1409–1446. – Ders., Die Wahrheit in dem von Herrn Professor Dr. J. von Kuhn zu Tübingen angeregten Streite über Philosophie und Theologie, Münster 1860.

18 Diese (erste) Erklärung Frohschammers datiert vom 24. Februar 1863 und wurde Anfang Mai desselben Jahres von ihm selber publiziert. J. Frohschammer, Zur Freiheit der Wissenschaft. Actenstücke, in: Athenäum 2, 1863, 255–300, hier 266–273.

bezüglich der übernatürlichen Wahrheiten, dann bezüglich der Freiheit der Philosophie und der legitimen Autorität der Kirche. Gegen die erste Position hätten, so Ruckgaber, *Kuhn und Clemens gemeinschaftlich* protestiert. Darüber hinaus bezeichne diese Position *den Punkt, wo Frohschammer mit Günther* zusammenhänge und *beide, Kuhn und Clemens, zähl(t)en bekanntlich zu den Gegnern des Günther'schen Systems*[19].

1. Kuhn halte mit Clemens – im Gegensatz zu Frohschammer – am übervernünftigen Charakter der übernatürlichen Glaubenswahrheiten fest. Hinsichtlich der übernatürlichen Offenbarung Gottes in Christus und der Anerkenntnis der christlichen Offenbarungswahrheit vertrete Kuhn verglichen mit Clemens *den strengeren supranaturalistischen Standpunkt*[20].
2. Das päpstliche Breve rüge bei Frohschammer *die Inanspruchnahme einer Freiheit für die Philosophie, die sich mit der legitimen Auctorität der Kirche ein für allemal nicht vertrage*[21]. Während für den Münchner Philosophen die Quelle für alle Wahrheiten, die Dogmen eingeschlossen, in der Vernunft fließe und die Anerkenntnis der Wahrheit auf Seiten des Philosophen auch nur die Anerkennung der Autorität der menschlichen Vernunft einschlösse, *perhorrescieren* Kuhn und Clemens gemeinschaftlich diesen Standpunkt[22]. Mehr noch: beim Tübinger Dogmatiker komme die kirchliche Autorität prinzipiell mehr zu ihrem Recht als bei Clemens, der in den Augen Ruckgabers rationalistisch angekränkelt ist[23].
3. Frohschammer leugne zum einen Pflicht und Möglichkeit der philosophierenden Vernunft, sich der kirchlichen Autorität zu unterwerfen – auch dann, wenn und sofern sich diese mit Dogmen beschäftige. Damit habe, so Ruckgaber die Frohschammersche Position (wissentlich?) falsch wiedergebend, auch *die spekulative Dogmatik, wie wir sagen würden [...] nach jener Auctorität nicht zu fragen.* Kuhn und Clemens seien sich hingegen diesbezüglich einig, dass die Philosophie innerhalb des Glaubensgebietes als eine *Magd der Theologie* zu betrachten sei[24]. Zum anderen gestehe Frohschammer der kirchlichen Autorität eigentlich kein Recht zu, über Ansichten der philosophierenden Vernunft innerhalb des Gebietes der natürlichen Wahrheiten ein Richteramt auszuüben. Die philosophierende Vernunft sei ihrerseits

19 [Ruckgaber], (wie Anm. 9), Nr. 19, 141.

20 Ebd., 142. Der Tübinger Dogmatiker vermeide, wie das päpstliche Breve es fordere, die Vermischung zwischen Vernunft und Offenbarung, während Clemens der Meinung sei, dass die Fundamentalwahrheit, dass Gott in Christus sich übernatürlich geoffenbart hat, auf rein vernünftigem Weg erkannt werden könne und dieser Beweis unmittelbar und mit Notwendigkeit zur Anerkenntnis und Annahme dieser Wahrheit führe. Dies kommt nach Ruckgaber der Position des (kirchlich indizierten) Bonner Theologen Georg Hermes ziemlich nahe. Kuhn hingegen insistiere darauf, dass es zu einer Anerkenntnis der übernatürlichen Wahrheit seitens des Menschen nur durch *einen übernatürlichen Akt Gottes* kommen könne und es damit die *innere göttliche Gnade* sei, die den Menschen zur Anerkenntnis ziehe. Ebd., 158.

21 Ebd., 157.

22 Ebd. Die Quelle der Dogmen, die ihnen übernatürliche Wahrheiten seien, sei die übernatürliche Offenbarung. Die Kirche aber sei es, die *Kraft übernatürlicher Ausstattung* die *Offenbarungswahrheit in sich* trage und *dem Einzelnen* vermittle. Die Anerkenntnis der Wahrheit schließe somit die *Anerkenntniß der Auctorität Gottes in sich* und der *Auctorität der Kirche* als der *übernatürlichen Trägerin und Vermittlerin dieser Wahrheit* ein. Bei Frohschammer hingegen werde die kirchliche Autorität lediglich zu einer natürlichen Autorität, die auch diesen Charakter nur *den geistig Unmündigen* gegenüber habe. *Die Leugnung der kirchlichen Auctorität*, so Ruckgaber, sei deshalb auch die Konsequenz der Frohschammerschen Position. Ebd.

23 Ebd.

24 Ebd., 158.

nicht berechtigt oder gar verpflichtet, sich den Urteilssprüchen der kirchlichen Autorität zu fügen. Demgegenüber hielten Clemens und Kuhn fest, dass die philosophierende Vernunft sich dem kirchlichen Urteilsspruch fügen müsse. Und da es keinen Widerspruch zwischen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten geben könne, müsse man nach Kuhn und Clemens sich *überzeugt halten, daß die Sätze, gegen welche die kirchliche Auctorität sich erklärt, auch vom Standpunkt des vernünftigen Denkens unhaltbar* seien[25].

4. In ihrem *Widerspruch zu Frohschammer* gehe die *Clemens'sche Richtung* aber *noch einen Schritt weiter*, den Kuhn nicht bereit sei mitzugehen. Diese verlange nämlich, dass auch *der Betrieb der Philosophie* sich am Dogma zu orientieren und unter steter Rücksichtnahme auf die kirchliche Autorität zu vollziehen habe[26]. Doch, so Ruckgaber, den Unterschied zwischen Kuhn und Clemens wiederum irenisch einebnend, in Wahrheit sei *das, was auch hier Kuhn und Clemens von einander unterscheidet, die größere Strenge und Konsequenz, mit welcher der erstere am Supranaturalismus* festhalte[27]. Wenn der Tübinger Dogmatiker diesen Schritt der Orientierung der Philosophie in ihrem Betrieb unter das Dogma nicht mitgehe, befinde er sich in völliger Übereinstimmung mit dem päpstlichen Breve gegen Frohschammer, wo es über die Philosophie heiße, *ut nihil in se admittat, quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus requisitum aut fuerit ipsi alienum*[28]. Damit korrespondiere die Position Kuhns, in der Philosophie nichts zuzulassen, *was die Philosophie nicht selbst mit ihren Hilfsmitteln finden kann und was ihr fremd ist (und wogegen sie sich demgemäß ausschließend verhalten darf), vor allen das positive Dogma*[29]. Ruckgabers Signal ist eindeutig: wenn auch Kuhn nicht bis ins letzte mit der Position »der« neuscholastischen Richtung übereinstimmt, kann er deswegen nicht mit Frohschammer in einen Topf geworfen werden, da Kuhn das päpstliche Breve für die Richtigkeit seiner eigenen Position reklamieren kann.
5. Das päpstliche Breve hatte die Unterscheidung zwischen Philosophie und Philosoph, die sich auch bei Kuhn findet, verworfen. Nach den bisherigen Ausführungen, so der Apologet Kuhns, könne es *jetzt keine Schwierigkeit mehr haben, festzustellen, wie die Unterscheidung, in welcher Frohschammer der kirchlichen Lehrauctorität gegenüber zwischen der Philosophie und dem Philosophen distinguirt, zu einer ähnlichen sich verhalte, die sich in den Kuhn'schen Schriften findet*[30]. Die *Kuhn'sche Distinktion* setzte die *entschiedene Negative der Frohschammer'schen und des durch sie Behaupteten* voraus[31]. Nach dem Tübinger Dogmatiker habe die kirchliche Autorität eine *legitime Beziehung zu der philosophirenden Vernunft*[32]. Diese Beziehung habe den Charakter einer *ausgesprochensten Oberhoheit*[33], *soweit sich dieselbe auf*

25 Ebd.
26 Ebd.
27 Ebd., 159.
28 Ebd.
29 Ebd.
30 Ebd. Frohschammer'schen Grundsätzen zufolge habe die Kirche kein legitimes Verhältnis zu der philosophierenden Vernunft, sondern lediglich zu den *philosophirenden einzelnen Personen, sofern sie der kirchlichen Gesellschaft angehören.* Es handle sich damit nach Frohschammer um eine *Gesellschaftspflicht* für diese Personen, solange diese der *kirchlichen Kommunität freiwillig angehören, sich den Entscheidungen der gesellschaftlichen Auctorität unterzuordnen.*
31 Ebd.
32 Ebd.
33 Ebd.

theologischem Boden bewege. Aber auch bezüglich *der in ihrer eigenen Sphäre arbeitenden Philosophie*, insofern *als die Kirche das Recht und die Pflicht* habe, *vom Standpunkt ihres unfehlbaren dogmatischen Bewußtseins aus ihr Richteramt über alle Ausstellungen der Philosophie auszuüben*[34]. Die Verpflichtung, sich diesen *Richtersprüchen zu fügen*, habe zu ihrem Subjekt aber nur die *Person des Philosophen, seine persönlichen Ueberzeugungen, sein persönliches Wahrheitsbewußtsein, nicht auch jene theoretische Thätigkeit, die man die philosophische nennt, als solche, die Philosophie in diesem Sinn*[35].

II.

Die Befürchtung, es könnte in der Öffentlichkeit der Eindruck entstehen, Kuhn sei ebenfalls durch »Gravissimas inter« getroffen, sollte sich bestätigen. Der Kölner Seminarprofessor Matthias Joseph Scheeben (1835–1888)[36] lenkte in seinem in der zweiten Hälfte des Jahres 1863 erschienenen, dreiteiligen Artikel im Mainzer »Katholik«[37] den Blick auf die bei allen Unterschieden doch zu konstatierende *Verwandtschaft zwischen dem Münchner Philosophen und dem Tübinger Dogmatiker.*

Grundsätzlich stand der Kölner Seminarprofessor Kuhn und »den« Tübingern eher kritisch gegenüber. In der Kontroverse des Dogmatikers mit dem Münsteraner Clemens stellte sich Scheeben auf die Seite des letzteren und beklagte, dass Kuhn über die *Übernatürlichkeit nicht richtig denke*. Er zeigte sich auch unerfreut über die *unerquickliche und unfruchtbare Weise*, mit der Kuhn diese Auseinandersetzungen führe und bescheinigte dem Tübinger *viel Hochmut*[38]. Im Prozess der Hl. Inquisition gegen Kuhn (1866–1869) sollte Scheeben das Anfang 1868 nach Rom übersandte »Kölner Gutachten« verfassen[39].

Kuhn teile, so Scheeben, Frohschammers Befürchtungen, dass erstens die Wissenschaft durch die Unterwerfung unter die Autorität aufhöre, wahre Wissenschaft und als solche wahre Erkenntnis der Wahrheit zu sein, dass zweitens das Wissen seiner Natur nach keine Unterwerfung zulasse und dass drittens die Wissenschaft ihre wichtigste Aufgabe – die Prüfung und Verteidigung des Glaubens – so nicht mehr wahrnehmen könne. Der Tübinger Dogmatiker habe in *seinem vielbesprochenen Protest gegen den von Clemens repristinirten Satz, daß die Philosophie die Unterwerfung unter die Auto-*

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Matthias Joseph Scheeben (1835–1888). 1852–1859 Studium der Theologie und Philosophie an der Gregoriana. Dr. phil. et theol., 1858 Ordination. 1860 Dozent, später dann Professor für Dogmatik und Moraltheologie am Kölner Priesterseminar. Er zählt zu den bedeutendsten deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts, war geprägt von Franzelin, Schrader, Kleutgen und stand »den« sog. Neuscholastikern näher als »den« sog. deutschen Theologen. Vgl. E. PAUL, Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben (Münchener Theologische Studien 40), München 1970. – DERS., Matthias Scheeben (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz 1976. – DERS., Matthias Joseph Scheeben (1835– 1888), in: Katholische Theologen, Bd. II, 386–408. – WOLF, Ketzer (wie Anm. 12), 281–285 (zur Rolle Scheebens im Kuhn-Prozess vor der Hl. Inquisition).

37 [M.J. Scheeben], Frohschammer und der apostolische Stuhl, in: Katholik 43, 1863, II, 1–28; 178–211; 385–408.

38 Vgl. dazu WOLF, Ketzer (wie Anm. 12), 282.

39 Ebd., 180f., Anm. 464.

rität zum Prinzip ihres Verfahrens machen müsse, ähnliche Gedanken vorgetragen[40]. Kuhn habe mit allem Nachdruck darauf insistiert, dass eine solche Philosophie *nicht mehr wahrhaft rationelle Philosophie, sondern theologische Philosophie wäre und als solche dem Glauben selbst keinen Dienst mehr leisten* könne. Obschon Kuhn in der spekulativen Begründung seines Protestes gegen eine so geartete Philosophie von Frohschammer abweiche und auch die Art und Weise verdamme, in welcher der Münchner seinen Protest dem Heiligen Stuhl gegenüber vertrete, stehe *in dieser Anschauung der geehrte Dogmatiker unverkennbar dem Philosophen von München zur Seite*[41].

Frohschammer *und* Kuhn geraten seiner Ansicht nach bei ihrem Plädoyer gegen die Unterordnung der Philosophie unter die kirchliche Autorität in ein Dilemma. Aus der Sicht des Tübingers und des Münchners gebe es letztlich nur zwei Möglichkeiten für die Vernunftwissenschaft, um zu den Lehren der Autorität in Beziehung zu treten. Sie könne diese Lehren *entweder* wissenschaftlich aus Vernunftprinzipien demonstrieren *oder* aber diese glauben. Würde im ersten Fall die Vernunftwissenschaft *über* der Autorität stehen, so müsste die Vernunftwissenschaft im zweiten Fall ihr eigenes Erkenntnisprinzip verlassen und Theologie werden[42]. Während der Tübinger Dogmatiker beide Möglichkeiten verwerfe und damit letztlich eine *Verhältnißlosigkeit* zwischen Philosophie und Autorität installiere, favorisiere Frohschammer die erste Möglichkeit, wonach die Wissenschaft die geoffenbarten Wahrheiten zu prüfen, zu demonstrieren und zu begreifen habe und nur dadurch zu ihnen in ein Verhältnis trete[43]. Während Kuhn sich über die beiden evozierten Extreme erhebe, verharre Frohschammer in diesem einen Extrem und bilde damit letztlich das Gegenteil zum *Extrem des Traditionalismus* und zur *theologischen Philosophie*, welche Kuhn dem *seligen Clemens mit so viel Aufwand dialectischer Kunst zuzuschieben* bemüht sei[44]. Scheeben entwirft – im Sinne eines »tertium datur« – seinerseits ein Modell von Philosophie, welches der Sache nach *identisch* ist mit der Apologetik, als deren Hauptaufgabe Scheeben die (neuscholastisch konzipierte) »demonstratio christiana« begreift[45].

III.

Auch die Diskussion über das *Projekt einer Katholischen Universität in Deutschland* geschah unter Bezugnahme auf das päpstliche Breve »Gravissimas inter«. Da Kuhn sich, worauf gleich näher einzugehen sein wird, vertraulich gegen dieses Projekt ausgesprochen

40 [Scheeben] (wie Anm. 37), 196.
41 Ebd., 197.
42 Ebd., 202.
43 Ebd., 203.
44 Ebd.
45 Die Apologetik soll Tatsache und Glaubwürdigkeit der Offenbarung demonstrieren und darf dazu ausschließlich von Vernunftprinzipien ausgehen und keine andere Autorität als die der natürlichen Vernunft anerkennen. Die Beweise, mit denen die Apologetik *den Glauben und die Kirche selbst als wahr und göttlich* nachweise, dürften sich *nicht* auf göttliche Autorität stützen. Gegenstand dieser wissenschaftlichen Demonstration seien nicht die übernatürlichen Glaubenswahrheiten selber, sondern nur deren *Glaubwürdigkeit*, wie sie durch die Autorität vorgelegt würden. Die Wissenschaft anerkenne die Unterwerfung unter die Autorität als *vernunftgemäss* und beuge sich *durch ein obsequium rationabile unter das Joch des Glaubens, ohne aufzuhören Wissenschaft zu sein und ohne Glauben zu werden*. Die Autorität sei damit für die Wissenschaft zwar eine *äusserliche, nicht jedoch eine fremde Macht*. Ebd., 207.

hatte, wurde er erneut mit dem kirchlich indizierten, und somit in den Augen »der« kirchlich-neuscholastischen Schule heterodoxen Münchner Philosophen in Verbindung gebracht.

Der Plan, eine so genannte »katholische«[46] Universität in Deutschland zu errichten, datiert bereits aus der Zeit der Säkularisationen zu Beginn des 19. Jahrhunderts[47]. 1862 trat die Diskussion um das Projekt einer Katholischen Universität – nun im engeren Sinn des Wortes – in eine neue Phase. »Nachdem 1861 in München eine Konzentration der katholischen Presse geplant war und 1862 eine anonyme Denkschrift anhand genauen statistischen Materials die Benachteiligung der Katholiken im Hochschulbereich Preußens bekannt gemacht wurde, regte der Wiener Nuntius Antonino de Luca den Zusammenschluß aller publizistischen und wissenschaftlichen Kräfte der deutschen Kirche an«[48]. Mit ideeller Hilfestellung seitens der Katholischen Universität Löwen beschlossen katholische Laien auf der 14. Generalversammlung der Katholischen Vereine Deutschlands, die Anfang September 1862 in Aachen stattfand, die Gründung einer Katholischen Universität von neuem zum Gegenstand ihrer Beratungen zu machen. Die Generalversammlung setzte neben einem Spendenaufruf ein Komitee aus sieben Laien ein, das praktische Schritte zur Realisierung des Universitätsprojektes erarbeiten sollte[49].

Die Gegner dieses Projektes, die die traditionelle deutsche Universitätsbildung beibehalten wollten, wurden ebenfalls initiativ. Zu ihnen gehörte auch Frohschammer. Der Münchner hatte im ersten Heft des zweiten Jahrgangs des »Athenäum«, also zu Beginn des Jahres 1863, im Rahmen seines Beitrages »Die katholische Kirche und die Wissenschaft« das Projekt einer Katholischen Universität für Deutschland rundweg für untauglich erklärt[50]. Frohschammer versprach sich von dem Projekt der *Gründung einer exklusiv katholischen Universität in Deutschland*[51] nicht nur keinen Gewinn, sondern er sah auch das wahre Wesen des Katholizismus und das Wesen der wahren Wissenschaft dadurch in Gefahr. Sich *separatistisch abzuzäunen*[52], sich *in ein Schneckenhaus*[53] zu verkriechen und *wie eine Secte*[54] in einer *abgeschlossenen Burg*[55] zu leben, um mit einer *ehemaligen, nun starr gewordenen Wissenschaft* mehr und mehr zu einem *unfruchtbaren*

46 Der Begriff »katholische« Universität wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch in einem *weiteren* Sinn verstanden als dann Mitte des 19. Jahrhunderts. Er leitete sich damals ab vom »Bestand der an [...] sechs Universitäten eingegliederten katholisch-theologischen Fakultäten«. Er bedeutete damals noch nicht, »daß dem ganzen Wissenschaftsbetrieb etwa eine katholische Ausrichtung im Sinne einer ratio Studiorum« entsprach. Doch bereits in dieser frühen Zeit konnte der Begriff auch schon in seinem *engeren* Sinn, wie er dann in den fünfziger und sechziger Jahren zu gebraucht werden pflegte, vorkommen: als Versuch, ein wissenschaftliches Zentrum »in hauptsächlich kirchlicher Hand für das ganze Deutschland oder ein bestimmtes Gebiet« zu kreieren. H.-J. BRANDT, Eine Katholische Universität in Deutschland? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsausbildung im 19. Jahrhundert (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 12), Köln 1981, 8.

47 Ebd. Vgl. auch WOLF, Ketzer (wie Anm. 12), 156ff. – DERS., Emanzipation von der Staatsuniversität oder Emanzipation aus der Staatsuniversität? Zum Streit um die Gründung einer Katholischen Universität für Deutschland, in: RJKG 10, 1991, 99–110.

48 BRANDT, Katholische Universität (wie Anm. 46), 349.

49 Ebd., 350.

50 J. FROHSCHAMMER, Die katholische Kirche und die Wissenschaft, in: Athenäum 2, 1863, 1–43.

51 Ebd., 14.

52 Ebd., 17.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Ebd., 16.

Contra-Protestantismus und zur bloßen Negation alles geistigen Fortschritts zu werden[56], widerspreche elementar dem wahren Wesen des Katholizismus.

Welche Rolle spielte der Tübinger Dogmatiker in dieser Angelegenheit? Das in Aachen eingesetzte Komitee tagte am 7. Januar 1863 in Stuttgart und suchte den »Diskussions- und Entwicklungsstand in Sachen Katholische Universität« zu erheben, um »etwaige Einwände, die dagegen erhoben werden könnten« zu eruieren[57]. Heinrich von Andlaw (1802–1871) hatte als Mitglied dieses siebenköpfigen Komitees das Für und Wider schriftlich zusammengefasst und auch dem Grafen Albert von Rechberg und Rothenlöwen (1803–1885) zur Stellungnahme gegeben – verbunden mit der ausdrücklichen Bitte, diese Zusammenfassung auch dem Tübinger Dogmatiker zur Beurteilung vorzulegen[58]. Kuhn kam diesem Ansinnen nach und seine vertraulich gehaltenen Überlegungen gelangten via des Grafen von Rechberg an von Andlaw[59].

In dieser Stellungnahme führte Kuhn sowohl innere als auch äußere Gründe an, die *gegen* das Projekt einer Katholischen Universität in Deutschland sprechen. Er äußerte sich dabei – im Vergleich zu Frohschammer – bei aller grundsätzlichen Ablehnung doch sehr ausgewogen. Der Tübinger Dogmatiker verschloss sich nicht nur negativ dem Ansinnen, sondern machte konstruktive Vorschläge zur Bereinigung dessen, was man das Bildungsdefizit und die Unterrepräsentiertheit der Katholiken an den Universitäten zu nennen pflegte. Die Remedur sah er einmal darin, dass die Katholiken Deutschlands politisch die Parität an den deutschen Hochschulen durchsetzen sollen; und dass man zudem Graduiertenförderung für katholische Studenten betreiben solle, um so dann auch berechtigten Anspruch auf Berücksichtigung bei der Besetzung von Professuren anmelden zu können[60].

Unter dem Deckmantel der Anonymität suchte Constantin von Schäzler (1827–1880)[61] in seinem in den »Historisch-politischen Blättern« erscheinenden Beitrag »Eine freie katholische Universität und die Freiheit der Wissenschaft« die Bedenken gegen das Projekt einer katholischen Universität zu beleuchten. Dass er dabei programmatisch den Wahlspruch von Tacitus' Annalen »sine ira et studio« aufgriff, um ihn dann wie dieser nicht einzulösen, soll nicht unerwähnt bleiben[62].

56 Ebd., 17.

57 Wolf, Ketzer (wie Anm. 12), 156.

58 K. J. Mattes, Die Kontroverse zwischen Johannes von Kuhn und Konstantin von Schäzler über das Verhältnis von Natur und Gnade (Studia Friburgensia NF 48), Freiburg i. Ue. 1968, 13ff. – Brandt, Katholische Universität (wie Anm. 46), 320–329.

59 Abgedruckt bei H.v. Andlaw, Offenes Sendschreiben an Herrn Dr. Joh. von Kuhn, Professor der Theologie an der Universität Tübingen über die Frage der freien katholischen Universität, Frankfurt a. M. 1863, 15–32.

60 Der Text der Stellungnahme Kuhns in: ebd., 15–32. Der Text der zugrundegelegten Ausführungen von Andlaws: Ebd., 8–15. Vgl. hierzu auch: K. Buchheim, Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert, München 1963. – Mattes, Kontroverse (wie Anm. 58), 320–329. – Wolf, Ketzer (wie Anm. 12), 157–160 (Referat der Ausführungen Kuhns).

61 Constantin Freiherr von Schäzler stammte aus einer protestantischen Augsburger Familie. Seit 1844 philosophisches und juristisches Studium.1850 konvertierte er zum Katholizismus. 1851–1857 und 1879–1880 Jesuit, 1859 in München Promotion zum Dr. theol., 1861–1862 Dominikaner, 1863–1873 Privatdozent für Dogmengeschichte an der Katholisch-theologischen Fakultät Freiburg i.Br. 1869 Konzilsberater beim I. Vatikanischen Konzil. Seit 1874 Konsultor beim Hl. Offizium und anderen Kongregationen. Vgl. LThK^3 9, Sp. 114f. (V. Berning).

62 [C. von Schäzler], Eine freie katholische Universität und die Freiheit der Wissenschaft, in: HPBl 51, 1863, 897–938; 52, 1863, 30–50, hier 898.

Ohne dass in dem Artikel auch nur einmal der Name Kuhn fällt, ist offensichtlich, dass der Autor den Tübinger im Visier hat, wenn er vom *Theologe(n) der Quartalschrift*[63] spricht unter genauer Angabe von Stellen eines Aufsatzes in dieser Zeitschrift, der unzweifelhaft Kuhn zum Verfasser hat. Und auch wenn Schäzler von der *theologische(n) Schule, welche in ihm ihr Haupt*[64] verehre, spricht, ist allen zeitgenössischen Lesern klar, dass die so genannte »Tübinger Schule«[65] mit Kuhn an der Spitze gemeint ist. Schäzler bezeichnet Kuhn als *Achilles der freien Wissenschaft*[66] und abschätziger noch sogar als *Kämpen für die ›freie Wissenschaft‹*[67]. Erst im zweiten Teil seines Aufsatzes redet er unverblümt vom *Tübinger Dogmatiker*[68]. Den Anknüpfungspunkt für seine Auseinandersetzung mit Kuhn suchte Schäzler im Aufsatz des letzteren in der Tübinger Quartalschrift »Das Verhältniß der Philosophie zur Theologie nach modern-scholastischer Lehre«[69], der eigentlich (noch) Clemens als Gesprächspartner im Blick hatte. Dass aber in Wirklichkeit Schäzler die vertrauliche Stellungnahme Kuhns bezüglich der Inopportunität des Projektes einer Katholischen Universität für Deutschland vorgelegen haben muss, davon ist Kuhn, wie er in seiner Erwiderung dann auch schreiben wird, überzeugt[70].

63 Ebd., 900.

64 Ebd.

65 Der Terminus »Tübinger Schule« ist heute in der kirchengeschichtlichen Forschung sehr umstritten, wohingegen er sich in der systematischen Theologie großer Beliebtheit erfreut. Obschon der Terminus im 19. Jahrhundert (zunächst) als »Fremdbezeichnung« für die Tübinger gängig wurde, erfüllen nach dem Kirchenhistoriker Rudolf Reinhardt die Theologen der Tübinger Fakultät keineswegs die Kriterien, um als Schule im *materialen* Sinn des Wortes gelten zu können. Es fehle die »vom Begriff der ›Schule‹ postulierte Einheitlichkeit«, weshalb auf den Begriff der »Schule« zu verzichten sei. (R. REINHARDT, Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen, in: Tübinger Theologen 41f.). Im Gegensatz dazu glaubt der Tübinger Fundamentaltheologe Max Seckler an der Bezeichnung Tübinger Schule festhalten zu müssen, da es sich bei den Tübingern um eine Schule im *formalen* Sinn handle, die das Charakteristikum des Selbstdenkertums verbinde sowie die strenge Wissenschaftlichkeit und die praktische Gegenwartsbezogenheit und Kirchlichkeit ihres Theologietreibens. Vgl. dazu Max SECKLER, Weltoffene Katholizität. Die Idee des Wilhelmsstifts Tübingen in Geschichte und Gegenwart, in: ThQ 162, 1982, 178–202. – A.P. KUSTERMANN, »Katholische Tübinger Schule«. Beobachtungen zur Frühzeit eines theologiegeschichtlichen Begriffs, in: Catholica 36, 1982, 65–82.

66 [C. von SCHÄZLER] (wie Anm. 62), 919.

67 Ebd., 935.

68 Ebd., 34.

69 J.E. von KUHN, Das Verhältniß der Philosophie zur Theologie nach modern-scholastischer Lehre, in: ThQ 44, 1862, 541–602; 45, 1863, 1–83.

70 Die Historisch-politischen Blätter *citiren zwar unsere in der theologischen Quartalschrift [...] erschienene Abhandlung ›das Verhältniß der Philosophie zur Theologie nach modern-scholastischer Lehre‹, indem sie behaupten, es sei darin der leitende Grundsatz des Programms, daß die Philosophie sowie jede andere weltliche Wissenschaft sich beständig an dem christlichen Dogma orientieren müsse, als eine Neuerung bezeichnet. Allein unsere Abhandlung ist lange vor Erscheinung des ›Programms‹ nicht nur abgefasst, sondern auch publicirt, und kann somit einen Angriff auf dasselbe nicht enthalten. Dieselbe gibt ferner lediglich eine Kritik der von dem jüngst verstorbenen Professor Clemens in Münster aufgestellten Theorie über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie.* Die Bekämpfung seiner Abhandlung in der Quartalschrift habe *ganz andere Gründe*; sie sei *Folge jener ›Bemerkungen‹*, die er, Kuhn, vertraulich über das Programm zur Errichtung einer Katholischen Universität für Deutschland gemacht habe. *Diese lagen*, so Kuhn weiter, *unserem Gegner vor; er berücksichtigt sie in seinem zweiten Artikel und bekämpft einen beträchtlichen Theil derselben.* Ebd., 570ff.

Gegen das *auszeichnende Merkmal einer katholischen Universität*[71], wonach alle Wissenschaften in völliger Harmonie mit der göttlichen Offenbarung zu lehren seien und somit die Philosophie und alle anderen Wissenschaften *sich beständig an dem christlichen Dogma orientieren* müssten, habe der Tübinger Dogmatiker Verwahrung eingelegt[72]. Dies aufgrund falscher Schlüsse aus der Zuordnung von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie. Aber, so hält Schäzler Kuhn vor, nicht durch Konzessionen an die protestantische Theologie, und auch nicht durch Nachgiebigkeit ihr gegenüber könne der katholische Theologe den *Kampf gegen den Protestantismus* führen, sondern allein *unter einer Losung*, die heiße *selbständige Vertiefung in das eigene Dogma*[73]. Eben dieses *Panier* habe der *Aufruf zur Gründung einer freien katholischen Universität Deutschlands* ohne Menschenfurcht aufgepflanzt. Im *Interesse einer eifersüchtigen theologischen Minorität* werde nun der leitende Gedanke jenes Aufrufes als eine Neuerung verdächtigt[74].

Es wird deutlich: Schäzler ist angetreten, um die *Orthodoxie des Programms*[75] einer Katholischen Universität zu retten und zu zeigen, dass die Folgerungen, die Kuhn aus dem unbestrittenen Grundsatz, dass der übernatürliche Glaube ein natürliches Wissen zu seiner Voraussetzung habe, ziehe, nicht – wie Kuhn prätendiere – mit der Lehre der *classischen Theologen* übereinstimme[76]. Gleichzeitig reklamiert Schäzler das *päpstliche Breve gegen Frohschammer für das Projekt und sein Programm*, das sich in völliger Übereinstimmung mit der dort zu findenden positiven Umschreibungen der Aufgabe der Philosophie befinde. Wenn aber Schäzler diesen *apostolischen Erlaß*, der den *Irrthum des Rationalismus* verurteilt habe, zur Stützung seiner eigenen Position heranzieht, dann bedeutet das, dass er damit Kuhn gleichzeitig der Nichtübereinstimmung mit dem päpstlichen Breve bezichtigt, da der Tübinger ja das Projekt der Katholischen Universität ablehnt. Damit entsteht gewissermaßen eine *Pattsituation*: es berufen sich sowohl der Kuhn-Schüler Ruckgaber als auch der Kuhn-Gegner Schäzler auf »Gravissimas inter«, um die Richtigkeit *ihrer* Kuhn-Interpretation und *ihres* Standpunktes zu markieren. Diesen Umstand wird Frohschammer später süffisant zu kommentieren wissen.

Inwiefern macht Schäzler die Orthodoxie des Programmes, dass alle Wissenschaften sich in ihrem Vollzug am christlichen Dogma zu orientieren haben, am päpstlichen Breve »Gravissimas inter« fest?[77] Die Position des Programms bewege sich, negativ gesprochen, in der Mitte zwischen zwei Extremen, wovon das eine durch das päpstliche Breve verurteilt worden sei. Dass nämlich die reine Vernunftwissenschaft sich anmaße, *die innere Wahrheit der in den allgemeinen Ueberlieferungen der Menschheit und in dem Bewußtseyn aller Culturvölker niedergelegten Ideen des Christenthums mit Hülfe ihres eigenen Erkenntnißprincips, d.h. aus reiner Vernunft, streng philosophisch zu beweisen*[78]. Dies, so Schäzler, sei der *bekannte, erst neuerlich wiederum in dem apostolischen Erlaß*

71 [Schäzler] (wie Anm. 62), 897.
72 Ebd., 897f.
73 Ebd., 938.
74 Ebd.
75 Ebd., 912.
76 Ebd., 898.
77 Dies ist unser vornehmliches Erkenntnisinteresse in Bezug auf die sich hier entfachende Kontroverse zwischen Schäzler und Kuhn, weshalb andere Aspekte derselben nachfolgend ausgeblendet werden können. Verwiesen sei aber auf die unter anderen Rücksichten sich mit dieser Kontroverse auseinandersetzende Darstellung bei Mattes, Kontroverse (wie Anm. 58).
78 [Schäzler] (wie Anm. 62), 908.

vom 11. Dezember 1862 verurteilte Irrthum des Rationalismus[79]. Das andere Extrem sei dies, wenn der Philosoph die *Bausteine zu seinem Lehrgebäude einfach aus der Hand der übernatürlichen Offenbarung* empfange, *ohne zuvor die in letzterer enthaltenen Ideen zu seinem Eigenthum gemacht zu haben durch das Mittel rein vernünftiger Kritik*[80].

Bei der Skizze des *rechte[n] Weg[es]* weiß sich Schäzler erneut in Übereinstimmung mit dem Breve[81]. *Die in Obigem entwickelte Lehre hat der heilige Vater kürzlich von neuem eingeschärft in seinem Schreiben vom 11. Dezember v. Jrs.* Der Papst rüge und verurteile *in dem erwähnten Erlaß* nicht nur die *rationalistische Anschauung, daß nämlich die geschichtlich gebildete Vernunft mit ihrem eigenen natürlichen Erkenntnißprincip und ohne Beiziehung des Princips der göttlichen Auctorität im Stande sei, dem Gegenstand der übernatürlichen göttlichen Offenbarung, d.h. die tiefsten Geheimniße der Güte und Weisheit Gottes und des freien göttlichen Rathschlußes, mit Gewißheit zu erkennen*; sondern er erkläre in besagtem Erlass auch *mit meisterlicher Klarheit und ächt scholastischer Prägnanz das oben von uns [sc. Schäzler] angedeutete zweifache Geschäft der Philosophie*[82]. Auf die hier beschriebene Weise sei, so Schäzler, die Sache des Christentums zu fördern.

79 Ebd. Das Breve selbst machte Frohschammer *nicht* den Vorwurf des Rationalismus, sondern sprach nur davon, dass er die Kräfte der »ratio« überschätze. Erst im »Syllabus errorum« von 1864 sollten einige Punkte aus »Gravissimas inter« aufgegriffen werden und unter dem »Etikett« »rationalismus moderatus« subsumiert werden. In der Diskussion, die jedoch in den theologischen Gazetten der Zeit stattfand, wurde bereits im Vorfeld zu »Gravissimas inter« mit grober Kelle angerührt und Frohschammers Position als Inbegriff des Rationalismus an den Pranger gestellt. Vgl. dazu PAHUD DE MORTANGES, Philosophie (wie Anm. 2), Kapitel 2.

80 [Schäzler] (wie Anm. 62), 908.

81 Die Philosophie muss sich am christlichen Dogma orientieren, sie bedarf der *leitenden Hand der Theologie. Auch in dem Wenigen nämlich, was die reine Vernunft aus eigener Kraft von Gott zu erkennen vermag, ist sie der Gefahr ausgesetzt, in mannigfache Irrthümer sich zu verstricken. Im Hinblick auf diese Schwäche unserer Vernunft hat Gott auch die auf natürlichem Weg erkennbaren Wahrheiten über göttliche Dinge noch außerdem auf übernatürliche Weise den Menschen geoffenbart. Hat demnach die Philosophie schon in soweit vielfache Veranlassung sich reinigen und läutern zu lassen durch das Licht der göttlichen Offenbarung, so ist die für sie bestehende Nothwendigkeit, am christlichen Dogma sich zu orientiren, noch viel einleuchtender, wo die reine Vernunftwissenschaft in der Lage sich befindet, auch solche Wahrheiten, die an sich nur durch übernatürliche Offenbarung erkennbar sind, in den Kreis der reinen philosophischen Forschung mit hereinzuziehen.* Dies, so Schäzler, sei nun nicht so zu verstehen, als *habe die geschichtlich gebildete Vernunft den Beruf, für die innere Wahrheit der christlichen Dogmen, auch nicht einmal nachdem dieselben thatsächlich geoffenbart worden* seien – so Schäzlers indirekte und implizite Distanzierung von Frohschammer – *mit Hülfe ihres eigenen Erkenntnißprincips einen stringenten philosophischen Beweis zu führen.* Sie könne lediglich *gewisse äußere Beziehungen aufdecken, in welchen die übernatürlich geoffenbarten und seitdem in den allgemeinen Traditionen des Menschengeschlechts fortlebenden christlichen Ideen zu anderen Wahrheiten stehen, die durch reine Vernunft bewiesen werden.* Dies sei eine Arbeit, wodurch die Philosophie die *Geister* vorbereite auf die *gläubige Annahme der Geheimnißlehren des Christenthums* und dieselben allmählich dafür empfänglich mache. Ebd., 910.

82 Ebd., 911. Schäzler zitiert die längere Passage aus »Gravissimas inter« über die gesunde und wahre Philosophie: *Siquid vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum ejusdem philosophiae sit, veritatem diligenter inquirere, humanamque rationem, licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo extinctam, recte ac sedulo excolere, illustrare, ejusque cognitionis objectum, ac permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere, earumque plurimas, uti Dei existentiam, naturam, atttributa, quae etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere, atque hoc modo viam munire ad haec dogmata, quae*

Auch *unsere obige Unterscheidung von Erkenntnissprincip und Erkenntnißnorm*, so Schäzler weiter, *erkenne ich wieder in dem apostolischen Erlaß*[83]. Dem Papst zufolge sei nämlich die Philosophie in ihrem *guten Recht, wenn sie unter ihre Sätze keinen* aufnehme, *den sie nicht aus ihrer eigenen Erkenntnißquelle geschöpft* habe. Darin nämlich bestünde die *ächte Freiheit*, die *justa philosophiae libertas*[84]. Doch auch *in jener ihrer reinen Vernunftarbeit* müsse sich die Philosophie *leiten lassen durch das unfehlbare Lehramt der Kirche*. Und auch hier führt Schäzler wiederum zum Beleg für die Richtigkeit seiner Position bzw. der des Programms einer Katholischen Universität eine Passage aus dem päpstlichen Breve an[85], um dann seine ›Beweisführung‹ insgesamt zu beschließen mit dem Ausruf: *Die Orthodoxie des Programms wäre somit gerettet*[86].

Noch ein letztes Mal wird Schäzler in seinem Artikel auf das päpstliche Breve Bezug nehmen, um erneut Kuhn dieses als Spiegel vorzuhalten. Kuhn habe in seinem Aufsatz in der Tübinger Quartalschrift folgende Behauptung aufgestellt: *Soll und will nun (der Gläubige) von der Wahrheit seines Glaubens sich selbst und Andern Rechenschaft geben und dieselbe objektiv erkennen (wissen), so muß er die Thatsache der göttlichen Offenbarung, und was damit zusammenhängt, nachweisen und die allgemeine oder objektive Vernünftigkeit ihres Inhaltes beweisen*[87]. Was *der Katholik* von dieser Anforderung zu halten habe, *die allgemeine oder objektive Vernünftigkeit des göttlichen Offenbarungsinhaltes zu beweisen, dies kann nach dem apostolischen Erlaß vom 11. Dezember v. Jrs. nicht mehr zweifelhaft seyn*[88]. Vom Inhalt der Offenbarung sage der Heilige Vater dort folgendes: *Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, iccirco [sic.] naturali ratione, ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad hujusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. Quodsi haec isti temere asseverare audeant, sciant, se certe non a quorumlibet doctorum opinione, sed a communi, et nunquam immutata Ecclesiae doctrina recedere*. In diesem *wichtigen Punkte*, so Schäzler, sei Kuhn *von dem rechten Weg abgewichen*, was daran liege, dass Kuhn das ›objectum formale fidei‹ mit dem ›motivum credibilitatis‹ verwechsle, d.h. den Glaubensgrund mit dem Grund der Glaubwürdigkeit der Offenbarung[89].

Kuhn setzte sich 1863 in einem knapp hundertseitigen Artikel gegen die Angriffe und Unterstellungen Schäzlers zur Wehr und distanzierte sich – wie bereits zuvor – ausdrücklich von Frohschammer[90]. Dies obschon ihm sowohl Ignaz von Döllinger (1799–1890) als auch der Rottenburger Bischof Josef Lipp (1795–1869) abgeraten hatten,

sola fide percipi primum possunt, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur.

83 Ebd., 912. Schäzler hatte weiter oben ausgeführt, dass man oft unterstelle, dass dann, wenn die Philosophie sich am Dogma zu orientieren habe, man auf die reine Vernunft als Erkenntnisprinzip verzichten müsse. Dies, so Schäzler, sei aber keineswegs der Fall. Das bedeute nur, dass die reine Vernunft *nicht als letztendgültig entscheidende Erkenntnißnorm betrachtet* werden könne. Ebd., 909.

84 Ebd., 912.

85 Ebd. *Numquam enim non solum philosopho, verum etiam philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quae divina revelatio, et Ecclesia docet, aut aliquid ex eisdem in dubium vocare, propterea quod non intelligit, aut judicium non suscipere, quod Ecclesiae auctoritas de aliqua philosophiae conclusione, quae hucusque libera erat, proferre constituit [...] etiam philosophiae officium incumbit nihil numquam dicere contra ea, quae Ecclesia docet, et ea retractare, de quibus eos Ecclesia monuerit.*

86 Ebd.

87 Ebd., 924.

88 Ebd.

89 Ebd.

90 J.E. von Kuhn, Die historisch-politischen Blätter über ›Eine freie katholische Universität und die Freiheit der Wissenschaft‹, in: ThQ 45, 1863, 569–667.

auf die Angriffe der »Historisch-politischen Blätter« öffentlich zu reagieren. In der Kuhn-Forschung wurde deshalb bislang eher mit Unverständnis darauf reagiert, dass der Tübinger sich erneut in eine Zeitschriftenfehde mit »den« Neuscholastikern hat ziehen lassen. So, wenn Brandt Wolfinger referiert, demzufolge es wohl zu den »Grenzen Kuhns« gehörte, »dass er sich auf das Gefecht um das utopische Projekt einer freien katholischen Universität im damaligen Deutschland, das ein zeitgenössischer Kollege aus Tübingen despektierlich ›Mainzer Treibhausfrucht‹ genannt hatte, überhaupt einließ«[91]. Wenn Kuhn befürchtet habe, dass man ihm in Rom etwas anhaben wolle, so zeige sich darin sein »mangelhaftes Gespür für die tatsächlich kirchlich-klimatischen Verhältnisse«[92]. Aus der Perspektive des »Falles« Frohschammer hingegen, in den Kuhn droht mit hineingezogen zu werden, wird es »wesentlich plausibler«, warum der Tübinger Dogmatiker nicht den Ratschlägen Döllingers und Lipps gefolgt ist, sondern den Fehdehandschuh, den Schäzler ihm in den »Historisch-politischen Blättern« zuwarf, aufgegriffen und öffentlich reagiert hat.

Den Ausdruck *freie Wissenschaft* oder *Freiheit der Wissenschaft*, habe er, Kuhn, nicht ein einziges Mal zur Bezeichnung seiner eigenen Ansicht gebraucht. Vielmehr sei diese Ausdrucksweise *charakteristisch* für eine andere Ansicht, der er *nicht minder als der Clemens'schen entgegentreten* wolle[93]. Der *Verfasser der Schrift ›Die Freiheit der Wissenschaft‹* – also Frohschammer – wisse von ihm selbst *ganz gut, daß ich ›in der Hauptsache‹ mit ihm nicht einverstanden bin, und ich erkläre hiemit noch einmal auf das bestimmteste, daß die Zusammenwerfung meiner Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, Wissenschaft und Auctorität mit der eben genannten Schrift gänzlich grundlos und unberechtigt ist*[94]. Zwischen dessen Auffassung und seiner eigenen bestünde nicht nur *ein gradueller, sondern vielmehr ein specifischer und principieller Unterschied*[95]. Er befinde sich in der *Mitte zwischen den beiden Extremen*, von denen eines die Position der »Historisch-politischen Blätter« sei, die der Wissenschaft überhaupt keine Freiheit zubilligten, und dem anderen Extrem einer schrankenlosen Freiheit der Wissenschaft. Darüber hinaus habe seine eigene, mittlere Position *den Ausspruch der kirchlichen Auctorität und das Dogma für sich*[96]. Dafür wolle er *unantastbare Beweise* vorbringen[97].

Kuhn kommt im Lauf seiner Ausführungen noch einmal ganz explizit auf »Gravisimas inter« zu sprechen. Dieses habe eine Ansicht verurteilt – den *rationalistischen Philosophismus*[98] –, die er selbst, nachdem sie aufgetaucht sei, bereits in seiner Dogmatik[99] *als unzulässig vom theologischen Standpuncte aus zurückgewiesen*[100] habe. Ihr zu-

91 BRANDT, Katholische Universität (wie Anm. 46), 328.
92 Ebd., 329.
93 KUHN, Historisch-politische Blätter (wie Anm. 90), 574. Ohne dass Kuhn Frohschammer nennt, ist den Lesern klar, dass es sich nur um diesen handeln kann, der eine Monographie mit selbigem Titel (vgl. Anm. 1) verfasst hatte. Eine bemerkenswerte Nuance enthält diese Aussage Kuhns, vergleicht man sie mit der Argumentation Ruckgabers im Katholischen Kirchenblatt (vgl. Anm. 9). Während Ruckgaber Kuhn und Clemens *auf eine Seite* rückt und lediglich Nuancen einräumt, die die beiden trennen, stellt Kuhn sich selber mit dieser Aussage gleichsam *in die Mitte* zwischen Frohschammer auf der einen und Clemens auf der anderen Seite.
94 Ebd., 574.
95 Ebd.
96 Ebd., 575.
97 Ebd.
98 Ebd., 594.
99 KUHN, Einleitung (wie Anm. 16), 265f.
100 KUHN, Historisch-politische Blätter (wie Anm. 90), 595.

folge sei die historisch gebildete, unter dem Kultureinfluss des Christentums stehende Vernunft im Stande, die *gegebenen christlichen Wahrheiten zugleich mit den immanenten Vernunftwahrheiten zu begreifen*[101].

Dieser Ansicht huldige auch der Autor des Schmähartikels gegen ihn in den »Historisch-politischen Blättern«. *Der Ungenannte*, so Kuhn, gehe *seinerseits von denselben Prämissen aus* wie die im Breve verurteilte Position (Frohschammers). Auch Schäzler berufe sich *zu dem Zwecke, das Gebiet der Philosophie in der oben angegebenen Weise zu erweitern, auf die geschichtlich gebildete Vernunft* und betrachte es als zur Aufgabe der Philosophie als solcher – im Unterschied zur Theologie – gehörig, *zwischen den durch blosse Vernunft erkennbaren Wahrheiten und den christlichen, z.B. dem Dreieinigkeits-Dogma, ›gewisse Analogien oder Beziehungen zu entdecken, wodurch zwar nicht die innere Nothwendigkeit des Dogma, wohl aber dessen Uebereinstimmung mit den anderweitig durch reine Vernunft von Gott erkennbaren Wahrheiten oder seine Congruenz bewiesen wird‹*[102].

Frohschammer begnügte sich *nicht* mit der Rolle eines stillen Beobachters der entbrannten Debatte zwischen den »Historisch-politischen Blättern« und dem Tübinger Dogmatiker. Er schaltete sich ein, und nahm im vierten Heft des »Athenäum« 1863 Stellung[103]. Die »Historisch-politischen Blätter«, die einige Zeit noch geschwankt hätten, seien nun eindeutig zur *jesuitisch-scholastischen Parthei* übergegangen[104]. Einem *Neu-Scholasticus* habe man gestattet, sich nach der Sitte dieser Partei hinter der Redaktion zu verstecken und von da aus *seine fanatische Weisheit ›gegen die Freiheit der Wissenschaft‹ im Interesse einer ›freien‹ katholischen Universität auszukramen in zwei Artikeln, die gegen Professor v. Kuhn in Tübingen gerichtet* seien, *der auch für die Selbständigkeit der Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, für deren Unabhängigkeit von der Theologie eingestanden* sei und *sich zugleich, wenn nicht öffentlich, doch privatim, gegen das Project einer ›freien‹ katholischen Universität, an der alle Wissenschaften ›durch und durch katholisch‹ gelehrt werden sollen, ausgesprochen* habe[105].

Kuhn selber habe bereits ausführlich und scharf erwidert. Er, Frohschammer, sei nun aber *weit entfernt* sich in diesen Streit zu mischen oder gar Kuhn seine *Bundesgenossenschaft in demselben* anzutragen. Diese habe er ihm zudem nie angedient, weshalb es, so der Münchner, *überflüssig* sei, dass Kuhn *jede Gelegenheit* ergreife, um sich *von meiner Sache und Bundesgenossenschaft loszusagen*[106]. Dass Frohschammer seinerseits nicht taktisch argumentiert, um Kuhn gewissermaßen öffentlich rein zu waschen, dürften seine nachfolgenden Ausführungen deutlich machen.

Er befinde sich *keineswegs in Übereinstimmung mit v. Kuhn's Bestimmung* des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, von Vernunfttätigkeit und Glauben; wohingegen ihnen beiden *die Forderung der Selbständigkeit der Philosophie und der übrigen Wissenschaften, ihrer Unabhängigkeit von der Theologie gemeinschaftlich* sei[107]. So habe Kuhn seines Wissens auch *nirgends einen anderen Begriff von Freiheit und Selbständigkeit der Wissenschaft aufgestellt* als er[108]. Kuhn verstehe darunter *auch nichts anders als dieß, daß die Philosophie nur ihren eignen Gesetzen zu folgen und darnach ihre Resul-*

101 Ebd., 594f.
102 Ebd., 595.
103 J. Frohschammer, Den Historisch-politischen Blättern, in Athenäum 2, 1863, 673–690.
104 Ebd., 673.
105 Ebd., 674.
106 Ebd.
107 Ebd., 675.
108 Ebd., Anm.1.

tate zu gewinnen habe. Von daher könne, so Frohschammer Kuhns Formel der Distanz zwischen beiden aufgreifend, kaum von einem prinzipiellen, spezifischen Unterschied zwischen ihnen beiden die Rede sein. Wie Kuhn dann aber *die Unterscheidung zwischen Philosophie und Philosophen für die Lösung der Frage über die Unterwerfung als ›verwerflich und unhaltbar‹ bezeichnen könne*, das sei ihm in der Tat nicht klar[109]. Frohschammer macht aber auch Übereinstimmungen mit dem *Neuscholasticus* aus und zwar pikanterweise in Punkten, *die Kuhn hinwiederum* bestreite[110].

Der Münchner positioniert sich durch seine Abgrenzung gegenüber Kuhn und durch die Hervorhebung von Übereinstimmungen mit Schäzler in ganz ähnlicher Weise, wie Kuhn das in seiner Entgegnung getan hatte. Frohschammer gibt an, dass es ihm in seinem Artikel darum gehe, seine Grundsätze gegenüber den in den Historisch-politischen Blättern entwickelten neuscholastischen zu wahren und die darin enthaltenen Angriffe und Beschuldigungen zurückzuweisen, weshalb er *nur ganz in Kürze* das Verhältnis seiner Grundsätze zu denen *der beiderseitigen Gegner* angeben wolle[111]. In der Frage, ob spezifisch christliche Wahrheiten Gegenstand der Vernunftforschung sein dürften, stimme der ›Neuscholasticus‹ mit ihm, Frohschammer, überein. Während Kuhn mit ihm hinsichtlich der Freiheit der Philosophie übereinstimme und diese Selbständigkeit der Philosophie nicht als *unchristlich und unkirchlich* betrachte, wie das *der Neuscholasticus* tue[112]. So habe er nun beide, Kuhn und den Neuscholasticus, *von denen jeder die christliche Lehre vorzutragen* behaupte, *zugleich zu Freunden und zu Gegnern, und zwar jeden gerade in dem Punkte, in welchem er dem andern entgegentritt*[113].

Frohschammer hat das ›Manöver‹ Kuhns und auch das von Schäzler durchschaut: letztlich und im letzten geht es zwar *auch* um theologisch-philosophische Sachfragen, diese werden aber von beiden »Parteien« *instrumentalisiert* und zum *Prüfstein für Orthodoxie* oder *vermeintliche Heterodoxie* gemacht. Dies bringt Frohschammer so auf den Punkt: *Es beschuldigt so Einer den andern der Unkirchlichkeit*, wobei beide sich auf das gegen seine *(angebliche) Lehre gerichtete päpstliche Schreiben vom 11. Dez.v.J.* beziehen, *um ihre voneinander abweichende Lehren zu begründen und zu widerlegen*[114]. Damit sei klar, dass es zum einen mit seinem philosophischen Standpunkt *auch kirchlich gar nicht so schlimm stehen könne*, wie man behaupte; und dass zum anderen das päpstliche Schreiben, *obwohl es auf's Höchste gepriesen* werde um *seiner Klarheit und Präcision willen, doch nicht so ganz klar und prägis* sein könne, da sich *zwei entgegengesetzte Ansichten darauf stützen und daraus bestreiten* könnten[115].

Frohschammer sucht aus der Instrumentalisierung seines ›Falles‹ durch die »Historisch-politischen Blätter« und Kuhn nun seinerseits Kapital zu schlagen und dreht den Spieß um, um seine These zu belegen, dass das päpstliche Schreiben *weder* eindeutig *noch* unmissverständlich sei. Und nicht ohne Verschlagenheit setzt Frohschammer dieser Instrumentalisierung noch eins drauf, wenn er bemerkt, dass er *einige Hoffnung haben* könne, *das Wahre von beiden* – Schäzler und Kuhn – *in meinen Behauptungen zu vereinigen*[116].

109 Ebd.
110 Ebd., 675.
111 Ebd.
112 Ebd., 676.
113 Ebd., 677.
114 Ebd.
115 Ebd.
116 Ebd.

1864 reagierte der Tübinger Dogmatiker nochmals, nun mit einem über 150-seitigen Grundsatzartikel[117], auf die *fortgesetzten Angriffe* der Historisch-politischen Blätter, die auch nach dem Erscheinen seiner Antikritik[118] im September 1863 nicht aufgehört hatten. Ziel Kuhns war es, *auf die Frage des Verhältnisses der Wissenschaft* [Philosophie] *zum Glauben* zurückzukommen, *um noch einmal mit aller uns möglichen Deutlichkeit und Bestimmtheit darzulegen, daß wir in dieser Frage nichts anderes lehren wollen und wirklich lehren, als wozu die unbestrittensten dogmatischen Wahrheiten vollständig berechtigen*[119]. Erneut betonte Kuhn – und stellte dies gewissermaßen als hermeneutische Leseanleitung seinen Ausführungen voran – dass er selbst sich mit dem päpstlichen Schreiben vom 11. Dezember 1862 gegen Frohschammer in völliger Übereinstimmung befinde. Er habe *namentlich keine andere Selbständigkeit* [Freiheit] *der Philosophie und der übrigen weltlichen Wissenschaften in Anspruch* genommen, *als welche denselben noch ganz kürzlich in dem päpstlichen Schreiben vom 11. Dezember 1862 in der nachdrücklichsten Weise zugesprochen worden* sei[120].

Auch in seinem »Schlußwort an die historisch-politischen Blätter«[121] versäumte der Tübinger Dogmatiker es nicht, *explizit* auf das Breve gegen Frohschammer zu rekurrieren. Dieses Mal nahm er »Gravissimas inter« nicht nur zum Referenzpunkt, um gleichsam formal seine eigene Rechtgläubigkeit zu behaupten, respective zu erweisen; sondern er bot auch eine Exegese derjenigen Passagen des Breves an, die *unumwunden* aussprechen würden, *daß die Philosophie und die übrigen weltlichen Wissenschaften das Recht haben, sich nach ihren eigenen Principien und ihrer eigenen Methode aufzubauen, und alles, was sich durch dieselben nicht bewähren lässt, als ihnen fremdartig von sich auszuschließen*[122]. Kuhn legte Wert darauf, dass dieses *fremdartig*[123] nicht als ein *nicht daseiend oder unwahr* zu interpretieren sei, da dies *eine offenbare Ueberschreitung ihrer Grenzen [wäre], die Anmassung der Vernunft, das alleinige Prinzip der Wahrheit und ihrer sichern Erkenntnis zu sein, kurz, der absolute Rationalismus*. Diesen absoluten Rationalismus verwerfe der Papst im Breve ebenso wie den Irrationalismus bzw. den *überspannten Supernaturalismus*[124].

In seinem Schreiben vom 11. Dezember 1862 habe der Papst mit *demselben Nachdruck an die Schranken der menschlichen Vernunft* erinnert und zwischen der *justa philosophiae libertas* und der *effrenata licentia* derselben unterschieden: *Numquam non solum philosopho, verum etiam philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quae divina revelatio et ecclesia docet; aut aliquid ex eisdem in dubium vocare praeterea quod non intelligit*. Kuhn gibt nun eine Ausdeutung dieser Passage des Breves, auf die sich bereits Schäzler in seinem Angriff gegen ihn berufen hatte, um seine eigene Position gegenüber Kuhn abzustützen und als lehramtlich verbrieft auszuweisen. Dies habe Schäzler jedoch nur tun können, so der Tübinger, weil er diese Passage des päpstlichen Breves *in derselben einseitigen und willkürlichen Weise* interpretiert habe, wie er auch

117 J.E. von Kuhn, Das Natürliche und das Übernatürliche. Antwort auf die fortgesetzten Angriffe der historisch-politischen Blätter, in: ThQ 46, 1864, 175–329.
118 Kuhn, Historisch-politische Blätter (wie Anm. 90).
119 Kuhn, Das Natürliche (wie Anm. 117), 196.
120 Ebd.
121 J. E. von Kuhn, Die Wissenschaft und der Glaube mit besonderer Beziehung auf die Universitätsfrage. Schlußwort an die historisch-politischen Blätter, in: ThQ 46, 1864, 583–645.
122 Ebd., 596.
123 Ebd., Anm. 1.
124 Ebd., 596.

sonst seine Schlussfolgerungen zu ziehen pflege[125]. Kuhn rügt das Vorgehen Schäzlers, da es unzulässig sei, in den zweiten Teil des päpstlichen Schreibens eine Lehre hineinzuinterpretieren, welche im ersten Teil desselben nachgerade verworfen worden sei[126]. Die Lehre, *welche die Selbständigkeit der Philosophie verneint, und diese dem Glauben incorporirt, indem sie der Philosophie zwar ihr eigenes Erkenntnißprincip zugesteht, hingegen den positiven Glauben als Erkenntnißnorm octroyirt*[127].

Wie interpretiert der Tübinger Dogmatiker nun seinerseits diese Passage des Breves? Bezüglich des ersten Teiles bezieht Kuhn eine Position, die – ohne dass er Frohschammer namentlich nennt – dessen Standpunkt in dieser Frage entgegengesetzt ist. Der Tübinger Dogmatiker hält fest, dass es *erstens* der kirchlichen Autorität erlaubt sei, gegen die Philosophie einzuschreiten und dass *zweitens* die kirchliche Autorität ihr Urteil gegen einen Philosophen oder einen philosophischen Satz nicht philosophisch begründen müsse[128]. Wenn auch der zweite Teil dieser Passage den Widerspruch gegen den Glauben oder einzelne Artikel des Glaubens *auf Grund der Unbegreiflichkeit desselben für die Vernunft* verwerfe, so dürfe daraus – dass der Glaube keine Vernunftwahrheit sei – nicht geschlossen werden, dass der Glaube *außer dem Verhältniß zur Vernunft stehe und daß man, um zu glauben, seiner Vernunft entsagen und sie verneinen müsse*[129]. Denn, so Kuhn, der Glaube sei *keine blinde und nothwendige Unterwerfung der Vernunft unter die Autorität der Offenbarung*, sondern *ein obsequium rationabile et liberum*[130].

IV.

Die Befürchtungen, Kuhn könne durch das Breve »Gravissimas inter« selber ins Zwielicht geraten, haben sich, wie gezeigt wurde, bewahrheitet. Die öffentlichen Mutmaßungen darüber, inwiefern er durch dasselbe getroffen sei oder nicht, machten zumindest dies: *Stimmung*. Es verwundert deshalb nicht, wenn im Jahr 1864 der (spätere) Denunziant und Initiator des römischen Verfahrens gegen Kuhn, der Regens des Rottenburger Priesterseminars Joseph Mast (1818–1893)[131], seiner Hoffnung Ausdruck gibt, dass Rom bzw. der Kurienkardinal August Graf von Reisach von sich aus aktiv würden, um ein Verfahren vor der römischen Indexkongregation gegen Kuhn zu eröffnen. Er tröstete sich dann aber zunächst damit, »dass Kuhn durch die lehramtlichen Entscheidungen des letzten Jahres wenigstens indirekt getroffen sei«[132]. *Es kommt eine Erklärung von Rom nach der anderen und nimmt Herrn K[uhn] immer wieder eine Verschanzung, in die er*

125 Ebd., 614.
126 Ebd.
127 Ebd.
128 Ebd., 597.
129 Ebd., 598.
130 Ebd.
131 Joseph Mast (1818–1893). 1841 Ordination. 1843 Repetent, 1845 Subregens, 1848 Regens am Rottenburger Priesterseminar. 1847 Promotion in Freiburg i. Br. War seit 1843 der einflussreichste Informant der Münchner Nuntiatur aus der Diözese Rottenburg. 1868 wurde er vom Rottenburger Bischof Lipp abgesetzt. 1869 Konzilskonsultor, 1872 Spiritual am Priesterseminar in Regensburg. Vgl. W. Gross, Das Priesterseminar Rottenburg. Anfänge-Repetenten-Ereignisse, Rottenburg 1986, 32–36. – WOLF, Ketzer (wie Anm. 12), 73.
132 WOLF, Ketzer (wie Anm. 12), 209.

sich hat flüchten wollen, unbarmherzig hinweg, so daß kein Drehen und Deuten mehr verfängt[133].

Erst im Januar 1866 aber war es dann so weit. Mast sandte Thesen und eine Reihe von Aufsätzen und Büchern Kuhns nach Rom, was die offizielle Anklageerhebung beim Hl. Offizium (nicht der Indexkongregation) gegen den Tübinger zur Folge hatte[134]. Im Rahmen dieses Verfahrens wurden fünf Gutachten erstellt. Eines stammte aus der Feder Matthias Joseph Scheebens. Der Prozess, der von Wolf[135] breit ausgefaltet und dokumentiert wurde, mündete jedoch *nicht* in eine Verurteilung Kuhns. Ein Urteil blieb aus, was in der Kuhn-Forschung auf die »veränderte kirchenpolitische Konstellation am Vorabend des Vatikanum I in Rom im allgemeinen und im Hl. Offizium im besonderen« zurückgeführt zu werden pflegt[136]. Gleichwohl gilt auch hier: semper aliquid haeret.

133 Schreiben Masts vom 28. Januar 1864, zitiert nach ebd., 209.
134 Ebd., 219.
135 Ebd., 191–334.
136 Ebd., 332.

ISNARD W. FRANK OP

Reform und Reformation bei den Ulmer Dominikanern*

Nach einer amtlichen Personenbestandsaufnahme zählte der Ulmer Predigerkonvent Ende Oktober 1526 40 Mitglieder. Davon waren zu diesem Zeitpunkt aus verschiedenen Gründen 16 in anderen Konventen tätig. Es befanden sich also 24 in ihrem Heimatkloster. Altersmäßig waren von den 40 Konventualen sechs über 60 Jahre, ebenso viele zwischen 50/60 Jahre alt, acht zwischen 40/50, neun zwischen 30/40, elf unter dreißig Jahre alt. Die Hälfte der Mitglieder war noch keine vierzig Jahre alt[1].

Da das Ulmer Kloster im Gefüge der Ordensprovinz Teutonia im 15. Jahrhundert nicht zu den Spitzenkonventen wie Köln, Wien, Basel und Nürnberg gehört hatte, ist die Konventsstärke mit 40 Mitgliedern hoch zu veranschlagen[2]. In nicht wenigen anderen Konventen machten sich in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts bereits Personalrückgang und Überalterung bemerkbar. Nicht so in Ulm. Von den vierzig Mitgliedern 1526 waren 16 zwischen 1500/1510 eingetreten; nach 1517 – also zu einer Zeit der beginnenden reformatorischen Verunsicherung – immerhin noch acht Eintritte; der letzte sogar noch im September 1526.

Diesen Personalstandsbefund wird man mit der Reform des Klosters im Jahre 1465 in Zusammenhang zu bringen haben. Im Zuge der Reform hatte der Konvent an Profil und Ansehen gewonnen. Die diesem Zustand zugrunde liegenden geistig-moralischen Kräfte waren in den zwei ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts noch nicht aufgebraucht. Sie waren vielmehr stark genug, um auf die reformatorischen Umbrüche mit zäher Widerstandsfähigkeit zu reagieren und im Exil den Konvent fortzusetzen. Drei von den in der Personenliste 1526 angeführten Ulmer Dominikanern waren zudem zu Provinzialen der großen Provinz Teutonia gewählt worden. Paulus Hug war Provinzial von 1530 bis 1537, Petrus Hutz von 1537 bis 1541 und Georg Diener von 1541 bis 1545.

* Ungekürzte Fassung des Vortrages bei der Jahresversammlung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 3. Oktober 2001 in Ulm. Die Vortragsform ist bewusst beibehalten, bedingt aber den umfangreichen Anmerkungsapparat.

1 Abdruck bei Hermann Tüchle, Beiträge zur Geschichte des Ulmer Dominikanerklosters, in: Aus Archiv und Bibliothek. Studien aus Ulm und Oberschwaben. Max Huber zum 65. Geburtstag, hg. v. Alice Rössler, Weißenhorn 1969, 202f. – Zu Veranlassung und Einzelheiten der Liste siehe unten Anm. 58. Kein Hinweis bei Tüchle zur Publikation der Liste durch Friedrich Keidel, Der Personenstand der Ulmer Bettelordensklöster zur Zeit ihrer Auflösung, in: BWKG N.F. 2, 1898, 131–140.

2 Zur Provinz siehe Paulus von Loë, Statistisches über die Ordensprovinz Teutonia (QFGD 1), Leipzig 1907. – Die Provinz war in vier Verwaltungsbezirke gegliedert: natio Brabantiae, Alsatiae, Bavariae; zur natio Sueviae gehörte Ulm (mit Würzburg, Heidelberg, Wimpfen, Pforzheim, Mergentheim, Rottweil, Stuttgart, Eßlingen, Schwäbisch Gmünd, Augsburg, Konstanz, Chur, Zürich). Jeder Konvent bildete mit seinem »terminus praedicationis« einen eigenen Seelsorge- und Verwaltungsbezirk. Jeder Predigerbruder war »filius nativus« jenes Konventes, dem er durch Einkleidung und Profess verbunden war; Transfiliationen durch den Ordensmeister waren möglich.

Das beeindruckende Ende der Kommunität der Ulmer Predigerbrüder während der Reformation bringe ich – wie angedeutet – mit der Nachhaltigkeit der Reform in Verbindung. Von diesem Bezug her ergibt sich die Gliederung meiner Ausführungen. Im ersten Abschnitt gehe ich auf die Reform ein, im zweiten auf die Auswirkung der stadtulmischen Reformation auf den Dominikanerkonvent.

1. Die Reform bei den Ulmer Dominikanern

Im letzten Joch der südlichen Seitenwand des Chores der ehemaligen Konventskirche ist nach der Restaurierung des Raumes der beschädigte Grabstein von Ludwig Fuchs aufgestellt worden. Die Inschrift lautet: *VIIII in die S. Clementis obiit reverendus Pater Ludwicus Fuchs, sacre theologie professor, huius conventus Prior et Reformator*[3]. Ludwig Fuchs gehörte zu dem Dutzend in der Reformbewegung der Ordensprovinz Teutonia führenden Köpfen. Er war wohl maßgeblich an der Reformeinführung beteiligt, ganz sicher hat er die Reform im Ulmer Konvent stabilisiert und für deren Bestand gesorgt. Denn bis zu seinem Tode war er von kurzen Unterbrechungen abgesehen Prior dieses Reformkonventes.

Über die Reformbewegung ist hier nicht des Langen und Breiten zu reden; weder über die im Orden insgesamt, noch die bei den deutschen Dominikanern bzw. der Provinz Teutonia, zu der der Ulmer Konvent gehörte. Ich verweise dazu auf den instruktiven Beitrag von Bernhard Neidiger: »Die Observanzbewegungen der Bettelorden in Südwestdeutschland« im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte[4].

Hier zur Sache nur in knappen Strichen ein informatives Gerüst. Wie insgesamt im spätmittelalterlichen Ordenswesen gab es auch bei den Dominikanern seit dem endigenden 14. Jahrhundert Reformbemühungen; von verschiedenen Rinnsalen gespeist formierte sich eine Erneuerungsbewegung. In der Provinz Teutonia nahm die um institutionelle Stabilität und Kontinuität bemühte Bewegung ihren Anfang auf dem Generalkapitel Wien 1388. Die Reformansätze stießen allerdings auf zähen Widerstand und waren zunächst wenig erfolgreich[5]. Erst im Reformschub des Konzils von Basel wurde

3 Bei Georg Veesemeyer, Versuch einer Geschichte des ehemaligen Dominikanerklosters in Ulm, in: Miscellaneen literarischen und historischen Inhalts (Kirchenhistorisches Archiv), Nürnberg 1812, 195: *Anno domini MCCCCLXXXXVIIII in die S. Clementis obiit Reverendus Pater Ludwicus Fuchs, Sacrae Theologiae Professor, huius Conventus Reformator et Prior. Requiescat in pace*; gleiche Textfassung auch bei Albrecht Rieber, Auf der Suche nach dem Grab Heinrich Seuses. Von Grabungen und Bodenaufschlüssen in Kirche und Kloster der Dominikaner in Ulm 1612–1966, in: Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366–1966, hg. v. Ephrem M. Filthaut OP, Köln 1966, 472; hier auch zu Auffindung und Aufstellungsorten; zum Todesdatum 1497 siehe unten Anm. 15.

4 RJKG 11, 1992, 176–196. – Im gleichen Band weitere Beiträge zur Reformbewegung. – Vgl. auch Eugen Hillenbrand, Die Observanzbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hg. v. Kaspar Elm (Ordensstudien VI, Berliner historische Studien 14), Berlin 1989, 219–271 (die weiteren Beiträge zur Reform in anderen Verbänden). – Immer noch wichtig (mit Dokumentenedition) Gabriel Löhr, Die Teutonia im 15. Jahrhundert. Studien und Texte vornehmlich zur Geschichte ihrer Reform (QFGD 19), Leipzig 1924.

5 Siehe dazu Hillenbrand, Observanzbewegung (wie Anm. 4), 225–233. – Sabine von Heusinger, Johannes Mulberg OP († 1414). Ein Leben im Spannungsfeld von Dominikanerobservanz und Beginenstreit (QFGD N.F. 9), Berlin 2000, bes. 11–38.

die Bewegung breiter und erfolgreicher. Das Hauptverdienst für diese Wende wird dem aus Isny stammenden Dominikaner Johannes Nider († 1438) zuzusprechen sein. Der Konvent von Basel wurde unter seinem Priorat (1429–1437) zum geistigen und moralischen Zentrum der Reformbewegung innerhalb der Provinz[6]. Die Zahl der für die Reform gewonnenen Konvente stieg sprunghaft an. Besorgt um innere Konsistenz und äußeren Zusammenhalt bemühten sich die Observanten – so genannt nach ihrer Forderung, Regel und Ordenssatzungen genau zu befolgen – um organisatorischen Zusammenschluss. Schritt für Schritt gelang ihnen das, bis 1465 den damals observanten Konventen der Teutonia ein weitgehender Selbstverwaltungskörper – Kongregation genannt – innerhalb der Provinz von der Ordensleitung zugestanden wurde, mit einem Generalvikar an der Spitze. Auf dem Provinzkapitel 1475 zu Eßlingen, auf dem die Wahl eines neuen Provinzials anstand, hatten die Observanten erstmals die Stimmenmehrheit. Der zum reformierten Wiener Konvent gehörende Theologieprofessor Jakob Fabri (aus Stubach) wurde zum Provinzial gewählt. Die Teutonia war damit eine observante Provinz geworden[7]. Den Nichtobservanten wurde jetzt der Status einer Kongregation zuerkannt. So blieb es dann, bis durch die Folgen der kirchlichen Reformation die Unterschiede zwischen Observanten und Nichtobservanten gegenstandslos geworden waren. Beide Richtungen hatten ums schiere Überleben zu kämpfen und schlossen sich wieder zusammen[8].

Der Ulmer Konvent wurde 1465 dem Observantenverband angeschlossen. Dem Stadtrat war an der Reform gelegen, und er wurde dafür beim Provinzial der Teutonia, dem die Observanten fördernden Petrus Wellen (1457–1469), vorstellig. Auf dem im Mai 1465 in Basel tagenden Provinzkapitel wurde der entsprechende Beschluss gefasst und eine kleine Gruppe reformerfahrener Basler Brüder nach Ulm gesandt. Erster Prior war Heinrich Schretz, Heinrich Riss Supprior[9]. Man kann davon ausgehen, dass der

6 Siehe dazu Löhr, Teutonia (wie Anm. 4), bes. 2–8, 27–30. – Franz Egger, Beiträge zur Geschichte des Predigerordens. Die Reform des Basler Konvents 1429 und die Stellung des Ordens am Basler Konzil 1431–1448 (Europäische Hochschulschriften III/467), Bern 1991, bes. 63–92. – Hillenbrand, Observanzbewegung (wie Anm. 4), 222–225, 235–239. – Neidiger, Observanzbewegungen (wie Anm. 4), 180f., 222–224. – Ralph Weinbrenner, Klosterreform zwischen Ideal und Praxis (Spätmittelalter und Reformation. N.R. 7), Tübingen 1996, 145–151, 173–185.

7 Vgl. dazu Löhr, Teutonia (wie Anm. 4), 16–23. – Hillenbrand, Observanzbewegung (wie Anm. 4), 233–239. Liste der bis 1475 reformierten Männer- und Frauenklöster der Provinz S. 271 ist lückenhaft; bei Löhr, 155, Nr. 43 eine Konventsliste von 1476 mit Angabe des Reformjahres. – Zur Kongregationsbildung im Zuge der Observanzbewegung im Orden siehe Raymond Creytens, Les vicaires généraux de la congrégation dominicaine de Lombardie, 1451–1531, in: AFP 32, 1962, bes. 211–226. – Servatius P. Wolfs, Dominikanische Observanzbestrebungen. Die Congregatio Hollandiae (1461–1517), in: Reformbemühungen (wie Anm. 4), 273–292. – Generell zur Kongregationsbildung Weinbrenner, Klosterreform (wie Anm. 6), 86–93. – Zu Jakob Fabri siehe Isnard W. Frank, Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 (Archiv für österreichische Geschichte 127), Wien 1968, 228–231.

8 Siehe dazu Isnard W. Frank, Zur nachtridentinischen Erneuerung der deutschen Dominikaner, in: Papsttum und Kirchenreform, hg. v. Manfred Weitlauff u. Karl Hausberger, St. Ottilien 1990, bes. 443–446.

9 Chronikale Notiz dazu bei Johannes Meyer, Buch der Reformacio Predigerordens, Buch V, cap. 83: *Wie der bruder convent zu Ulm reformiert ward und durch wen daz zu bracht ist*; zit. nach Johannes Meyer, Buch der Reformacio ... Buch IV und V, hg. v. Benedikt M. Reichert (QFGD 3), Leipzig 1908, 158. – Ebd. Bd. 2 (1909) Edition Buch I, II und III. – Johannes Meyer, in Zürich Dominikaner geworden, dann übergetreten ins observante Basel, profilierter Reformer (besonders von Frauenkonventen) und der Historiograph der Observanz in der Teutonia. – Siehe Werner

Übergang zur Observanz sich im Ulmer Konvent ohne größere Pressionen vollzog. Es wird im Konvent eine stärkere Gruppe gegeben haben, die den Anschluss wollte. Ludwig Fuchs dürfte dabei der führende Kopf gewesen sein. Johannes Meyer hebt in dem der Reform von Ulm gewidmeten kurzen Kapitel rühmend dessen Beitrag hervor[10].

Fuchs entstammte einer Ulmer Familie und hatte noch zwei Brüder; ein Sohn des einen trat 1473 ins Dominikanerkloster Ulm ein. Ludwig selber war wohl in den 30er Jahren Dominikaner geworden; denn für 1453 ist er bereits als Prior des Konventes genannt. Als Prior und Theologieprofessor wird er angeführt in einer Ablassbewilligung für Verschönerung von Kirche und Kult vom Jahre 1462. Pro gradu et forma hatte frater Ludwig in Köln studiert und war hier wohl auch promoviert worden. In dieser Zeit dürfte er mit der sich auch institutionell verfestigenden Observantenbewegung in der Teutonia Kontakte aufgenommen haben. Deren Zentrum war damals immer noch Basel.

Von einer zähen Opposition reformunwilliger fratres im Ulmer Konvent gibt es keine Nachricht. Reformunwillige wird es wohl auch in Ulm gegeben haben. Vielleicht ließen diese sich versetzen bzw. wurden versetzt, vielleicht ließ man ihnen ihren Lebensstil. Möglichkeiten mit ihnen »fertig« zu werden, gab es verschiedene. Sie reichten von Duldung bis zur gewaltsamen Vertreibung. Bei der obrigkeitlichen Aufhebung der Konvente in der Reformation konnte auf entsprechende Praktiken bei der Reformein-

Fechter, Meyer, Johannes OP, in: VerfLex^2 6, 1986, 474–489. – SOPMA 2, 476–480; 4, 161f. – Zum Provinzial Petrus Wellen (1446–1455 und 1457–1469) Löhr, Teutonia (wie Anm. 4), 20. – Ebd. 130 Anm. 2 zu dem Basler Heinrich Schretz, 1458–1462 sowie 1464 und 1470 Prior in Basel, Reformator der Frauenklöster Schlettstadt (Silo) 1464, erster Observantenprior in Köln 1464, 1465 in Ulm (erneut 1468/69), 1468 in Chur zur Einführung der Reform. – Zu Heinrich Riss Frank, Hausstudium (wie Anm. 7) 243: 1450 Dominikaner, 1460 zum Studium in Wien, 1477 Prior in Basel. – Oskar Vasella, Geschichte des Predigerklosters in Chur. Von seinen Anfängen bis zur ersten Aufhebung (1280–1538) (Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, Dissertationes Historicae 1), Paris 1931, 41: Als Lektor der Basler Johannes von Bremgarten, in Chur 1468 dann als Prior vorgesehen; siehe dazu Hillenbrand, Observanzbewegung (wie Anm. 4), 261 Anm. 182. Zum Ulmer Dominikanerkloster (gegründet 1281) siehe Isnard W. Frank, Franziskaner und Dominikaner im vorreformatorischen Ulm, in: Kirchen und Klöster in Ulm, hg. v. Hans Eugen Spekker u. Hermann Tüchle, Ulm 1979, 103–147; 124–127 zur Reform.

10 Buch der Reformacio (wie Anm. 9), Buch V, cap. 83: *Dis gross, gut, nützlich, hailgen werck hat besunder ser und vast getriben und sich mit fleissigem ernst dar in gearbaitet und kainer widersachen nit geachtet noch anders komers, der dar in viel, der erwirdig maister bruder Ludwig Fuchs, an maister der hailgen geschrift desselben convents von Ulm.* – Zum Priorat 1453 siehe Eintrag im Sal- und Zinsbuch der Prediger, StadtA Ulm, A [7172/5], fol. 50^r: *Registrum de bonis conventus Ulmensis extra civitate* [sic!], *anno domini 1453 per fratrem Ludwicum Fusch priorem conventus factum;* fol. 15. *Registrum de censibus conventus [...] anno domini MCCCCLIII per fratrem Ludwicum Fuchs.* – Zum Priorat 1462 Ablassbewilligung; zitiert bei Julius Endriss, Neues zur alten Predigerkirche in Ulm, in: WVjH N.F. 22, 1913, 107f. – Studium in Köln gesichert durch das Kolophon in Clm 2780 (Bayer. Staatsbibliothek München) fol. 39: *Hec sunt decisionum s. Thome in diversis suis operibus [...] edite per mag. G. de Monte [...] alme universitatis studii Coloniensis a. d. 1456, rescripte per fratrem Ludowicum Fuchs de Ulma prenominate universitatis et facultatis baccalarium formatum anno 1459 in profesto sancti Petri Martyris.* – Ganzer Text bei Frank, Franziskaner und Dominikaner (wie Anm. 9), 125 Anm. 89; hier auch zum Studium in Köln ab 1455 mit entsprechenden Hinweisen bei Löhr, Teutonia (wie Anm. 4), 169 mit Anm. 2; ebd. 24, 37, 110, 115 kurze Hinweise zur Reformtätigkeit dieser »Säule der Observanz« (so 37); wo der baccalarius formatus zum magister in sacra pagina promoviert wurde, ist nicht bekannt. – Daten zur Biographie und Reformtätigkeit auch bei Tüchle, Beiträge (wie Anm. 1), 169f. Tüchle scheint ein Studium in Italien anzunehmen, wofür es aber keinen Beleg gibt. – Zum Neffen Heinrich Fuchs OP siehe unten Anm. 17.

führung zurückgegriffen werden[11]. Wie Ludwig Fuchs in dieser heiklen Sache dachte und handelte, wissen wir nicht; weder in Bezug auf seinen Heimatkonvent Ulm, noch in Bezug auf andere Kommunitäten, bei denen er die Reform einführte oder gerufen wurde, um sie in der Observanz zu bewahren und zu festigen. Das gilt von Männer- und von Frauenklöstern. Für die Reform von Frauenklöstern dürfte er den Ruf eines Fachmannes gehabt haben[12]. Kontakte mit der zuständigen weltlichen Obrigkeit pflegte Fuchs natürlich bei allen Reformvorhaben. Denn ohne Zustimmung (und Unterstützung) der Obrigkeit lief in Sachen Reform nichts[13]. Das gilt, wie erwähnt, auch von Ulm. Von besonderem Interesse wäre dabei, die Beziehungen der Dominikaner zur städtischen Obrigkeit näher zu kennen[14].

11 Hinweise zu Zwangsmaßnahmen bei Löhr, Teutonia (wie Anm. 4), 6–8, 23–27. – Hillenbrand, Observanzbewegung (wie Anm. 4), 222–224, 265f. – Wolfs, Observanzbestrebungen (wie Anm. 7), 283, 285–87. – Weinbrenner, Klosterreform (wie Anm. 6), 86, 93–98. – Klaus-Bernward Springer, Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung während der Reformationszeit (QFGD N.F. 8) Berlin 1999, 23–35. – Generell zur Widerständigkeit gegen »Reformen« siehe Franz J. Felten, I motivi che promossero e ostacolarono le riforme di ordini e monasteri nel medioevo, in: Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV, hg. v. Giorgio Chittolini u. Kaspar Elm, Bologna 2001, 151–194.

12 Mit anderen führenden Reformpersönlichkeiten der Provinz ist L. Fuchs bei der feierlichen Einführung der Reform im Frankfurter Konvent am 18. August 1474 dabei; siehe Springer, Dominikaner (wie Anm. 11), 49. – Löhr, Teutonia (wie Anm. 4), 106f. – 19. November 1474 interimistische Bestellung durch den Ordensmeister zum Vikar der Reformklöster in der Alsatia anstelle des erst mit weitgehenden Vollmachten am 11. September 1474 eingesetzten (und nicht zu den Observanten gehörenden) Straßburger Konventualen Johannes Wolffhard; siehe Registrum litterarum Leonardi de Mansuetis de Perusio, 1474–1480, hg. v. Benedictus M. Reichert (QFGD 6), Leipzig 1911, 63, 58. – Ebd. 133: (26. September 1478) Auftrag zur Reform von Schwäbisch Gmünd, allerdings zusammen mit Heinrich von Westmal, dem Generalvikar der Konventualen! – Ebd. 136: Bestätigung der Reform des Klosters Gotteszell durch L. Fuchs und H. v. W. (13. Februar 1479). – Zum kirchenpolitischen Hintergrund dieses »Kompromisses« siehe Bernhard Neidiger, Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart 58), Stuttgart 1993, 69f., 74–76. – Registrum (wie oben) 145: Vikar der Konvente Pforzheim, Wimpfen, Ulm, Eßlingen, Gmünd sowie aller anderen reformierten bzw. zu reformierenden Konvente der Natio Sueviae (20. Dezember 1479). – Ebd. 147 Beauftragung mit der Reform des Frauenklosters Gnadenthal (= Stetten bei Hechingen) (22. März 1480). – Anreger der Reform der Frauenklöster Obermedlingen und Maria Medingen 1467/68; so Löhr, Teutonia (wie Anm. 4), 25 Anm. 2. – Ebd. 24 Anm. 2 Hinweis auf einen Brief von Eleonora, Gemahlin Kaiser Friedrichs III. vom 18. April 1467, in dem sie mitteilt, L. Fuchs über ihre Reformintervention zugunsten elsässischer Frauenklöster unterrichten zu wollen. Ordensmeister gibt L. Fuchs Erlaubnis und Auftrag zur Reform des Frauenklosters Pettendorf (= Adlersberg bei Regensburg), worum Herzog Albrecht gebeten habe (27. August 1482), vgl. Registrum litterarum Salvi Cassettae 1481–1483, Barnabae Saxoni 1486, hg. v. Benedictus M. Reichert (QFGD 7), Leipzig 1912, 28.

13 Generell zu Reform und Obrigkeit Springer, Dominikaner (wie Anm. 11), 17–34. – Hillenbrand, Observanzbewegung (wie Anm. 4), passim. – Bernhard Neidiger, Stadtregiment und Klosterreform in Basel, in: Reformbemühungen (wie Anm. 4), 539–567. – Ders., Erzbischöfe, Landesherren und Reformkongregationen. Initiatoren und treibende Kräfte der Klosterreformen des 15. Jahrhunderts im Gebiet der Erzdiözese Köln, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 54, 1990, 19–77. – Dieter Stievermann, Klosterreform und Territorialstaat in Süddeutschland im 15. Jahrhundert, in: RJKG 11, 1992, 149–160. – Weinbrenner, Klosterreform (wie Anm. 6), 17–23.

14 Zu den führenden Geschlechtern der Stadt siehe Gottfried Geiger, Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation. Städtisches und kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 11), Ulm 1971, 29–32; Beziehungen zu den Dominikanern 81; 93f. zur

Prior wird Ludwig Fuchs nach 1468 mit kurzen Unterbrechungen die meiste Zeit bis zu seinem Tode (1499) gewesen sein[15]. 1492 hatte er um Ablöse von diesem Amt gebeten; 1495/96 ist er aber wieder als Prior nachzuweisen[16]. Eine Stütze für den gealterten Ulmer Konventsreformator war sein Neffe Heinrich; den hatte der Onkel zum Studium nach Bologna und Köln geschickt. In Reformangelegenheiten der Provinz reiste er im Auftrag des Onkels an die Ordenskurie; so im Jahr 1493 nach Venedig und 1496 nach Florenz. Der Ordensmeister gewährte in Florenz *ex speciali favore ad reverendum magistrum Ludovicum eidem et provincie quedam singularia gratiose*![17]

Einen solchen Gnadenerweis hatte Ludwig Fuchs verdient. Denn fast ein Jahr hindurch musste er als Generalvikar die Provinz leiten. Im Dezember 1495 war der damalige Provinzial verstorben. Da das Provinzkapitel für 1496 nach Ulm ausgeschrieben

Reformeinführung (nach TÜCHLE, Beiträge [wie Anm. 1], 196f.); 86–92 Hinweise zum städtischen Kirchenregiment bzw. zur Verstädterung des Kirchenwesens; dazu auch FRANK, Franziskaner (wie Anm. 9), 130–133; 143 mit Anm. 166, 144 mit Anm. 168 zu Altar- und Messstiftungen bei den Dominikanern.

15 23. November 1499 im Grabstein (siehe oben Anm. 3); in einem handschriftlichen Eintrag des Neffen Heinrich Fuchs 1497; Hinweis darauf bei TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 197 Anm. 22; 201 zum Eintrag des Todesdatums als Federprobe. – Als Prior genannt in den Anm. 12 angeführten Aufträgen: 29. November 1475 (Streitschlichtung), 26. April 1476 (Gratialsache); Registrum Leonardi de Mansuetis (wie Anm. 12), 92, 97. – Bestätigung des Vikariats der Natio Suebiae (19. Juni 1481); Schlichter in einer Streitsache im Nürnberger Konvent (23. Oktober 1482); Schuldeinlösung eines Ulmer Frater (4. November 1482); zusammen mit Prior von Basel Streitsachelösung zwischen Konvent Pforzheim und einem Neffen des Markgrafen von Baden (26. November 1482); Registrum Cassettae (wie Anm. 12), 3, 38, 40, 47.

16 14. Februar 1492: *Magister Ludovicus habet litteram absolutionis ab officio prioratus conv. Ulmensis et potest confirmare electum in priorem dicti conv. a maiori parte;* Registrum litterarum Joachimi Turriani 1487–1500, hg. v. Benedictus M. REICHERT (QFGD 10), Leipzig 1914, 52; ebd. 86f. Schreiben des Ordensmeisters an L. Fuchs, Prior von Ulm und Generalvikar der Provinz (26. Februrar 1496); mit dem Generalvikariat ist die Provinzleitung während der Sedisvakanz gemeint; siehe dazu Anm. 18.

17 Daten bei TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 197–201, nach den autobiographischen Notizen von H. Fuchs: Geboren 9. August 1455, Ordenseintritt Pfingstvigil 1473, Profess vor seinem Onkel (damals Prior) ein Jahr später (6. Juni 1474); am 8. November 1472 war sein Vater, ein Bruder von L. Fuchs, gestorben, am 5. Februar 1475 ein weiterer Bruder desselben. H. Fuchs ist noch als lebend in der Personenliste von 1526 geführt. In einer Personenliste von 1535/36 ist er als verstorben vermerkt. Heinrich Fuchs hat das Regelbuch seines Onkels übernommen und mit weiteren Einträgen versehen. Von ihm wahrscheinlich auch das Ulmer Provinzkapitelverzeichnis mit verschiedenen auf Ulm Bezug nehmenden Notizen von 1472 bis 1496; ediert von VON LOË, Statistisches (wie Anm. 2), 44–51. – Der Vermerk, drei Jahre in Köln, in der Personenliste von 1526 wohl zu beziehen auf ein Studium in Köln. Als studens theologiae in Bologna assigniert 4. Mai 1476. Nach dem Provinzkapitel Aachen 1493 wurde er in Angelegenheiten der Reformkonvente zum Ordensmeister geschickt, den er in Venedig antraf; nach dem Provinzkapitel Ulm 1496 erneut in Provinzangelegenheiten zum Ordensmeister geschickt, den er in Florenz antraf; Ulmer Provinzkapitelverzeichnis VON LOË, Statistisches (wie Anm. 2), 49, 50 (hier das Textzitat). Nach TÜCHLE, 199, habe er dabei Girolamo Savonarola kennengelernt, dessen Dialoge er unter der Überschrift *Dialogus fratris nostri intitulatus Solatium itineris inter spiritum et animam* anonym 1506 für das »Regelbuch« von Ludwig Fuchs abschrieb (zum Regelbuch siehe Anm. 36); wahrscheinlich besorgte Heinrich Fuchs damals in Florenz die 1496 gedruckte »Expositio in Psalmum LXXVIIII« und den Traktat »De singularitate Christianae vitae« (ebenfalls 1496) von Savonarola, die er mit Notizen versah; erhalten in der Stadtbibliothek Ulm; siehe dazu Bernd BREITENBRUCH, Die Inkunabeln der Stadtbibliothek Ulm (Besitzgeschichte und Katalog) (Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm 8), Weißenhorn 1987, NN. 478, 479.

worden war, hatte nach den gesetzlichen Vorgaben der Prior dieses Konventes die Provinz interimistisch zu leiten und auch dem Provinzkapitel vorzustehen. Dort wurde am 24. August 1496 der Wiener Theologieprofessor Ulrich Zehentner zum Provinzial gewählt. Zur Bestätigung von Wahl und Gewählten schickte man Heinrich Fuchs zusammen mit einem Stuttgarter frater zum Ordensmeister. Am 12. November 1496 waren beide wieder in Ulm. Der neue Provinzial konnte jetzt auch de iure sein Amt ausüben. Zehentner verstarb bereits am 26. Oktober 1500[18].

Auf dem Provinzkapitel in Eichstätt wurde am 9. Juni 1501 der Ulmer Dominikaner und damalige Ulmer Prior Peter Siber zum Provinzial gewählt. Zum ersten Mal wurde mit Siber ein »filius conventus Ulmensis« Leiter der Provinz Teutonia. Siber verstarb während seiner Amtszeit am 29. September 1508 im Konstanzer Konvent. Sein Nachfolger Laurentius Aufkircher war zwar kein Ulmer filius; kurzzeitig jedoch war er in Ulm tätig und dann Sekretär des Provinzials Peter Siber[19]. Dieser scheint von Ludwig Fuchs gefördert worden zu sein. Er dürfte in Siber einen eifrigen und getreuen Sachwalter der Reform gesehen haben. Nach dem Studium pro forma et gradu war er zeitweise Prior in Heidelberg, 1496 auch Regens am dortigen studium generale. Als Prior von Ulm ist er nachzuweisen für den 20. November 1499, d.h. er wurde einige Zeit vor dem Tod von Ludwig Fuchs dessen Amtsnachfolger[20]. Das Erbe des Reformators und langjährigen Priors des Ulmer Konventes war also in gute Hände gelegt, die Kontinuität gewahrt.

18 Provinzial war der Basler Dominikaner und langjährige Kölner Theologe Professor Jakob Sprenger – VON LOË, Statistisches (wie Anm. 2), 15, Nr. 47. (Die Jahresangabe ebd. 1496 ist in 1495 zu verbessern.) – Bericht über das Provinzkapitel Ulm ebd. Ulmer Provinzkapitelsverzeichnis, 50. Zitat daraus unten in Anm. 42. – Zu Zehentner siehe FRANK, Hausstudium (wie Anm. 7), 281–283; Bestätigung der Wahl zum Provinzial durch den Ordensmeister 10. Oktober 1496; Registrum Turriani (wie Anm. 16), 91.

19 VON LOË, Statistisches (wie Anm. 2), 43 zum Kapitel; 16, Nr. 49 in der Provinzialsliste; die Amtszeitangabe 1505 ist zu verbessern in 1501; Bestätigung der Wahl durch den Ordensmeister 9. Juni 1501; Registrum Turriani (wie Anm. 16), 132; Bestätigung seines Nachfolgers Laurentius Aufkirch 23. Juni 1509, ebd. 156; VON LOË, Statistisches (wie Anm. 2), 16, Nr. 50; Amtszeit 1509–1515; TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 198 zur Tätigkeit als Sozius; ebd. als Ulmer filius angeführt. – Peter ARISON, Lorenz Aufkirchen, in: VerfLex^2 1, 1978, 516 zu Predigten.

20 6. Juli 1486 assigniert nach Köln als Biblicus; für die folgenden Jahre als Baccalarius; Registrum Cassettae (wie Anm. 12), 91; Abschrift des Kommentars zum ersten und zweiten Sentenzenbuch 1488 durch den Basler Dominikaner Wernher von Selden, damals Student in Köln; erwähnt bei LÖHR, Teutonia (wie Anm. 4), 125 Anm. 6; 180 zu einer Handschrift mit dem Kommentar zu allen vier Büchern; ab 1491 in Heidelberg Prior; als Prior und Regens studii in Heidelberg genannt zum 31. Oktober 1496; 26. November 1498 als Ulmer Konventuale Visitator für den Regensburger Konvent; 20. November 1499 als Prior von Ulm in einer Streitsache als Richter bestimmt; Registrum Turriani (wie Anm. 16), 44, 91, 105, 114. – Zu Peter Siber als Förderer des Konrad Köllin siehe Hieronymus WILMS OP, Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin (QFGD 39), Köln 1941, 27–29; ebd. 28 aus dem Kondolenzschreiben des Ottobeurer Benediktiners Nikolaus Ellenbog anlässlich des Todes von Peter Siber an Ulrich Köllin vom 19. Oktober 1508: *Magnam jacturam mors huius doctissimi viri ordini vestro indubitato pariet. Novi ego hominem et, dum Heidelbergae trivialibus insisterem literis, frequentius concionibus eius interfui. Habuit vir ille singularem gratiam, ut supra id, quod erat rarae doctrinae, facilis quoque esset et jucundus loquendo, ita ut eum audire taederet neminem. Tam praeterea efficax persuadendo quam alius nemo, ita ut facile quo vellet, audientis animum impelleret.* Hinweis auf das Schreiben auch bei GEIGER, Reichsstadt (wie Anm. 14), 72. – Ein Panegyr auf Peter Siber vom Humanisten Adam Werner von Themar abgedruckt von Gabriel LÖHR, Die Akten der Provinzkapitel der Teutonia von 1503 und 1520, in: AFP 17, 1947, 257 (256–57 auch Zusammenstellung der Lebensdaten von P.S.).

Während Sibers Priorat war der spätere Provinzial Petrus Hutz in Ulm Dominikaner geworden[21]; sein Amtsvorgänger Paulus Hug war noch von Ludwig Fuchs 1486 in den Orden aufgenommen und ins reformierte Ordensleben eingeführt worden. Georg Diener, der letzte der aus dem Ulmer Konvent gekommenen Provinziäle, war 1513 in Ulm Dominikaner geworden; Prior war damals wahrscheinlich Ulrich Köllin. Dieser und sein jüngerer Bruder Konrad waren noch unter Ludwig Fuchs Dominikaner geworden; Ulrich 1484, der jüngere Konrad 1492. In seinen Quodlibeta (einem fingierten Zwiegespräch mit seinem Bruder) ist Konrad voll des Lobes für Ludwig Fuchs, der die beiden in Leben und Wesen der Reform eingeführt habe; auch rühmt er Gelehrsamkeit und Sittenstrenge Peter Sibers[22]. Die beiden Brüder kamen aus einer Ulmer Handwerkerfamilie. Ulrich, der in der Seelsorge tätige, war mehrfach Prior, zuletzt wohl von 1522–1531; das heißt, er leitete den Konvent in den Jahren wachsender Bedrückung durch den Stadtrat, die schließlich am 12. September 1531 zum Exodus der Predigerbrüder aus der Stadt führte. Ulrich Köllin war also der letzte Prior der in der Stadt ansässigen Ulmer Dominikaner[23].

Seinem jüngeren Bruder war die wissenschaftliche Laufbahn beschieden. Von Peter Siber als Prior und Provinzial gefördert, studierte er pro forma et gradu in Heidelberg; war zunächst hier, dann in Köln bis zu seinem Tod (1536) als Theologieprofessor tätig[24]. In der Geschichte des Thomismus nimmt dieser Ulmer Dominikaner einen wichtigen Platz ein. Er legte nicht nur die Summa theologiae des Thomas von Aquin seinen Vorlesungen als Textbuch zugrunde – das taten in Wien die Dominikaner schon länger –, sondern ließ auch seinen Kommentar zur Summa drucken: Er erschien 1512 zu Köln bei Quentell mit dem langatmigen Titel: *Expositio commentaria prima [...] in Primam Secundae Angelici doctoris sancti Thomae Aquinatis. Per reverendum sacrae paginae professorem interpretemque profundissimum Magistrum Conradum Koellin Conventus Ulmensis fratrum praedicatorum [...].* In Italien erschien von diesem zu seiner Zeit her-

21 P. Hug Provinzial 1530–1537, P. Hutz 1537–1541, G. Diener 1541–1545; VON LOË, Statistisches (wie Anm. 2), 16; weitere Daten in Anm. 49, 62, 67.

22 Hinweise dazu bei WILMS, Köllin (wie Anm. 20), 25, 27f.

23 Daten und Charakterisierung bei Wilms, 20–26, 35, 44; nach der Personenliste 1526 (Lienhart als Vorname) 57 Jahre alt, 42 Jahre im Orden; also um 1469 geboren, Ordenseintritt 1484; Daten zum Studiengang nicht bekannt; nach Wilms in der Seelsorge tätig (ebd., 30), 1511 Beichtvater im Frauenkloster Steinheim (ebd., 35); zum 31. März 1513 als Prior genannt und betraut mit einer Streitschlichtung zwischen Kloster Engelthal und dem Generalvikar der Konventualen; Registrum Turriani (wie Anm. 6), 165; bei WILMS (69) Hinweis auf einen Brief Ulrichs als Ulmer Prior vom 10. November 1522; ebd., 69 Anm. 15 Hinweis auf einen Brief des Konrad Köllin vom 1. März 1529 mit Erwähnung seines Bruders (*frater germanus meus carissimus Prior Ulmensis*), der ein Manuskript von ihm *in planos et legibiles redigerit characteres*; mit Hilfe von Schwestern hat er in Steinheim die umfangreiche Tabula zu dem 1512 gedruckten Thomaskommentar seines Bruders angefertigt (ebd., 52); als Prior auf dem Provinzkapitel 1520 angeführt; siehe LÖHR, Akten (wie Anm. 20), 273 Anm. 11. Als Prior angeführt in der Personenliste 1526; in der Liste von 1535/36 bereits als verstorben genannt; TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 205; gestorben am 4. August 1535 im Dominikanerinnenkloster Steinheim a.d. Murr, wohin er sich nach dem Exodus begab.

24 In der Personenliste 1576 angeführt als Prior in Köln, 50 Jahre alt, 34 im Orden; danach 1476 geboren, Ordenseintritt 1492; in der Liste 1535/36 mit dem Vermerk in Köln; TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 203, 205; gestorben am 26. August 1536. Daten des seit 1501 pro forma et gradu in Heidelberg studierenden, dann hier lehrenden K. Köllin bei WILMS, Köllin (wie Anm. 20), 21–32; 32–36 zur Tätigkeit als Lehrer und Prior in Köln. – Erich MEUTHEN, Köllin, Konrad, OP, in: LThK^3 6, 1997, 184. – Heribert SMOLINSKY, Köllin, Konrad, OP, in: BBKL 4, 1992, 261f.

ausragenden Kommentar 1589 eine zweite und 1602 eine dritte Auflage[25]. Der Zerfall der Kölner – bzw. überhaupt der deutschen – Dominikanerschule im Gefolge der reformatorischen Erschütterungen verhinderte die Bildung einer entsprechenden von Konrad Köllin geprägten thomistischen Schultradition. Der Ulmer Thomasinterpret wurde vergessen!

Nach diesem Hinweis auf den Kölner Thomismus noch einmal ein Rückbezug auf Ludwig Fuchs unter dem Stichwort »Studium«. – Zuweilen kann man hören und lesen, in der Observanzbewegung habe die Wissenschaft keine besondere Rolle gespielt; sie sei als nebensächlich und unwichtig abgetan worden. Im Blick auf die Reformbewegung im Predigerorden insgesamt und den Observanten der Teutonia im besonderen gilt ein solches Pauschalurteil auf keinen Fall. Konnte es gar nicht, weil das Studium konstitutiv war für den Lebensstil eines Predigerbruders. Zudem wurde die Reformbewegung von Universitätsprofessoren getragen wie Franz von Retz und Leonhard Huntpichler in Wien, Johannes Nider in Basel, Jakob Sprenger in Köln. Nicht zu vergessen die promovierten und meist vorher als Universitätsprofessoren tätigen Generalvikare bzw. Provinziäle der observant gewordenen Teutonia[26].

Ludwig Fuchs war, wie erwähnt, promovierter Theologe. Von seiner Belesenheit legen eindrücklich genug seine Notizen in verschiedenen der erhalten gebliebenen Inkunabeln des Ulmer Klosters Zeugnis ab[27]. Aus den nur spärlichen Zeugnissen über das

25 Ganzer Titel mit Auszug aus dem Kolophon bei Wilms, Köllin (wie Anm. 20), 19f.; hier auch die Hinweise zur zweiten und dritten Ausgabe; anschließend die vollständigen Titel der weiteren gedruckten Opuscula; zur Thomaskommentierung in den Vorlesungen 29–33, 47–51; zum edierten Kommentar zur prima secundae der Summa theologiae (mehr erschien im Druck nicht) 51–64. – Zum zeitgenössischen Thomismus in der Teutonia siehe Isnard W. Frank, Der Wiener Dominikaner Johannes Werd († 1510) als Verfasser von Thomaskommentaren, in: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, hg. v. Willehad P. Eckert OP (Walberberger Studien, Philosophische Reihe, 5), Mainz 1974, 609–640. – Erich Höhn, Köln als Ort der ersten Kommentare zur »Summa Theologiae« des Thomas von Aquin, ebd., 641–655.

26 Bei Egger, Beiträge (wie Anm. 6), 88–92 (Heraushebung der Reformmerkmale) merkwürdigerweise kein Hinweis auf die studiositas! Hervorgehoben und gewürdigt bei Hillenbrand, Observanzbewegung (wie Anm. 4), 266–270. – Siehe auch Löhr, Teutonia (wie Anm. 4), 34–39; zu Franz von Retz in Wien († 1427) Frank, Hausstudium (wie Anm. 7), 190f.; ebd. zu Nider († 1438) 202–205, 214–217, zu Huntpichler (†1478), 223f.; zu den Provinzialen Jakob Fabri von Stubach 228–231; 280–283 zu Ulrich Zehentner; dem ersten Generalvikar der Kongregation 1465–1473 Innozenz Ringelhammer 247–249; Chrysostomus Haman, Generalvikar der Bavaria superior 1473–1475, ebd., 261–263; zu Eberhard von Cleve (1515–1529) 295–297; generell zu Studium in der Ordensverfassung 29–35. – Problematisiert wird gegen Ende des 15. Jahrhunderts und ins 16. Jahrhundert hinein die inhaltliche und formale Seite der studiositas durch den aufkommenden Humanismus mit seiner »monastischen Theologie«; zu dieser vgl. z.B. Ulrich Köpf, Monastische Theologie im 15. Jahrhundert, in: RJKG 11, 1992, 117–136. – Kaspar Elm, Monastische Reformen zwischen Humanismus und Reformation, in: 900 Jahre Kloster Bursfelde. Reden und Vorträge zum Jubiläum, hg. v. Lothar Perlitt, Göttingen 1994, 59–111. – Neidiger, Dominikanerkloster Stuttgart (wie Anm. 12), bes. 37–40; auf die von Neidiger vertretene These mit der Zukehr der deutschen Dominikaner zu einem strengen Thomismus sei die Abkehr der deutschen Humanistenkreise von ersteren verbunden gewesen, kann hier nicht eingegangen werden; in dieser Zuspitzung wird die These kaum zu halten sein. – Zum Komplex Reuchlin siehe Hans Peterse, Die Dominikaner und die Causa Reuchlin, in: Humanismus und Reformation, hg. v. Reinhard Mokrosch u. Helmut Merkel (Arbeiten zur historisch-systematischen Theologie 3), Münster 2001, 55–65.

27 In 14 der aus dem Dominikanerkloster noch erhaltenen Frühdrucke sind Eintragungen; vermerkt bei Breitenbruch, Inkunabeln (wie Anm. 17), bei den Angaben zu den einzelnen Inkuna-

Ulmer Hausstudium ist immerhin herauslesbar: Ulm hatte ein studium particulare – also innerhalb der gestuften Studienorganisation eine zwischen einfachem Konvents- und dem Generalstudium (wo man pro forma et gradu studierte) einzuordnende »höhere« Schulform, mit dafür qualifizierten Lehrern[28]. Namentlich bekannt davon sind der Eichstätter Georg Schwarz (Nigri), von 1467–1469 in Ulm Lector[29]. Nicht datierbar ist die wohl nur kurze Lehrtätigkeit des Magnus Vetter in seinem Heimatkonvent, der an verschiedenen studia particularia (und generalia) als Professor tätig war[30]. Seit seiner Transfiliation von Basel nach Ulm (1474) war Felix Fabri bis zu seinem Tode († 14. März 1502) Konventslektor[31]. Die Sorge galt aber nicht nur einem gediegenen

beln; zur Rekonstruktion einer »Handbibliothek« des Ludwig Fuchs reichen diese Inkunabelhinweise nicht hin. – Zu historiographischen Aktivitäten unter Ludwig Fuchs, wozu auch das »Ulmer Provinzkapitelverzeichnis« gehört (vgl. oben Anm. 18), siehe FRANK, Franziskaner (wie Anm. 9), 126 Anm. 94.

28 Zum gestuften Studienwesen im Orden bzw. der Teutonia siehe FRANK, Hausstudium (wie Anm. 7), 36–63; DERS., Zur Studienorganisation der Dominikanerprovinz Teutonia in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und zum Studiengang des Seligen Heinrich Seuse OP, in: Heinrich Seuse. Studien (wie Anm. 3), 39–69. – Zum Ulmer Studium DERS., Franziskaner (wie Anm. 9), 119–124 (Zeit vor der Reform), 126–129 (seit 1465). Kurze Würdigung der reichen Bildungstradition des Ulmer Konvents bei GEIGER, Reichsstadt (wie Anm. 14), 61. Die für die Studia wichtigen Provinzkapitelsakten sind bis auf die von Stuttgart 1503 und Frankfurt 1520 nicht erhalten. 1503 wurde für Ulm ein Lector, ein Sententiar und ein Studentenmeister sowie drei Studenten bestimmt; als Lector der Ulmer Konventuale Johannes Winmayer, als Sententiar Paulus Hug; da dieser 1501 in Heidelberg immatrikuliert wurde, las er wohl im Rahmen seines Promotionsstudiums in Ulm die Sentenzen pro forma et gradu (zu Paulus Hug siehe Anm. 62); 1520 ein Lector und ein Studentenmeister; LÖHR, Akten (wie Anm. 20), 263, 275, 279.

29 Biographische Daten zu diesen bedeutenden Theologen des Eichstätter Klosters bei Theodor NEUHOFER, Aus der Geschichte des Eichstätter Dominikanerklosters, Eichstätt 1958, 12–16; aus der Ulmer Tätigkeit erhalten ein Principium (= Einleitung zu einer Sentenzenkommentierung): *Istum principium feci ego frater G.S. in conventu Ulmensi in quo fui assignatus pro lectore a.d. 1467 in die S. Dorothee virg. et martyris.* Staatsbibliothek Eichstätt, Cod. Nr. 688, fol. 213–215.

30 Trat 1493 in Ulm ein; zuvor an der Kölner Artistenfakultät, 1483 in Tübingen und 1493 promoviert zum Magister artium. 1494 schon zum studium pro forma et gradu in Köln, 1499 Doctor theologiae in Köln, 1501 Prior in Eichstätt, 1503 hier Lector, 1517 und 1520 Prior in Schwäbisch Gmünd. Als Prior leitete er 1501 das Eichstätter Provinzkapitel, auf dem Peter Siber zum Provinzial gewählt wurde; die Daten zusammengestellt bei LÖHR, Akten (wie Anm. 20), 263 Anm. 52. – NEUHOFER (wie Anm. 29).

31 Felix Fabri geb. 1438 in Zürich, 1452 in Basel Eintritt ins Predigerkloster, nach Ulm transfiliiert wohl 1474; Todestag (14. März 1502) notiert von Heinrich Fuchs mit dem Vermerk *qui fructuose in conventu Ulmensi predicavit annis 24*; TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 201; mit Verweis auf die Grabsteinumschrift bei RIEBER, Grab Seuses (wie Anm. 3), 472, die danach zu ergänzen sei. – 30. Mai 1478 vorgesehen zum Studium in Tübingen *ad legendam bibliam pro primo anno ac deinceps sentencias pro forma et gradu magisterii*; Registrum Leonardi de Mansuetis (wie Anm. 12), 132; nachzuweisen ist ein Studium in Tübingen nicht, der Titel magister theologie auch nicht. – Kurze Zusammenfassung von Leben und Werk in: Die Einführung der Reformation in Ulm, hg. v. Eugen SPECKER u. Gebhard WEIG (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm. Reihe Dokumentation 2), Ulm 1981, 85–87. Notiz im Planctus ecclesiae des Pelagus Alvarius (verlegt bei Zainer, Ulm 1474): *Ego fr. Felix vix in uno anno perlegi potui et modicum notabilia significari. 1478 in vigilia Symonis et Jacobi*; BREITENBRUCH, Inkunabeln (wie Anm. 17), Nr. 409; Nr. 341. Tabula von F.F. zu Sermones aurei de Sanctis von Leonardus de Utino (gedruckt in Ulm 1475). – Zu Fabri als Rosenkranzgebetförderer siehe FRANK, Franziskaner (wie Anm. 9), 135 Anm. 135. Ausführlich zu Leben und Werk Kurt HANNEMANN, Felix Fabri, in: VerfLex^2 2, 1980, 682–689; fehlerhaft der Kurzartikel Felix Fabri von Friedrich Wilhelm BAUTZ in: BBKL 1, 1975, 1586–87.

Studium im Ulmer Kloster; Ulmer fratres sollten auch auswärts studieren. Pro gradu et forma magisterii haben denn auch nicht nur die oben erwähnten Universitätsprofessoren in Köln, Heidelberg oder anderswo studiert, sondern auch fratres, die später in der Seelsorge tätig waren wie Heinrich Fuchs[32].

Nach diesem Gerüst von Daten und Personen kurz zum inhaltlichen Anliegen der Reformbewegung. Mit den Leitbegriffen pietas – eruditio im Rahmen vor- und aufgegebener observantia kann man das Anliegen der Observanten in der Teutonia umschreiben. Zur Verdeutlichung der gemeinten Sache einige Hinweise auf entsprechende Resonanzzeugnisse des Ludwig Fuchs.

Aus dem Ulmer Konvent ist ein 1488 geschriebenes Processionale erhalten geblieben. Es ist unter dem ungenauen und u.U. falsche Vorstellungen weckenden Titel »Die Gewohnheiten des Ulmer Predigerkonventes« ediert und bekannt gemacht worden[33]. Es handelt sich um ein zum *Ordo officiorum* gehörendes liturgisches Buch mit Angaben, wann und wie die entsprechenden liturgischen Abläufe vor sich zu gehen haben. Man hat es mit einer Rubrikenrevision zu tun, also Korrektur der liturgischen Gewohnheiten des Ulmer Konventes nach den allgemein gültigen und verbindlichen Normen der rubrica ordinaria. 15mal wird mit *ut habetur in notula* auf eine verbindliche Vorlage verwiesen, mehrmals heißt es, es sei *secundum normas* korrigiert worden[34].

Rubrikenrevision könnte man als kleinliche Kleinigkeit abtun; doch in dieser Kleinlichkeit zeigt sich das Anliegen der Reform überhaupt: Die im Laufe der Zeit eingeschliffenen Deformationen beseitigen; also Deformiertes wieder formieren. Maß- und

32 Heinrich Fuchs 1476 zum Studium in Bologna bestimmt (siehe oben Anm. 17); Felix Fabri 1478 zum studium pro forma et gradu in Tübingen (siehe oben Anm. 31); 1488 disputiert am Studium sopra Minerva (Rom) frater Hieronymus Ruott und wird zum magister artium promoviert; noch im gleichen Jahr ist er Cursor in Freiburg; wechselte also von den Observanten zu den Konventualen, zu denen Freiburg gehörte; Registrum Turriani (wie Anm. 16), 15; nach Trier zum studium pro forma 1491 Nikolaus Gundelfinger; Beleg und weitere Daten zu dem zu den Konventualen übergewechselten frater bei FRANK, Franziskaner (wie Anm. 9), 102. – Für Köln wurde 1476 als Student bestimmt Petrus de Reino, 1492 Johannes Winmaier, der vom Provinzkapitel 1503 zum Lector für seinen Heimatkonvent bestimmt wurde: LÖHR, Akten (wie Anm. 20), 263 mit Anm. 45; ebd. zu Petrus Frank, der 1503 in Ulm Studentenmeister war und 1507 in Heidelberg immatrikuliert wurde; das Provinzkapitel 1520 ernannte ihn zum Generalprediger (ebd., 275); war nach der Personenstandsliste 1526 1480 geboren, 1494 eingetreten und 1526 in Gotteszell; keine Angabe mehr in der Liste 1535/36; TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 203; die hier (202–203) verzeichneten fratres Marx Vischer, Martin Mair, Wilhelm Hammer studierten 1526 am Generalstudium in Köln; Marx Vischer war auch kurz zum Studium in Padua (zu folgern aus einer Notiz in StadtA Ulm, A [8991], fol. 284); zu Martin Mair siehe Anm. 65; zu Hammer Anm. 81–84.

33 Von Julius ENDRISS, in: BWKG N.F. 16, 1912, 2–13; Einleitung und ausgezeichneter Kommentar 1–2, 13–25, 120–149; 17, 1913, 33–51; als *Consuetudines conventus Ulmensis* aus dem Jahre 1488 erwähnt bei TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 194 Anm. 7; als Consuetudines auch bei Endriß, wozu die Aufschrift auf dem nicht mehr vorhandenen Originaleinband Veranlassung gab: *Conswetudines Conventus Ulmensis. 1488*; die aus elf Blättern bestehende Papierhandschrift ist nach 1483 von einer Hand geschrieben mit datierten Verweisen auf entsprechende Anordnungen 1483, 1487, 1489, letztere als Zusätze nachgetragen.

34 Gleich im ersten Abschnitt Verweis auf eine liturgische Ordination des Generalkapitels 1410 (die Akten dieses Kapitels sind nicht erhalten), die in Ulm bisher nicht eingehalten worden sei. Entsprechende Vorschriften erließen nicht nur General-, sondern auch Provinzkapitel; z.B. Ulm 1496: *Quod cantus de semiduplici in nostris ecclesiis cantari debeat in festis duplicibus*; VON LOË, Statistisches (wie Anm. 2), 43; siehe auch Anm. 35. – Zur Rubrikentreue bei den Observanten vgl. z.B. die Hinweise aus *De reformatione* des Observanten Johannes de Uytenhove bei WOLFS, Observanzbestrebungen (wie Anm. 7), 281–284.

formgebend für die Korrektur sind die verbindlichen Normen des Ordens; womöglich aus den Anfängen des Ordens. Formung – so kann man sagen – vom Ursprung her und auf den Ursprung hin. Denn im Ursprung – so dachte man – rührt man an das Wesentliche; d.h. an das Wichtige und somit auch Richtige. Und dass die Liturgie zum Wesentlichen und Wichtigen gehöre, war den Observanten klar[35].

Es geht den Observanten um Treue zu den Ursprungstexten. Dazu gehören an erster Stelle Regel und Konstitutionen; spiritueller Grundtext wie auch ordensrechtlicher Ausweis die Regel, also die *Regula Augustini*. Die Konstitutionen, die den Alltag wie auch die Verbandsorganisation bestimmende Verfassung, die in ihrer grundlegenden Form auf Dominikus, also den heiligen Ordensvater, zurückgeht.

Es scheint so gewesen zu sein, dass innerhalb der Observanzbewegung diese Grundtexte, angereichert mit weiterem darauf Bezug nehmendem Schrifttum zusammengestellt wurden. Katalogisiert sind die entsprechenden Textsammlungen seit einiger Zeit unter der Überschrift »Regelbuch der Observanz«. So hat auch Hermann Tüchle in dem wichtigen Aufsatz »Beiträge zur Geschichte des Ulmer Dominikanerklosters« den ersten Abschnitt überschrieben: Das Regelbuch der Observanz. Tüchle beschreibt darin ausführlich die von Ludwig Fuchs zusammengestellten und von einem Schreiber 1470 abgeschriebenen Texte – durch weitere Texte aus späteren Jahren ergänzt – und charakterisiert diese Collectaneae – ganz zu Recht – als Werkzeug von Ludwig Fuchs' Reformtätigkeit[36].

35 Z.B. Einschärfung dieser Aufgabe in der Admonitio des Provinzkapitels Frankfurt 1520: *Ut divinus cultus, cui nos specialiter sumus dedicati, juxta ordinaciones capitulorum praecedencium, Heidelbergensis, Sletstadensis et Landshudensis, quas hic pro insertis haberi volumus, devote ac religiose peragatur;* LÖHR, Akten (wie Anm. 20), 272. Von der liturgischen Praxis noch erhalten ein Processionale, geschrieben von einem frater Leo Screcz zwischen 1484/85; beschrieben in: Einführung der Reformation (wie Anm. 31), 73–74; StadtA Ulm, A [7173]; Pergamenthandschrift, Holzdeckeleinband mit reicher Blindprägung. – Für einen Frauenkonvent schrieb der sonst nicht weiter bekannte Ulmer frater Johannes Dillinger ein ähnliches Processionale (nach der Liturgie der Dominikaner), mit dem er laut Kolophon am 11. November 1497 fertig wurde; vgl. dazu Karlheinz SCHLAGER u. Theodor WOHNHAAS; »Item 1 Processional«. Eine Handschrift in der Bibliothek des Dominikanerinnenkonvents Wettenhausen, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 34, 2000, 195–211; den Abbildungen nach etwas weniger sorgfältig geschrieben als das Konventsprocessionale; Einband ähnlich (beide in der Konventsbinderei angefertigt?). – Zur Produktion religiöser Texte aus der Reformzeit siehe die Hinweise bei FRANK, Franziskaner (wie Anm. 9), 135; der in Anm. 135 genannte Johannes Kornwachs (1493 eine Verdeutschung von Bonaventuras »De triplici via«) ist noch in der Personenstandsliste von 1526 verzeichnet; ebd. 135 Anm. 135 Hinweise zum Rosenkranzgebet; Anm. 136 und 137 zum Seusekult (kein Zeugnis für eine besondere Verehrung).

36 Überliefert in Cod. M. ch. o. 16 der Universitätsbibliothek Würzburg; Beschreibung der Papierhandschrift und zum Inhalt TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 195–201. – Fol 7^{r}–11^{r}: Regula Augustini (= Regula recepta, also mit dem Incipit: *Ante omnia, fratres carissimi ...*), fol. 11^{r}–39^{v}: *Constitutiones fratrum ordinis praedicatorum* (Grundtext also nach der Fassung Humberts von Romans; die Textfassung wurde von mir nicht auf Einarbeitung der verschiedenen Novellierungen usw. auf den Generalkapiteln durchgesehen; Gleiches gilt für die *Constitutiones sororum ordinis praedicatorum* (fol. 41^{r}–51^{v}), ebenfalls redigiert von Humbert von Romans; ediert von Josephus Pius MOTHON, in: Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum 3, 1897/98, 338–348; fol. 53^{v}–56^{v}: *Regula Augustini* für Frauen (also die Regularis informatio mit dem Incipit: *Haec sunt, quae ut observetis ...*; fol. 58^{r}–62^{v}: *Constitutio de tertia regula fratrum Praedicatorum, hoc est de poenitentia beati Dominici [...].* Die Abschrift dieser sogenannten »Drittordensregel« (zugeschrieben dem Ordensmeister Munio de Zamora (1285–1291) im Regelbuch ist interessant; waren es doch die Observanten, die Ende des 14. Jahrhunderts in Oberitalien diese Regel »erfanden« und im Verlaufe

In einer 1998 abgeschlossenen Berner Dissertation mit dem Titel »Regelbuch und Observanz« sind über ein Dutzend solcher Textzusammenstellungen kurz beschrieben[37]. Nach den akribischen Untersuchungen der Verfasserin sei dabei große Sorgfalt auf die sprachliche Genauigkeit der Übersetzungen von Regel und Konstitutionen angewandt worden. In dem Regelbuch, das in Codex A 53 der Bürgerbibliothek Bern überliefert ist, sieht sie den »Urtyp« dieser für die oberdeutsche Observanzbewegung literarischen Gattung. Zusammengestellt wurden die Texte im Berner Dominikanerinnenkloster St. Michael an der Insel zwischen 1454/58 von Johannes Meyer, der für die Reform so wichtigen Persönlichkeit, die vor allem für die Frauenkonvente als Regelexperte galt. Die Forderung des observanten *vivere secundum regulam* führte also, um das abschließend herauszuheben, zur Textrevision und -korrektur im Regelbuch, um sich auf einen zuverlässigen Text verlassen zu können. Durch Philologie zur Regeltreue!

Ein späterer Benutzer des Regelbuchs von Ludwig Fuchs stellte ein Inhaltsverzeichnis zusammen und vermerkte: *Iste liber est conventus Ulmensis Ordinis Predicatorum fratri Ludovico Fuchs ad incertum concessum usum*[38]. Der beiläufige Vermerk ist aufschlussreich. Zum observanten Lebensstil gehörte die Beseitigung der vita privata; auf Bücher bezogen also der Privatbesitz von Büchern. Bücher sollten Gemeinbesitz des Konventes sein und den einzelnen fratres nur geliehen werden zum *usum incertum*. Entsprechende Hinweise finden sich auch in der einen und andern erhalten gebliebenen Inkunabel aus der Konventsbibliothek[39]. – Auf leeren Folios stellte Ludwig Fuchs auch kurze Texte aus Traktaten zur Ordensarmut bzw. zum Sondereigentum von Ordensleuten zusammen. Und einmal notierte er: *Aigner will: getailte lieb: und bsunderer sünn: zerstoerend alle ding*[40].

des 15. Jahrhunderts verbreiteten; siehe dazu Martina WEHRLI-JOHNS, L'osservanza dei Domenicani e il movimento penitenziale laico. Studi sulla »regola di Munio« e sul Terz' ordine domenicano in Italia e Germania, in: Ordini religiosi (wie Anm. 11), 287–329. – Fol. 63^{r}–83^{v}: *De tribus votis substantialibus* des Humbert von Romans (unvollständig). Diese sechs Stücke von einer Hand geschrieben; Jahresvermerk 1470 auf fol. 39^{v} und 78^{v}.

37 Claudia ENGLER-MAURER, Regelbuch und Observanz: Der Codex A 53 der Burgerbibliothek Bern als Reformprogramm des Johannes Meyer für die Berner Dominikanerinnen, phil. Diss. Bern 1998, 13–25 Beschreibung von Cod. A 53; S. 48–71 Beschreibung der zum Vergleich herangezogenen Regelbücher; S. 49–51 zur Würzburger Handschrift (also Regelbuch des Ludwig Fuchs); zur Redaktion des Berner Regelbuches durch Johannes Meyer 26–41; zu Johannes Meyer siehe oben Anm. 9. – Für die Überlassung eines maschinenschriftlichen Exemplars der Dissertation habe ich Frau Dr. Engel-Maurer verbindlichst zu danken.

38 TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 195f. mit Fortsetzung: *scriptus per Bernardum de rpe (?) conventus prefati*; der frater ist nicht identifizierbar, die paläographischen Kürzel nicht auflösbar.

39 Konventsvermerk nur in Inkunabel Nr. 538: BREITENBRUCH, Inkunabeln (wie Anm. 17), 273: *Codex ille pertinet ad conventum fratrum predicatorum in Ulma* (aber mit Initiale LF (=Ludwig Fuchs!)); Nr. 220: *Detur hoc fratri Georgio Hug*; Ausleihvermerk in Summa theologica, prima pars, Blatt 1b: *Iste Codex fratri Magno Vetter beneficiario ad usum infrascriptum concessum de ordine predicatorum fratrum a venerando patre magistro Ludovico Fuscho* (sic!) *priore conventus Ulmensis debetur presens liber*; ebd., Nr. 539.

40 Hinweis darauf ein rubriziertes *Nota bene* am Rand und digitus; solche digiti und Nota-bene-Verweise öfters. – Gemeint sind der Kommunität abträgliche Sonderfreundschaften. Zu weiteren Kurzexzerpten des Ludwig Fuchs TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 197; darunter auch zu Armuts- bzw. Besitzfragen; fol. 81^{v}: *Utrum liceat habere redditus et possessiones*; fol. 79^{r}–80^{r}: *Responsio domini Petri de Palude Patriarche ad magistrum ordinis fratrem Hugonem*; es geht dabei um die Beantwortung von Fragen des Ordensmeisters Hugo de Vaucemain (1333–1341) über die Ordensarmut; vgl. dazu Antonine MORTIER, Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères prêcheurs, Bd. 3, Paris 1907, 131–136; Abdruck der Responsio 131–132; abgedruckt auch in Gabriel LÖHR,

Die Betonung der vita communis und die damit zusammenhängende Ablehnung der vita privata hatte nicht nur Auswirkungen auf Bibliotheksordnungen und Bücherpflege[41], sondern auch auf Bautätigkeiten in den Konventen. Bei den Nichtobservanten war – zugespitzt gesagt – das Kloster u. U. so etwas wie eine Anlage von Eigentumsappartements; in diese wurde investiert. Die Observanten investieren in die Klosteranlage. Leider gibt es für entsprechende Bautätigkeiten unter Ludwig Fuchs' Prioraten bzw. denen seiner Nachfolger kaum brauchbare Hinweise; vom Bau eines Kellers 1505 ist ein Gedenkstein erhalten geblieben[42]. Auch für Kirchenausstattung fehlt es an Hinweisen; 1499 ist vom Bau einer Dominikuskapelle die Rede. Mit der in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts fertiggestellten Kirche, dem 1302 geweihten 7jochigen basilikalen Langhaus und dem 1320 geweihten 4jochigen (also sehr geräumigen) Langchor mit seinem polygonen Schluss konnte der Konvent ja auch sein Auslangen finden[43].

Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter (QFGD 17), Leipzig 1922, 154f., Nr. 393a. Fol. 81^{v}–82^{r}: Exzerpte zur gleichen Sache aus Antonin von Florenz († 1459); im Gegensatz zu Johannes Dominici († 1419) war der Moraltheologe und Erzbischof Antonin von Florenz in Armuts- und Besitzfragen gemäßigt. Zum Gesamtkomplex Armut bei den Observanten siehe Gabriel Löhr, Die Mendikantenarmut im Dominikanerorden im 14. Jahrhundert nach den Schriften von Johannes von Dambach OP und Johannes Dominici OP, in: Divus Thomas (Freiburg) 18, 1940, 385–427; 415–425 zu dem rigorosen Joh. Dominici. – Raymond Creytens, L'obligation des constitutions dominicaines d'après le B. Jean Dominici OP, in: AFP 23, 1953, 195–235. – Bernhard Neidiger, Der Armutsbegriff der Dominikanerobservanten in den Konventen der Provinz Teutonia, in: ZGO 145, 1997, 117–158.

41 Zur Bibliothek Kurzhinweise bei Hans Greiner, Ulms Bibliothekswesen, in: WVjH N.F. 26, 1917, 75, 77f. – Geiger, Reichsstadt (wie Anm. 14), 62. – Breitenbruch, Inkunabeln (wie Anm. 17), Einleitung und Katalog; Konvent hatte zeitweise eine eigene Buchbinderei; insgesamt seit Reform Buchbestandszunahme (in bezug auf die Inkunabeln): Einfache Einbände, dafür Bestandsvermehrung; erhalten blieben 104 Wiegendrucke, die Codices waren mit Ziffern und Buchstaben (Sachbezug) nummeriert. Kaufvermerke von Ludwig Fuchs in NN. 54, 227, 592; Rubrikatorenvermerke in NN 353, 462, 539. Benutzervermerke neben Ludwig Fuchs häufig auch Heinrich Fuchs, einige Male Felix Fabri und ein frater Johann Megler.

42 *Constructum est cellarium istud expensis eximii theologie professoris Theutonieque provincialis ac heretice pravitatis inquisitoris patris Petri Siber ad merita et instanciam expertissimi medicine doctoris domini Johannis Stochker sub prioratu venerabilis patris Udalrici Köllin theologie lectoris. 1505*; zit. nach Julius Endriss, Die Dreifaltigkeitskirche in Ulm, in: WVjH N.F. 20, 1911, 397. – Zu eruierbaren Baumaßnahmen siehe Rieber, Grab Seuses (wie Anm. 3), 463–66; Stadtarzt und Konventswohltäter J. Stockar († 1513) kurz erwähnt bei Geiger, Reichsstadt (wie Anm. 14), 58, 63 – Breitenbruch, Inkunabeln (wie Anm. 17), 24 zu Büchervermächtnissen für die Dominikaner. – Beachtenswert die Bemerkung zum Provinzkapitel Ulm 1496: *[...] dominus Joh. Echinger, actu conventus Ulm. tutor, qui adeo fideliter ac eleganter apud dominos de consulatu negocia conventus promovit, ut eorum mandato, eorum impensis pene totus conventus renovaretur;* von Loë, Ulmer Provinzkapitelverzeichnis (wie Anm. 17), 50f. – Zu Baumaßnahmen in Kirche und Kloster Eßlingen siehe Falk Jäger, Das Dominikanerkloster in Eßlingen. Baumonographie von Kirche und Kloster (Eßlinger Studien. Schriftenreihe 13), Eßlingen 1994, 121f. – Zu der herausragenden Ausstattung der Frankfurter Konventskirche kurzer Überblick bei Kurt Beck, Das Dominikanerkloster in Frankfurt am Main, Frankfurt 1977, 73–81. – Generell zur Sache Jürgen Sydow, Sichtbare Auswirkungen der Klosterreform des 15. Jahrhunderts. Beobachtungen an historischen Quellen südwestdeutscher Klöster, in: RJKG 11, 1992, 209–221.

43 Zur mittelalterlichen Kirche siehe Rieber, Grab Seuses (wie Anm. 3), 458–461; S. 455 rekonstruierter schematischer Querschnitt durch die Predigerkirche; im Anhang Faltblatt: Rekonstruierter Lageplan. Gelegentliche Hinweise dazu aus Ablassbewilligungen; zusammengestellt und teilweise mit Textzitaten bei Endriss, Neues zur Predigerkirche (wie Anm. 10), 105–109, doch ohne Folioangabe, genaues Datum und Aussteller; danach zusammengestellt bei Frank, Franzis-

Gegen vita privata für vita communis; also nicht possessio privata, sondern communis. Daher legten die Observanten auf eine geordnete Besitzverwaltung großen Wert und führten über die Einkommensverhältnisse Buch. Vom Ulmer Predigerkloster ist ein derartiges Buch erhalten geblieben; angelegt jedoch schon vor der Reformübernahme. An diesem »Sal- und Zinsbuch« schrieb 1453 als Prior Ludwig Fuchs. Der Besitz bzw. die Einkommensrechte waren zersplittert und über den ganzen Terminbereich gestreut; also nicht nur im stadtulmischen Gebiet, sondern auch in Gebieten anderer Herrschaftszuständigkeiten[44]. In der älteren Literatur zum Kloster wird die Meinung geäußert, die Ulmer Dominikaner seien reich gewesen[45]. »Reich« ist natürlich ein relativer Begriff. Zu den reichen Klöstern der Provinz gehörte Ulm nicht. Nach einer ordensinternen Steuerliste von 1476 gab es gestufte Jahreskontributionen der Konvente an die Provinzkasse: neun, sechs, vier und zwei Gulden; neun zahlte nur das sehr reiche Straßburg, sechs die Klöster Wien, Löwen, Freiburg und Basel. 24 Konvente zahlten zwei Gulden, waren also »arm«. Zu den mäßig begüterten Konventen mit vier Gulden Jahressteuer zählten 14 Konvente; Ulm gehörte zu diesen (neben Regensburg, Konstanz, Nürnberg, Augsburg, Eßlingen)[46].

2. Die Dominikaner und die Reformation der Stadt

Am 12. September 1531 verließen die Dominikaner Ulm. Die Präsenz des Ordens in der Stadt war damit nach 250 Jahren zu Ende. Doch das Ende des Ulmer Konventes war damit noch nicht gekommen. Denn der bestand zunächst im Exil fort. Und noch 1614 auf dem Provinzkapitel zu Landshut der sich regenerierenden Dominikanerprovinz wurde ein Dominikaner in seinem Amt als Ulmer Prior bestätigt. Von diesem Exilpriorat und Exilkonvent ist im 2. Teil der jetzt anstehenden Thematik zu sprechen. Im vorgeschalteten ersten ist kurz einzugehen auf das Geschick des Konventes in der Stadt, die binnen weniger Jahre den Übergang zur Reformation vollzog und damit ihr Kirchenwesen auf reformatorischer Grundlage neu ordnete.

kaner (wie Anm. 9), 116f. Anm. 52 nach StadtA Ulm, A [7172]; 23. August 1462 für größeren Glanz der Kirche und für Reparaturen (fol. 164; Hinweis darauf oben Anm. 10); Ulm 21. Juni 1474 zugunsten Reparaturen und Anschaffung liturgischer Geräte durch den päpstlichen Legaten Kardinal Balbo; von demselben für die Dreifaltigkeitskapelle der Kirche (Augsburg 26. Juni 1474, fol. 164^{v}); nicht weiter spezifiziert sind die Ablässe vom 11. März 1475, 31. Mai 1478 (fol. 164^{v}, 165^{r-v}); zu Ehren des hl. Dominikus, der Heiligen Augustinus, Nikolaus, Laurentius und Vinzenz von Weihbischof Daniel von Konstanz am 8. Mai 1499 geweihten Kapelle (fol. 165); für die gleiche Kapelle Legat Kardinal Raymund Peraudi am 21. Dezember 1501 in Ulm einen Ablass (fol. 165^{r-v}); die Kapelle habe Johannes Stockar gestiftet und halte sie in besonderer Verehrung; zu einer weiteren Altarstiftung siehe unten Anm. 96; zu Stockar Anm. 42.

44 StadtA Ulm, A [7172/5]: Sal- und Zinsbuch der Prediger; besteht aus mehreren von verschiedenen Schreibern und zu verschiedenen Zeiten angelegten Verzeichnissen; Einträge von Ludwig Fuchs fol. 15 und 50; zitiert oben Anm. 10; siehe auch FRANK, Franziskaner (wie Anm. 9), 141–42; Anm. 154 Auflistung der vorhandenen Verzeichnisse von Besitz und Einkünften; darunter auch ein Copialbuch A 7172: Einkommen des Gottshauß zu den Predigern allhie beym Spital; also angelegt von der Spitalsverwaltung mit Abschrift von Urkunden, die Ulrich Köllin am Anfang des 16. Jahrhunderts zusammengestellt hatte; siehe dazu auch unten Anm. 95. – Zur geordneten Besitzverwaltung bei den Observanten LÖHR, Teutonia (wie Anm. 4), 4–6.

45 So z.B. Carl August KORNBECK, Zur Geschichte des Predigerklosters in Ulm, in: UuO 1, 1891, 13; 19–21 Zusammenstellung von Stiftungen.

46 Abdruck der Liste bei LÖHR, Teutonia (wie Anm. 4), 155–156.

2.1. Der Konvent in dem sich der Reformation zukehrenden städtischen Gemeinwesen

Vorbemerkung: Den näheren Hintergrund meiner eher systematischen Ausführungen dazu bildet die hier nicht zu rekapitulierende Geschichte der Anfänge der Reformation bis zur Einführung der reformatorischen Kirchenordnung am 6. August 1531 und die damit zusammenhängende Liquidation des alten Kirchenwesens[47]. Den weiteren Hintergrund bilden zum Vergleich die Vorgänge in anderen Städten, die ihr Kirchenwesen auf reformatorischer Grundlage neu ordneten. Ich beziehe mich dabei auf eine von mir angeregte Mainzer Dissertation, die 1999 unter dem Titel »Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung während der Reformationszeit« publiziert wurde[48]. Untersuchungsgegenstand in dieser Arbeit sind die Konvente des Rhein-Main-Gebietes und Mitteldeutschlands.

Im Blick auf dieses Vergleichsmaterial sei gleich vorneweg gesagt: Ulm ist ein typisches Beispiel für eine zwar zielstrebig, dennoch aber sehr vorsichtig zu Werk gehende Ratsreformation. Der Rat ließ sich in seinen Aktionen nie das Heft aus der Hand nehmen; nie reagierte er also bloß auf den Druck von der Basis, sondern blieb immer Herr der Lage. Es gab in Ulm keinen Klostersturm, keine gewalttätige Vertreibung. In Ulm begann die Reformation nicht als Revolution. Der Rat ließ sich im Blick auf die Dominikaner eigentlich nichts zuschulden kommen. Er war in seinem Handeln auf formale Richtigkeit bedacht.

Wie anderswo fand zunächst auch in Ulm in einem humanistisch eingefärbten Zirkel die reformatorische Bewegung einen Stützpunkt, der rasch an Zustimmung und Einfluss gewann und zum Predigtstreit mit dem Konventsprediger der Dominikaner, Petrus Hutz, führte. Dieser hatte in Predigten in scharfer Form reformatorische Vorstellungen bekämpft und die überlieferte Lehre verteidigt. Der auf Drängen der reformatorisch Gesonnenen vom Rat als Prediger im Münster am 27. Juni 1524 angestellte Konrad Sam war sein Hauptkontrahent. In der längeren Auseinandersetzung wurden universitäre Gutachten eingeholt, die dem Dominikaner Recht gaben, was jedoch den Stadtrat nicht hinderte, gegen Petrus Hutz am 7. Oktober 1524 ein Predigtverbot zu erlassen. Da sich dieser auf Dauer nicht daran hielt, wurde er im März 1525 aus Ulm ausgewiesen[49].

Predigtstreit zwischen Pfarren und Bettelordenspredigern gab es im Spätmittelalter in verschiedenen Städten häufig[50]. Wo der Streit zu eskalieren drohte, griff u. U. der

47 Siehe dazu: Einführung der Reformation (wie Anm. 31), 91–195; ebd., 12–28: Martin Brecht, Ulm 1530–1547. Entstehung, Ordnung, Leben und Probleme einer Reformationskirche.

48 Springer, Dominikaner (wie Anm. 11).

49 Zu Hutz, genannt Nestler, Tüchle, Beiträge (wie Anm. 1), 203 (in der Personenliste 1526 »jetzt Prediger in Dillingen»); geb. 1488, Ordenseintritt 1502; Provinzkapitel 1520: Konventsprediger in Ulm; ernannt zum Generalprediger; Löhr, Akten (wie Anm. 20), 275, 279; nach Ausweisung Prediger in Dillingen, 1526 immatrikuliert in Ingolstadt, 1528 von Johannes Eck promoviert, 1537 kurz Prior in Regensburg; Provinzial 1537–1541; von Loë, Statistisches (wie Anm. 2), 16. – Nikolaus Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518–1563), Freiburg 1903, 283–286. – Zum Kanzelkrieg: Einführung der Reformation (wie Anm. 31), 116–117, 124–125; ebd. Konrad Sam (1483–1533), der Prediger des Rats zu Ulm, bes. 233–263; zu frühen reformatorischen Regungen um die Franziskaner Johann Eberlin und Heinrich von Kettenbach, 100–104. – Hinweise dazu auch bei Christian Peters, Johann Eberlin von Günzburg ca. 1465–1533. Franziskanischer Reformer, Humanist und konservativer Reformator (QFRG 60), Gütersloh 1994, 30–32, 129–154; ebd. 124 Anm. 14 Hinweis auf eine Kontroversschrift Kettenbachs *wider Petter Nestler*. – Die Angaben zu P. Hutz an der Stelle sind teilweise korrekturbedürftig.

50 In Ulm z.B. mit Münsterpfarrer Konrad Krafft 1516/17; siehe Geiger, Reichsstadt (wie Anm. 14), 82, 104. – Frank, Franziskaner (wie Anm. 9), 146.

Stadtrat ein. Das war auch im vorliegenden Fall so. Überall fürchtete die Obrigkeit im Gefolge der reformatorischen Bewegung den Aufstand des »gemeinen Mannes«. Ruhe und Ordnung im Gemeinwesen zu erhalten, war jedoch Pflicht der Obrigkeit. Ruhe und Ordnung hatte mit der öffentlichen Meinung zu tun; wichtiges Mittel der Meinungsmache war damals noch die Predigt. Kontrolle der Predigt war daher für die städtische Obrigkeit überaus wichtig. Es ging ihr dabei auch um das Predigtmonopol: Ein von der Stadt angestellter und in der städtischen Pfarrkirche auftretender Prediger war dafür das probateste Mittel. Dem Stadtprediger gegen den des Dominikanerklosters beizustehen, war also im Blick auf die kirchenregimentliche Stärkung des Stadtrates konsequent und systemkonform[51]. Dass dieser dabei einen reformatorisch gesonnenen und reformatorisch predigenden Prediger unterstützte, macht den Fortschritt der reformatorischen Bewegung in der Stadt offenkundig; auch – und gerade – unter der führenden Oberschicht. Predigtverbot für den einen und Unterstützung für den andern diente also bereits der Herstellung einer einheitlichen öffentlichen Meinung unter reformatorischen Vorzeichen.

Ich erwähnte die kirchenregimentliche Stärkung des Stadtrates. Dazu ist anzumerken, dass die Stadt Ulm im Vergleich mit anderen Städten nicht nur de facto, sondern auch de iure eine starke kirchenhoheitliche und -regimentliche Position besaß. Seit dem Kaufvertrag mit der Abtei Reichenau vom 4. Juli 1446 war nämlich der Stadtrat anstelle der Abtei Inhaber der Patronatsrechte an der Ulmer Pfarrkirche (dem Münster); nicht nur in sachenrechtlicher, sondern auch personenrechtlicher Hinsicht[52]. Die Konzentration aller seelsorglichen Aktivitäten in und an der Pfarrkirche war damit vorgezeichnet. Der reformatorische Schub beschleunigte diesen Prozess, der mit der Einführung der neuen Kirchenordnung am 6. August 1531 seinen Abschluss fand: Das Münster als städtische Pfarrkirche, das Gotteshaus der einen Kirchengemeinde, die identisch ist mit der Stadtgemeinde. In dieser Konzeption hatten die Bettelordenskirchen als paraparochiale Kultzentren keinen Platz mehr[53]. Ihre Beseitigung war also vorprogrammiert. In diesem Zusammenhang sind die seit 1526 zunehmenden Einschränkungen seelsorglicher Tätigkeiten der Predigerbrüder durch den Stadtrat zu sehen. Am Ende standen generelles Verbot von Predigt und jeder Form kultischer Tätigkeit, also Entzug aller Seelsorge-Rechte. Die Stadt belegte gleichsam die Dominikanerkirche mit dem Interdikt; verfügte

51 Zur Popularität der Ulmer Bettelorden und ihrem Einfluss auf die öffentliche Meinung siehe GEIGER, Reichsstadt (wie Anm 14), 104; zu dem Hinweis auf Eberlin an der Stelle ausführlich dazu PETERS, Eberlin (wie Anm. 49), 138–153; zweites Schreiben an die Ulmer eine Art »Stadttheologie« mit der Aufforderung, die Bettelorden zu beseitigen. – Siehe auch Gutachten Nürnbergs zum »Predigtstreit Sam – Hutz» vom 25. November 1525: *dann dieses volks das selbs nit nutz und anderen in viel wegen ein theuer last ist, ganz los zu werden [...] gleichwohl wo dises Gesynd sich also halten sollt, das daraus auffrüren, zerstorung bürgerlichens frieden, abfall sollten und beschedigung gemeinnutz offentlich zu besorgen [...] mit Klugheit vorgehn und handeln*; StadtA Ulm, A [8991], fol. 90^{r-v}.

52 Siehe dazu: Einführung der Reformation (wie Anm. 31), 60, Nr. 5. – GEIGER, Reichsstadt (wie Anm. 14), 76f., 122–124. – Dietrich KURZE, Pfarrerwahlen im Mittelalter (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 6), Köln 1966, 384–388; 387 (zum Vertrag von 1446: eine höhere Stufe staatlich-kommunaler Kirchherrschaft war im mittelalterlichen Europa kaum denkbar); zur Ulmer Kirchherrschaft des Rates auf reformatorischer Grundlage siehe im Überblick BRECHT, Ulm (wie Anm. 47), 12–28.

53 Siehe dazu Isnard W. FRANK, Das mittelalterliche Dominikanerkloster als paraparochiales Kultzentrum, in: RJKG 17, 1998, 123–142. – Zur reformatorischen Ekklesiologie, deren einzige Sozialisationsform die Pfarrgemeinde ist, siehe als Beispiel die Ulmer Kirchenordnung von 1531: Einführung der Reformation (wie Anm. 31), 190–193.

also die Einstellung des Gottesdienstes. Am Rande sei bemerkt: eine Reihe von Maßnahmen gegen die mendikantische Seelsorge konnte sich generell auf Forderungen des Weltklerus in den verschiedenen Streitigkeiten mit den Bettelorden im Verlaufe des Spätmittelalters berufen. In Zürich z.B. hat Zwingli das scharfe Vorgehen gegen Minderbrüder und Predigerbrüder mit entsprechenden Maßnahmen durchgeführt und mitbegründet[54].

Einschränkung und schließlich Verbot jeglicher Seelsorge hatte natürlich auch finanzielle Folgen. Spenden und materielle Zuwendungen blieben aus[55]. Schon 1526 wurde der Bettel im ulmischen Hinterland verboten. 1528 übernahm die Stadt treuhänderisch die Vermögensverwaltung; die Rechnungsführung wurde städtischen Pflegern übergeben; alle Mobilien inventarisiert[56]. Am Ende gab es für die Predigerbrüder so etwas wie Internierung und Ausgangssperre. Begründet mit Schutz vor Gewalttätigkeiten des aufgebrachten Volkes. Aus dem gleichen Grunde auch Habitverbot bei notwendigen Stadtausgängen[57].

Die Tendenz aller Maßnahmen war klar: Zersetzung des kommunitären Zusammenhaltes und die damit verbundene Auflösung des Konventes. Diese Absicht lag bereits der Personenbestandsaufnahme vom Oktober 1526 zugrunde, mit der ich meine Ausführungen begann[58]. Bei dieser amtlichen Personenbestandsaufnahme im Auftrag des

54 Hinweise bei Martina WEHRLI-JOHNS, Geschichte des Zürcher Predigerklosters (1230–1524), Zürich 1980, 225; 225–227 kurz zu den Etappen der Auflösung der Bettelordenskonvente und den dazu gehörenden Maßnahmen; am wichtigsten dabei rigoroser Entzug aller Cura-Rechte. – Gravamina nationis als Instrument gegen die Bettelorden angeführt bei SPRINGER, Dominikaner (wie Anm. 11), 301–304.

55 Irreführend in: Einführung der Reformation (wie Anm. 31), 75, Nr. 20: Stiftungen von Pfründen und Messen in Ulmer Kirchen und Klöstern, 1524–1530, wonach in dieser Zeit 59 Stiftungen, darunter 5 in das Dominikanerkloster, getätigt worden seien. Im Verzeichnis (StadtA Ulm, Urk. Nr. 1887) handelt es sich um eine Bestandsaufnahme der Pfründen, deren Besetzung der Stadt zusteht. Es geht also um Sicherung des funktionslos gewordenen Stiftungsvermögens. Messstiftungen lassen seit Beginn der reformatorischen Bewegung überall schlagartig nach. Siehe Isnard W. FRANK, Ordensarmut und missae speciales bei den spätmittelalterlichen Mendikantenorden, in: Vorgeschmack. Festschrift für Theodor Schneider, hg. v. Bernd Jochen HILBERATH u. Dorothea SATTLER, Mainz 1995, bes. 221–224. – Bettelverbot oder Einschränkung als allgemeine Praxis der Obrigkeit angeführt bei SPRINGER, Dominikaner (wie Anm. 11), 301f. – Einführung der Reformation (wie Anm. 31), 127, Nr. 78: Beschwerdebrief der Ulmer Franziskaner an den Rat über Beschränkungen, darunter auch Verbot, *das hailig Almusen zu sammeln*; in gleicher Sache die Dominikaner; StadtA Ulm, A [8991], fol. 49^{r-v}.

56 Ebd. fol. 170^{r}: Einsetzung von Pflegern (15. Mai 1528); fol. 164^{r}–168^{v} Antwortschreiben der Stadt auf Beschwerden (undatiert). Der Konvent soll alle Gefälle an die Stadt verkaufen, damit sie *guetlich auseinanderkommen*. Hinweis auf Verhandlungen der Stadt im Dezember 1428, Zinsen um 1000 fl. dem Spital zu verkaufen; GEIGER, Reichsstadt (wie Anm. 14), 101 Anm. 58. – Siehe dazu unten Anm. 95 und 102.

57 Summarischer Überblick bei TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 204f. – Einführung der Reformation (wie Anm. 31), 188f.

58 Einsetzung einer Ratskommission zur Überprüfung der Bettelordenskonvente, 24. Oktober 1526. Einführung der Reformation (wie Anm. 31), 127, Nr. 79; Nr. 80 zum Verzeichnis der im Ulmer Franziskanerkloster lebenden Mönche; Nr. 81 zur Namensliste des Dominikanerklosters; z.B. erster Eintrag: *Linhart Köllin Prior, von Ulm, LXVII jar alt, ist allhie in den Orden kommen und hie darynn gewest XXXXII jar.* – StadtA Ulm, A [8991], fol. 58^{r}–61^{v}. – Abdruck der Liste mit Namensnormalisierung und Jahresangabe (in Ziffern) bei TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 202f. Die Datierung durch Tüchle auf 26. Oktober ist nicht belegt; am 24. Oktober (nicht 26. wie bei Tüchle) erfolgte das Ratsmandat *die Münch mit ihren Namen, was und wie alt ein jeder sei, be-*

Stadtrates wurden vermerkt Name, Amt, Herkunft, Alter, Zeit des Ordenseintritts; bei einigen auch Aufenthaltsdauer in Ulm. Die Liste (wie auch eine spätere von 1535/36) diente der Feststellung von Pensionsansprüchen. Denn dem Stadtrat war klar: Löst sich der Konvent auf – was die Stadt eigentlich erwartete –, so kommen auf sie Versorgungspflichten den ehemaligen Konventualen gegenüber zu. Entweder in Form einer einmaligen finanziellen Ablöse oder einer lebenslänglichen Pension. Schon im Blick auf diese Versorgungspflichten wird verständlich, warum die Stadt das Klostervermögen inventarisierte und verwaltete. Rigoros bestand die Stadt auf Abgabe- und Leistungspflichten Dritter dem Kloster gegenüber, das als städtische Institution und juristische Person unter dem Firmenschild »Predigerkloster« zunächst weiterbestand[59].

Mit der Einführung der neuen Kirchenordnung auf reformatorischer Grundlage hatte im Dominikanerkloster auch jeder altgläubige cultus privatus aufzuhören; also Chorgebet und stille Messen hinter verschlossenen Türen. Der ratio essendi selbst einer rein kontemplativen Kommunität war damit der Boden entzogen; Selbstauflösung und »Pensionistendasein« hätten eigentlich die Folge sein müssen. Doch diese »Rechnung« des Stadtrates ging nicht auf. Die Dominikaner lösten sich als Kommunität nicht auf, und sie waren auch nicht bereit, das Kloster samt Besitz der Stadt (bzw. dem Spital) zu verkaufen, wozu der Stadtrat drängte. Als Kommunität wollten sie die Stadt verlassen. Da die Dominikaner auf die Bedingungen der Stadt nicht eingingen, kam es dann zum Exodus des Konventes am 12. September 1531, »um anderswo«, wie sie am 9. September in einer letzten Eingabe an den Stadtrat schrieben, »Unterschlupf zu suchen«[60]. In der Eingabe vom 2. September hatten sie unter Hinweis auf die unerträglichen Schikanen geschrieben, *[...] ainhelliglich ain freuntlichen abzug zu begeren den wir hiemit schryftlich wie vor mundlich uns zu gestatten erfordern und begeren damit uns nit verwysen wird, das wir ainem erbern Rat zu trutzt (wie uns auch merchemals verwysen worden ist), allhie wonen und blyben wöllen. Und wir also im frid abschaidend an andern orten und enden do es uns mögklich, und wir unterschlupf finden, Gott dem Herrn nach unser profession und schuldigen pflicht unser conscientien dienen und nach christenlicher ordnung leben und sterben mögen gnädiger antwurt hieruff gewertig*[61].

Weil ihnen also das vivere secundum regulam durch die neuen Umstände verunmöglicht wurde, begehrten die Dominikaner freien Abzug, um anderswo ihr Ordensleben fortzuführen. »Einem ehrbaren Rat zu Trutz« wollten sie nicht in Ulm bleiben. Eine rätselhafte Formulierung! Hatte Paulus Hug[62], der seit 1530 Provinzial war und von

schreiben zu lassen. Zur Liste 1535/36 siehe unten Anm 75.

59 Kurzer Hinweis bei Peter LANG, Die Ulmer Katholiken im Zeitalter der Glaubenskämpfe: Lebensbedingungen einer konfessionellen Minderheit (Europäische Hochschulschriften XXIII/89), Frankfurt 1977, 41; zudem Anwendung obrigkeitlichen Kirchenregiments mit Zuständigkeit für das Kirchengut; zur Praxis siehe: Register über Einkommen, angelegt 1537 (also unter städtischer Pflegschaft nach Ausweisung), StadtA Ulm, A [7172/3].

60 StadtA Ulm, A 8991, fol. 191^{r}; am Ende Begründung des Abzugsbegehrens: *Denn wir kains wegs mit beschwerd unser conscientzen allhie dermassen blijben können noch wollen, söllichs haben wir E.E.W. getrüwer guter maynung unser notturft noch anzaigen wollen einer antwurt gewertig.*

61 Ebd. fol. 185^{r}. – Beide Schreiben verfasst von Georg Diener als Vikar; Prior Ulrich Köllin befand sich zu dieser Zeit nicht mehr im Konvent. Am 9. September ließ Georg Diener vor Zeugen eine Protestatio verlesen, in der alle städtischen Maßnahmen gegen den Konvent aufgezählt werden, die den Konvent zwangen, den Stadtrat um einen Abzug zu bitten. Das Notariatsinstrument (Pergament) ist dem Akt zwischen fol. 190 und 191 beigeheftet.

62 Aus Ulm, 1468 geboren, gestorben am 27. Februar 1537 in Colmar; Dominikaner 1486, 1501 Studium pro forma et gradu in Heidelberg; 1503 Sententiar in Ulm; 1515 Diffinitor beim Generalkapitel, 1511–1515 Prior von Worms; nach dem Tod von Provinzial Eberhard von Cleve (19. De-

Stuttgart und Eßlingen aus mit dem Konvent in Kontakt stand, sie zum Ausharren ermutigen wollen? Weil er der Meinung war, die Zustände würden sich bald wieder ändern, die von ihm erlangten kaiserlichen Schutzbriefe würde ihre Wirkung tun?[63] Dem »Stadtrat zu Trutz« harrten von den deutschen Dominikanern nur die Frankfurter Dominikaner in der Stadt aus. Von 1532 bis 1547 hielt ein harter Kern unter kümmerlichen Bedingungen in der städtischen Isolierhaft aus, bis dann der politische Umschwung 1547/48 die Zukunft des Frankfurter Konventes in der evangelisch gewordenen Reichsstadt sicherte[64]. Die Ulmer Dominikaner entschieden sich für eine andere Form der Widerständigkeit, bei der sie am Ende allerdings den Kürzeren zogen. Die Rückkehr nach Ulm blieb ihnen verwehrt.

2.2. Der Konvent im Exil

Ein Schreiben der Ulmer Dominikaner an den Stadtrat von Ulm vom 4. Juli 1537 ist mit folgender Formel unterfertigt: *Martinus Mayr supprior und gemainer Konvent von Ulm Predigerordens jetzt zu Rotwyl wonende*[65]. Der Konvent hatte also in Rottweil eine Bleibe gefunden. Rottweil war kaum von langer Hand als Ausweichkonvent geplant gewesen. Zunächst war wohl nur an eine provisorische Bleibe gedacht. Dafür kam am ehesten das Kloster in Stuttgart (und für einzelne fratres auch die Frauenkonvente des Herzogtums Württemberg) in Frage. Denn das Herzogtum stand damals unter habsburgischer Kuratel[66]. Einige fratres dürften also nach Stuttgart gekommen sein. Im Do-

zember 1529) Provinzvikar, 1530–1537 Provinzial; in der Personenliste von 1526 für Schönensteinbach ausgewiesen mit dem Vermerk *in Ulm die halbe Zeit*; in der Liste 1535/36 ebenfalls für Schönensteinbach (als Provinzial) ausgewiesen; in dem oberelsässischen Dominikanerinnenkloster war er über 30 Jahre Confessarius; 1530 auf dem Reichstag Augsburg unter den Verfassern der Confutatio Confessionis Augustanae. – Tüchle, Beiträge (wie Anm. 1), 203, 205. – von Loë, Statistisches (wie Anm. 2), 16. – Löhr, Akten (wie Anm. 20), 263 Anm. 46. – Springer, Dominikaner (wie Anm. 11), 157 Anm. 26. – Gundolf Gierath, Die Dominikaner in Worms (Der Wormsgau, Beiheft 19), Worms 1964, 63f. – Paulus, Dominikaner (wie Anm. 49), 286–288.

63 Schutzbrief Karls V., Augsburg, 14. November 1530; ediert von Placidus Wehbrink, Aus dem Preußischen Staatsarchiv in Osnabrück IV, in: Archiv der deutschen Dominikaner 4, 1951, 45f., Nr. 280 (= Transsumpt im Schutzbrief Kaiser Karls VII., 31. März 1742); zu weiteren Bestätigungen und Überlieferungen Springer, Dominikaner (wie Anm. 11), 300 Anm. 32; hier auch Hinweis auf Bestätigung einer Schutzurkunde Karls IV. durch Karl V., Augsburg, 1. September 1536; ebd., 65 Anm. 103 Hinweis: Ausstellung des kaiserlichen Schutzbriefs für alle Dominikanerklöster. – Im Schreiben Georg Dieners an den Stadtrat Juni 1531 Insert des kaiserlichen Schutzbriefes vom November 1530: StadtA Ulm, A [8991], fol. 160^{r}–163^{v}; ebd. fol. 234^{r}–236^{r} Supplik des Paulus Hug an Kaiser und Regensburger Reichstag vom 30. Juni 1532.

64 Siehe dazu Springer, Dominikaner (wie Anm. 11), 53–70; zu beachten ist dabei allerdings die besondere kirchenpolitische Situation; ebd., 340 zu Nürnberg, wo 1543 die verbliebenen fünf und mit Frauen zusammenlebenden Brüder das Kloster der Stadt übergeben mussten. Konstanz, Augsburg und Eßlingen, die Nachbarkonvente, wichen ebenfalls vor dem obrigkeitlichen Druck.

65 StadtA Ulm, A [8991], fol. 282^{r}; Supprior Mair aus Ulm, geb. 1502, 1518 Eintritt, 1526 (zum Studium) in Köln; 1535/36, Lector in Gebweiler, Tüchle, Beiträge (wie Anm. 1), 203, 205 (ohne Ortsangabe Gebweiler).

66 Zur kirchenpolitischen Situation des Herzogtums bis zur Rückkehr Herzog Ulrichs (und damit Einführung der Reformation) siehe Martin Brecht/Hermann Ehmer, Südwestdeutsche Reformationsgeschichte. Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534, Stuttgart 1984, 190–194. – In Eßlingen zu dieser Zeit bereits inoffizielle Zukehr zur Reformation; ebd., 174–177. – Tilmann Matthias Schröder, Das Kirchenregiment der Reichsstadt Eßlingen (Eßlinger Studien, Schriftenreihe 8), Eßlingen 1987, 101–110.

minikanerinnenkloster Steinheim (bei Marbach) verweilte als Ulmer Prior zunächst Ulrich Köllin. Vor seinem Tode noch (4. August 1535) resignierte er als Prior. Denn bereits für den 26. Februar 1535 ist der bisherige Ulmer Supprior Georg Diener als Prior nachzuweisen[67].

Mit der Neuordnung des württembergischen Kirchenwesens auf reformatorischer Grundlage durch den 1534 in sein Land zurückgekehrten Herzog Ulrich war in Stuttgart keine Bleibe mehr möglich. Jetzt wurden Kontakte mit dem Konvent in Rottweil aufgenommen. Beziehungen mit dem Rottweiler Konvent gab es schon vorher. Denn der Ulmer filius Jakob Rott war hier um 1526 Prior gewesen[68]. Der Konvent der Neckarstadt befand sich damals in einer kritischen Situation, wirtschaftlich und personell. Der altgläubige Stadtrat war um den Fortbestand des Klosters besorgt. So kam es zu dem Vertrag zwischen Stadt – Provinzial – Ulmer Konvent am 27. Juli 1535. Danach sollte im Kloster neben dem Rottweiler auch der Ulmer Konvent bestehen. Beide in jeder Hinsicht als selbständige Korporationen, jedoch von einem gemeinsamen Prior geleitet. Dieser war Georg Diener. Als Prior Conventus Ulmensis führte er die Vertragsverhandlungen[69].

Die Einzelheiten dieser Koexistenz zweier Konvente in einem Kloster hat Winfried Hecht in seiner Monographie »Das Dominikanerkloster Rottweil« beschrieben. Als Ergebnis der Rottweiler Präsenz der Ulmer Dominikaner kann festgehalten werden: Diese haben in personeller und finanzieller Hinsicht dem Rottweiler Konvent aufgeholfen und dessen Fortbestand in kritischer Zeit gesichert. Mit ihren Einkünften – die nicht unbeträchtlich gewesen sein dürften – konnten sie sogar baulich aktiv werden; der sogenannte »Ulmer Bau« wurde vom Ulmer Konvent in Rottweil aufgeführt[70].

Wie erwähnt, war Georg Diener Prior. Als *Prior des Predigergotshaus Ulm jetzt zu Rotwil versammelt* unterschreibt er z.B. einen Brief an den Ulmer Stadtrat vom 11.

67 In der Liste 1535/36 als verstorben geführt; Tüchle, Beiträge (wie Anm. 1), 205; G. Diener an den Stadtrat (aus Söflingen) 14. Januar 1533; als Vikar des Konventes an den Stadtrat 15. April 1534; am 26. Februar 1535 als Prior: StadtA Ulm, A [8991], fol. 254r, 268r, 272r. Georg Diener aus Elgau/Kanton Zürich, geb. 1495, wohl seit 1513 Dominikaner (Eintritt in Ulm?, wo er sich seit 1521 aufhält); 1526 als Supprior geführt; Tüchle, Beiträge (wie Anm. 1), 202; 205 angegeben als Prior zu Rottweil in der Liste 1535/36; kurz Prior in Stuttgart, dann in Rottweil; 1541–1545 Provinzial, gestorben wohl Frühjahr 1545, da Johannes Pesselius als Nachfolger am 3. September 1545 bestätigt wurde. Von Loë, Statistisches (wie Anm. 2), 16. – Paulus, Dominikaner (wie Anm. 49), 285f.; 285 Anm. 5 Zitat einer Notiz von Heinrich Bullinger, wonach Georg Diener in Köln studierte, was in die Zeit vor 1521 anzusetzen ist. (Bullinger studierte in Köln ab Sommer 1519.)

68 Tüchle, Beiträge (wie Anm. 1), 203; Liste 1526: Jakob Rott von Tissen (Illertissen/Rißtissen?) 51 Jahre alt, 35 Jahre im Orden (bei Tüchle verdruckt in 53), jetzt Prior in Rottweil; ebd. 205 (Liste 1535/36): Jakob Rott, Beichtvater zu Schlettstadt (allerdings Herkunftsvermerk Eichstätt!); Oktober 1526 als Prior wohl schon abgelöst durch den Rottweiler Georg Neudorffer; Amtsantritt des Jakob Rott unbekannt; bei Winfried Hecht, Das Dominikanerkloster Rottweil (1266–1802) (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 13), Rottweil 1991, 89, 190 (Beleg nur nach Tüchle); Beziehungen zu Ulm könnten seit dem Reformanschluss Rottweils 1518, betrieben durch Provinzial Eberhard von Cleve, bestanden haben; zur Reform Hecht, 63–87. – 1529 predigte zur Stärkung der katholischen Sache in Rottweil der Ulmer Dominikaner Bernhard Renz (ebd., 91); aus Ulm, 1480 geboren, Dominikaner seit 1493.

69 Siehe dazu Hecht, Rottweil (wie Anm. 68), 92–94; Vertragsurkunde HStAS, B 203 U 518; abgedruckt bei Heinrich Ruckgaber, Geschichte der Frei- und Reichsstadt Rottweil, Bd. II/1, Rottweil 1836, 216–18 (nicht angeführt bei Hecht).

70 Siehe Hecht, Rottweil (wie Anm. 68), 95–97.

September 1537[71]. Als Prior von Ulm in Rottweil ist er von 1535 bis 1544 nachzuweisen, also auch noch zu einer Zeit, als er schon Provinzial war. Nach dem Tod des Ulmer filius Petrus Hutz im Winter 1540/41 war er nämlich zum Provinzial gewählt und vom Ordensmeister am 19. Juni 1541 bestätigt worden[72]. Diese Ämterkumulierung hielt vor bis zum Ende des Ulmer Konvents in Rottweil. Die entsprechenden Verhandlungen zur Auflösung des Vertrages von 1535 wurden im Dezember 1544 geführt und zum Abschluss gebracht[73]. Die Gründe für die Entflechtung beider Konvente sind uns nicht bekannt. Man wird aber kaum fehlgehen in der langsamen Personalauszehrung des Ulmer Konventes den Grund zu sehen.

Gravierender und zunehmender Personalmangel belastete generell die Provinz seit Ende der 30er Jahre. Infolge der reformatorischen Verunsicherung und der Organisation eines reformatorischen Kirchenwesens in einer wachsenden Zahl von Städten und Territorien war das alte System der Nachwuchssicherung zusammengebrochen[74]. Erst recht galt das natürlich für einen Exilkonvent wie Ulm. Der Nachwuchs blieb also aus.

Von den 40 Konventsmitgliedern von 1526 waren bis 1536 nachweislich sechs gestorben, bis 1545 ist von sechs weiteren Todesjahr bzw. Ableben bekannt. Um 1536/41 sind von der Liste des Jahres 1526 noch 12 als Dominikaner nachzuweisen: sieben in Rottweil, einer im Schwesternkloster Schlettstadt als Beichtvater, zwei als Prior bzw. Supprior in Schlettstadt, zwei als Lektoren in Schwäbisch Gmünd und Gebweiler. Drei waren nachweislich ausgetreten. Von den restlichen elf hat sich jede Spur verloren. Es ist anzunehmen, dass der im September 1526 eingetretene 18jährige Novize gar nicht mehr Profess machte. Von dem damals 41jährigen und in der Abtei Wiblingen weilenden Laienbruder nehme ich an, dass er dort geblieben ist. Der eine und andere – vor allem von den Älteren – wird in der Zwischenzeit ebenfalls verstorben sein[75].

71 StadtA Ulm, A [8991], fol. 298^{r}; 300^{r}–321^{v} Briefe an den Stadtrat Ulm wegen Ablösezahlungen vom Herbst 1537 / Sommer 1538.

72 Belege zum Provinzialat in Anm. 67.

73 Kurz erwähnt bei Hecht, Rottweil (wie Anm. 68), 97f.; Vertrag vom Dezember: HStAS, B 203 U 534; abgedruckt bei Ruckgaber, Rottweil (wie Anm. 69), 220.

74 Siehe dazu Isnard W. Frank, Das Mainzer Dominikanerkloster während der reformatorischen Verunsicherung, in: Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. FS Remigius Bäumer, Bd. 1, Paderborn 1988, bes. 438–441, 470–472. – Ders., Erneuerung (wie Anm. 8), bes. 446–48, 452f. – Springer, Dominikaner (wie Anm. 11), bes. 319–326.

75 Basis der Angaben bildet die Personenstandsliste 1526; Tüchle, Beiträge (wie Anm. 1), 202; ergänzend dazu das hier als Liste II zitierte Verzeichnis von 1535/36, StadtA Ulm, A [8991], fol. 284 mit Namen, Tätigkeit, Aufenthaltsort bzw. weiteren Angaben; angeführt mit sprachlich normalisierten Namen bei Tüchle, 205f. (allerdings unvollständig); dazu gelegentliche Namensnennungen in A 8991. Unergiebig ist das Protokoll vom »Examen« der Dominikaner vor dem Rat am 6. Juni 1531 (A 8985, fol. 8^{v}–12^{v}); namentlich genannt werden 15 Dominikaner, die auch in der Liste 1526 vorkommen; zum »Examen«, auf das hier nicht eingegangen werden kann, siehe: Einführung der Reformation (wie Anm. 31), 179–183. – Nach Liste II sind bis 1535/36 als Verstorbene angegeben sieben Fratres (Priester); bis 1541 waren noch verstorben Konrad Köllin († 26. August 1536); Paulus Hug, Petrus Hutz; A 8991, fol. 285^{v} als verstorben die Laienbrüder Hans Reisig aus Schnürpflingen (in Liste I 75jährig, ganz krank und schwach); Hans Vischer aus Rottenacker (Liste I 68jährig). Für Rottweil in Liste II mit Georg Diener als Prior noch als Schaffner Marcus Piscator (Liste I: Marx Vischer, 27jährig, 11 Jahre im Kloster, derzeit im Rheinland); Michael Taglang (Liste I: aus Augsburg, 21 Jahre alt, 12 Jahre im Orden, derzeit in Landshut; vom nichtobservanten Augsburg transfiliiert nach Ulm am 6. November 1520; Registrum Turriani [wie Anm. 16], 168); Jacobus Korff (wohl identisch mit dem 25jährigen Jakob Kopf aus Erkelenz, 1521 eingetreten in Liste I) sowie Wilhelmi (in Liste I = Wilhelm Hammer von Neuß); zu diesem siehe Anm. 82. – Hecht, Rottweil (wie Anm. 68), 95 verweist nur auf diese fünf; in Liste II sind weiter angeführt:

Von den drei nachweislich Ausgetretenen ist einer – Ulrich Kaim (bzw. Frank genannt) – in Ulm geblieben. Er hat sich also gleichsam selber laisiert[76]. Georg Enkeli war schon vor dem Konventsexodus ausgetreten und kurze Zeit in Bernstadt als Prädikant tätig. Auf Beschuldigungen hin wurde er aber schon 1532 vom Stadtrat abgesetzt. Nach Tüchle war Johannes Piscator im damals ulmischen Unterbalzheim Prädikant geworden. Der bekannteste ehemalige Ulmer Dominikaner als evangelischer Prädikant war

Johannes Mair, Prior zu Schlettstadt (nach Liste I 32 Jahre alt, 18 Jahre im Orden, liegt krank); als Joannes Marius Ulmensis Prior von Schlettstadt erwähnt in einem Brief von Beatus Rhenanus mit Lob auf die vorzügliche Konventsbibliothek; Zitat daraus bei PAULUS, Dominikaner (wie Anm. 49), 182 Anm. 4; Martinus Mair als Lector in Gebweiler (siehe Anm. 65); Bernhard Wetz, zu Gmünd Lector (wohl identisch mit Bernhard Renz, Liste I) (siehe auch Anm. 68); Jakob Rott, Beichtvater zu Schlettstadt (siehe Anm. 68); Ciriacus Georgii in Schwäbisch Gmünd (Liste I: von Weißenhorn, 27jährig, 10 Jahre im Orden, jetzt nicht hier – identisch mit dem in A 8991, fol. 289^{r} sonst nirgends genannten Cyriac Gerngroß, der wie Wilhelm Hammer, Marx Vischer und Martin Mair in Köln gewesen sei; da Wilhelm Hammer in Köln studierte, wird Gleiches von den anderen gelten. – Inzwischen verstorben waren die in Liste I genannten Laienbrüder Hans Fischer aus Rottenacker (damals 68jährig) und der *ganz schwach und kranke* 75jährige Hans Reisig aus Schnürpflingen; die in der Liste angegebenen Laienbrüder Jakob Bader aus Dietenheim und Hans Gerstlin von Eßlingen waren nach einer Notiz auf fol. 285^{v} in Rottweil. – Nachweislich ausgetreten waren drei Fratres (siehe Anm. 76). – Im Auftrag von Georg Diener verhandelte im Dezember 1544 zusammen mit einem Pater Jakob Kempf Jakob Waidenlich mit Rottweil die Vertragsauflösung (siehe HECHT, Rottweil [wie Anm. 68], 97f. bzw. oben Anm. 73). In Liste I war ein Jakob Waidenlich im Dominikanerinnenkloster Altenhohenau (bei Wasserburg); Liste II führt einen Lector gleichen Namens als verstorben an; es wird sich dabei wohl um einen Irrtum handeln; Kempf wird man mit Jacobus Korff von Liste II bzw. Jakob Kopf von Liste I zu identifizieren haben. Von 13 der Liste I keine Nachrichten über Verbleib (keiner erwähnt im Examen am 6. Juni 1531); die damals als Beichtväter in Gotteszell, Altenhohenau, Stetten (bei Hechingen) tätigen Fratres werden dort verblieben bzw. verstorben sein; Bozen und Metz waren als Aufenthaltsorte für zwei Patres angegeben, »jetzt in Polen« für einen weiteren. Bei dem Dutzend Fratres, deren Spuren sich verlieren, ist natürlich nicht auszuschließen, dass einige als Vaganten oder Apostaten den Kontakt zur Ulmer Kommunität und zum Orden verloren bzw. aufgaben. – Fugitivi und Vagantes waren schon vorreformatorisch ein Problem; dazu die Fluktuation zwischen observanten und konventualen Klöstern; auf diese Problematik kann hier nicht näher eingegangen werden.

76 Ulrich Kaim aus Ulm; geb. 1492, im Orden seit 1511; in Liste I mit dem Vermerk, sei derzeit nicht hier; in Liste II mit dem Vermerk *zu Ulm oder fremd*; TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 202, 206f.; 30. September 1531 erhält der »geweste Predigermönch« Ulrich Frank 10 fl., eine Bettstatt aus dem Kloster, Holz vom Barfüßerkloster (StadtA Ulm, G 1. 1714). – Georg Enkeli 1492 geboren, 1510 eingetreten; vom Provinzkapitel Frankfurt 1520 wird der nach Luxemburg versetzte fr. Georius Engelin, *sacerdos Conventus Ulmensis* als *fugitivus* erklärt, wenn er nicht binnen zwei Monaten endlich seiner Versetzung nachkomme (LÖHR, Akten [wie Anm. 20], 283f). Nach seiner Absetzung als Prädikant richtete er ein Bittgesuch an den Rat, versprach Besserung, bat um eine neue Prädikantenstelle; beklagte sich über das Kloster, in dem er *mit langwieriger Gefängnuss gepeinigt worden* sei. In der Liste II ist zu ihm vermerkt »ist gestorben anno 35«. (TÜCHLE, 202, 206f.) – Johannes Piscator nach der Liste II zu Baltza (= Balzheim?) Prediger; PAULUS, Dominikaner (wie Anm. 49), 154 mit Anm. 6 führt einen »abtrünnigen Ulmer Dominikaner« Johannes Fischer an, der 1537 ein Florilegium mit Augustinuszitaten veröffentlichte, das 1539 von dem Dominikaner Johannes Pesselius, damals Professor in Köln und 1545 Nachfolger des Georg Diener als Provinzial, in Überarbeitung neu herausgegeben worden sei. Identität dieses Joannes Piscator Lithopolitanus mit dem Ulmer (ebenfalls aus Stein) ist nicht gesichert. In Liste I ist der Johann Vischer aus Gmünd, war zudem 1526 erst 18 Jahre alt. Bei Paul HOFER, Die Reformation im Ulmer Landgebiet, phil. Diss., Tübingen 1977, keiner erwähnt; Patronatsherr in Balzheim war das Patriziergeschlecht Ehinger.

Dionysius Schwarzmann (Melander); in der Liste von 1526 ist er nicht angeführt[77]. Denn er war zuvor in den Pforzheimer Konvent transfiliiert worden. In Pforzheim fand er wohl früh Anschluss an die reformatorische Bewegung und verließ 1522 den Orden. 1525 wurde er vom Stadtrat Frankfurt als Stadtprediger angestellt; seiner volksaufwiegelnden Predigten wegen 1535 vom Rat entlassen fand er eine Stelle als Hofprediger bei Landgraf Philipp von Hessen. 1561 starb er in Kassel.

Der Anteil Ulmer Predigerbrüder an der reformatorischen Bewegung und der Festigung des neuen Kirchenwesens ist also, im Gegensatz zu manch anderen Konventen, sehr gering gewesen[78].

In den Ulmer Reformationsakten ist ein mit 26. September 1550 datiertes Schreiben mit der Aufschrift erhalten geblieben: *Prior und Convent (die sich mit rechtmessigem titel und billich nennen) Predigerordens zu Ulm.* Dem mit keiner Ortsangabe versehenen Schreiben ist ein Zettel beigeheftet mit dem Vermerk *Wilhelm Hammer 11. Oktober 50*[79]. Dieser frater ist wahrscheinlich der unmittelbare Nachfolger von Georg Diener als Prior des Ulmer Dominikanerkonvents gewesen. Denn in einer Prozesssache am Hofgericht Rottweil zwischen 1566–1574 wird zum Jahr 1553 als Kläger genannt *weyland Herrn Wilhelm Hammern, der heilligen Schrifft Doctoren, und Prior Prediger Orden zu Ulm*[80]. Sein Magisterium anerkannte das Generalkapitel Bologna 1564; dabei wird Hammer Prior von Ulm genannt[81]. Wilhelm Hammer aus Neuß, geboren 1501, war 1520 in Ulm Dominikaner geworden, 1526 zum Studium in Köln, in der Liste II (1535/36) für Rottweil angeführt; 1537 war er Supprior in Schlettstadt, dann Lector in Colmar und führte in dieser Zeit einen regen Schriftwechsel mit dem elsässischen Humanistenkreis[82]. 1564 gab er einen philologisch ausgerichteten Genesiskommentar her-

77 In Liste II »Dionysius Schwarzmann bei der Landgräfin«; TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 206f.; damals also am Hof der Landgräfin Christine von Sachsen; 1540 segnete er die Zweitehe des Landgrafen Philipp ein; weitere Daten bei SPRINGER, Dominikaner (wie Anm. 11), 58 mit Anm. 59; GEIGER, Reichsstadt (wie Anm. 14), 73 Anm. 221 nimmt fälschlich eine Flucht aus dem Ulmer Kloster an; in der Liste wahrscheinlich wegen Zahlungsforderungen des D.M. aus dem von der Stadt verwalteten Klostervermögen. – TÜCHLE, 207 erwähnt noch Nikolaus Schmierner, der sich als Aktuar des Markgrafen von Baden der Reformation angeschlossen hatte, nimmt aber an, dass er nie zum Ulmer Konvent gehört habe.

78 Siehe dazu Johannes SCHILLING, Gewesene Mönche, Lebensgeschichten in der Reformation (Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge 26), München 1990. – Bernd MÖLLER, Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum, in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, hg. von Bernd MÖLLER u. Stephen BUCKWALTER (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 199), Gütersloh 1998, bes. 82–85. – Beide Autoren heben hervor die Bedeutung ehemaliger Mönche für den Aufbau des reformatorischen Kirchenwesens, die von ihnen vorangetriebene laicitation of religion; diesen Ansatz vertieft Bernd HAMM, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 7, 1992, 242–278.

79 StadtA Ulm, A [8991], fol. 469^{r}; fol. 473 der beigeheftete Zettel vom 11. Oktober 1550. Zum Hintergrund der Betonung *mit rechtmäßigem Titel*, siehe unten Anm. 98.

80 Dominikanerkloster Walberberg, Bibliothek, Konvolut Urkunden Schwäbisch Gmünd, 1. Faszikel; unvollständiger und schwer lesbarer Akt. – Hinweis auf dieses Konvolut (siehe auch unten Anm. 96) verdanke ich Herrn Dr. Klaus-Bernward Springer, der für mich auch die Mühe der Transkription übernahm, wofür ich ihm zu großem Dank verpflichtet bin.

81 *Approbamus in provincia Germaniae superioris magisteria fratris Wilielmi Hameri prioris Ulmensis* (und des Matthias Zittard, damals Hofprediger Kaiser Ferdinands I.); Acta capitulorum generalium ord. Praed. V, hg. v. Benedictus M. REICHERT (MOFPH 10), Rom 1901, 68.

82 Siehe TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 203 (Liste I), 206 (Liste II). – PAULUS, Dominikaner (wie Anm. 49), 181–186; 181: sei vor Ausbruch der religiösen Wirren in Ulm Prediger gewesen, was schon vom Alter her nicht stimmen kann; ebd. mit Anm. 4 Beleg für das Amt als Supprior in

aus, die *Commentationes in Genesim doctae*, die er Markus Graf Fugger zu Kirchberg widmete. Das Widmungsschreiben ist im Dominikanerinnenkloster Gotteszell bei Schwäbisch Gmünd geschrieben worden[83]. Hammer wird zu jenen drei Ulmer Konventualen gehört haben, die in Notizen der Ulmer Reformationsakten vom 13. und 14. Januar 1561 als noch lebend Erwähnung finden[84].

Pro fratribus, fundatoribus et benefactoribus conventus Ulmensis stiftete der Dominikaner Heinrich Wagner, 1573–1580 Prior des Eichstätter Dominikanerklosters, 1590 einen Jahrtag[85]. Wahrscheinlich war er zu einem früheren Zeitpunkt dem Ulmer Konvent zugeteilt worden wie jener frater Arnoldus Berigensis, Conventus Ulmensis, dessen Promotion zum baccalarius formatus in Köln vom Generalkapitel Rom 1571 anerkannt worden war[86]. Zwischen 1590/93 ist Hieronymus Gulcher, Prior von Schwäbisch Gmünd, auch als Prior von Ulm nachzuweisen[87]. Nach dem Nekrolog des Aachener Klosters soll Servatius Jüngling, filius dieses Konventes, auch Prior von Ulm gewesen sein. Da er von 1606 bis 1617 Provinzial war, wäre sein Ulmer Priorat vorher anzusetzen oder mit dem in Rottweil (1617/19) in Verbindung zu bringen[88]. Der letzte aus den publizierten amtlichen Akten namentlich bekannte Ulmer Prior ist der Rheinländer Petrus Altenhoven, den das Provinzkapitel Landshut 1614 in diesem Amt bestätigte und zugleich mit der Administration des Dominikanerinnenklosters Marienthal bei Luxemburg betraute[89]. Residiert hat er natürlich dort. Denn das Ulmer Priorat war inzwischen

Schlettstadt 1537, die Bibliothek und Ehrung (zusammen mit anderen Gelehrten – darunter sein Prior Johannes Mair) als *homines Erasmi bonarumque litterarum amantissimi*; ebendort zur Tätigkeit als Lehrer der lateinischen und griechischen Sprache im Konvent zu Colmar.

83 Authore R.P. Gulielmo Hamero Novesiano, S. Theol. Doctore Ordinis Fratrum Praedicatorum Dillingae 1564. – Ganzer Titel und Kommentar dazu bei PAULUS, Dominikaner (wie Anm. 49), 183–186. SOP 2, 186f.; geholfen habe Wilhelm Hammer bei der Abfassung sein jüngerer Mitbruder Johannes Gestelli (ein filius conventus Ulmensis?).

84 StadtA Ulm, A [8991], fol. 542: Verzeichnis, was das Kloster noch für Einkommen hat dabei Erwähnung *[...] dreien conventualen so noch im Leben und zu Kloster Gots' Zell bey Gmund* (23. Januar 1561).

85 Zitiert nach TÜCHLE, Beiträge (wie Anm. 1), 207 Anm. 46 aus dem Nekrolog des Eichstätter Dominikanerklosters; hier auch der Vermerk *professione Ulmensis*; er verstarb im Dominikanerinnenkloster Kirchberg (Termin Rottweil).

86 *In provincia Theutoniae licentiamus fratrem Arnoldum Berigensem conventus Ulmensis ad gradus praesentaturae seu baccalaureatus in Universitate Coloniensi*; Acta capitulorum (wie Anm. 81), 146.

87 Dominikanerkloster Walberberg, Bibliothek, Konvolut Urkunden Schwäbisch Gmünd; eine Reihe von Quittungen von fr. Hieronymus Gulcher *prior Prediger Ordens zu Ulme*; siehe dazu unten Anm. 103. Ab einem bestimmten Zeitpunkt also Personalunion zwischen Ulmer und Schwäbisch Gmünder Priorat. Ebd. ein undatiertes Konzept (?) mit der Anschrift: *Den Ersamen Geistlichen, unnsern lieben andechtigen H. Prior und Convent Prediger Ordens zu Ulm, an jetzt zu Schwebischen Gmündt wonhafft.* – Keine Personalunion mehr mit Ulm unter Prior Christoph Rein (zugleich Provinzprokurator), wie aus Kaufverträgen ebd. zwischen 1626 und 1630 zu folgern ist. – Provinzial Johannes Kossler (1574–1586) scheint zeitweise auch als Prior von Ulm gehandelt zu haben; siehe Anm. 102.

88 Daten bei Klaus-Bernward SPRINGER, Die Provinzkapitelsakten der Teutonia von Landshut 1614 und Köln 1617. Kommentar und Edition, in: AFP 70, 2000, 296 Anm. 268. – HECHT, Dominikanerkloster (wie Anm. 68), 103f., 191; verstorben in Rottweil (17. November) und dort auch begraben.

89 *Confirmamus in Priorem Ulmensem R.P. Petrum de Altenhoven, quem etiam praeficimus administratorem monasterio Vallis Mariae Virginis Lutzenburgum;* zitiert nach SPRINGER, 301. – Ebd. 306 Auftrag des Kapitels an den Kommissar des österreichischen Provinzteils am Kaiserhof

nichts weiter als eine Titulatur und Anspruchsformel geworden; eine juristische Konstruktion, mit der man der Stadt Ulm gegenüber Ansprüche und Forderungen erheben wollte.

Auf den Hintergrund dieses juristischen Konstrukts als Anspruchsformel ist abschließend kurz einzugehen. Wie oben erwähnt wollte die Stadt den Konvent zum Verkauf von Kloster und Besitz an die Stadt (bzw. ans städtische Spital) bewegen. Dazu war natürlich kirchen- und ordensrechtlich der Konvent gar nicht berechtigt. Der Provinzial, Paulus Hug, verfolgte hier wie in den anderen betroffenen Konventen der Provinz eine eindeutige Linie: In nichts nachgeben; womöglich vor Ort bleiben oder nur der Gewalt weichen[90]. Er verließ sich aufs überlieferte Kirchen- und Reichsrecht und auf die kaiserlichen Schutzbriefe[91]; zudem scheint er der Meinung gewesen zu sein, dass sich die Situation bald wieder entspannen, eine Rückkehr der Konvente also wieder möglich sein werde. Davon konnte jedoch angesichts von Konsolidierung und Ausbreitung des reformatorischen Kirchenwesens auch in Oberdeutschland keine Rede sein.

Als Exilkonvent bestand die Ulmer Predigergemeinschaft fort. Der um formale Rechtmäßigkeit besorgte Ulmer Stadtrat war sich dieser für ihn ungünstigen Sachlage bewusst und deshalb an Verhandlungen mit dem Konvent interessiert. Über diese ist ein umfangreiches Aktenmaterial im Ulmer Stadtarchiv erhalten geblieben[92]. In den sich hinziehenden Verhandlungen ging es um Klosterbesitz und Pensionszahlungen. In Bezug auf entsprechende Zahlungen an dafür in Frage kommende filii conventus hätte die Stadt kaum Schwierigkeiten gemacht. Mit einer derartigen Fürsorge stand sie eigentlich in der Pflicht[93]. Mit dem Tod des letzten Versorgungsempfängers wäre sie der Zahlungsverpflichtung ledig gewesen; das Konventsvermögen hätte ihr uneingeschränkt zur Verfügung gestanden. Denn mit der Neuordnung des Kirchenwesens sollte auch das Klostervermögen verstädtert und neuer Widmung zugeführt werden. Nach altem Kirchen- und Reichsrecht war das klösterliche Eigentum jedoch nicht personen-, sondern institutionsbezogen. Das Vermögen eines aufgelösten Lokalkonvents fiel dementsprechend an die nächsthöhere Instanz – bei den Bettelorden an die Provinz[94]. Der im Exil fortbestehende Ulmer Konvent war also kirchen- und reichsrechtlich weiterhin Eigentümer und Nutznießer von Besitz und Einkünften.

In den Verhandlungen zwischen Stadt und Konvent konnte es deshalb – vom Standpunkt der Dominikaner her gesehen – nur um eine finanzielle Kompensation für das von der Stadt einbehaltene und verwaltete Klostergut gehen. 1539 ist es darüber zu einem

für die Rückgabe *Corporis B. Henrici Susonis Ulmae sepulti* tätig zu werden; ob ausgelöst durch einen Gräberfund im Kreuzgang 1611? Siehe dazu RIEBER, Grab Seuses (wie Anm. 3), 472f.

90 Bereits aufgehoben waren im Südwesten Zürich (1524), Bern (1527), Basel (1529), Straßburg (1530/31); vertrieben Konstanz (1537), Augsburg (1534); Nürnberg seit 1525/26, Frankfurt seit 1532/34 unter wechselndem städtischen Druck; in Nürnberg übergeben 1543 die fünf letzten Patres den Konvent der Stadt, Frankfurt hält trotz strenger »Isolierhaft« bis zum Interim durch; siehe dazu SPRINGER, Dominikaner (wie Anm. 11), 53–68; genereller zusammenfassender Überblick 335–341.

91 Vgl. dazu oben Anm. 63.

92 StadtA Ulm, A [8991] besonders; sehr knapp und summarisch dazu LANG, Ulmer Katholiken (wie Anm. 59), 41; die spärlichen Belege nur aus chronikalen Hinweisen. – Das Aktenmaterial großteils erst 1576/80 angelegt, spiegelt den städtischen Standpunkt und bedürfte eingehender Untersuchung, die für diesen Beitrag nicht vorgenommen werden konnte.

93 Generell zu Pensionen und Abfertigungen siehe SPRINGER, Dominikaner (wie Anm. 11), 339–341; in Anm. 24 Hinweis auf Luthers Ratschlag, ältere oder für das neue Kirchenwesen untaugliche Priester und Konversen bis zum Lebensende zu versorgen.

94 Hinweise dazu bei SPRINGER, Dominikaner (wie Anm. 11), 300–306, 336–341.

Kompromiss gekommen. Die Stadt stellte dem Konvent eine Schuldverschreibung aus über 3000 fl. mit einer Verzinsung von 4% p.a. Der Konvent erhielt also jährlich 120 fl[95]. Diese Vereinbarung bezog sich jedoch nur auf die unter städtischer Botmäßigkeit liegenden Einkommenstitel. Zugriff auf Besitz und Einkommen in nichtulmischen Orten wurde den Dominikanern zugestanden[96]. Aus diesen Bezügen – und wohl auch Teilverkäufen – dürften die Mittel, über die der Ulmer Konvent in Rottweil verfügte und die sogar noch für ein Darlehen an den Rottweiler Konvent in Höhe von 460 Mark reichten, zugeflossen sein[97].

Nach der Wende im Schmalkaldischen Krieg drängten die Dominikaner auf eine Revision des Vertrages und verlangten am 28. Juni 1550 die Restitution des Klosters. Auch wandten sie sich in der Sache an den Kaiser, der dem Augsburger Bischof die Angelegenheit zur Behandlung übertrug. Der Ulmer Stadtrat taktierte in dieser für ihn heiklen Situation geschickt und verlegte sich erfolgreich aufs Temporisieren – bis mit dem Passauer Vertrag (1552) die Position der Stadt sich wieder gebessert hatte. So blieb es weiterhin bei der Abmachung von 1539[98].

95 StadtA Ulm, A [8991], fol. 564^{r}–565^{v} Abschrift des gesiegelten Kauf- bzw. Verkaufsvertrages mit Datum 11. Januar 1539; erste Fassungen davon vom 17. Dezember 1538 fol. 418^{r}–422^{v}; Verhandlungen (mündliche und schriftliche) intensiviert ab August 1537 zwischen Altbürgermeister Bernhard Besserer und Prior Georg Diener. Mit dem Tod des entschiedenen Verkaufs- und Verzichtsgegners Provinzial Paulus Hug scheint für Georg Diener der Weg für eine Ablöse freigeworden zu sein; Erwähnung des Todes von Paulus Hug im Brief vom 10. August 1537 (fol. 289^{r}); von Provinzial Peter Hutz (1537–1541) ist nie die Rede. In einem Schreiben an den Stadtrat bemerkt der Prior, für den Kaufvertrag bedürfe es nicht der Einwilligung des Provinzials (fol. 418^{r}). – Fol. 423$^{r–v}$ Verzeichnis der Einkünfte im Ulmer Herrschaftsbereich, die an das Spital (für das der Rat als Käufer auftrat) übertragen wurden; wichtig für den Umfang der Güterablöse auch StadtA Ulm, A [7172/4]: Register der Stück, Zins, Gült [...] die die Predigerkirche Ulm, derzeit Rottweil, 1539 an das Spital verkaufte (Abschrift von 1704); ebd. A 7172/10: Renovatio Saalbüchleins der Prediger Zins, Gülten und Einkommen, wie dieselben in Anno 1538 an das Hospital alhie kommen und von Prioren und Convent des Gottshauß Ulm zu Rothwyl wohnhafft erkaufft worden. Renoviert im Jahre Christi MDCLVI. – Bei Lang, Ulmer Katholiken (wie Anm. 59), 41, nur kurz das Ergebnis der Verhandlungen; Lang deutet die 120fl. als Pension an die Klosterangehörigen; wäre dem so gewesen, hätten sich neue Verhandlungen nach dem Tod der letzten filii conventus zwischen 1576/80 erübrigt; siehe dazu auch Anm. 100, 102.

96 Lang, Ulmer Katholiken (wie Anm. 59), 41: »Der Rat ließ alle außerhalb der städtischen Obrigkeit gelegenen Klostergüter unangetastet.« Zum Streubesitz jenseits des Ulmer Herrschaftsbereichs siehe oben Anm. 44. – Dazu wird auch jenes Gut zu Thal gehört haben, auf das eine 1514 errichtete testamentarische Messstiftung des Johannes Stockar († 1513) radiziert und dessen Ablöse (Rückkauf) den Erben zugestanden war. 1547 erfolgte der Rückkauf um 600 fl. mit einem vierprozentigen Zinsfuß. Um diesen Zinsbrief gab es vor dem Hofgericht einen Prozess unter Prior Wilhelm Hammer (1553) und nach dessen Tod fortgeführt von Provinzial Richard Gisel (1566–1574); die Stadt Ulm wird in dem unvollständigen Akt an keiner Stelle als Prozessbeteiligte erwähnt; die Niederschrift in: Dominikanerkloster Walberberg (wie Anm. 80). Zu Stockar siehe Anm. 43.

97 Siehe dazu oben Anm. 70.

98 Zur Abkehr Ulms vom Schmalkaldischen Bund, zum Reichstag Augsburg 1548, zu Interim, Passauer Vertrag und Augsburger Reichstag 1555, mit dem das Kirchenwesen auf reformatorischer Grundlage definitiv reichsrechtlich abgesichert wurde, siehe: Einführung der Reformation (wie Anm. 31), 217–229. – Zu Restitutionsforderungen der Dominikaner: Schreiben von Prior und Konvent Predigerordens zu Ulm vom 28. Juni 1550 in A 8991, fol. 464^{r}–465^{v}: Aufzählung der Drangsalierungen, die zum Exodus geführt hatten; Vertragsabschluss 1538/39 nur unter Druck, also ungültig; Forderung nach Resitutio ad integrum; in dieser Sache auch Anzeige beim Kaiser. Die gesalzene Antwort der Stadt: *Den würdigen und geistlichen, so sich nennen prior und convent*

Mit dem Tod des letzten nach Auffassung der Stadt »pensionsberechtigten« Ulmer Dominikaners kamen erneut Verhandlungen über eine definitive Ablöse der Klostereinkünfte in Gang[99]. Niederschlag davon dürften die von der Stadt in Auftrag gegebenen Gutachten gewesen sein. Deren Tenor: Der Orden kann an die Stadt keinerlei Ansprüche stellen, da erstens das Kloster nie reichsständische Qualität besaß und zweitens zur Zeit des Passauer Vertrages das Kloster in Ulm gar nicht mehr bestand[100]. Die bisherigen Zahlungen wurden danach als Leibgedinge gedeutet, der Fortbestand des Konventes im Exil in Abrede gestellt. Die Position des Ordens fand Niederschlag in einer Einkünfteliste des Ulmer Konventes, die auf Geheiß des damaligen Provinzials Johannes Kossler (1574–1586) vom städtischen Kanzlisten von Schwäbisch Gmünd angelegt wurde[101]. 1580 scheint es zwischen Stadt und Orden zu einer Einigung gekommen zu sein. Dies gilt zumindest in Bezug auf die Vereinbarungen von 1538/39. In diesen Zusammenhang gehören die Quittungen und Bestätigungen vom 23. Juli und 8. August

Predigerordens zu Ulme mit der Auskunft: *Wir seind nicht gesonnen uns mit euch zu weitlaufig disputation zu begeben [...] die Sache verhielt sich anders wie ihr wißt* (fol. 467^{r-v}); im nächsten Brief der Dominikaner vom 26. September 1550 Wiederholung der Restitutionsforderung; in der Anrede als Replik: *die sich mit rechtmessigem titel und billich nennen Predigerordens zu Ulm* (siehe oben Anm. 79). – Kurze Hinweise zur Restitutionsforderung, kaiserlicher Intervention und städtischer Hinhaltetaktik bei Friedrich Fritz, Ulmische Kirchengeschichte vom Interim bis zum Dreißigjährigen Krieg, Stuttgart 1934, bes. 27. – Julius Endriss, Die Dreifaltigkeitskirche in Ulm, in: WVjH N.F. 20, 1911, 343f. – Rieber, Grab Seuses (wie Anm. 3), 461f. – Lang, Ulmer Katholiken (wie Anm. 59), 41, nur sehr knapper Hinweis. – Auf Intervention beim Kaiser damals Restitution des Augsburger Konventes; siehe Polykarp Siemer, Geschichte des Dominikanerklosters Sankt Magdalena in Augsburg (1225–1808) (QFGD 33), Vechta 1936, 103–107; zu dem in seine Rechte wieder eingesetzten Frankfurt vgl. Springer, Dominikaner (wie Anm. 11), 68–70; 304–306 zur Wichtigkeit von Interim und Religionsfriede für die Dominikaner.

99 Siehe die Notiz im StadtA Ulm, A [8991], fol. 552 vom 23. Januar 1576 an den Spitalspfleger: *Da die Brüder Conventualen Predigerordens mit Tod abgegangen und also kainer mehr vorhanden, so allhier im Predigerkloster gewesen [...] beraten und verhandeln was nun mehr mit allen des Prediger klosters gefällen und Einkommen in und außerhalb der Stadt zu handeln sein soll.* – Im Text noch ein Hinweis auf eine Abmachung (23. Januar 1561) über Verwendung eines Hauses (im Kloster) für die ministeria Augsburger Bekenntnis.

100 Ebd., fol. 505–512, 513–525, 528–537; 554–560 vom 8. März 1576, auf das hier Bezug genommen wird: Laut Einleitung seien alle einschlägigen Akten zur Erstellung des Gutachtens herangezogen worden. Zum Kloster in städtischer Zuständigkeit: *Weil sunderlich daz closter dem Reich unmittelbar nit underworffen da prediger mönch auch khein Ständt des Reichs sein sondern des Rats Schutz und schirm und aller weltlichen Obrigkeit zugetan gewesen [...] das closter ab anno 31 nachdem die conventualen entwichen* (sic) *der Rat Inhaber gewesen und noch sein*; an anderer Stelle (und auch in anderen Gutachten) Prior und Konvent hätten aus freien Stücken Ulm verlassen. – Den Conventszugehörigen seien Leibgedinge ausgefolgt worden; da inzwischen alle verstorben sind, hat die Stadt freie Verfügung über Klostereinkünfte: *Solche einkhommen zu andern milten sachen verwandt sollen [...];* Hinweis auf die Verhandlungen 1539, damals habe sich der Konvent auf die Obrigkeit eingelassen; die Stadt habe alles abgekauft für 120 fl. Jahrzins; in der weiteren Argumentation der Hinweis auf Klostereinkünfte auf dem Lande *wo unter papistischen Ständen des Reichs gelegen*; auch diese sind einzufordern.

101 Überliefert in StadtA Ulm, A [7172/8]: *Census Conventus Ulmensis ordinis predicatorum renoviert 1579*; das Heft besteht aus 37 Blättern; alle Gefälle und Einkommenstitel in weiter Streuung sind angeführt; an ausständigen Zinsen genannt über 1000 fl.; zu Ulm (fol. 7): Hauptschuld 3000 fl., vom Zins (also die 120 fl. p.a.) *bis hero nit richtig bezahlt worden*. Die Aufstellung scheint auf von Prior Hammer angefertigte Vorlagen zurückzugehen. Das Heft der Stadt ausgehändigt im Zusammenhang der endgültigen Schuldablöse durch den Rat?

1580[102]. Einzelheiten über die Rückzahlung der Stadt sind nicht überliefert. In Zusammenhang damit könnten vielleicht gebracht werden die Zahlungen *wegen unsers closters Ulme* bzw. *Zins dem Gottßhaus Ulm vorfallen* des Stadtschreibers von Schwäbisch Gmünd zwischen 1590 und 1598 an den Provinzial Konrad Zittard bzw. an den Prior von Schwäbisch Gmünd Hieronymus Gulcher, der zugleich auch Prior von Ulm war[103]. Wie immer im einzelnen diese Angelegenheit zu deuten ist, fest steht: Am Ende des 16. Jahrhunderts bestand noch der conventus Ulmensis als Rechts- und Vermögensträger. Es wurden über ihn Rechtsgeschäfte abgewickelt; es standen ihm noch Einkünfte zu.

Im Zusammenhang mit den Restitutionsforderungen der katholischen Religionspartei in der für diese günstigen Konstellation im Dreißigjährigen Krieg ist die Intervention der Dominikaner am 26. Mai 1630 zu sehen. Zwei Fratres kamen und begehrten vom Rat nichts weniger als die Restitution des Klosters! Der Rat ließ sich nicht einmal auf eine Diskussion in der Sache ein[104]. Mit dem im Instrumentum pacis Osnabrugensis festgelegten Normaljahr (1. Januar 1624) des Westfälischen Friedens war dann überhaupt jeder Restitutionsforderung der reichsrechtliche Boden entzogen; die Fortführung der Titulatur *Prior conventus Fratrum Praedicatorum* hinfällig geworden.

102 StadtA Ulm, A [8991], fol. 568^{r-v}, 570^{r}–571^{r}; gegenseitige Erklärung von Stadt und Provinzial (auch als Prior des Ulmer Konvents) über Ablöse der Hauptschuld und den Jahrzins; die Stadt ist, wie festgehalten wird, aller Verpflichtungen ledig. – Sehr knapp Lang, Ulmer Katholiken (wie Anm. 59), 41: »Um deren Ablösung verhandelte der Rat mit dem Orden nach dem Tode des letzten Ulmer Dominikaners 1576. 1580 kam diese dann zustande.« Belegt mit Verweis auf eine handschriftliche Chronik von 1780. – Rieber, Grab Seuses (wie Anm. 3), 461, Hinweis auf eine Ablösung mit der Bemerkung, auch danach habe die Stadt aus einer gewissen Unsicherheit am Bestand von Kloster und Kirche nicht gerührt, erst 1615 Umbau der Predigerkirche.

103 Dominikanerkloster Walberberg, Konvolut Urkunden Schwäbisch Gmünd: 16 Quittungen über Geldempfang; NN 1–10 durch Provinzial Konrad Zittard zwischen 2. März 1591 und 28. Dezember 1598, NN 11–16 durch Hieronymus Gulcher zwischen 1590 und 1593; der Quittungsbestand scheint nicht vollständig zu sein; den vorhandenen Belegen nach ging es um circa 1000 fl. (einige Belege unleserlich); die Überweisungen schwanken zwischen 20 und 100 fl., einmal ging es um 300 fl. (Nr. 13, 23. März 1591). Im Stadtarchiv Schwäbisch Gmünd habe ich in der Sache nicht recherchiert. Es kann sich dabei auch um Zinszahlungen bzw. Verkäufe von Besitz und Einkünften des Ulmer Konvents außerhalb stadtulmischer Zuständigkeit gehandelt haben. – Zu Ablösungen bzw. jährlichen Zinszahlungen der Stadt Eßlingen an die Provinz: Schröder, Kirchenregiment (wie Anm. 66), 104, 108. – Frank, Erneuerung (wie Anm. 8), 456, 471; Verwendung der Zahlungen für Studienhäuser; ebd. 465 zu jährlichen Zahlungen der Stadt Nürnberg für das aufgehobene Dominikanerinnenkloster. 1600 erlaubt das Generalkapitel, diese Zahlungen für den Unterhalt des Noviziats in Bamberg zu verwenden.

104 Kurz erwähnt bei Lang, Ulmer Katholiken (wie Anm. 59), 41.

MAGDA FISCHER

Ordnung und Präsentation des Wissens

Die Bibliothek des Klosters Weingarten zwischen Barock und Aufklärung

Als »schwäbischer Escorial« wurde das mit seiner Kuppel weithin sichtbar über dem Schussental gelegene Kloster Weingarten bisweilen bezeichnet[1], und dies nicht nur wegen der Ähnlichkeit des Architekturschemas, sondern vor allem auch wegen der imposanten Größe seiner Anlage. Ebenso beeindruckend wie die Architektur des Klosters sind die Schätze der Weingartener Bibliothek, vor allem die mittelalterlichen Handschriften, die – heute in alle Welt zerstreut – zu den Spitzenwerken der Buchkunst zählen. Nicht weniger beachtlich ist aber auch der umfangreiche Bestand an Inkunabeln und neueren Druckwerken, galt doch die Büchersammlung bei der Säkularisation des Klosters als eine der größten und bedeutendsten unter den oberschwäbischen Bibliotheken[2].

Erstaunlicherweise fehlt dieser Bibliothek jedoch der glanzvolle Rahmen eines barocken Bibliothekssaales, wie man solche bei Bibliotheken vergleichbarer oder auch geringerer Größe etwa in den Benediktinerklöstern Wiblingen, St. Peter und Ochsenhausen, in Ottobeuren, Einsiedeln und St. Gallen, im Zisterzienserkloster Salem, in den Prämonstratenserklöstern Schussenried und Weißenau, um nur die berühmtesten und näher gelegenen zu nennen, auch heute noch bewundern kann. Und obwohl zahlreiche Bibliotheksreisende im 18. Jahrhundert das Kloster Weingarten besucht, die Handschriftenschätze gerühmt und auch den Bibliotheksraum beschrieben haben, gibt dessen Lokalisierung innerhalb der Klostergebäude bis heute immer noch Rätsel auf[3].

1 Vgl. Gebhard Spahr, Der schwäbische Eskorial, in: Bodenseehefte 13, 1962, 2–7. – Zu dem am Vorbild des Escorials orientierten Schema barocker Klosteranlagen allgemein vgl. Friedrich Naab/Heinz Jürgen Sauermost, Die Klosterbauten der Vorarlberger, in: Vorarlberger Barockbaumeister. Ausstellungskatalog, hg. v. Werner Oechslin, Einsiedeln 1973, 156–170, hier 156–158 (mit weiteren Literaturangaben). – Edgar Lehmann, Bibliotheksräume des Barock 1, Berlin 1996, 42. – Vgl. auch Germain Bazin, Paläste des Glaubens. Geschichte der Klöster vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, 2 Bände, München 1980, hier Bd. 1, 95f. (mit Abb. und Grundrissen), und Eric Garberson, Eighteenth-Century Monastic Libraries in Southern Germany and Austria. Architecture and Decorations (Saecula Spiritalia 37), Baden-Baden 1998, 37f.

2 Eine Übersicht über die Größenverhältnisse von Bibliotheken im 18. Jahrhundert gibt Ladislaus Buzás, Deutsche Bibliotheksgeschichte der Neuzeit 2, Wiesbaden 1976, 133. Der Umfang der ehemaligen Klosterbibliotheken ist heute nur noch annähernd zu vergleichen, da den Schätzungen jeweils unterschiedliche Einheiten (Werke oder Bände) zugrunde gelegt wurden, vgl. Helmut Gier, Die Bibliotheken der ostschwäbischen Reichsstifte, in: Suevia Sacra. Zur Geschichte der ostschwäbischen Reichsstifte im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, hg. v. Wilhelm Liebhart u. Ulrich Faust (Augsburger Beiträge zur Landesgeschichte Bayerisch-Schwabens 8), Stuttgart 2001, 173–185, hier 182. – Zum Umfang der Bibliothek von Weingarten siehe unten S. 301.

3 Vgl. Hans Ulrich Rudolf, »Item ich han die Liberi gemachet«. Die Bibliotheksräume des ehe-

Ähnlich unbekannt wie die Aufstellung der Bücher im 18. Jahrhundert ist auch der geistige »Standort«, den Abt und Konvent dem in den Büchern versammelten Wissen zumaßen und der hier nicht, wie anderswo, in kunst- und sinnreichen Bildprogrammen und Ausstattungsstücken dem kundigen Besucher vermittelt wurde[4]. Zwar hat der rührige Weingartener Bibliothekar Johann Gualbert Bommer (1737–1785), der einen Katalog der Weingartener Handschriften und Inkunabeln verfasst und der Bibliothek eine neue Ordnung gegeben hat, auch eine Geschichte der Bibliothek geschrieben, die vielleicht Aufschluss über das System des Wissens und die innere und äußere Gestalt der Büchersammlung hätte geben können; sie ist aber wohl leider nicht erhalten[5]. Schließlich ist – im Gegensatz zu den Handschriften und Inkunabeln – ein großer Teil der neueren Drucke seit der Säkularisation verloren bzw. in den Bücherbeständen der Landesbibliotheken in Fulda und Stuttgart aufgegangen[6], so dass es sehr mühsam ist, an-

maligen Reichsstifts Weingarten, in: Im Oberland 2, 1991, 26–37. – Herrn Prof. Dr. Rudolf danke ich sehr für seine Unterstützung bei dem Versuch, die alte Raumaufteilung im sog. Schlossgebäude zu rekonstruieren.

4 Zu den Aussagemöglichkeiten der Architektur und der Bildprogramme barocker Bibliotheksräume vgl. Heinfried Wischermann, Die barocke Klosterbibliothek als kunstwissenschaftliche Forschungsaufgabe (Berichte und Forschungen zur Kunstgeschichte 8), Freiburg 1984; als Beispiel vgl. etwa Gregor M. Lechner, Geheimnisvolle Bibliothek. Die Ewige Weisheit als typisches Bibliotheksprogramm der Aufklärungszeit, in: Das Vermächtnis der Abtei – 900 Jahre St. Peter auf dem Schwarzwald, hg. v. Hans-Otto Mühleisen, Karlsruhe 1993, 127–148, und Johannes May, Die himmlische Bibliothek im Prämonstratenserkloster Schussenried (Marbacher Magazin 87/1999), ^{2}2000.

5 Bommers »Abhandlung von dem Ursprung und Wachstum der Weingartischen Bibliothek [...]« soll die Zeit bis 1730 umfasst haben, vgl. Karl Löffler, Die Handschriften des Klosters Weingarten (41. Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen), Leipzig 1912, 3. Ähnliche Bibliotheksgeschichten sind z.B. von St. Gallen und Einsiedeln überliefert, vgl. St. Gallen, Hs. Nr. 1400, verfasst um 1755 von P. Pius Kolb (1712–1762), sowie die Notizen von P. Gall Morel (1803–1871), Stiftsbibliothek Einsiedeln, Hs. GM 18 (1864, mit Ergänzungen bis 1871). Zu Bommer siehe unten S. 303 – Die wichtigsten Daten der neueren Weingartener Bibliotheksgeschichte sind bereits von dem Chronisten des Klosters, P. Gerhard Hess (1731–1802), in seinem »Prodromus monumentorum Guelficorum seu Catalogus Abbatum imperialis Monasterii Weingartensis a potentissimis illius nobilissimae gentis principibus fundati [...]«, Augsburg 1781, aufgelistet worden. Kurze Darstellungen finden sich bei Karl Löffler, Die Handschriften des Klosters Weingarten (wie Anm. 5), 10–32. – Thomas Stump, Die einstige Klosterbibliothek von Weingarten, in: Sankt Wiborada 6, 1939, 1–9. – Ders., Aus der Geschichte der Klosterbibliothek, in: Weingarten. 1056–1956. Festschrift zur 900-Jahrfeier des Klosters, hg. v. der Abtei Weingarten durch Gebhard Spahr, Weingarten [1956], 328–332. – Gebhard Spahr, Zur Bibliotheksgeschichte der Abtei Weingarten, in: UuO 38, 1967, 180–184. – Ders., Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Barockbibliotheken im Bodenseegebiet und in Oberschwaben, in: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel. Frankfurter Ausgabe Nr. 29, 1969, 863–870. – Wolfgang Irtenkauf, Die oberschwäbischen Bibliotheken des 18. Jahrhunderts, in: ZWLG 32, 1973, 1–16. – Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg, bearb. v. Franz Quarthal in Zusammenarbeit mit Hansmartin Decker-Hauff u. Klaus Schreiner (GermBen 5), Sankt Ottilien, 1975, 634–637. – Weingarten. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Norbert Kruse, Hans Ulrich Rudolf, Dietmar Schilling u. Edgar Walter, Biberach 1992, 237–239.

6 Über die Aufteilung der Weingartener Bibliothek und den Umgang der »Erben« mit den Büchern vgl. Magda Fischer: »... und muß nun rauben lassen, was wir und unsere Vorfahren gesammelt haben«. Süddeutsche Klosterbibliotheken zwischen Politik und Verwaltung zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: »...und muß nun rauben lassen...« – zur Auflösung schwäbischer Klosterbibliotheken, hg. v. August Heuser (Hohenheimer Protokolle 25), Stuttgart 1988, 9–42, hier 25f.

hand der alten, aber erst ganz am Ende der Klosterzeit entstandenen Kataloge ein Bild vom Aussehen und von der Organisation der Bibliothek zu gewinnen.

Im Folgenden soll versucht werden, anhand einiger bislang unbeachteter Quellen die Positionierung der Weingartener Bibliothek einerseits in der Diskussion um die Ordnung des Wissens und andererseits auch ganz konkret hinsichtlich ihrer Lokalisierung innerhalb des Klosterkomplexes näher zu bestimmen oder, da wichtige Quellen weiterhin fehlen, wenigstens neue Gesichtspunkte dazu beizutragen.

1. Zur Geschichte der Bibliothek bis zum Neubau von Kirche und Kloster

1.1. Die mittelalterliche Bibliothek

Die mittelalterlichen Schätze der Bibliothek des Benediktinerklosters Weingarten sind durch die Bibliotheksreisenden des 18. Jahrhunderts vielfach beschrieben worden; die Handschriften sind heute durch moderne Kataloge erschlossen und durch Monographien über einzelne Stücke bekannt gemacht worden[7]. Trotz eines Brandes im Jahre 1578 in der Prälatur, in die zumindest Teile der Bibliothek kurz zuvor gebracht worden waren[8], ist wohl der größte Teil des mittelalterlichen Bestandes in die Neuzeit gerettet, von den Mönchen sorgsam gehütet und auch in späterer Zeit, vor allem im 17. Jahrhundert, durch den Erwerb von einzelnen Stücken oder Teilen mittelalterlicher Bibliotheken vermehrt worden[9]. Der Beginn der Weingartener »Gebrauchsbibliothek«, einer gemeinsamen Bibliothek zum Nutzen aller Konventualen, datiert jedoch erst eigentlich aus dem Ende des 16. Jahrhunderts[10].

1.2. Die Studienbibliothek unter Abt Wegelin

Die Reformbestrebungen in Folge des Trienter Konzils, die u.a. auch eine qualifizierte Ausbildung des Ordensklerus und eine Abschaffung des Privateigentums der Mönche zum Ziel hatten, machten den systematischen Aufbau einer Klosterbibliothek notwendig. Der Weingartener Abt Georg Wegelin (1587–1627) setzte diese Impulse unter intensivem jesuitischem Einfluss tatkräftig ins Werk und stellte die notwendigen finanziellen Mittel in einer Studien- und Bibliotheksstiftung bereit[11].

Um 1600 scheint die Phase des Aufbaus einer funktionsfähigen Studienbibliothek abgeschlossen gewesen zu sein, nachdem die Bücher in einem zweibändigen Katalog

7 Eine allgemeine, im Einzelnen aber jeweils zu überprüfende Übersicht bei Sigrid KRÄMER, Handschriftenerbe des Deutschen Mittelalters (Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, Ergänzungsband 1), München 1989, 803–817.

8 Vgl. RUDOLF, Bibliotheksräume (wie Anm. 3), 28; siehe auch unten S. 308.

9 Vgl. Magda FISCHER, »Non adest pecunia«: Zur Bibliotheksgeschichte des Klosters Weingarten im 17. Jahrhundert, in: Kirchliches Buch- und Bibliothekswesen 2, 2001 (im Druck).

10 In anderen Klöstern etablieren sich solche »neuen« Bibliotheken an zentralem Ort z. T. erst nach dem Dreißigjährigen Krieg, vgl. Konstantin MAIER, Bildung und Wissenschaft im Kloster Ochsenhausen, in: Ochsenhausen. Von der Benediktinerabtei zur oberschwäbischen Landstadt, hg. v. Max HEROLD, Weißenhorn 1994, 306.

11 Über die Einrichtung dieser Studienbibliothek vgl. Rudolf REINHARDT, Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567 bis 1627 (VKBW. B 11), Stuttgart 1960, 92–94 und 129f.

erfasst, mit Besitzvermerken versehen und in den im Jahr 1605 fertiggestellten Bibliotheksraum *supra sacellum Beatae Virginis Mariae*, also in den Raum über der südlich des Chors der Klosterkirche befindlichen Marienkapelle, verbracht worden waren[12].

1.3. Auf dem Weg zur Universalbibliothek

Der Umfang der Bibliothek zu diesem Zeitpunkt ist kaum exakt zu bestimmen; sie dürfte etwa 5.000–6.000 Titel umfasst haben[13], während sie um 1638 bereits auf das Doppelte angewachsen war. Diese Zählung, aufgeschlüsselt nach Fächern, ist dem wohl berühmtesten Weingartener Konventualen Gabriel Bucelin (1599–1681) zu verdanken, dessen umfangreiche Werke und weitreichenden Beziehungen zu anderen Klöstern, zu Gelehrten und zu Persönlichkeiten aus Adel und Politik auch die Bibliothek seines Klosters bekannt machten und ihr beträchtlichen Zuwachs verschafften[14].

Ob die Bibliothek in den Bedrängnissen des Dreißigjährigen Krieges, die gerade auch Oberschwaben schwer heimsuchten, größere Verluste erlitt, ist nicht bekannt; jedoch hat die Sorge der Konventualen für die Bücher, wie aus ihrer Korrespondenz in diesen Jahren abzulesen ist, wohl schlimmeren Schaden verhütet. Allerdings scheint die Ordnung der Bibliothek durch die Versendung der Bücher an verschiedene Fluchtorte doch sehr gelitten zu haben, ebenso wie die Anschaffung von aktueller Literatur nahezu zum Erliegen kam[15].

Dennoch versuchte das Kloster während und nach dem Krieg durch den Erwerb von Büchern aus Privatbibliotheken, vor allem auch von Konvertiten, aus den Bibliotheken der von Weingarten restituierten Klöster und – am spektakulärsten – aus der Konstanzer Dombibliothek den eigenen Bücherbestand zu ergänzen und zu vermehren[16].

Erst gegen Ende des Jahrhunderts, als die durch die Kriege des 17. Jahrhunderts stark beeinträchtigte Buchproduktion wieder ihren Vorkriegsstand erreicht[17] und sich die finanzielle Lage der Klöster insgesamt wieder erholt hatte, setzten auch in Weingarten mit dem Beginn des Abbatiats von Willibald Kobolt (1683–1697) die regelmäßigen Ausgaben für Bibliothek und Studenten wieder ein[18]. In den letzten Jahren des 17. Jahrhunderts lassen sich in den Bibliotheksrechnungen neue Elemente der Bibliotheksentwicklung erkennen: Neben die Kosten für Buchanschaffungen und Buchbinderarbeiten

12 Vgl. Notiz (17. Jahrhundert) im Bibliothekskatalog WLB HB XV 108a (vorderer Spiegel): *Anno 1605 constructa est haec bibliotheca supra sacellum D. Virg. Mariae et eodem etiam anno libri ex antiqua bibliotheca in hanc illati sunt*; vgl. dagegen Rudolf, Bibliotheksräume (wie Anm. 3), 27.

13 Die Schätzung beruht auf einer Hochrechnung der Ersteinträge des Katalogs von 1600 (WLB HB XV 108 a und b), jedoch sind die Nachträge nicht eindeutig zu unterscheiden.

14 Zu Bucelin vgl. Claudia M. Neesen, Gabriel Bucelin (1599–1681): Eine Studie zur benediktinischen Historiographie im 17. Jahrhundert, Stuttgart, Univ. Diss. 2001 (im Druck).

15 Zum Bucherwerb und zur Bibliotheksnutzung während des Krieges vgl. Fischer, Bibliotheksgeschichte (wie Anm. 9).

16 Die Konstanzer Dombibliothek, die einen sehr großen Anteil an Handschriften und alten Drucken enthielt, wurde im Jahr 1630 von Weingarten angekauft. Es dürfte sich jedoch nicht um die gesamte Bibliothek gehandelt haben; ein Teil davon gelangte wohl in den Buchhandel. Jedenfalls erwarb das Kloster Einsiedeln, ebenfalls 1630, einen größeren Bücherposten von einem Konstanzer Buchhändler (vgl. die Aufzeichnungen des Einsiedler Bibliothekars Gall Morel, Stiftsbibliothek [wie Anm. 5], 61).

17 Die Produktion sank zwischen 1632 und 1641 auf ca. 600 Neuerscheinungen pro Jahr; erst zwischen 1695 und 1745 stieg sie wieder auf über 1.000 an (vgl. Reinhard Wittmann, Geschichte des deutschen Buchhandels, München 1991, 76).

18 HStAS B 522 Bü 460, 110^{r}.

treten Ausgaben für Schlosser-, Schreiner-, Bildhauer- und Malerarbeiten in der Bibliothek sowie für Ausstattungsstücke wie Kästen, große und kleine »clausuren«, Schaupfennige und Bilder[19].

Schließlich lassen die in den Rechnungsbänden zu dieser Zeit leider nur sporadisch aufgeführten Buchtitel eine vorsichtige Öffnung auch für neue Wissensgebiete vermuten; jedoch dürfte Weingarten kaum so weit gegangen sein, wie sich dies etwa im Katalog des Klosters Ochsenhausen von 1676 mit 24 Fächern manifestiert[20].

1.4. Bestandsvermehrung im 18. Jahrhundert

Unter Abt Sebastian Hyller (1697–1730) scheint die Bibliothek weiterhin eine günstige Entwicklung genommen zu haben. Während die jährlichen Ausgaben für Bücher in seinen ersten Amtsjahren insgesamt geringfügig unter denen seines Vorgängers Abt Willibald Kobolt liegen, bewegen sie sich in den ersten drei Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts durchschnittlich zwischen 100–150 fl; in den Jahren 1709–1711 sind sogar jeweils Ausgaben von über 500 fl für Bücher verbucht, während zur Zeit des Baus der Klosterkirche in den Jahren 1722 und 1723 ein kurzfristiger Einbruch zu konstatieren ist[21].

Auch unter Sebastian Hyllers Nachfolger Alfons Jobst (1730–1738) behalten die Bücheranschaffungen zunächst einen ähnlichen Umfang bei, sinken aber in den letzten zwei Jahren seines Abbatiats, ebenso wie unter den Äbten Placidus Renz (1738–1745) und Dominikus Schnitzer (1745–1784) deutlich unter 100 fl, ja mehrfach auf den Nullpunkt[22].

Nun darf man allerdings solche Zahlen nicht absolut nehmen und auf einen vollständigen Stillstand schließen, ist doch der Verbuchungsmodus nicht mit heutigen Standards zu vergleichen. So berichtet eine Notiz des Abts Dominikus Schnitzer zum Jahr 1750 von einer Bücherlieferung des Augsburger Buchhändlers Johann Jakob Mauracher in Höhe von 3750 fl, während im Rechnungsband nur 17 fl ausgewiesen sind[23]. Der Hintergrund für diese extreme Diskrepanz sind aber nicht etwa die schwarzen Kassen des Abts, sondern vermutlich Bücherkäufe, möglicherweise auch Buchdruckerkosten, die wohl zum großen Teil sein bücherliebender und wissenschaftlich produktiver Vorgänger Placidus Renz (1738–1745) in Auftrag gegeben, aber nicht abgerechnet hatte.

19 Vgl. die Abteirechnungen von 1691–1701, HStAS B 522 Bü 460 und 461b. – Auch in Ochsenhausen wurde die Bibliothek am Ende des 17. Jahrhunderts mit 25 Tafelbildern ausgeschmückt, vgl. MAIER, Bildung (wie Anm. 10), 307. – Möglicherweise standen die Bemühungen um eine bessere Ausstattung der Bibliothek in Weingarten aber auch in Zusammenhang mit einer Verlagerung der Bücher in einen anderen Raum. Zu den Bibliotheksräumen in Weingarten siehe unten S. 308.

20 Vgl. MAIER, Bildung (wie Anm. 10), 306.

21 Die Angaben sind den Abteirechnungen entnommen, in denen teilweise auch die von der Großkellerei für die Bibliothek bereits bezahlten Posten verbucht sind. Da die Ausgaben für Bücher nicht immer von den anderen Bibliotheksausgaben wie Buchdruckerkosten, Buchbinderarbeiten, Handwerkerrechnungen, Schreibbedarf, »Diskretionen«, Transportkosten etc. abgegrenzt sind, ist der tatsächliche Umfang der Bücherkäufe nur schwer zu ermitteln.

22 Vgl. HStAS B 522 Bd. 460 und Bd. 461a.

23 Vgl. HStAS B 515 Hs 15, 158 (in der genannten Summe waren allerdings auch Bücher im Wert von 712 fl enthalten, die zwar geordert, aber 1749 nicht geliefert worden waren), und Rechnungsband ebd. B 522 Bd. 461a.– Zu Johann Jakob Mauracher, katholischer Buchhändler und Verleger in Augsburg, vgl. Hans-Jörg KÜNAST, Dokumentation: Augsburger Drucker und Verleger, in: Augsburger Buchdruck und Verlagswesen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Wiesbaden 1997, 1205–1340, hier 1280.

Auch wenn es aufgrund der Quellenlage sehr schwierig ist, exakte Zahlen zum Bucherwerb vorzulegen, so ist doch eine gewisse Stagnation seit den 40er Jahren des 18. Jahrhunderts in Weingarten unübersehbar, vor allem, wenn man vergleicht, was in anderen Klöstern zu dieser Zeit möglich war. Gestützt wird dieser Befund durch die Einschätzung des bereits genannten Weingartener Bibliothekars P. Johann Gualbert Bommer, der 1781 klagt: *Unsre Bibliothek sieht wie Babel aus*, und er bedauert, dass sie *bis auf die vierziger Jahre dieses laufenden Jahrhunderts die raresten bücher und kupferstiche besizet*, dass aber *der Eifer, mit dem man sie anfing und fortsetzte, in den letzteren Zeiten erkaltet ist [...]*[24].

Um die Gründe für den katastrophalen Ordnungszustand, die fehlende finanzielle Ausstattung und das von Bommer beklagte nachlassende Interesse an der Bibliothek benennen zu können, ist ein Blick auf die allgemeine Geschichte des Klosters in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts notwendig.

2. Der Bau der barocken Klosteranlage

Über die Schwierigkeiten bei den Planungen zum Bau einer neuen Klosteranlage in Weingarten ist in der Literatur, vor allem unter kunstgeschichtlichen Aspekten, mehrfach berichtet worden[25]. Demnach entstand der Plan einer barocken Ausgestaltung der mittelalterlichen Kirche noch vor dem Dreißigjährigen Krieg. Aber erst unter Abt Willibald Kobolt konnten in den 80er Jahren des 17. Jahrhunderts solche Pläne konkretere Gestalt annehmen[26]. Allerdings blieben Kirche und Kloster zunächst noch ausgespart. Begonnen wurde dagegen mit dem Bau von Wirtschaftsgebäuden (1685–1689) sowie mit dem Priorat in Hofen (1695). Nach dem Spanischen Erbfolgekrieg konnte Willibald Kobolts Nachfolger, Abt Sebastian Hyller (1697–1730), den Kirchenbau in Angriff nehmen und ließ 1715 die romanische Kirche abbrechen. Im gleichen Jahr wurde der Grundstein für die neue Kirche gelegt, am 10. September 1724 die feierliche Weihe vollzogen[27].

Noch bevor die Kirche mit ihrer glanzvollen Ausstattung vollendet war, muss der Plan der neuen Klosteranlage, der berühmte »Idealplan«, entstanden sein[28], der die

24 Vgl. Brief an Georg Wilhelm Zapf, vom 24. Febr. 1781, Staats- und Stadtbibliothek Augsburg (= StuSB Augsburg), Cod. Aug. 2°, Bd. 421; zu diesem Briefwechsel siehe unten Anm. 44.

25 Vgl. die ausführliche Dokumentation der Quellen in: Die Kunst- und Altertums-Denkmale in Württemberg. Oberamt Ravensburg, bearb. von Richard Schmidt u. Hans Buchheit, Stuttgart/Berlin 1931, 159–217, sowie die Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse (mit weiteren Literaturangaben) in Rudolf, Bibliotheksräume (wie Anm. 3), 199–204.

26 Der Abt führte 1684 mit dem Einsiedler Baumeister Kaspar Moosbrugger Gespräche, vgl. Wolfgang Herrmann, Zur Bau- und Künstlergeschichte von Kloster Weingarten, in: Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst NF 3, 1926, 232–253, hier 244, und Johann Heinrich Drissen, Die Barockarchitektur der Abtei Weingarten, Borna/Leipzig 1928, 95f. Die angefertigten »Risse« zeigen, dass zunächst nur ein Umbau geplant war (vgl. Konrad Hecht, Die mittelalterlichen Bauten des Klosters, in: Festschrift Weingarten [wie Anm. 5], 254–327, hier 317), woraus sich aber allmählich die Idee eines gesamten Neubaus entwickelte (vgl. Rudolf, Bibliotheksräume [wie Anm. 5], 200), sowie: Der Fruchtkasten des Klosters Weingarten 1688–1988, hg. v. Hans Ulrich Rudolf u. Norbert Kruse (Weingartener Hochschulschriften 7), Bergatreute 1989, 41–43.

27 Vgl. Gebhard Spahr, Neue Beiträge zur Baugeschichte der Basilika und Klostergebäude von Weingarten, in: Montfort 18, 1966, 334–341, hier 338.

28 Zur Diskussion über die Entstehungszeit dieses Plans und zu den Kontroversen über die in

großartige Konzeption einer in vollkommener Symmetrie angelegten Klosteranlage darstellt (vgl. Abb. 1). Mit der Umsetzung dieser Pläne wurde 1727 begonnen, und zwar mit dem sog. Hofbau, dem Quadrum nördlich der Kirche. Allerdings konnte zunächst nur der Osttrakt ausgeführt werden. Bereits 1728 verhängte die vorderösterreichische Regierung ein Bauverbot, da die geplante Anlage im Norden Reichsgebiet (die »via regia«) tangierte. Diese Auseinandersetzungen, deren Ende Abt Sebastian Hyller und sein Nachfolger Abt Alfons Jobst nicht mehr erlebten, die eine Reise von dessen Nachfolger Abt Placidus Renz nach Wien und die die Zahlung enormer Summen erforderlich machten, konnten erst 1740 beigelegt werden. Zwar ließ der Abt die Zeit bis zur Erteilung der Baugenehmigung nicht ungenutzt verstreichen, sondern setzte die Bauarbeiten an der Ostseite südlich der Kirche fort; 1732 war der Ostflügel des Konventbaus und der südöstliche Eckpavillon fertiggestellt[29]. Vermutlich gingen auch die Bauarbeiten am Westtrakt des Hofgebäudes, der sich an die Fassade der Kirche anschließt, weiter[30]. 1737 wurde der Bau der Orgel in Auftrag gegeben. Jedoch hatte der Streit dem Kloster nicht nur die für den Bau notwendigen finanziellen Ressourcen entzogen, sondern auch entscheidende Jahre gekostet. Als die Bauarbeiten – mit einigen Abstrichen an der beabsichtigten Symmetrie, vor allem im Bereich der nördlichen Vorbauten – 1740 wieder aufgenommen werden konnten, mussten die Verträge mit den Künstlern und Handwerkern neu ausgehandelt und die Pläne neu gezeichnet werden[31]. Während der Hofbau wohl mit Ausnahme des Nordtrakts und des nordwestlichen Eckpavillons um 1742 im Wesentlichen fertiggestellt war[32], konnte bereits mit dem Innenausbau und dem Schmuck der Räume begonnen werden. 1742 stellte Gottfried Bernhard Göz das prachtvolle Deckengemälde des Audienzsaals im nordöstlichen Eckpavillon fertig; 1743 wurde Franz Xaver Schmuzer für seine Stuckarbeiten bezahlt, 1744 beendete er seine Tätigkeit in Weingarten[33]. Im gleichen Jahr wurde Johannes Zick, Hofmaler des Bischofs von Freising, für Malerarbeiten im *newen gebäw* bezahlt[34].

Zu dieser Zeit waren die Schulden des Klosters jedoch zu einer enormen Höhe angewachsen[35], so dass Abt Placidus Renz, der durch seine Verhandlungen mit Wien den Bau erst ermöglicht hatte, dessen Haushaltsführung aber untragbar geworden war, 1745

Weingarten tätigen Baumeister, ihren Anteil am Bau von Kirche und Klosteranlage und die verschiedenen Pläne vgl. Naab/Sauermost, Klosterbauten (wie Anm. 1), 171–185, sowie Lehmann, Bibliotheksräume (wie Anm. 1), Bd. 2, 541.

29 Vgl. Eva Christina Vollmer, Der Wessobrunner Stukkator Franz Xaver Schmuzer (1713–1775), Mainz 1977, 28.

30 Vgl. Gebhard Spahr, Oberschwäbische Barockstraße 1, Weingarten 1977, 184. – Vollmer, Schmuzer (wie Anm. 29), 29, setzt die Fertigstellung des Westflügels (ohne Angabe von Belegen) erst 1750 an, jedoch könnte dies eher für den Nordwestpavillon gelten.

31 Vgl. Adolf Reinle, Ein Fund barocker Kirchen- und Klosterpläne, in: Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 12, 1951, 1–21, hier 12–14. – Naab/Sauermost, Klosterbauten (wie Anm. 1), 175. – Gabriele Dischinger, Johann und Joseph Schmuzer. Zwei Wessobrunner Barockbaumeister (Bodensee-Bibliothek 22), Sigmaringen 1977, 109f.

32 Nach Spahr, Barockstraße (wie Anm. 30), 185, wurde der Nordtrakt erst unter Abt Dominikus Schnitzer, also nach 1745, der Eckpavillon 1749 fertiggestellt; zu den Baudaten des Nordtrakts siehe unten S. 298.

33 Vgl. Dischinger, Schmuzer (wie Anm. 31), 110f.

34 Vgl. Abteirechnungen HStAS B 522 Bü 461, 219.

35 Zu den Gründen für die verschlechterte finanzielle Situation vgl. Weingarten. Von den Anfängen (wie Anm. 5), 210f.

zurücktreten musste[36]. Als sein Nachfolger wurde Abt Dominikus Schnitzer gewählt, der dem Kloster nahezu 40 Jahre, bis zu seinem Tod 1784, vorstehen sollte.

Der neue Abt, der bei den Konventualen offensichtlich hohes Ansehen genoss, hatte zwar in Salzburg studiert, kam aber – anders als sein Vorgänger und sein Nachfolger – nicht aus dem Kreis der Salzburger Universitätsprofessoren, sondern war Küchen- und Novizenmeister, bevor er zum Abt gewählt wurde[37]. Nachdem er noch die Aufwendungen für seine Wahl und Einsetzung in Höhe von 3.000 fl vom Kloster Zwiefalten hatte entleihen müssen[38], gelang es ihm offensichtlich relativ schnell, die Finanzen einigermaßen zu sanieren, so dass bereits wenige Jahre später nach und nach weitergebaut werden konnte. Allerdings hielten sich die Baumaßnahmen zunächst nur in sehr bescheidenem Rahmen, da immer noch ausstehende Rechnungen seines Vorgängers, etwa für Gemälde, beglichen und hohe Summen für Zins- und Abschlagszahlungen der Klosterschulden bezahlt werden mussten[39]. In seiner Lebensbeschreibung, die hauptsächlich auf seine Bescheidenheit und Frömmigkeit abhebt, heißt es immerhin, dass er das Hofgebäude (also das Quadrum nördlich der Kirche), das sein Vorgänger entworfen hatte, nicht verschwenderisch oder mit einem auf Repräsentation zielenden Schmuck, trotzdem aber elegant ausgeführt und erweitert habe[40]. Sicher kann man in dieser Beurteilung eine Kritik an dem Vorgängerabt und an dessen großzügigem Umgang mit den finanziellen Ressourcen des Klosters heraushören, möglicherweise aber auch einen Hinweis darauf sehen, dass inzwischen eine veränderte Auffassung von klösterlicher Selbstdarstellung und ein anderes Stilempfinden Platz gegriffen hatten[41].

36 Vgl. Pirmin LINDNER, Fünf Professbücher süddeutscher Benediktiner-Abteien. Beiträge zu einem Monasticon-benedictinum Germaniae. II: Weingarten, Kempten/München 1909, Nr. 38. – VOLLMER, Schmuzer (wie Anm.29), 28. Im Liber abbatum heißt es, er habe freiwillig resigniert und die Mitra demjenigen übertragen, der sie mit Zustimmung der ganzen Versammlung erhalten habe: *mitram sponte dimisit, illius capiti imponendam, qui vel nullius vel sanioris partis accessione eam minus ambivit, quam totius congregationis voce et suffragio promeritus est* (vgl. HStAS B 515 Handschrift 15, vor S. 1). Diese Bemerkung lässt auf den Wahlmodus schließen. Demnach wurde der Abt nicht durch das Verfahren des Accessus gewählt, in dem der Scrutator versucht, die zu einer Mehrheit fehlenden Stimmen von den einzelnen Wahlberechtigten oder einer Partei zu erhalten, sondern durch das Votum des gesamten Konvents. Zum Wahlverfahren in Klöstern des 18. Jahrhunderts vgl. Hans-Otto MÜHLEISEN, Geistig-politische Karrieren im 18. Jahrhundert – Abtswahlen in St. Peter/Schwarzwald, in: Kunst und geistliche Kultur am Oberrhein. Festschrift für Hermann Brommer, hg. v. Bernd Mathias KREMER, Lindenberg 1996, 107–126, hier 114f. Aufschlussreich ist, dass diese relative Einmütigkeit bei der Wahl eigens betont werden musste, weist doch die Resignation des Abts mitten im Klosterbau sicherlich auf eine im Konvent brisante Situation hin. In der Vita des Subpriors Johann Baptist Barmann wird berichtet, dass in den Wirren um Abt Placidus die Zahl der Gegner groß gewesen und dass Barmann als Subprior abgesetzt, später aber wieder eingesetzt worden sei, vgl. LINDNER, Professbücher (wie Anm. 36), Nr. 756.

37 Vgl. LINDNER, Professbücher (wie Anm. 36), Nr. 39.

38 Vgl. Abteirechnungen (1745), HStAS B 522 Bü 461d.

39 Vgl. ebd. – Im Liber abbatum (wie Anm. 36) wird berichtet: *Contracta a Praedecessore debita paucos intra annos non expunxit modo, sed et plurimum aeris in aedificia tam sacra quam profana foris et intus Monasterio, in decorem maxime Domus Dei, liberaliter profudit [...].*

40 *Aedificium aulicum, quod Antecessor cogitaverat, non profuso aut ad ostentationem composito ornatu, attamen eleganti a se erectum instruxit ampliavitque* (LINDNER, Professbücher [wie Anm. 36], Nr. 39). Die außerdem erwähnten Ausgaben für die Ausstattung der Kirche, für Paramente etc. sind auch in den Abteirechnungen belegt (vgl. HStAS B 522 Bü 461d).

41 Siehe auch unten S. 316. Zum allgemeinen Phänomen nachlassender klösterlicher Bautätigkeit ab der Mitte des 18. Jahrhunderts vgl. Bernd ROECK, Konjunktur und Ende des süddeutschen »Klosterbarock«. Umrisse eines wirtschafts- und geistesgeschichtlichen Forschungsproblems, in:

Jedenfalls mussten wiederum neue Bauleute und Künstler gesucht und verpflichtet werden[42]. Noch immer aber waren die Bauarbeiten am Hofgebäude nicht abgeschlossen. 1755 und noch 1777 fielen Arbeiten an den Fenstern im großen Saal und für die Bedachung an; Schwierigkeiten machte offensichtlich auch der Bau einer *Altane* vor dem *Sommer-Tafel-Zimmer*, die 1762 mit relativ großem finanziellen Aufwand an der Nordseite des Nordtrakts errichtet wurde, aber bereits 1783 mit sehr großem Kostenaufwand wieder repariert werden musste[43].

Es versteht sich von selbst, dass die mehrfach geänderten Planungen und die lange und schwierige Bauzeit der neuen Klosteranlage nicht ohne Auswirkungen auf die Vermehrung, den Ordnungszustand und vor allem den Aufstellungsort der Bibliothek bleiben konnte.

3. Die Vermehrung und Ordnung der Bibliothek im neuen Kloster

3.1. Der Bibliotheksetat

Über die Vorgänge in der Bibliothek zur Zeit des Abts Dominikus Schnitzer geben hauptsächlich die Rechnungen, allerdings oftmals nur indirekt und nicht immer mit der wünschenswerten Eindeutigkeit, Auskunft. Glücklicherweise sind jedoch die Briefe des Bibliothekars Bommer an den Augsburger Büchersammler und Buchgelehrten Georg Wilhelm Zapf (1747–1810) erhalten, die nicht nur den aktuellen Zustand der Bibliothek um 1780, sondern auch rückblickend frühere Entwicklungen dokumentieren[44].

In der Vita des Abts Dominikus Schnitzer ist, anders als bei seinem Vorgänger, von Büchern oder der Bibliothek nicht die Rede[45]. Gleichwohl bleiben in seiner Amtszeit die Ausgaben , die unter der Rubrik »Bibliothek, Komödien, Prämien, Thesen und Musikalien« in den Abteirechnungen verbucht werden, nahezu auf gleicher Höhe mit einem Gesamtetat von ca. 2.000 fl. Im Vergleich mit dem Bibliotheksetat anderer Klöster steht Weingarten damit nicht schlecht da[46]. Keineswegs aber wurde, wie bereits erwähnt, diese Summe hauptsächlich für Bücher ausgegeben. Vielmehr waren seit der Einrichtung der Bibliotheksstiftung zu Beginn des 17. Jahrhunderts von diesem Etat meistens auch die Ausgaben für die auswärtigen Studenten zu bestreiten. Das Auswärtsstudium – zu-

Europa im Umbruch 1750–1850, hg. v. Dieter ALBRECHT, Karl Ottmar Freiherr VON ARETIN u. Winfried SCHULZE, München 1995, 213–227, hier 222–226.

42 Über die Entlassung von Künstlern und Bauleuten beim Abtswechsel vgl. MÜHLEISEN, Karrieren (wie Anm. 36), 114.

43 Vgl. Abteirechnungen HStAS B 522 Bü 461d; auch nach der Säkularisation, als das Hofgebäude zu einer Residenz des Königs von Württemberg geworden war, blieb die Altane ständig reparaturbedürftig (vgl. z.B. den »Bau-Überschlag« von 1815, StAL D 39 Bü 674).

44 Zu Herkunft und Tätigkeit sowie zu Zapfs Beziehungen zu Weingarten vgl. IRTENKAUF, Bibliotheken (wie Anm. 5), 5, 7. – Zum Briefwechsel von Zapf vgl. Konstantin MAIER, Zeitenwende. Die schwäbischen Benediktiner am Vorabend der Säkularisation (1802/03), in: RJKG 19, 2000, 177–189, hier 183f.

45 Über Renz schreibt der Weingartner Prior und Historiker P. Gerhard HESS in seinem »Prodromus« (wie Anm. 5), 545: *[...] ut nihil de Bibliotheca dicam, quam sane lectissimis et pretiosissimis libris insigniter prorsus locupletavit.*

46 Vgl. Alois SCHMID, Die Rolle der bayerischen Klosterbibliotheken im wissenschaftlichen Leben des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Öffentliche und private Bibliotheken im 17. und 18. Jahrhundert – Raritätenkammern, Forschungsinstrumente oder Bildungsstätten? (Wolfenbütteler Forschungen 2), Wolfenbüttel 1977, 143–186, hier 149.

nächst vor allem in Dillingen, später in Salzburg – war sehr kostspielig, weshalb auch nur die begabteren Mönche dorthin geschickt wurden[47]. Teuer kamen dem Kloster auch die Einbände für Prämien, vor allem aber der Druck und das Stechen von Thesen und Thesenblättern[48] zu stehen, ebenso wie der Druck von Werken einzelner Konventualen und von Schriften zur Förderung der Heilig-Blut-Verehrung[49]; auch der Kauf von Musikinstrumenten und »Musikalien« (d. h. Noten) musste vom Bibliotheksetat bestritten werden. Eine weitere Konkurrenz erwuchs dem Bucherwerb jedoch zunehmend in den Aufwendungen für die »Comoedie«, also das Schultheater, für das Handwerkerarbeiten, Kleider, Ausstattungsstücke und Texte benötigt wurden.

Eine wichtige Quelle für Erwerbungen neben den regulären Bücherkäufen wurde im 18. Jahrhundert zunehmend der Büchertausch mit Buchhändlern, Gelehrten und anderen Klöstern, der allgemein verbreitet war. Wie diese Praxis in Weingarten gehandhabt wurde, erfahren wir wiederum durch den Briefwechsel des Bibliothekars. Zwar war es, wie er schreibt, dem Bibliothekar verboten, Bücher zu veräußern[50], jedoch gab es wohl genügend Dubletten zum Tausch, gelegentlich auch Verstöße gegen diese Regel, wenn Bücher sozusagen als Zahlungsmittel verwendet wurden. Von einer spektakulären Geschichte in Weingarten berichtet Zapf in seinem Reisebericht von 1781: Weingarten hatte dem Reichshofrat von Senckenberg (aus Frankfurt) wegen »einiger Verbindlichkeiten« zwei mittelalterliche Handschriften für dessen bekannte Sammlung geschenkt; der Weingartener Bibliothekar behielt aber einzelne Pergamentblätter zurück, »aus Neid und Mißgunst«, wie Zapf meinte, der die Handschrift ohnehin lieber im Besitz des Gelehrten als dem des Klosters gesehen hätte[51].

Gerade Zapf selbst profitierte aber von solchen Tauschgeschäften, die immer mit einer gewissen Geheimhaltung abgewickelt wurden, um nicht anderweitig Begehrlichkeiten zu wecken. Während Bommer am Anfang seiner Korrespondenz mit Zapf diesem einflussreichen Mann gegenüber sehr freigebig erschien, vor allem, um sich auf diese Weise die nötigen Informationen und den modernen Apparat zur Bücherkunde zu verschaffen, wurde er mit wachsenden Kenntnissen in dieser Materie restriktiver gegenüber Zapfs Wünschen, zumal er bisweilen Grund hatte, an Zapfs Redlichkeit zu zweifeln[52]. Ohnehin war der Spielraum des Bibliothekars immer eingeschränkt durch die Vorgaben des Abts, der über die Weitergabe von Dubletten entschied. Im späteren 18. Jahrhundert genoss dabei der Abt von St. Blasien, dessen Bibliothek ja 1768 mit angeblich großen Bücherverlusten abgebrannt war, absoluten Vorrang (vielleicht wollte man

47 Der Tauglichkeit für das Konventsleben war die längere Abwesenheit vom Kloster durchaus nicht immer förderlich, wie die Besorgnis mancher Äbte zeigt (vgl. Brief vom 16. Sept. 1732, HStAS B 522 Bü 114); andererseits verdankte man diesen Konventualen auch Anregungen für Neuanschaffungen von Büchern, die der Bibliothek zukamen.

48 Vgl. Abteirechnungen HStAS B 522 Bd. 461d. Die Thesendrucke, die in Augsburg hergestellt wurden, kosteten zwischen 70 und 90 fl.

49 In den 30er Jahren des 18. Jahrhunderts, als die Heilig-Blut-Reliquie neu gefasst und die Verehrung wieder belebt werden sollte, verschlang der Druck von 2000 Stück Heilig-Blut-Büchlein allein 133 fl (Juli 1737, HStAS B 522 Bü 461a).

50 Bommer an Zapf, 24. Febr. 1781, vgl. StuSB Augsburg (wie Anm. 24), Bd. 421.

51 Vgl. Zapfs »Reisen in einige Klöster Schwabens, durch den Schwarzwald und in die Schweiz. Im Jahr 1781« (Erlangen 1786), 16.

52 Vgl. Hess an Zapf, 25. Sept. 1780, StuSB Augsburg (wie Anm. 24), Bd. 420, sowie Bommer an Zapf, 12. Febr. 1781, ebd., Bd. 421, 28. Dez. 1781, ebd., Bd. 423. Zapf hatte eine Dublette aus Weingarten öffentlich zum Verkauf angeboten (Brief von Ende März 1784, ebd., Bd. 427). Auch über den Handel mit Pergament als Bezahlung für Bücher hatte es Verstimmungen zwischen Bommer und Zapf gegeben (19. Jan. 1782, ebd., Bd. 423).

sich dadurch größere Geldspenden, die Abt Gerbert bei allen süddeutschen Klöstern erbeten hatte, ersparen)[53].

Insgesamt hatte sich jedoch der Bücherbestand seit Bucelins Zählung von 1638 durch die Erwerbung ganzer Bibliotheken, durch die Tauschgeschäfte und natürlich vor allem durch die stetigen Neuerwerbungen – ungeachtet des von Bommer beklagten Desinteresses seit 1740[54] – beträchtlich vermehrt. Bommer selbst veranschlagte die Bibliothek 1781 auf 30–40.000 Bände[55]. Selbst wenn er in seinen Schätzungen etwas zu hoch gegriffen haben sollte, so war der Bücherbestand jedenfalls von beachtlichem Umfang und ließ die Barockbibliotheken der süddeutschen Klöster teilweise weit hinter sich. Allenfalls Ochsenhausen und Salem weisen eine vergleichbare Größe auf[56], während St. Blasien oder etwa auch St. Peter trotz aller Anstrengungen ihrer Äbte den Vorsprung Weingartens nicht mehr einholen konnten. Allein an Polling, dessen Spitzenposition in der schwäbisch-bayerischen Klosterlandschaft unangefochten ist, konnte auch Weingarten keineswegs heranreichen.

3.2. Aufstellung und Katalogisierung der Bücher

Alle diese gezielt oder z. T. auch zufällig innerhalb größerer Buchkontingente erworbenen Bücher mussten, wenn die Bibliothek für den klösterlichen Alltag, für Schule und Studium und für das zunehmende Interesse an den Wissenschaften nutzbar sein sollte, in ein System gebracht und verzeichnet werden, wofür im 17./18. Jahrhundert mehrere Bibliothekstheorien zur Verfügung standen und viele Bibliotheken, auch in anderen Klöstern, die Anschauung lieferten[57].

53 Vgl. Bommer an Zapf, 21. Nov. 1780, ebd., Bd. 421, und Hess an Zapf, 29. Jan. 1780, ebd., Bd. 420. Sehr wahrscheinlich stammen die z. T. noch mit Weingartener Besitzvermerken versehenen Inkunabeln aus St. Blasien, die heute in der Universitätsbibliothek Freiburg verwahrt werden und deren Erwerbung bislang als Säkularisationsgut angesehen wurde (vgl. Vera Sack, Die Inkunabeln der Universitätsbibliothek und anderer öffentlicher Sammlungen in Freiburg i.Br. und Umgebung 1–3, 1985, [Kataloge der Universitätsbibliothek Freiburg i.Br. 1 LXIV]), aus einer dieser Transaktionen.

54 Obwohl Bommer keine Gründe für die veränderte Einstellung zur Bibliothek nennt, dürfte er den Abtswechsel (1745) im Blick gehabt haben.

55 Vgl. Bommer an Zapf, 25. Jan. 1781 (StuSB Augsburg, wie Anm. 24, Bd. 421). Mit diesen Angaben gewinnen auch die Schätzungen von ca. 60.000 Bänden bei der Säkularisation (vgl. Bericht vom 14. Jan. 1809, HStAS E 201 b Bü 99) an Wahrscheinlichkeit, ohne dass exakte Zahlen genannt werden können. Zur Korrektur früherer Angaben vgl. Fischer, Bibliotheksgeschichte (wie Anm. 9).

56 Die Zahl von 80.000 Bänden in Ochsenhausen am Ende der Klosterzeit wurde bereits von Buzás, Bibliotheksgeschichte (wie Anm. 2), 52, angezweifelt (vgl. auch Petr Mašek, Die benediktinische Klosterbibliothek Ochsenhausen, in: Libri sapientiae – libri vitae. Von nützlichen und erbaulichen Schriften. Schätze der ehemaligen Bibliothek der Benediktiner-Reichsabtei Ochsenhausen. Ausstellungskatalog, Ochsenhausen 1993, 48–56, hier 53); für Salem sind 30.000 Bände im Katalog von 1740, ca. 60.000 nach der Säkularisation anzunehmen, vgl. Armin Schlechter, Gelehrten- und Klosterbibliotheken in der Universitätsbibliothek Heidelberg, Heidelberg 1990, 23, 86, sowie Dagmar Jank, Der Bestand »Historica« der ehemaligen Bibliothek des Klosters Salem, in: Bibliothek und Wissenschaft 19, 1985, 49–145, hier 49f.

57 Vgl. Ilse Schunke, Die systematischen Ordnungen und ihre Entwicklung. Versuch einer geschichtlichen Übersicht, in: Zentralblatt für Bibliothekswesen 44, 1927, 377–400, sowie Buzás, Bibliotheksgeschichte (wie Anm. 2), 135–138. – E. I. Šamurin, Geschichte der bibliothekarisch-bibliographischen Klassifikationen, Bd. 1–2, Leipzig 1964–1967, hier Bd. 1, lässt in seinem »Bemühen

Wie bereits erwähnt, waren die Bücher 1605 bei ihrem Einzug in den Raum oberhalb der Marienkapelle, dem gleichzeitigen Katalog zufolge, wohl nach den Fächern aufgestellt, die denen, die Bucelin 1638 aufzählt, in etwa entsprachen[58]. Dass die anfänglich zugrunde liegende Systematik späteren Erfordernissen schon bald nicht mehr genügte, zeigt eine *correctio bibliothecae*, von der schon 1613 berichtet wird[59], sowie die bereits 1650 vorgesehene Umgruppierung von Fächern, falls ein neuer Katalog erstellt würde[60]. Erstaunlich ist, dass der Katalog offensichtlich trotz seiner Mängel dann doch noch lange in Gebrauch blieb, wie die bis ca. 1690 reichenden Nachträge zeigen[61].

Ob nun im Katalog für die Neuerwerbungen ganzer Bibliotheken wie der des Konvertiten und kaiserlichen Rats Johann Friedrich Ochsenbach (1606–1658)[62] nicht genug Platz vorhanden war oder ob solche Bibliotheken mit einem großen Anteil »weltlicher« Literatur das übliche Fächerschema sprengten und für eine benediktinische Bibliothek ungeeignet erschienen, lässt sich nicht entscheiden; jedenfalls wurden diese Bücher nicht in den allgemeinen Bestand eingeordnet, sondern nur mit dem Besitzvermerk des Klosters versehen und in einem eigenen Katalog verzeichnet. Nach Aussagen des Bibliothekars waren sie zwar zugänglich und benutzbar, blieben jedoch separat aufgestellt[63]; wohl erst im 18. Jahrhundert wurden sie in den allgemeinen Katalog integriert.

Ob in Weingarten eine Neukatalogisierung in Angriff genommen wurde und wer sie gegebenenfalls durchführte, ist nicht bekannt[64]. Jedoch gibt Bommer Auskunft über den

um konsequente Parteilichkeit im Sinne der marxistisch-leninistischen Weltanschauung« (vgl. Vorwort, VI) die Klosterbibliotheken unberücksichtigt.

58 Der zweibändige Katalog ist zwar alphabetisch angelegt, enthält jedoch auch die mit Buchstaben gekennzeichnete Fachgruppenzugehörigkeit; Bucelin nennt folgende Fächer: *Spirituales, Theologi, Legistae, Canonistae, Concionatores, Graeci, Historici, Humanistae, Philosophi, Germanici, Patres und Biblia* (vgl. WLB HB V 5, fol. 259r, und: Weingarten. Von den Anfängen [wie Anm. 5], 238).

59 Vgl. *Ephemerides*, HStAS B 515 Handschrift 9, Eintrag zum 15. Dez.1613.

60 Vgl. den beiliegenden Zettel im Katalog WLB HB XV 108 a, 53r.

61 Wie bis zu Beginn des 18. Jahrhunderts vielfach üblich, war der Katalog nach dem Alphabet der Vornamen (z.B. Bucelin unter Gabriel) angelegt, was seine Benutzbarkeit nicht eben erleichterte; nach Buzás, Bibliotheksgeschichte (wie Anm. 2), 145, wurden die Mängel der damaligen Kataloge durch die systematische Aufstellung sowie durch die guten Bücherkenntnisse und das Gedächtnis der Bibliothekare ausgeglichen.

62 In der Bibliothek Ochsenbachs waren auch die bedeutende Büchersammlung seines Vaters, des Tübinger Schlosshauptmanns Nikolaus Ochsenbach, und Bücher anderer Familienmitglieder enthalten, vgl. Magda Fischer, Die Handschriften aus dem Besitz des Johann Friedrich Ochsenbach, in: Die Handschriften der ehemaligen königlichen Hofbibliothek. Codices Wirtembergici. Codices militares (HB XV u. HB XVI), beschrieben von Magda Fischer (Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek 2,5), Wiesbaden 1975, 89–108.

63 Vgl. Vorbemerkung von Gregor Knauss zum Katalog der Ochsenbach-Bibliothek (WLB Cod. poet. et phil. fol. 80).

64 Aus den Professbüchern und Rechnungsbänden geht hervor, dass das Amt des Bibliothekars wohl kontinuierlich besetzt war; die Liste der Bibliothekare ging mit dem Manuskript der Bommerschen Bibliotheksgeschichte verloren, vgl. Löffler, Handschriften (wie Anm. 5), 3. Zwar finden sich darunter kaum Namen, die über das Kloster hinaus bzw. der Nachwelt bekannt geworden sind. Jedoch haben sie fast durchgehend eine wissenschaftliche Ausbildung, meistens auch eine Lehrtätigkeit am Weingartner Gymnasium, an auswärtigen Klosterschulen oder Universitäten absolviert, bevor sie den Bibliotheksdienst versahen. Einige sind auch als Verfasser gelehrter Arbeiten hervorgetreten, als Abschreiber von Manuskripten und – vor allem während der Bauphase – auch als Malerei- und Architekturspezialisten. – Lindner, Professbücher (wie Anm. 36) nennt als Bibliothekare Beda Stattmüller (1699–1770), Leo Gimmi (1699–1749), Hermann Mauz (1700–1761),

im 18. Jahrhundert benützten Katalog: Nach seiner Meinung genügte er den Erfordernissen des Klosteralltags ebensowenig wie den gewachsenen wissenschaftlichen Ansprüchen seiner Zeit[65]. So wurde schließlich um 1780 die Neuordnung der Bibliothek und die Neukatalogisierung des Bestandes in Angriff genommen.

Die Initiative zu diesem Werk ist sicher dem damaligen Prior P. Gerhard Hess (1731–1802), dem bekannten Chronisten und Historiker des Klosters, zuzuschreiben, der selbst an der Sichtung der Bücher beteiligt war[66]. Die Bearbeitung war, wie Hess schreibt, den »Bibliotheksverwesern« übertragen worden; die Leitung aber lag jedenfalls bei Bommer, der sich mit Eifer und dem Einsatz seiner ganzen Kraft der Aufgabe widmete. Allerdings blieben ihm nach seinen eigenen Worten neben seinen übrigen Klosterpflichten täglich nur wenige Stunden für die Bibliotheksarbeit[67].

Die Schwierigkeiten, die Bommer bei der Größe des Bestandes zu bewältigen hatte, waren nicht gering: *30 bis 40 tausend Bände, wovon ein großer theil drey, vier bis fünf und auch mehrere Bücher in sich fassen, in ihre gehörige Classen, und dieses bald bringen, ist ein Werck, welches ohne Lust langweilig und verdrüßlich lassen würde, aber ich werde nicht nachgeben, bis ich es zustande bring, und wenn ich alters wegen nicht mehr werde im Stande seyn, Nuzen daraus zu schöpfen, wenigst Herrn von Ihrer Art* [d. i. Zapf] *nüzlich zu seyn*[68].

Den Anfang machte Bommer mit dem Katalog der Handschriften, den er bereits 1781 nach einjähriger Arbeit handschriftlich fertiggestellt hatte[69]; der von ihm in Aussicht genommene Druck des Katalogs kam allerdings nicht zustande. Während die Handschriften in Weingarten, wie in anderen Bibliotheken des 18. Jahrhunderts, gesondert von den Büchern aufbewahrt wurden und für manche Stücke auch schon Beschreibungen von Bibliotheksreisenden zur Verfügung standen, waren die Inkunabeln damals noch in den allgemeinen Bücherbestand integriert und mussten zuerst in mühevoller Arbeit herausgesucht werden[70]. Hinzu kam, dass Bommer am Anfang nicht nur die bi-

Robert Schindele (1702–1763), Nepomuk Sattler (1706–1754), Johann Baptist Barmann (1709–1788), Christoph Vogel (1722–1767), Martin Bürgin (1727–1782), Johann Gualbert Bommer (1737–1785), Basilius Locher (1738–1798), Meingos Gaelle (1752–1816), Joachim Kramer (1756–1816), Leonhard Rieff (1760–1828) und Martial Mayr (1746–1821), der die Katalogisierung der Weingartener Buchbestände nach der Säkularisation im Auftrag der neuen Herren zu Ende führte.

65 Vgl. Bommer an Zapf, 17. Jan. und 24. Febr. 1781 sowie 2. Mai 1781 (StuSB Augsburg, wie Anm. 24, Bd. 421). Demnach bestand der alte Katalog wohl immer noch in einem einzigen Alphabet der Autoren; wenn die Standortbezeichnung fehlte, waren die Bücher nicht auffindbar. Bei den Bibliotheksausgaben wird 1765 ein Posten *Einbund* für den Katalog verbucht (vgl. HStAS B 522 Bü 461d, 462); ob dies den Abschluss der Katalogarbeiten bedeutet oder ob nur der Einband des alten Katalogs erneuert wurde, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden.

66 Vgl. Brief von Hess an Zapf, 25. Sept. 1780 (StuSB Augsburg (wie Anm. 24), Bd. 420).

67 Zwar beginnt sein Tagesablauf, wie er an Zapf schreibt, bereits um 3 Uhr, jedoch bleibt mit Chorgebet, Rekreation etc. nur die Zeit zwischen 7 und 9.30 sowie zwischen 12 und 15 Uhr für die Bücher; den Abend braucht er zur Vorbereitung der ihm aufgetragenen *Ermanungs Rede in pleno Capitulo*, wo er ein *gelahrtes Auditorium* vor sich habe (vgl. Brief vom 24. Febr. 1781, ebd., Bd. 421).

68 Vgl. Brief vom 25. Jan. 1781, ebd.

69 WLB HB XV 102, vgl. Die Handschriften der ehemaligen königlichen Hofbibliothek. Codices Wirtembergici (wie Anm. 62), 59f. – Johanne Autenrieth, Ältere und neuere Handschriftenkataloge aus dem Umkreis der Stuttgarter Handschriftensammlung, in: In libro humanitas. Festschrift für Wilhelm Hoffmann, Stuttgart 1962, 165–188, hier 179–180. – Vgl. auch Bommers Bericht über die Verzeichnung der Handschriften im Inkunabelkatalog, WLB Cod. hist. fol. 792, [IVr].

70 Über die Aufstellung von Handschriften und Inkunabeln in Bibliotheken vgl. Buzás, Biblio-

bliothekarischen Hilfsmittel dazu, sondern auch die Spezialkenntnisse über alte Drucke vollständig fehlten, wie er selbst bekennt: *[...] mein bücherkenntniss nimmt nicht viel Raum in meinem Kopfe ein*[71]. 1783 berichtet Bommer an Zapf über die Arbeit an seinem Inkunabelkatalog und erläutert ihm seine Vorgehensweise; auch will er von ihm wissen, ob sich wohl ein Verleger für sein Werk finden lasse und ob seine lateinischen Kommentare zu den einzelnen Titeln in die deutsche Sprache übersetzt werden müssten. Mit Sorgfalt und Gründlichkeit verarbeitet er die wichtigsten Werke zur Geschichte des Buchdrucks, Anleitungen zur Katalogisierung und die damals bereits veröffentlichten Kataloge alter Drucke, vor allem die »Annales typographici« des Michel Maittaire[72], die ihm der evangelische Theologe Johann Georg Schelhorn (1735–1802) für ein halbes Jahr überlassen hatte[73]. Wohl ebenfalls durch Schelhorns Vermittlung erhielt er auch *das Buchsheimer Verzeichnis*, das ihm für den Inkunabelkatalog ebenso wie für den geplanten Bibelkatalog und für seine Bibliotheksgeschichte ein unentbehrliches Hilfsmittel ist[74]. Innerhalb von zwei Jahren konnte er den ersten Band des Inkunabelkatalogs, ein chronologisches Verzeichnis der datierten Stücke mit einem umfangreichen kritischen Apparat, vollenden. Aus seiner ausführlichen Widmung an den neuen Abt Anselm (1784–1804) erfahren wir, dass er auf dessen privates und als Abt auch amtliches Interesse an Büchern und an der Wissenschaft große Hoffnungen setzt. Mit bescheidenem Stolz legt er ihm einen Katalog, wie ihn keiner seiner Vorgänger im Bibliotheksamt sich je hätte auch

theksgeschichte (wie Anm. 2), 150. – Zu Bommers Überlegungen, ob die Inkunabeln auf die jeweiligen Fächer aufzuteilen (womit der *Stoff sich begnügen lasse*) oder im Hinblick auf *das ehrwürdige alter* besser doch in einem eigenen Katalog zu separieren wären (als Argument deutet er eine Vorschrift aus der Benediktsregel, nach der den alten Mönchen Ehrerbietung von den jungen erwiesen werden soll, auf die alten Drucke um), vgl. Brief an Zapf vom 24. Febr. 1781 (StuSB Augsburg [wie Anm. 24], Bd. 421).

71 Hess beklagt gegenüber Zapf, dass sich die Bibliothekare seines Klosters bislang damit begnügt hätten, die alten Bücher aufzubewahren und den Liebhabern zu zeigen, *aber Annales zu verfertigen oder auch nur einen Catalogum darüber zu machen, fiel ihnen nicht bey*. Außerdem berichtet er nicht ohne Stolz, es seien so viele und rare Stücke, dass schon manche Reisende bekannt hätten, noch in keiner Bibliothek eine solche Menge gefunden zu haben. Ein Katalog sei also nicht in kurzer Zeit zu erwarten (vgl. Brief vom 4. Sept. 1779, StuSB Augsburg [wie Anm. 24], Bd. 419).

72 Bd. 1–2, Amsterdam 1719–1722.

73 Vgl. Brief [ca. 20.] Nov. 1781 (StuSB Augsburg [wie Anm. 24], Bd. 421). – Nach Bommers Tod gibt Schelhorn seiner Bewunderung für die *herrliche Bibliothek* in Weingarten und die Leistung ihres Bibliothekars Ausdruck: *Sie ist in der treflichsten und brauchbarsten Ordnung aufgestellt. Der seelige Gualbert Bommer, mein ewig unvergeßlicher Freund, hat sie mit Kenners Einsichten und unermüdetem Fleiß so geordnet, über ihre kostbare Handschriften ein genaues und critisches Verzeichniß nach der besten Methode verfertiget, das gewiß vor vielen anderen Catalogen des Druckes würdig wäre [...]*, und erwähnt anerkennend auch seinen (wenn auch unvollständigen) Inkunabelkatalog, dessen Anmerkungen *durchaus Forschers- und Kennersgeist verrathen* (vgl. Johann Georg SCHELHORN, Anleitung für Bibliothekare und Archivare, Bd. 1–2, Ulm 1788–1791, Bd. 2, 157 und 168f.).

74 Der Buxheimer Bibliothekar P. Franz Krismer (1734–1780), mit dem Schelhorn in Verbindung gestanden war, hatte das Handschriftenverzeichnis seiner Bibliothek ebenso wie seine Nachrichten vom Augsburger Buchdruck nur in handschriftlicher Form hinterlassen (vgl. Neues Historisch-Biographisch-Literarisches Handwörterbuch, hg. v. Samuel BAUR, Ulm 1808, Bd. 3, 151); Bommer gab dem Drängen von Zapf, es ihm auszuleihen, aufgrund seiner schlechten Erfahrungen mit dessen Zuverlässigkeit nicht nach und wählte dabei eine deutliche Sprache: *Vor allem will ich Sie recht freundlich gebethen haben, daß wenn Sie von mir etwas haben wollen, nicht mit Drohungen aufgezogen kommen; denn ich habe Vernunft, sie zu verachten, und Muth, gegen dieselben aufzutretten* (vgl. die Briefe vom 19. Febr. und 11. Okt. 1783, StuSB Augsburg [wie Anm. 24], Bd. 425).

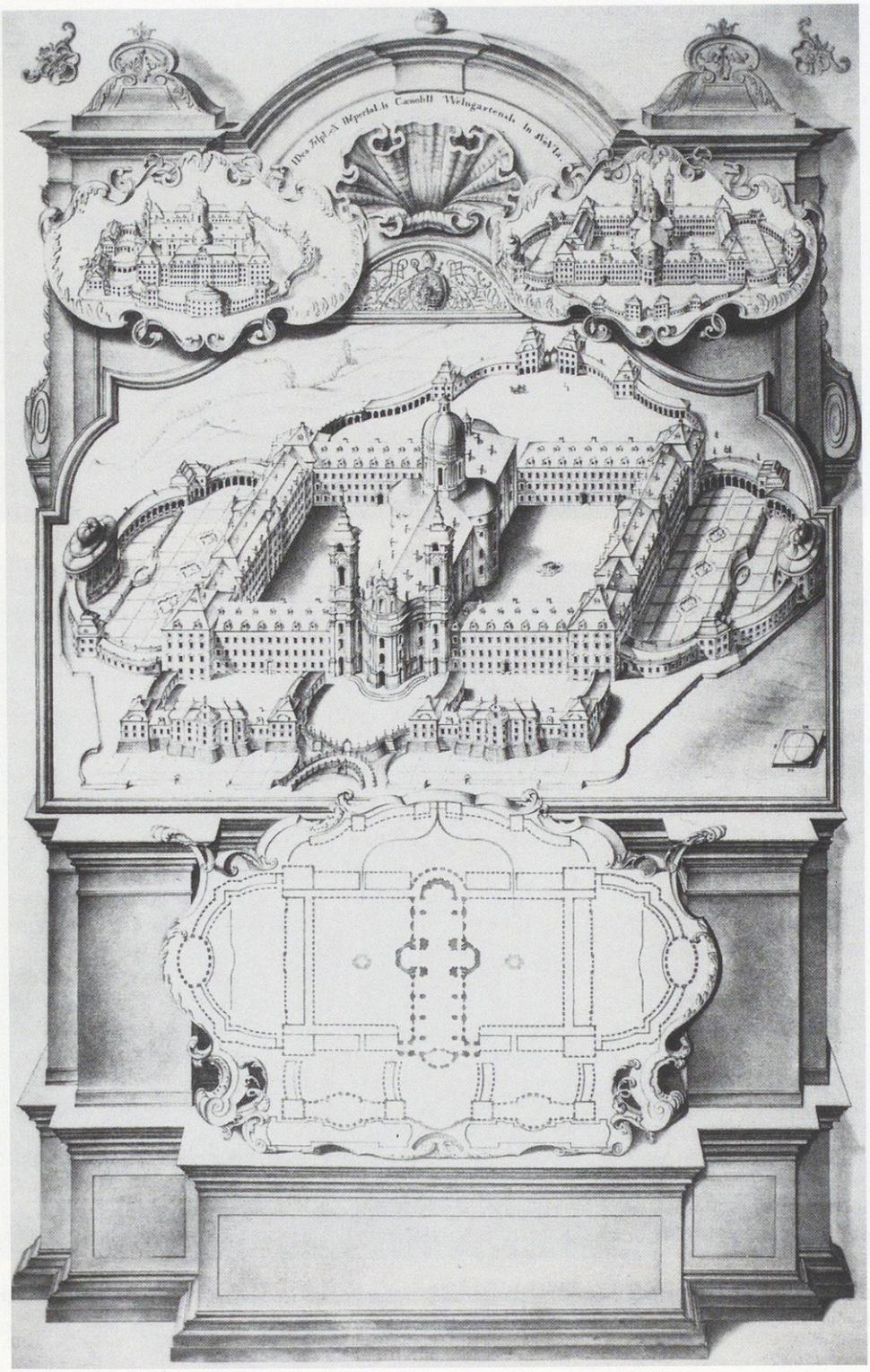

Abb. 1: Idealplan des Klosters Weingarten, 1723/41. Abgebildet in: Weingarten von den Anfängen bis in die Gegenwart, Biberach 1992, 194.

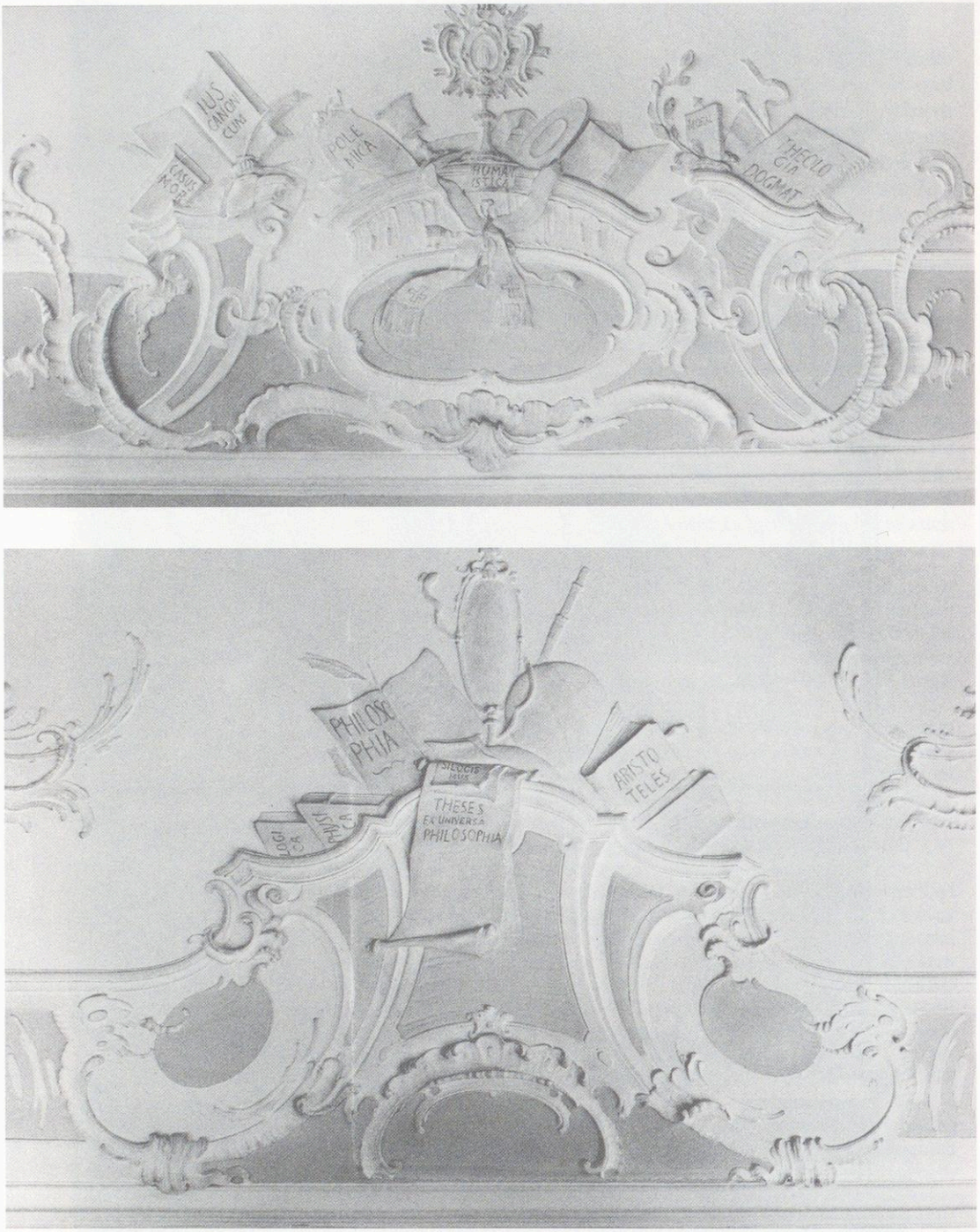

Abb. 2: Deckenstuck im Eckpavillon des zweiten Obergeschosses im sog. Schlossbau mit Emblemen der Theologie (oben) und der Philosophie (unten). Aufnahme: E. Fesseler.

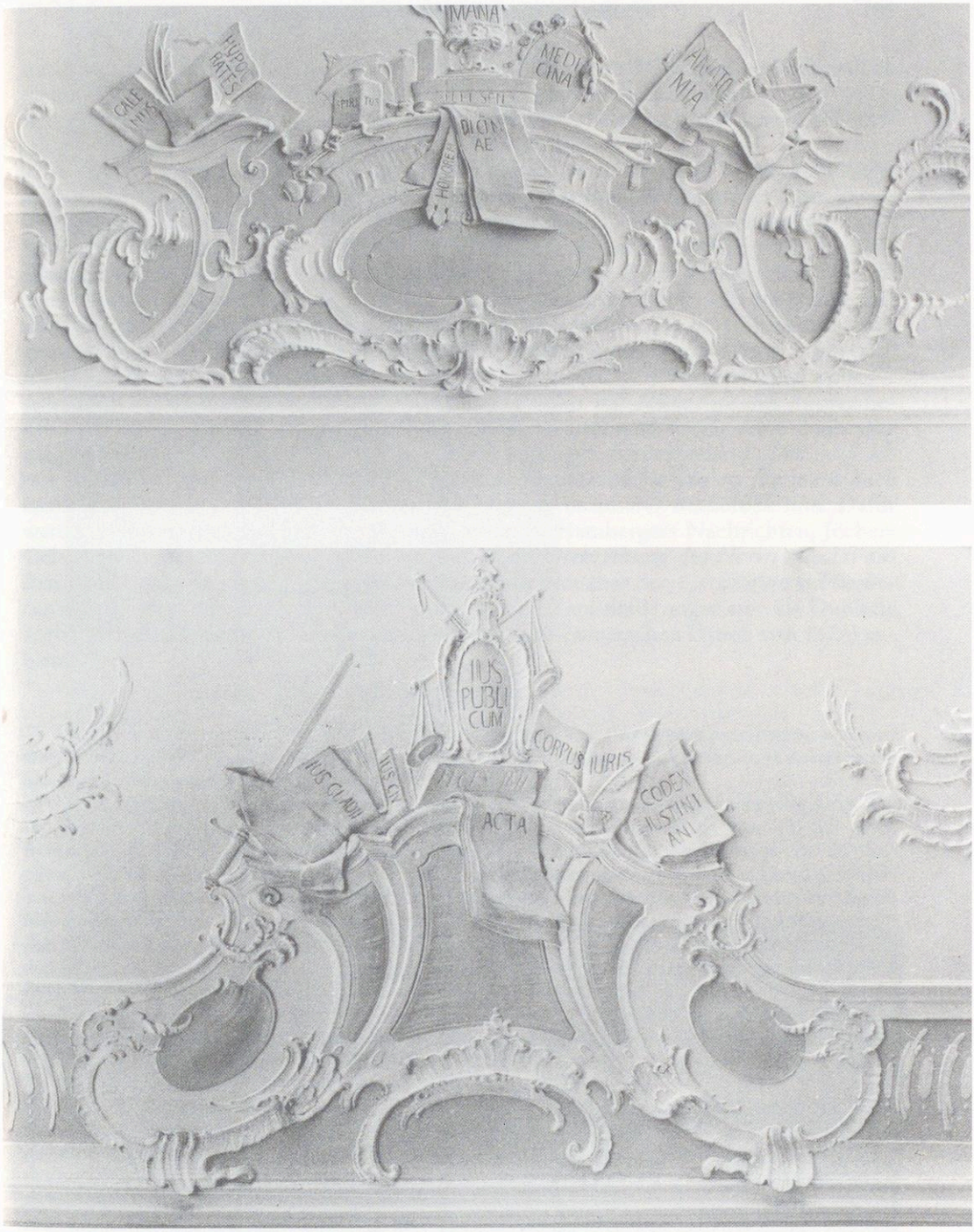

Abb. 3: Deckenstuck im Eckpavillon des zweiten Obergeschosses im sog. Schlossbau mit Emblemen der Medizin (oben) und der Jurisprudenz (unten). Aufnahme: E. Fesseler.

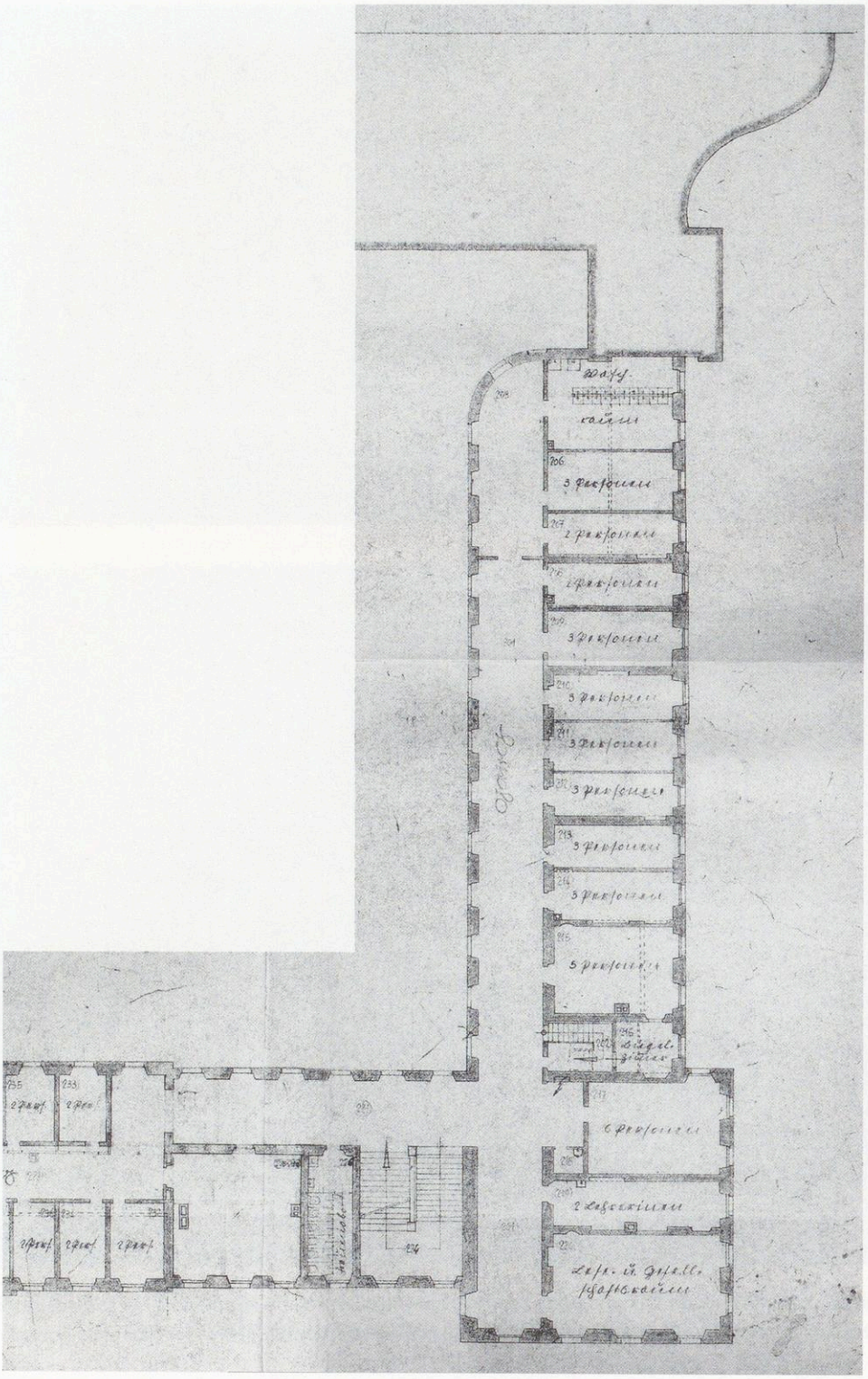

Abb. 4: Grundriss des Westflügels des sog. Schlossbaus (2. Obergeschoss), Ausschnitt, 1935. Vorlage: StASig Wü 128/3 Nr. 1657.

nur ausdenken können, in die Hände[75]. Die angekündigte Drucklegung kam jedoch nicht zustande, da Bommer den zweiten Band des Inkunabelkatalogs (mit den undatierten und nicht sicher zuzuweisenden Drucken) und auch den projektierten Bibelkatalog nicht mehr vollenden konnte[76].

Während seiner Arbeit an den Inkunabeln hatte Bommer laufend Beiträge zu Zapfs Augsburger Buchdruckergeschichte und Informationen über Weingartener Drucke geliefert, dennoch blieb er auch für die Katalogisierung des Gesamtbestandes auf Zapfs Kenntnisse angewiesen, vor allem aber auf seine Hilfe bei der Beschaffung der einschlägigen Literatur. So kam er zunächst in ehrerbietiger Weise Zapfs Bücherwünschen aus dem Weingartener Bestand nach. Als Gegenleistung erbat er sich bevorzugt solche Bücher, die zu seiner Katalogisierungsarbeit nützlich erschienen: *Denn*, so gesteht er *von ganzem Herze, daß ich an Büchern, die von der Bücherkunde handeln, so arm bin, daß ich so gar keines aus allen diesen habe, die Sie mir neulich [...] vorgeschlagen haben*[77]. Allerdings kann und will er nicht jeden Preis, und *lieber mit Münze als mit Bücher* bezahlen[78]. Zunehmend aber wird sein Ton selbstbewusster und verrät seine doch sehr aufgeklärte Einstellung, wenn er Zapfs Büchersendungen zurückweist: *[...] so muß ich mir ein für allemal Predigten und Theologen abbitten, weil sie erstens für mein Fach nichts taugen, und zweytens dergleichen Zeugs genug in unserer Bibliothek sind.* Dafür werden seine eigenen Bücherwünsche präziser: z. B. Hambergers Nachrichten, Jöchers Gelehrten-Lexikon, eine gelehrte Zeitung, *die Reisebeschreibung des Herrn Nicolai aus Berlin*, das *Nürnbergische Gelehrten-Lexikon*, vor allem aber den *Catalogum Bibliothecae Bunavianae*, den er immer wieder anmahnt und Zapf dafür sogar eine als Dublette vorhandene Inkunabel (Isidors Etymologien in einem Zainerschen Druck von 1472) anbietet[79].

75 Vgl. WLB Cod. hist. fol. 792, Widmung [IIIr–Vv], hier [IVv]: *Catalogum praesentem, si non ex omni parte criticum, chronologicum tamen, et talem certe, qualem praedecessorum meorum nemo unus vel meditatus unquam fuit.*

76 Die Widmung des Werks an Abt Anselm (und nicht, wie LINDNER, Professbücher [wie Anm. 36], 144, irrtümlich annimmt, an den alten Abt Dominikus Schnitzer) ist datiert vom 13. Juli 1785; Bommer starb am 8. September desselben Jahres, so dass die Reinschrift des Katalogs (ab 106[v]) sowie das alphabetische Register der Autoren (ohne die Anmerkungen) von anderer Hand geschrieben werden musste. Das Register wurde wohl nach der Aufhebung des Klosters von P. Martial Mayer abgeschrieben (WLB Cod. hist. fol. 793), vgl. Wolfgang IRTENKAUF, Fulda und Weingarten. Zur Säkularisierung der Weingartner Klosterbibliothek, in: Von der Klosterbibliothek zur Landesbibliothek, hg. v. Artur BRALL, Stuttgart 1978, 345. – Vgl. auch Handbuch der historischen Buchbestände in Deutschland 8, Hildesheim/Zürich/New York 1994, 316.

77 Briefe vom 3. Sept. 1780 und vom 25. Jan. 1781 (StuSB Augsburg [wie Anm. 24], Bd. 421). Am Ende der Klosterzeit war der Bestand der sog. Litterärgeschichte auf einen beachtlichen Umfang angewachsen (vgl. den Katalog von 1800, WLB HB XV 108 m).

78 Brief vom 24. Febr. 1781 (StuSB Augsburg [wie Anm. 24], Bd. 421).

79 Ebd., sowie Briefe vom 16. und 28. Dez. 1781 und vom 2. Dez. 1782 u.ö. (ebd., Bd. 423). Strenge Auflagen muss Zapf akzeptieren bei der Ausleihe der *Vita Anscharii*: die Handschrift darf nicht weitergegeben werden, sie muss innerhalb von sechs Monaten *sine omni excusatione* wieder sicher nach Weingarten geschickt werden und Zapf muss eine schriftliche Versicherung über diese zwei Punkte ausstellen (vgl. Brief vom 27. Febr. 1782, ebd.). Im Dezember musste Bommer die Frist trotzdem, aber nur allenfalls *über den Winter*, verlängern. Diese Erfahrung hielt ihn von weiteren Ausleihen an Zapf ab (vgl. Brief vom 2. Dez. 1782, ebd.). – Die Handschrift ist beschrieben in Zapfs »Reisen in einige Klöster Schwabens ... « (wie Anm. 51), 12, und von Philipp Wilhelm GERCKEN, Reisen durch Schwaben, Baiern, angränzende Schweiz [...] in den Jahren 1779–1782, Stendal 1783, 124.

Der Wert, den Bommer diesem bereits 1750–1756 erschienenen Katalogwerk beimisst, wird verständlich, wenn man bedenkt, dass das System, das Johann Michael Francke (1717–1775) für die Privatbibliothek des Grafen von Bünau (1697–1762) entworfen hatte, nicht nur dem Kloster Benediktbeuern, sondern später auch der ausgeklügelten Bibliothekssystematik von Salem als Vorbild diente[80]. Zu Bommers Zeit befasste sich dort jedoch noch der Exjesuit Ignaz Weitenauer (1709–1783) mit einer neuen Bibliothekseinrichtung, deren Plan Bommer aber nicht in allen Punkten zustimmen kann. Mit Ottobeuren hingegen unterhält er keinen Briefwechsel, da der dortige Abt *ein Herr mirae inventionis* sei und erst auf das zehnte Anschreiben antworte[81]. Sein Diskussionspartner scheint jedoch vor allem Zapf gewesen zu sein, dem er seine Überlegungen über die geplante Bibliothekssystematik ebenso wie Beispiele seiner Katalogeinträge mit der Bitte um kritische Stellungnahme vorlegt.

Als hauptsächliche Vorlage dient Bommer schließlich die »Einleitung in die Bücherkunde«[82] des Jesuiten und Bibliothekars der Garellischen Bibliothek in Wien, auch Verfassers zahlreicher poetischer Werke, Michael Denis (1729–1800)[83]. Unter dessen sieben *Classen* will er die Weingartener Bücher bringen, was ihm zwar große Mühe mache, die sich aber nach seiner Meinung lohne. Obwohl Zapf die Klassifikation von Denis für verfehlt hält, will Bommer daran festhalten. Dabei werde er mehr auf die Lage und Einrichtung der Weingartener Bibliothek als auf dessen *subalternen Species sehen.* Der Grund sei nicht Eigensinn, vielmehr habe er *Befehl*, neben dem schon vorhandenen, wenn auch unzulänglichen alphabetischen Katalog auch ein *Verzeichniß der Materien zu verfertigen, um im Stand zu seyn, meinen Confratres mit auf ihre Arbeit passen-*

80 Zu der von dem Salemer Konventualen Matthias Schiltegger um 1800 konzipierten Fachsystematik vgl. JANK, Bestand (wie Anm. 56), 74. – Zum frühneuzeitlichen Wissenschaftsverständnis und den verschiedenen Ansätzen zur Organisation des Wissens vgl. u.a. die grundlegenden Arbeiten von Helmut ZEDELMAIER, Bibliotheca universalis und Bibliotheca selecta. Das Problem des gelehrten Wissens in der frühen Neuzeit (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 33), Köln u.a. 1992, und Ulrike STEIERWALD, Wissen und System. Zu Gottfried Wilhelm Leibniz' Theorie einer Universalbibliothek (Kölner Arbeiten zum Bibliotheks- und Dokumentationswesen 22), Köln 1995.

81 Über Bommers Beziehungen zu Weitenauer und zum Abt von Ottobeuren vgl. Brief vom 2. Mai 1781 (StuSB Augsburg [wie Anm. 24], Bd. 421). An Weitenauers Plan missfiel ihm, *daß er nur ein einziges alphabetisches Verzeichniß zu verfertigen gedenckt, und zwar so, daß die Autoren und die Materien daselbst promiscue zu stehen kommen sollen.* – Der vierbändige alphabetische Katalog von Salem (UB Heidelberg Cod. Sal. XI 23–26), der bislang keinem Bearbeiter zugewiesen werden konnte (vgl. Armin SCHLECHTER, Gelehrten- und Klosterbibliotheken in der Universitätsbibliothek Heidelberg, Heidelberger Universitätsschriften 43, Heidelberg 1990, 81f.), geht demnach auf Weitenauer zurück. – Zu Weitenauer vgl. Deutsche Biographische Enzyklopädie Bd. 10, München 1990, 417, sowie die im Deutschen Biographischen Archiv I 1348, 151–174; II 1384, 405–409 genannten Angaben.

82 2 Bände, Wien 1777/78.

83 Zu Denis vgl. zahlreiche zeitgenössische Dichter- und Gelehrtenlexika; zu seiner Bibliothekstheorie vgl. BUZÁS, Bibliotheksgeschichte (wie Anm. 2), 137. Seine Bibliothekslehre lag auch der österreichischen Bibliotheksinstruktion des Benediktiners Franz Stefan von Rautenstrauch zugrunde, die durch Dekret vom 30. April 1778 den österreichischen Universitäts- und Lyzeumsbibliotheken vorgeschrieben wurde, vgl. Peter SCHMIDT, Die Universität Freiburg i.Br. und ihre Bibliothek in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Schriften der Universitätsbibliothek Freiburg i.Br. 12), Freiburg 1987, 147f. Auch Schelhorn weiß als Handbuch für die allgemeine Bücherkunde »kein besseres zu empfehlen als des Denis Einleitung in die Bücherkunde [...]« (vgl. SCHELHORN, Anleitung [wie Anm. 73], Bd. 1, 315).

de Bücher an die Hande gehen zu können[84]. Diese Äußerung zeigt einerseits die gewachsene Sicherheit Bommers, mit der er seine eigene Konzeption, die er in Auseinandersetzung mit den bekannten Bibliothekstheorien seiner Zeit entwickelt hat, Zapf gegenüber behauptet; andererseits wird aber auch deutlich, dass in Weingarten der Büchernutzung zu Studium und Arbeit der Konventualen der Vorrang vor theoretischer Bibliothekssystematik eingeräumt wurde.

Trotz aller rastlosen Arbeit Bommers war es ihm nicht vergönnt, sein Katalogwerk zu vollenden. Immerhin war jedoch die grundlegende Arbeit getan, die Ordnung und das Schema der Titelaufnahmen vorgegeben, so dass, als Bommer 1785 plötzlich einem Schlaganfall erlag, seine Nachfolger das Werk weiterführen und (allerdings erst wenige Jahre vor der Aufhebung bzw. auf Anordnung der neuen Herrschaft auch noch danach) zu einem Ende bringen konnten[85]. Zwar war diese Mühe der Klostergemeinschaft nicht mehr von Nutzen, jedoch kommt den Bibliothekaren, vor allem Bommer, das Verdienst zu, durch die Erschließung des Bestandes einen im Vergleich zu anderen Klosterbibliotheken sehr hohen Anteil von Büchern in eine andere Zeit und für andere Benutzer gerettet zu haben[86].

4. Der Bibliothekssaal

Während also die Mönche sozusagen in allerletzter Minute ihre in Jahrhunderten gesammelten Bücherschätze noch in eine angemessene Ordnung und in ein System bringen konnten, ist es ihnen, wie bereits erwähnt, nicht gelungen, den Büchern auch einen repräsentativen Rahmen zu geben.

Ob die Gründe dafür in der mangelnden Finanzkraft des Klosters lagen, ist heute schwer zu beurteilen. Eine Untersuchung der wirtschaftlichen Verhältnisse in Weingarten im 18. Jahrhundert zeigt eindeutig, dass das Kloster – nachdem es sich von seinen »politisch« bedingten Schulden erholt hatte – durchaus in der Lage war, weitere große Bauvorhaben zu finanzieren[87]. Auch haben neuere Forschungen belegt, dass in der Barockzeit weniger die finanziellen Ressourcen als der Wille eines Klosters entscheidend waren für die Realisierung eines Bauprojekts[88]. Dies gilt auch für den Bau des Bibliothekssaales. Warum also blieb er in Weingarten unausgebaut?

84 Vgl. Briefe vom 25. Jan., 12. Febr., 24. Febr. und 2. Mai 1781 (StuSB Augsburg [wie Anm. 24], Bd. 421).

85 Der 20-bändige Katalog (WLB HB XV 108 c–w) ist um 1800–1803 geschrieben von dem Bibliothekar P. Martial Mayr und P. Rupert Dick, vgl. Fischer, Handschriften (wie Anm. 69), 64–67. – Zum Vorgehen der Fürsten von Nassau-Oranien bei der Bibliotheksübernahme vgl. Irtenkauf, Fulda und Weingarten (wie Anm.76), 339–360.

86 Vgl. Fischer, Klosterbibliotheken (wie Anm. 6), 24–27.

87 Vgl. Peter Scherer, Reichsstift und Gotteshaus Weingarten im 18. Jahrhundert (VKBW. B 57). Stuttgart 1969, 63f. – Zu den Grundlagen des Reichtums des Klosters Weingarten vgl. Roeck, Klosterbarock (wie Anm. 41), 219f. – Zu Größe und Wirtschaftskraft süddeutscher Klöster im Vergleich (allerdings erst für das Jahr 1792) siehe Wolfgang Braunfels, Abendländische Klosterbaukunst. Köln ^{2}1976, 253.

88 Vgl. Roeck, Klosterbarock (wie Anm. 41), 220. – Maier, Zeitenwende (wie Anm. 44), 182, sowie: Himmel auf Erden oder Teufelsbauwurm? Wirtschaftliche und soziale Bedingungen des süddeutschen Klosterbarock, hg. von Markwart Herzog (Irseer Schriften, NF 1), Konstanz 2002 – Vgl. dagegen Hartmut Zückert, Die sozialen Grundlagen der Barockkultur in Süddeutschland, Stuttgart 1988, der im Barockbau »vorrangig ein Problem des Haushalts« (S. 109) sieht.

Verschiedene Untersuchungen in jüngerer Zeit haben sich mit der Platzierung des Bibliothekssaales innerhalb eines Klostergefüges befasst, die ja eine zutiefst symbolische Bedeutung hat. Weingarten scheint sich zunächst in das übliche Schema eingefügt zu haben. So war die Bibliothek spätestens seit 1605 im oberen Stock der südlich vom Chor der Kirche gelegenen Marienkapelle, einem bevorzugten Platz für Klosterbibliotheken, aufbewahrt[89]. Welche Bücher sich möglicherweise bereits seit der Zeit des Abts Johannes Blarer (1418–1437) dort befunden hatten und welcher Teil der Bibliothek 1578 in das neugebaute Prälaturgebäude (das kurze Zeit später einem Brand zum Opfer fiel) verbracht wurde, lässt sich wohl nicht mehr sagen[90]. Die unter Abt Georg Wegelin aufgebaute Studienbibliothek jedenfalls blieb im 17. Jahrhundert, wie wir aus den Zeichnungen Bucelins wissen[91], unverändert an ihrem Standort. Bisher wurde vermutet, dass sie, als die Marienkapelle nach Fertigstellung der neuen Kirche 1726 abgebrochen worden sein soll, in das Konventsgebäude verlagert wurde und zwar – wie bei den Benediktinern üblich – über dem Refektorium[92]. Im neuen Barockbau sollte ihr jedoch ein auch in der Symmetrie der geplanten Klosteranlage bevorzugter Platz zukommen. In dem Bibliotheksraum im Konventsbau vermutete man daher nur ein Provisorium, das allerdings wegen der politischen Streitigkeiten mit der Landvogtei länger Bestand hatte als geplant[93].

Wie bereits erwähnt, hat sich aus der Durchsicht der Rechnungsbände ergeben, dass zwischen 1693 und 1696 mehrere Handwerkerarbeiten in der Bibliothek (Schlosser, Schreiner und Bildhauer) verbucht sind und im Jahr 1699 als Ausstattungsstück ein Harnisch hergerichtet wurde[94]. Dies könnte auf eine Veränderung des Standorts bereits vor der Jahrhundertwende hindeuten, der sich dann wohl tatsächlich im Konventsgebäude, im Raum oberhalb des Refektoriums, befunden haben könnte, jedoch geht dies aus den Quellen nicht eindeutig hervor.

89 Siehe oben S. 294. Zur Baugeschichte der Bibliothek seit dem Mittelalter vgl. RUDOLF, Bibliotheksräume (wie Anm. 3), 26–28.

90 Möglicherweise handelt es sich um die Bibliothek des Prälaten, wie sie auch aus anderen Klöstern, z.B. St. Blasien, Wiblingen und Salem, bekannt ist. Vgl. Gerhard STAMM, Zur Geschichte der Bibliothek [St. Blasien], in: Das tausendjährige St. Blasien. Ausstellung 1983, Bd. 2, 190 und Anm. 160. – Magda FISCHER, Das Schicksal der Wiblinger Bibliothek in der Zeit der Säkularisation, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 106, 1995, 423–456, hier 434. – SCHLECHTER, Gelehrten- und Klosterbibliotheken (wie Anm. 56), 81. In den späteren Weingartener Akten gibt es keinen Hinweis auf eine Prälatenbibliothek; auch die von Abt Anselm Rittler aus Salzburg mitgebrachten Bücher (siehe unten S. 317), werden in den Säkularisationsakten nicht als Sonderbestand erwähnt.

91 WLB HB V 4, 234^{v}–235^{r}, Abb. bei RUDOLF, Bibliotheksräume (wie Anm. 3), 34f.

92 Vgl. LEHMANN, Bibliotheksräume (wie Anm. 1), Bd. 2, 541, und RUDOLF, Bibliotheksräume (wie Anm. 3), 29. Lehmann schließt das aus den 1950 dort hinter der Holzvertäfelung aufgefundenen Bibliothekszetteln. Obwohl die (inzwischen verschollenen) Zettel wohl kein zwingender Beweis sind, spricht einiges für diesen Standort, da nach barockem Verständnis Refektorium und Bibliothek, die Orte leiblicher und geistiger Speisung, in enger Beziehung gesehen wurden, die in vielen Klöstern auch architektonisch zum Ausdruck kam, so z.B. im Kloster St. Peter i. Schw. und, wie noch zu zeigen ist, auch im Weingartener Neubau. – Nach Lehmann lagen diese Räume »am Südende des alten Quadrum-Ostflügels«. Lehmann und Rudolf datieren die Umsetzung der Bibliothek auf die Zeit nach Fertigstellung der Kirche bzw. kurz vor dem Abbruch der Marienkapelle, was jedoch in den Bibliotheksrechnungen keine Entsprechung findet.

93 Vgl. LEHMANN, Bibliotheksräume (wie Anm. 1), Bd. 2, 541f.

94 HStAS B 522 Bü 460 und 461b.

Die nächste Veränderung in der Bibliothek muss dann jedenfalls um 1740 stattgefunden haben. Aus dieser Zeit datiert die von Bommer beklagte Unordnung, die ohne Zweifel auch mit einem Umzug der Bücher in Verbindung gebracht werden muss. In den Baurechnungen fand sich 1741 ein Posten von 37 fl für den Maurer *wegen Abbrechung der Bibliothec*[95]. Ob es sich dabei um die Bibliothek oberhalb der Marienkapelle, deren Abbruch nach bisheriger Auffassung bereits um 1726 erfolgt sein soll, handelt oder um einen Raum im Konventsgebäude, ist nicht eindeutig[96]. Fest steht, dass die Büchersammlung zu dieser Zeit neue Räume bezog und dass man einige Mühe aufwandte, um die Bibliothek, auch wenn es sich nur um ein Provisorium handeln sollte, neu einzurichten.

Bereits im Jahr 1731 hatte der Abt den Bibliothekar P. Martial nach Meersburg geschickt, um die dort eben neu errichtete Bibliothek des Priesterseminars zu besichtigen[97]. Welche Eindrücke oder Anregungen zur Einrichtung der Weingartner Bibliothek er dort erfuhr, ist nicht überliefert. Die Meersburger Büchersammlung war – jedenfalls aus der Sicht eines Chronisten von 1803 – eher bescheiden[98], und auch in Hinsicht auf die Ausstattung gab es sicher eindrucksvollere Beispiele, wie etwa aus dem Tagebuch des Abts aus dem Schwarzwaldkloster St. Peter hervorgeht, der auf seiner Reise nach Wien viele Klöster und Schlösser mit neuen Bibliotheks- und Festsälen besuchte, um Anregungen für seinen eigenen Bibliotheksbau zu gewinnen[99]. Im Reisetagebuch des Abts Placidus von Weingarten (1740) gibt es wenig Hinweise auf ähnliche Interessen[100]; für ihn kam es zunächst vor allem darauf an, in Wien eine Aufhebung des Bauverbots zu erreichen[101].

Wenn es nun auch nicht möglich erschien, in absehbarer Zeit einen den Schätzen der Weingartener Bibliothek angemessenen Bibliothekssaal zu realisieren, so wurden doch wieder einige Ausstattungsstücke angeschafft und verschiedene Handwerker in der – wie übereinstimmend berichtet wird – in zwei übereinanderliegenden Räumen eingerichteten Bibliothek beschäftigt[102]. In den Bauakten fanden sich außerdem Zeichnungen und die zugehörigen Rechnungsposten für Aufsätze auf die Bücherkästen von dem Bildhauer Joachim Frühholz (1715–1770) aus Altdorf, der zu dieser Zeit im Kloster beschäftigt

95 Vgl. HStAS B 522 Bd. 460, 14. Aug. 1741.

96 Über den Abbruch der Marienkapelle vgl. LEHMANN, Bibliotheksräume (wie Anm. 1), Bd. 2, 541 (ohne Belege). Auch im Konventsgebäude gab es umfangreiche Bauarbeiten und wohl auch eine Umorganisation: 1735 werden *das Refektorium außzuweißlen* sowie *Creuzstöck* und eine Kanzel in das Refektorium bezahlt (vgl. HStAS B 522 Bü 461).

97 Vgl. HStAS B 522 Bd. 461a, Aug. 1731. Wohl P. Martial Hertnagel, vgl. LINDNER, Professbücher (wie Anm. 36) Nr. 710 (dort nicht als Bibliothekar aufgeführt). – Über den Bau des Priesterseminars vgl. Klaus MERTEN, Die Burgen und Schlösser, in: Die Bischöfe von Konstanz. Geschichte und Kultur. Bd. 1–2, Friedrichshafen 1988, Bd. 2, 71–88, hier 80.

98 Vgl. Geistliche Monatsschrift mit besonderer Rücksicht auf das Bisthum Constanz, 1803, 2. Heft, 169–170. Die Seminarbibliothek ist nicht zu verwechseln mit der bischöflichen Hofbibliothek, vgl. Die kleinen Provenienzen, beschrieben von Armin SCHLECHTER u. Gerhard STAMM (Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe 13), Wiesbaden 2000, 141–144.

99 Vgl. GLAK 65/553.

100 Zum 8. Apr. 1740 ist im Reisetagebuch des Weingartener Kanzlers ein Besuch in der Bibliothek des Baron von Bartenstein vermerkt, der dem Abt und seinen Begleitern seine Bücher und andere Raritäten an Gemälden und Antiquitäten gezeigt habe (vgl. HStAS B 515 Bü 14, fol. 264^{r}).

101 Siehe oben S. 297.

102 Vgl. HStAS B 522 Bd. 461, 1. Juni 1741 und 7. Dez. 1742, sowie HStAS B 522 Bd. 460, 1. Sept. 1742. Zu den Bibliotheksbesuchern vgl. RUDOLF, Bibliotheksräume (wie Anm. 3), 30f.

war[103]. Die Gesamtkonzeption der neuen Bibliothek aber war sicher dem damaligen Bibliothekar P. Hermann Mauz (1700–1761) zu verdanken, von dem es in seiner Lebensbeschreibung heißt, dass er mit vielen Fertigkeiten, besonders aber in der Malerei und Architektur, begabt sei, dass er die Bibliothek einrichtete und ausschmückte[104]. Leider ist das Aussehen dieser Bibliothek in keinem Bild überliefert.

Insgesamt dürften die Anstrengungen aber doch eher verhalten und die Ergebnisse bescheiden gewesen sein, vor allem wenn man die Bibliotheksausstattung in Weingarten mit den Bibliotheken anderer, z. T. weniger finanzkräftiger Klöster im süddeutschen und schweizerischen Raum vergleicht, die bereits gebaut waren bzw. zu dieser Zeit neu eingerichtet wurden[105]. Dies würde auch dann gelten, wenn um 1770 die Bibliothek ein weiteres Mal, nun in zwei übereinanderliegende Räume im nordwestlichen Eckpavillon umgezogen wäre, wie neuerdings vermutet wurde. Zwar weisen diese Räume eine relativ reiche Stuckierung auf, die die Symbole der Herrschaft und der Wissenschaften darstellt, jedoch nicht entfernt an die beziehungsreichen Bildprogramme anderer Bibliotheksräume aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts heranreicht, weshalb die Räume ebenfalls nur als ein Provisorium angesehen wurden[106]. Andererseits passen diese Räume aber auch nicht zu der Beschreibung des Benediktiner Johann Nepomuk Hauntinger aus St. Gallen, der 1784 von einem Büchersaal spricht, *welcher schon alt und wegen der äußeren Schönheit nicht merkwürdig ist*[107]; ähnlich urteilt der Salzburger Konventuale Konstantin Stampfer, dass der Saal *zwar an sich selbst schlecht aussiehet*, aber doch mit bedeutenden Stücken angefüllt sei[108].

Nun hat eine Baubeschreibung, die aus der Zeit nach dem Übergang des ehemaligen Klosters aus dem Besitz der Fürsten von Nassau-Oranien in den des Königreichs Württemberg stammt und die als Grundlage für den Umbau des Nordflügels in eine Residenz des württembergischen Königs dienen sollte, ein neues Licht auf die tatsächlich ausgeführte bzw. geplante »Kulturmeile« innerhalb des Klosters geworfen[109].

103 Vgl. HStAS B 522 Bü 66. Frühholz (1715–1770) arbeitete im Auftrag des Klosters auch für die Ausstattung der Pfarrkirchen in der Umgebung. Leider ist die Rechnungsaufstellung nicht datiert, jedoch legt der Kontext eine Datierung um 1740 nahe. Nach den Abteirechnungen wird 1741 *Joachim Friholz um bildhawer arbeit bezahlt*, 1742 für eine Statue (vgl. HStAS B 522 Bü 461, S. 211 u. 214). – Zu Frühholz vgl. Ulrich Thieme u. Felix Becker, Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler. Bd. 12, Leipzig 1916, 535; zu den Arbeiten in Altdorf und Horgenzell vgl. Weingarten. Von den Anfängen (wie Anm. 5), 213, und Kunst- und Altertums-Denkmale (wie Anm. 25), 223.

104 *Vir eximiae capacitatis et varium artium, maxime pictoriae et architectoniae valde peritus [...] Bibliothecam instruxit et adornavit*, vgl. Lindner, Professbücher (wie Anm. 36), Nr. 735.

105 Z.B. Salem: 1697–1707/1730; Weißenau: 1708/1710–1720; Einsiedeln: 1710–1711/1739–1740; Ottobeuren: 1715–1718; Wiblingen: 1737–1740; St. Peter: 1737–1739/1752–1753; Schussenried: 1754–1757; St. Gallen: 1758–1763, vgl. Lehmann, Bibliotheksräume (wie Anm. 1), Bd. 2, passim, und Garberson, Eighteenth-Century Monastic Libraries (wie Anm. 1), passim.

106 Vgl. Rudolf, Bibliotheksräume (wie Anm. 3), 31–33. – Lehmann, Bibliotheksräume (wie Anm. 1), 541, schließt sich dieser These an. Zum »Programm« der Decken siehe unten S. 313.

107 Vgl. Johann Nepomuk Hauntinger, Reise durch Schwaben und Bayern im Jahre 1784, neu hg. v. Gebhard Spahr, Weißenhorn 1964, 35.

108 Vgl. Lindner, Professbücher (wie Anm. 36), 132, abgedruckt bei Peter Eitel, Ravensburg und das Schussental, Sigmaringen 1977, 40.

109 Vgl. HStAS E 221 Bü 117, Baubeschreibung vom 28. Dez. 1816 (siehe Anhang S. 318f.). Leider konnte trotz intensiver Suche in den Beständen der Behörden, die mutmaßlich mit Umbaumaßnahmen für spätere Nutzung dieses Gebäudes befasst waren, der in der Baubeschreibung erwähnte »Riß« bislang nicht gefunden werden (für freundliche Auskünfte und Hilfe des Hessischen Staatsarchivs in Fulda, des Hauptstaatsarchivs Stuttgart, der Staatsarchive in Ludwigsburg und Sigma-

Demnach befand sich die Bibliothek am Ende der Klosterzeit (und eben wohl bereits seit ca. 1740) im zweiten und dritten Obergeschoss (nach heutiger Zählung im ersten und zweiten Stockwerk) auf der Westseite des Nordflügels, direkt neben der Kirche. Zu ihr bestand im oberen Raum ein direkter Zugang auf der Höhe der Kirchenempore, der auch heute noch im Mauerwerk sichtbar ist. Auf der Gegenseite, am östlichen Ende des Nordflügels, an den Chor der Kirche anschließend, war ebenfalls im dritten Stock das Archivgewölbe (mit direktem Zugang von unten durch eine Wendeltreppe) eingerichtet. Archiv und Bibliothek waren außerdem auch von dem zur Hofseite liegenden Gang aus zugänglich; eine dritte Tür im oberen Bibliotheksraum führte in das anschließende Zimmer[110]. Im Gegensatz zum heutigen Bauzustand waren die beiden übereinanderliegenden Räume der Bibliothek nicht direkt durch eine Wendeltreppe miteinander verbunden, was in den Schilderungen aus der Klosterzeit als durchaus unpraktisch empfunden wurde[111]. Jeder der beiden Bibliotheksräume wies acht Fenster auf. In der Gesamtaufteilung des Gebäudes kann dies nur erreicht werden, wenn der Raum zusätzlich die Breite des heute durchlaufenden Ganges ausfüllt, so dass er von zwei Seiten, wohl mit je vier Fenstern erhellt wurde. Damit würde der Saal einer alten Forderung für die Einrichtung einer Bibliothek entsprechen, die vor allem drei Eigenschaften haben soll, *nemblich liecht, lüfftig und trucken zu sein*[112]. Zusätzlich wurde 1742 noch ein *tagliecht in das Bibliothecdach,* wohl an der abgerundeten Ecke zwischen Kirchturm und erstem Fenster an der Hofseite, eingefügt[113].

Beide Bibliotheksräume (ebenso wie natürlich auch das Archiv) waren aus Gründen der Feuersicherheit unheizbar. An das obere Bibliothekszimmer schlossen sich ein kleines einfenstriges unbeheiztes sowie ein größeres heizbares Zimmer mit zwei Fenstern an, die die Baubeschreibung als zur Bibliothek gehörig bezeichnet[114]. Über ihre Nutzung gibt sie keine Auskunft, jedoch bemerkt 1802 der zur Sondierung der Weingartener Herrschaft von Nassau-Oranien beauftragte, inkognito reisende Geheime Rat Plitt, dass sich neben der Bibliothek *in einem besonderen Zimmer eine ansehnliche*

ringen, des Landesdenkmalamts Tübingen, der Oberfinanzdirektion Stuttgart, des Staatlichen Vermögens- und Hochbauamts Ravensburg I und des Stadtarchivs Weingarten habe ich sehr zu danken).

110 Darauf weisen die Schlosserarbeiten im Bau-Überschlag von 1812 (StAL D 40 Bü 336) hin.

111 »Die Bibliothek besteht aus zwei übereinander gebauten Zimmern, welches sehr unbequem ist«, vgl. HAUNTINGER, Reise (wie Anm. 107), 37.

112 Vgl. Eusebius AMORT in seinem anonym erschienenen »Parnassus Boicus oder Neueröffneter Musen-Berg ...«, München 1726, 56, in dem er sich auf Vitruv beruft.

113 Vgl. HStAS B 522 Bü 461. Die heute bestehende Wand mit den Türen zum Gang dürfte demnach also wohl erst nach der Klosterzeit eingezogen worden sein. Wann diese Raumaufteilung geändert wurde, so dass der Gang bis zum Ende des Gebäudes durchlief, ist nicht bekannt. Jedenfalls gab es 1825, als das Schloss als Waisenhaus genutzt werden sollte, außer den Eckpavillon-Räumen angeblich keine Räume mehr, die von zwei Seiten Fenster haben (vgl. Bericht vom 12. Sept. 1825, StAL F 420 Bü 1527); in den Kostenvoranschlägen aus der württembergischen Zeit fand sich kein Posten, der auf einen Umbau an dieser Stelle hinweist.

114 Während die ursprüngliche Stuckausstattung, die offensichtlich nur in den repräsentativeren, meistens heizbaren Räumen ausgeführt wurde, sich im Wesentlichen wohl erhalten hat (vgl. VOLLMER, Schmuzer [wie Anm. 29], 30f.), fiel sie in den zwei Bibliotheksnebenräumen einem im Jahr 1804 bemerkten Wasserschaden zum Opfer; 1809 (und öfter) wurde vorgeschlagen, die wegen der Auswechslung verfaulter Balken zerstörte Gipsdecke *mit kleinen Verzierungen* auszubessern (vgl. Bau-Überschlag von 1809 und 1815, StAL D 40 Bü 336). Eine im Gang desselben Stockwerks herabgefallene Stuckdecke wurde *mit nemlicher Verzierung, der anderen gleich, die Felder blaßgelb, die Hohlkehle mit grünem Anstrich*, wiederhergestellt (Bau-Überschlag von 1813, ebd.).

Kupferstichsammlung befinde[115]. Zu vermuten ist, dass noch weitere Sammlungen des Klosters in den anstoßenden, also zwischen Bibliothek und Eckpavillon liegenden Räumen an der Westseite der Nordflügelanlage untergebracht waren. Ob die »kleine Kunst- und Rüstkammer«, das sog. »antiquarium« oder »armarium«, das bereits Pregitzer 1688 erwähnt, auch später noch einen eigenen Raum beanspruchte, ist nicht geklärt; jedenfalls zierten einige Stücke die Schränke im unteren Bibliotheksraum[116]. Sicher gab es, den Berichten der Bibliotheksbesucher und den Inventaren aus der Säkularisationszeit zufolge, außerdem ein eigenes Münzkabinett[117], eine von Hauntinger in der zeitüblichen Diktion als »philosophisches Armarium« oder in anderen Quellen als »physikalisch-mathematisches Kabinett« bezeichnete Sammlung[118] und ein Naturalien- bzw. Mineralienkabinett, das allerdings im obersten (dritten) Stock des Nordwesteckpavillons, im sog. »Attique« eingerichtet war[119]. Schließlich dürfte die ansehnliche »Musikaliensammlung« mit Noten und Instrumenten, wie in den Klöstern allgemein üblich, auf der Empore der Kirche aufbewahrt worden sein[120].

115 Vgl. Bericht vom 28. Aug. 1802, StASig Wü 64/8 Bü 1.

116 Vgl. Josef A. Giefel, Johann Ulrich Pregitzers Reise nach Oberschwaben im Jahre 1688, in: WVjH 11, 1888, 36–49, hier 44f. – Die Einrichtung von eigenen Kunst- und Raritätenkabinetten, die einerseits der Repräsentation dienten, andererseits aber auch den Versuch darstellten, das in den Büchern gesammelte Wissen sinnenfällig zu machen, war im 17. Jahrhundert sehr beliebt in Klöstern (vgl. Jörg-Ulrich Fechner, Die Einheit von Bibliothek und Kunstkammer, in: Öffentliche und private Bibliotheken [wie Anm. 46], 11–31. – In Weingarten soll schon zu Beginn des Jahrhunderts der Bibliothekar Rieber eine solche Sammlung angelegt haben; großen Zuwachs erhielt sie durch die sog. »Rüstkammer«, die Johann Friedrich Ochsenbach dem Kloster zubrachte, vgl. Fischer, Handschriften (wie Anm. 62), 89–108. – Zum Inhalt der Sammlung, die zunächst in einem eigenen Raum aufbewahrt und von dem *antiquarius* des Klosters, P. Edmund v. Schultheiß (1648–1690, vgl. Lindner, Professbücher [wie Anm. 36], Nr. 653), betreut worden war, vgl. auch Hauntinger, Reise, (wie Anm. 107), 37f. – Nach einem Bericht des Kreissteuerrats Waldbauer (vgl. Bericht vom 18. Jan. 1809, HStAS E 201 b Bü 99) enthielt dieses »armarium« keine kostbaren, sondern nur alte Waffen.

117 Vgl. Bericht von Stampfer (Lindner, Professbücher [wie Anm. 36], 132).

118 Vgl. Hauntinger, Reise (wie Anm. 107), 37, und das von P. Gall Reinisch angefertigte »Verzeichniß der Instrumente in dem physisch-mathematischen Musäum des Reichs-Stifts Weingarten« (StASig Wü 64/8 Nr. 49; für den Hinweis danke ich Herrn Prof. Dr. Franz Quarthal). Auch diese Sammlung beurteilt Waldbauer sehr abschätzig, wenn er schreibt, dass das physikalische Kabinett diesen Namen in der Tat nicht verdiene: *es zeichnet sich weder durch seine Vollständigkeit, noch durch seine Güte aus und wurde lediglich von den ehemaligen Conventualen, welche sich mit dem Schulunterricht abgaben, zusammen getragen, von dem Prälaten aber gar nicht unterstützt* (vgl. Bericht wie Anm. 116). Das neue Fach Physik wurde in den Klöstern vielfach zunächst bei der Philosophie angesiedelt.

119 Vgl. Baubeschreibung HStAS E 221 Bü 117. Nach dem Bericht des Kreissteuerrats Waldbauer (wie Anm. 116) befand sich das »Naturalienkabinett«, das von P. Leo Gimmi angefangen worden sei (vgl. »Verzeichniß der Naturalien-Sammlung in dem Reichsstifte zu Weingarten, gefertigt von P. Bernard Gilg. 1802«, StASig Wü 64/8 Nr. 49), neben dem »physikalischen Kabinett« und enthielt nach seinen Worten *nichts als Conchilien und Mineralien*; über die Bewertung dieser Sammlung nach der Besitznahme durch Württemberg durch den vom König mit der Sichtung beauftragten Hofmedikus Storr, der die Einschätzung Waldbauers weitgehend übernimmt, vgl. Bericht vom 25. Juli 1810 (HStAS E 221 Bü 2972).

120 Vgl. das Verzeichnis von P. Meingos Gälle, StASig Wü 64/8 Nr. 49. Die Aufbewahrung in der Klosterkirche, die nach der Säkularisation den Status einer Pfarrkirche erhielt, bewahrte diese Sammlung vermutlich vor der Übernahme durch Württemberg. 1824 wurde sie vom Kloster Einsiedeln zusammen mit den Musikalien anderer süddeutscher Klöster angekauft (vgl. Lukas Helg, Die neue Musikbibliothek des Klosters Einsiedeln, Einsiedeln 1999, 12, 32). Über Verkäufer

Im ersten und zweiten Obergeschoss des nordwestlichen Eckpavillons, also unmittelbar unter dem Naturalienkabinett, befinden sich zwei große, mit jeweils fünf Fenstern von zwei Seiten gut belichtete Räume, deren Stuckdekoration eine herausgehobene Nutzung vermuten lässt, worauf Hans Ulrich Rudolf hingewiesen hat. Im unteren der beiden Räume – also im ersten Obergeschoss, in dem auch die Sommer- und Winter-Tafelzimmer für die Gäste des Klosters lagen – ist der Deckenstuck wohl als Symbol der geistlichen und weltlichen Herrschaft im Innern des Landes und ihre Verteidigung nach außen zu interpretieren. Im oberen Raum hingegen werden in der Mitte der Decke die göttliche Vorsehung, an den vier Seiten die vier klassischen Fakultätswissenschaften (Theologie, Philosophie, Jurisprudenz, Medizin) dargestellt, die anhand der jeweiligen »Fachliteratur«, mit Folianten und Urkunden klar erkennbar sind (vgl. Abb. 2f.)[121]. So kann man vermuten, dass dieser Raum später die (vorläufig noch im unteren Bibliothekszimmer untergebrachte) Handschriftensammlung beherbergen sollte, lag er doch einerseits in räumlicher Nähe zu den anderen Sammlungen des Klosters, andererseits symmetrisch und als Pendant zu dem prachtvoll ausgestatteten, im Bildprogramm auf die Heiligblutreliquie als den kostbarsten Schatz des Klosters hinweisenden Audienzsaal im nordöstlichen Eckpavillon[122].

Für diese These könnte auch die Nähe zum größten Saal des Klosters sprechen, der den um ein Stockwerk erhöhten Mittelrisaliten des Nordflügels einnimmt. Beschrieben wird er in der genannten Baubeschreibung von 1816 als *1 sehr grosser unausgebauter zwey Stock hoher Saal mit 36 Fenstern, welcher nach dem Bedürfniß entweder zu 2 grossen oder 4 kleinen Sälen oder zu 16 grossen oder 32 kleinen heizbaren Zimmern eingerichtet werden kann*[123]. Er bezieht auch den zum Innenhof liegenden Gang mit ein und erhält damit – entsprechend dem bisherigen Bibliothekssaal und entsprechend den traditionellen Anforderungen – seine Helligkeit von zwei Fensterreihen. Wie Hans Ulrich Rudolf im Gegensatz zu Edgar Lehmann richtig vermutet, war dieser Saal über den aufwendig ausgestatteten Tafelzimmern zum neuen Bibliothekssaal (und nicht als Festsaal) bestimmt[124]; Berichte aus der nachklösterlichen Zeit erweisen dies eindeutig[125]. In seinen Ausmaßen übertrifft dieser Raum alle Bibliothekssäle in der oberschwäbischen Nachbarschaft, und man kann sich leicht vorstellen, welch prachtvollen Rahmen er für die reichen Bücherschätze des Klosters hätte abgeben können.

Nun ist dieser Saal eben leider unausgebaut geblieben. Über die Gründe dafür ist immer wieder gerätselt worden. Sicher fehlte es in Weingarten, wie sich gezeigt hat, im ausgehenden 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts nicht am Willen und nicht an den

(möglicherweise die Pfarrei Weingarten) und Preis gibt es nach Auskunft von P. Lukas Helg in Einsiedeln keine Unterlagen.

121 Beschreibung der Räume bei Rudolf, Bibliotheksräume (wie Anm. 3), 31–33 (mit Abb. der Decken beider Räume). – Zur Interpretation der »Providentia« vgl. Hans-Otto Mühleisen, Politische Metamorphosen. Augsburger Treppenhäuser als Ort absichtsvoller Selbstdarstellung, in: Politikwissenschaftliche Spiegelungen. Festschrift für Theo Stammen, hg. v. Dirk Berg-Schlosser, Gisela Riescher u. Arno Waschkuhn, Wiesbaden 1998, 308–320, hier 329. Für Auskünfte zur Deutung der Deckenfresken habe ich Herrn Prof. Dr. Mühleisen zu danken.

122 Ob der Raum im Eckpavillon tatsächlich bezogen wurde oder ob die Handschriften bis zur nassauischen Besitznahme am alten Platz verblieben, wie zu vermuten ist, lässt sich vorerst nicht belegen.

123 Siehe Anm. 109.

124 Vgl. Rudolf, Bibliotheksräume (wie Anm. 3), 29f., und Lehmann, Bibliotheksräume (wie Anm. 1), 542.

125 Vgl. z.B. den Antrag von 1838 *auf Belegung des unausgebauten, vormals zu einem Bibliothekssaal bestimmten Saales* (StAL F 420 Bü 1534).

Mitteln zur repräsentativen Ausgestaltung der Bibliothek. Mit der Bücher- und Raritätensammlung Ochsenbachs, deren Schaustücke noch um 1780 die Bücherschränke schmückten[126], und mit der Sammlung und dem Ankauf von alten Handschriften, Drucken, Gemälden und Kupferstichen, die weitgehend Bucelin zu verdanken sind, war ein Grundstock gelegt, von dem das Kloster noch weit ins 18. Jahrhundert hinein zehrte. Auf ihn konnte es mit seinen immerhin einigermaßen regelmäßig, wenn auch nicht üppig fließenden Bibliotheksmitteln, mit seinen physikalischen und mathematischen Instrumenten- und Naturaliensammlungen aufbauen und die Bibliothek in zeitgemäßer Weise und mit beachtlichen Ergebnissen weiterentwickeln, um in der Bibliothek den barocken Kosmos von Glauben und Wissen, von geistlicher und weltlicher Herrschaft darzustellen.

Die entscheidende Rolle in der Konzeption eines solchen Gesamtkunstwerks fiel bei den Strukturen eines Benediktinerklosters unzweifelhaft dem Abt zu, wenngleich die Meinung des Konvents in Projekten dieser Größenordnung, die das Leben des Konvents erheblich tangierten, nicht zu übergehen war. So hatten etwa die Mönche in Einsiedeln die Möglichkeit, über das Bauvorhaben des Klosters abzustimmen, und sie forderten, die Ausführung des Baus nicht einem einzigen Baumeister zu überlassen[127]. In St. Peter im Schwarzwald war der Rohbau der Bibliothek 1739 fertiggestellt, die Baupläne vom Konvent aber offensichtlich nicht mitgetragen worden. Nach dem Tod des Abtes wurde dort unter sehr auffälligen Wahlbedingungen ein Nachfolger gewählt, der den Bau der Bibliothek ablehnte und sie als Ruine stehen ließ. Allerdings dauerte sein Abbatiat nur zehn Jahre, und seinem Nachfolger, Philipp Jakob Steyrer (1749–1795), boten sich sowohl in seiner Person wie auch in der Konstellation seines Konvents andere Voraussetzungen. Er konzipierte und vollendete nicht nur einen überaus prachtvollen Bibliothekssaal, sondern brachte auch, ebenso wie sein Kollege, Abt Martin Gerbert von St. Blasien, eine systematische Sammelaktion – bisweilen auch einen erfolgreichen Raubzug – in Gang, um seine Bibliothek zu füllen[128].

In Weingarten indessen blieb der zweifelsohne im Hinblick auf die notwendige finanzielle Konsolidierung gewählte und wohl vom Großteil des Konvents unterstützte Abt von 1745 bis 1785, also nahezu 40 Jahre, mit zuletzt altersbedingter Hinfälligkeit im Amt, in den Jahren also, die für den barocken Ausbau der Bibliothek entscheidend gewesen wären.

Immerhin hatte er, wie bereits erwähnt, wenige Jahre nach seinem Amtsantritt doch einige »maßvolle« Bauvorhaben in Angriff genommen[129]. Im Zusammenhang mit Untersuchungen über den in Weingarten tätigen Stuckator Franz Xaver Schmuzer (1713–1775) identifiziert Eva Christina Vollmer als weiteren Künstler, der die Tafelzimmer und jeweils vier übereinanderliegenden Räume des ersten und zweiten Stockwerks im

126 Siehe oben Anm. 116.

127 Vgl. Joachim SALZGEBER, Der große Baubeschluss vom 8. Febr. 1702, in: Maria Einsiedeln 107, 2002, Heft 2, 54–56.

128 Vgl. LEHMANN, Bibliotheksräume (wie Anm. 1), Bd. 2, 518. – Zu den Vorgängen bei der Wahl vgl. MÜHLEISEN, Karrieren (wie Anm. 36), 115–120. – Zum Bucherwerb Steyrers und Gerberts vgl. Albert RAFFELT, Die Klosterbibliothek von Sankt Peter und ihre mittelalterlichen Handschriften, in: Das Vermächtnis der Abtei (wie Anm. 4), 393–414, hier 396–399. – Franz KERN, Philipp Jakob Steyrer, ein Lebensbild, in: Unfreiwillige Förderung. Abt Philipp Jakob Steyrer und die Universitätsbibliothek Freiburg i.Br., hg. v. Albert RAFFELT (Schriften der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau 19), Freiburg 1995, 25–48, hier 29. – STAMM, Geschichte der Bibliothek (wie Anm. 90), 184.

129 Siehe oben S. 298.

Nord- und Westtrakt des Klosters ausgestattet hat, den Vorarlberger Stuckator Johann Jakob Schwarzmann (1729–1784)[130]. Aufgrund stilistischer Vergleiche setzt sie dafür die Jahre um 1770 an. Nun hat eine Durchsicht der Abteirechnungen des Abts Dominikus gezeigt, dass in den Jahren 1764 bis 1766 Ausgaben für einen (nicht namentlich genannten) Stuckator verbucht sind, und zwar in geringerer Höhe als die Summe, die Franz Xaver Schmuzer wenige Jahre zuvor erhalten hatte, aber doch im Vergleich mit den gleichzeitigen Baukosten nicht unbeträchtlich[131].

Dass der Abt damit Johann Jakob Schwarzmann beauftragte, der sich in Schussenried bereits durch die Ausstattung der Tafelzimmer, der Gänge und einiger weiterer Zimmer (derjenigen Räume also, die er auch in Weingarten ausgeführt hat) und schließlich durch die Stuckierung des überaus prachtvollen Schussenrieder Bibliothekssaales (1757) auf die hervorragendste Weise ausgewiesen hatte[132], lässt kaum einen andern Schluss zu, als dass dieser Künstler auch für die Ausgestaltung des Weingartener Bibliothekssaals vorgesehen war. Die Anlage der beiden Säle in Schussenried und Weingarten entsprechen sich genau: ihre Lage im zweiten und dritten Geschoss des Mittelrisalits im Nordtrakt des nördlich der Kirche gelegenen Flügels, ihre Belichtung durch zwei doppelte Fensterreihen an den Längsseiten des Raumes, ihr Zugang von der Ost- und der Westseite. Allerdings war der Raum in Weingarten um je eine Fensterachse östlich und westlich der Mittelachse länger[133].

Die bildhauerische Ausstattung des Schussenrieder Bibliothekssaales wird dem aus Altdorf gebürtigen Fidel Sporer (1733–1811), einem Schüler Johann Christian Wenzingers, zugeschrieben[134]. Er hatte 1762 den Auftrag zur Ausführung einer neuen Kanzel in der Weingartener Kirche erhalten[135]. Ob er in bewährter Zusammenarbeit mit Schwarzmann auch für die figürliche Ausstattung des Weingartener Büchersaales verpflichtet werden sollte, ist nicht überliefert. Auf jeden Fall kann man sich anhand dieser sich aufdrängenden Parallelen mit dem Schussenrieder Bibliothekssaal nun immerhin eine Vorstellung davon machen, wie der Weingartener Bibliothekssaal hätte aussehen können.

Warum nun kamen solche Pläne schließlich doch nicht zur Ausführung? Wiederum geben die Rechnungsbücher einige Hinweise, auch wenn diese nicht immer ganz eindeutig in Bezug zu den einzelnen Räumen gesetzt werden können: Während der Westflügel des Hofgebäudes um 1765 bereits stuckiert gewesen sein muss und, wie die Bi-

130 Vgl. Vollmer, Schmuzer (wie Anm. 29), 32–34, 114; Abb. Nr. 28–31.

131 Vgl. Abteirechnungen HStAS B 522 Bü 461d.

132 Vgl. Lehmann, Bibliotheksräume (wie Anm. 1), Bd. 2, 526f. – Zu Schwarzmann (1729–1784), der außer in Schussenried u.a. auch in Sigmaringen, Meßkirch, Kloster Wald und Tettnang tätig gewesen war, vgl. Thieme/Becker, Lexikon (wie Anm. 103), Bd. 30, Leipzig 1936, 369f., sowie: Barock am Bodensee. Architektur. Ausstellungskatalog, hg. v. Oscar Sander, Bregenz 1962 (ohne Seitenangaben).

133 Die Gesamtsituation unterschied sich in Schussenried insofern, als sich dort die Bibliothek zwischen Konventstrakt (im östlichen Teil des Nordflügels) und Abtstrakt (im westlichen Teil des Nordflügels) befand, während in Weingarten der Konvent im Südflügel untergebracht war, so dass die Konventualen einen relativ weiten Weg zu den Büchern gehabt hätten.

134 Sporers Arbeiten sind u.a. in St. Gallen und im Elsaß nachgewiesen, vgl. Barock am Bodensee (wie Anm. 132, ohne Seitenangaben) sowie May, Bibliothek (wie Anm. 4), 6f. – Zu den übrigen Handwerkern und Künstlern, die nur z.T. namentlich genannt werden, vgl. die Abteirechnungen (HStAS B 522 Bü 461d).

135 Die alte Kanzel, die von Franz Schmuzer ausgeführt worden war, entsprach nicht den Vorstellungen des Abtes; sie wurde nach Bergatreute versetzt, wo sie sich heute noch befindet. Bereits 1746 hatte Abt Dominikus Schnitzer mit Joseph Feuchtmayer über eine neue Kanzel verhandelt, die aber nicht realisiert wurde, vgl. Weingarten. Von den Anfängen (wie Anm. 5), 235.

bliothek zeigt, auch bereits bezogen war, scheint am Nordflügel noch gebaut worden zu sein. Nach den Rechnungen ist zwar der *Steinbrecher* bereits 1755 *wegen annoch abgängiger 18 Fenster stöck im saal* bezahlt worden (womit zweifelsohne der projektierte Bibliothekssaal mit jeweils neun Fensterachsen gemeint ist), aber noch 1777 sind Glaserarbeiten ebenfalls im *Saal* ausgewiesen[136]; der Innenausbau und die Stuckierung des Saales hätten also wohl erst danach in Angriff genommen werden können. Was den Abschluss der Bauarbeiten so lange verzögert hat, kann im einzelnen nicht mehr nachvollzogen werden. Möglicherweise spielte auch die dem Nordtrakt vorgelagerte Altane eine Rolle[137]. Spätestens seit 1772 war Schwarzmann jedenfalls in Meßkirch tätig[138]. Indessen ließen, wie die nur noch vereinzelt in den Abteirechnungen ausgewiesenen kleineren Bauarbeiten und die übereinstimmenden Aussagen von Klosterbesuchern[139] deutlich zeigen, die Kräfte des betagten Abtes allmählich nach.

1784 starb Abt Dominikus Schnitzer im Alter von über 80 Jahren, in demselben Jahr auch Johann Schwarzmann im Alter von 55 Jahren, ein Jahr später schließlich der innovative Bibliothekar Johann Gualbert Bommer im Alter von nur 48 Jahren. Während wenige Wochen nach dem Tod des Abts P. Anselm Rittler, zuvor Professor an der Universität Salzburg, zu seinem Nachfolger gewählt wurde und ein Mitbruder des P. Gualbert Bommer dessen Amt in der Bibliothek übernahm und wohl die Katalogisierungsarbeiten fortführte, war ein Nachfolger von Schwarzmann kaum in Sicht.

Mit diesem schicksalhaften Zusammentreffen der Ereignisse war der weitere Ausbau der Bibliothek jedenfalls zunächst einmal blockiert. Wie bereits das Beispiel von St. Peter gezeigt hat, erfordert ein Vorhaben wie die Ausstattung der Bibliothek – die nach dem Bau der Kirche wohl größte Herausforderung für ein Kloster – eine personelle Konstellation, die die Fähigkeiten zum Entwurf eines Bild- und Figurenprogramms, die Fähigkeiten zur künstlerischen Umsetzung dieser Konzeption, die Fähigkeiten zur Organisierung der finanziellen Mittel und schließlich die Fähigkeiten, den Konvent von solch einem aufwendigen Projekt zu überzeugen, zusammenführt. Diese Konstellation war in Weingarten um 1785 offensichtlich nicht mehr gegeben.

Hinzu kam ein weiteres Moment. Während innerhalb des Klosters eine Neuorientierung unvermeidlich war, der Abt erst seine Position festlegen, die Baupläne neu überdenken und gegebenenfalls auch neue Künstler suchen musste, hatten im öffentlichen und innerkirchlichen, auch innerklösterlichen Diskurs die Ideen der Aufklärung Platz gegriffen. 1783 war Kants berühmte und von den Zeitgenossen als programmatisch angesehene Definition der Aufklärung veröffentlicht worden[140]. Die Einstellung zu den Wissenschaften und zu den geistlichen Institutionen hatte sich allmählich gewandelt. Barocke Repräsentation des Wissens und barocke Funktion einer Bibliothek traten zurück hinter neuen Erfordernissen. Nirgends findet sich in Bommers Briefen ein Wort über die Bibliotheksräume oder gar der Wunsch nach einer repräsentativeren Aufstel-

136 Vgl. Abteirechnungen HStAS B 522 Bü 461d.

137 Zu den dort notwendigen Reparaturen siehe oben Anm. 43.

138 1772/73 Stiftskirche St. Martin; 1774 Entwurf zu einem Epitaph des Fürsten Karl von Fürstenberg, mit dessen Ausführung jedoch der Riedlinger Bildhauer Johann Christian beauftragt wurde, da dieser ein kostengünstigeres Angebot vorlegte (vgl. Thieme/Becker, Lexikon [wie Anm. 103], 369); ob auch in Weingarten Schwarzmanns finanzielle Forderungen eine Rolle gespielt haben, konnte nicht ermittelt werden.

139 Vgl. die Abteirechnungen von ca. 1780–1784, HStAS B 522 Bü 461d, und etwa den Bericht von Stampfer (wie Anm. 113), 127.

140 Vgl. Andreas Kraus, Was ist Aufklärung? Betrachtungen zu einem ewig jungen Thema, in: Europa im Umbruch (wie Anm. 41), 1–15.

lung der Bücher[141]. Dagegen formuliert er in der Widmung seines Inkunabelkatalogs deutlich seine Vorstellung von der Förderung von Bibliothek und Wissenschaft durch den neuen Abt Anselm Rittler: Die privaten Interessen des Abts und sein reicher und erlesener Büchervorrat, den er aus Salzburg mitgebracht habe, zeigten dessen Liebe zu den Wissenschaften und geben Bommer die Hoffnung, dass er es auch an den notwendigen Mitteln dazu nicht fehlen lasse. Wenn der Abt schon in den Jahren seiner Lehrtätigkeit die Sorge um die eigene Bildung und die der studierenden Jugend mit dem Neuerwerb von Büchern aufs Schönste verbunden habe, was könne dann erst sein Kloster Weingarten von ihm erwarten. Es sei ja nun sogar seine Pflicht, dafür zu sorgen, dass sein Land nicht nur keinen Schaden nehme, sondern sich zu dem Grad der Vollkommenheit erhebe, der der *ratio* des Abts, dem *status* des Klosters und der allgemeinen Erwartung der Gläubigen entspreche[142].

Bommer war es nicht mehr vergönnt zu erfahren, welche Wirkung sein in geschliffener Rede vorgebrachtes Plädoyer auf Abt Anselms Förderung der Bibliothek hatte. Für eine insgesamt aufgeklärte Denkweise, wie sie etwa in den Klöstern Banz oder Polling (um nur die bekanntesten zu nennen) vorherrschte, oder für eine Umsetzung solcher Ideen in neue Formen der Architektur und ihres bildnerischen und figürlichen Schmuckes, wie sie etwa in dem 1768–1777 erbauten Bibliothekssaal von St. Blasien oder in dem 1785 vollendeten Bibliothekssaal von Ochsenhausen sichtbar werden, gibt es jedenfalls bisher keine Anzeichen[143].

5. Ausblick

1782 urteilt ein Zeitgenosse über Weingarten, es sei »den Alten sehr ergeben« und kenne »keine Bücher, auf deren Titelblättern etwas von Berlin, Leipzig oder Halle vorkommt«[144]. Die bereits damals schon als polemisch empfundene Äußerung muss, wie

141 Zur veränderten Einstellung gegenüber der Funktion der Bibliothek unter dem Einfluss der Aufklärung vgl. Roeck, Klosterbarock (wie Anm. 41), 226. – Maier, Zeitenwende (wie Anm. 44), 183.

142 Vgl. Inkunabelkatalog WLB Cod. hist. fol. 792, [Vr]. Während Bommer seinem Handschriftenkatalog, der noch zu Lebzeiten des Abts Dominikus fertiggestellt worden war, nur eine Widmung an den Leser, nicht aber an den Abt, voranstellt, sieht er jetzt unter dem neuen Abt bessere Bedingungen für die Bibliothek: *Si igitur [...] tuum jam tum, dum vitam adhuc privatim ageres praecipuum inter alia officium esse munusque credidisti, ut singulos, quos in docenda juventute gloriose absolvisti annos cum ad propriae tum ad alienae eruditionis culturam nova librorum accessione condecorares, quid exspectare a Te Vinea Tua poterit, quum jam non ex solo proximi amore aut proprio commodo, sed strictissimo [...] officio Tuum sit videre atque die noctuque curare, ut Respublica Tua non tantum nihil detrimenti patiatur, sed majora potius in dies incrementa capiat et ad eum tandem perfectionis gradum adsurgat, quam Dignitatis Tuae ratio, status nostri conditio et communis fidelium expectatio requirere videntur. [...].*

143 Vgl. Stamm, Geschichte der Bibliothek (wie Anm. 90), 179; Hans-Dieter Mück, Die Ausgestaltung des Bibliothekssaals »auf antique Arth«, in: Libri sapientiae (wie Anm. 56), 76–80. – Zur kirchenrechtlichen Position des Abts vgl. Maier, Die Diskussion um Kirche und Reform im schwäbischen Reichsprälatenkollegium zur Zeit der Aufklärung (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 7), Wiesbaden 1978, 87f.

144 Vgl. »Es leben die Prälaten! Beobachtungen auf einer kleinen Reise in verschiedenen Prälaturen in Bayern und Schwaben. In Briefen von einem mecklenburgischen Offizier an seinen Freund in Westphalen«, Heft 1, o.O., 1782, 87–88. Der Verfasser der anonym erschienenen Schrift war der evangelische Theologe Johann Ferdinand Gaum (1738–1814, vgl. NDB 3, 585). Unter anderen

sich gezeigt hat, doch an einigen Stellen relativiert werden. Auch wenn sich wohl die meisten Weingartener Konventualen in die Traditionen des klösterlichen Lebens ohne Widerspruch einfügten, weisen die gezielten Bucherwerbungen Bommers, seine Auseinandersetzungen mit den aktuellen Werken der Bücherkunde, seine aufgeschlossene und unvoreingenommene Einstellung zu Inhalt, Ordnung und Funktion der Bibliothek, seine Arbeiten an einem modernen Handschriften-, Inkunabel- und Bibelkatalog, nicht zuletzt auch die Wertschätzung, die er außerhalb des Klosters in gelehrten Kreisen genoss[145], auf neue Akzente im Klosterleben hin. In Betracht gezogen werden müssen auch das historische Werk des Weingartener Priors P. Gerhard Hess[146], die kirchenrechtlichen Schriften eines P. Joachim Kramer und P. Robert Schindele[147] sowie die Tätigkeit anderer Konventualen, die in den letzten Jahren der Klosterzeit und danach als Professoren an der eigenen Schule und an auswärtigen Lehranstalten unterrichteten. Zwar hat ihre Arbeit nicht immer einen schriftlichen Niederschlag gefunden, aber mit ihrem Lehrangebot, auch in den außertheologischen Disziplinen, dürften sie das Bild der »Rückständigkeit« im Kloster Weingarten doch modifizieren. Schließlich kann die Position des Klosters vor der Säkularisation nicht bestimmt werden, ohne den Anteil des aufgeklärten Schrifttums in den verschiedenen Fächern zu kennen, das in der Weingartener Bibliothek zur Benutzung bereitstand[148]. Nur mit einer in solcher Art differenzierten Sehweise wird es möglich sein, den Intentionen des Weingartener Konvents am Ende einer langen Tradition der Buch- und Wissenschaftspflege gerecht zu werden.

Anhang

Auszug (2. Obergeschoß) aus der Baubeschreibung des Schloßgebäudes, aufgenommen von der Kameralverwaltung Weingarten, 28. Dezember 1816 (HStAS E 221 Bü 117)

Im dritten Stock des Flügels gegen Morgen:
1 Schneckenstiege, dann kommt das vormalige Archiv ohne Ofen mit 3 Fenstern, an dieses reiht sich an
1 heizbares Zimmer mit 2 Fenstern,
1 unheizbares Zimmer mit 2 Fenstern, von diesem Zimmer aus führt eine Thüre in den Abtritt, dann folgen nacheinander:
1 heizbares Zimmer mit 2 Fenstern,
1 Cabinet mit 1 Fenster,

verteidigte Schelhorn (wie oben S. 304) die Klöster, darunter auch Weingarten, gegen die Angriffe Gaums, vgl. Maier, Diskussion (wie Anm. 143), 173.

145 Außer Schelhorn, Anleitung (wie oben Anm. 73), vgl. auch Zapf, Reise (wie Anm. 79), Vorrede und S. 44.

146 Nach Zapfs Meinung »verdient er unter den neuern [d. i. der Aufklärung zugeneigten] einen vorzüglichen Platz«, weshalb er seine Wahl zum Abt erhofft hatte (vgl. ebd., 43 und 34).

147 Vgl. Maier, Diskussion (wie Anm. 143), 86–88.

148 Die Untersuchungen zu einer Bestandsanalyse der Weingartener Bibliothek und über den Anteil des aufgeklärten Schrifttums sind derzeit noch nicht abgeschlossen; zu den Möglichkeiten und Methoden solcher Untersuchungen und ihrer Aussagekraft vgl. Die Aufklärung in den deutschsprachigen katholischen Ländern 1750–1800. Kulturelle Ausgleichsprozesse im Spiegel von Bibliotheken in Luzern, Eichstätt und Klosterneuburg, hg. v. Dieter Breuer, Paderborn u.a. 2000 (mit weiteren Literaturangaben zu dem inzwischen sehr ausgedehnten Forschungsgebiet der Aufklärung in Klöstern), hier vor allem 34–38.

1 heizbares Zimmer mit 2 Fenstern,
1 heizbares Cabinet mit 1 Fenster,
1 heizbares Zimmer mit 2 Fenstern,
1 Zimmer mit 2 Fenstern, worinn sich ein französisches Camin befindet, dann kommt
1 heizbares Zimmer mit 3 Fenstern, und neben diesem Zimmer befindet sich
1 zwey Stock hoher unheizbarer Saal, welcher durch 12 Fenster beleuchtet wird und das Ende des dritten Stocks im Flügel gegen Morgen bildet.

Im dritten Stock des Flügels gegen Norden macht den Anfang:
das Stiegenhauß, an dieses reiht sich an:
1 heizbares Zimmer mit 2 Fenstern und
1 unheizbares Nebenzimmer mit 1 Fenster, an diesem Nebenzimmer befindet sich
die Stiege auf den Dachboden, dann kommt
1 Küche mit 1 Fenster und neben derselben
1 sehr grosser unausgebauter zwey Stock hoher Saal mit 36 Fenstern, welcher nach Bedürfniß entweder zu 2 grossen oder 4 kleinen Sälen oder zu 16 grossen oder 32 kleinen heizbaren Zimmern eingerichtet werden kann.
Neben diesem Saal befindet sich
1 heizbares Zimmer mit 2 Fenstern,
1 unheizbares Nebenzimmer mit 1 Fenster, und dann kommt
der Abtritt, an welchen sich anschließt
das Stiegenhauß, mit dem der dritte Stock des Flügels gegen Norden sich endiget.

Im dritten Stock des Flügels gegen Abend macht den Anfang:
1 heizbares Zimmer mit 5 Fenstern, in diesem Zimmer befindet sich ein Alcove und neben demselben
1 Abtritt, dann folgen nacheinander:
1 Cabinet ohne Ofen mit 1 Fenster,
1 heizbares Zimmer mit 3 Fenstern,
1 Cabinet ohne Ofen mit 1 Fenster, und neben diesem ist ein Stiegenhauß, in welchem die Stiege in das ehemalige Naturalien Cabinet angebracht ist.
Weiter kommen der Reihe nach:
1 heizbares Zimmer mit 2 Fenstern,
1 unheizbares Zimmer mit 1 Fenster,
1 Cabinet ohne Ofen mit 1 Fenster,
1 Abtritt,
1 heizbares Zimmer mit 2 Fenstern und einem Alcove,
1 heizbares Zimmer mit 2 Fenstern und
1 unheizbares Nebenzimmer mit 1 Fenster, welch beede Zimmer zur Bibliotheck gehören; dann kommt
die Bibliotheck mit 8 Fenstern, und mit dieser endigt sich der dritte Stock des Flügels gegen Abend.

KARL HAUSBERGER

Eine Denkschrift des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler über den Reformkatholizismus aus dem Jahr 1903

Wie ich in dem im vorliegenden Band des Jahrbuchs veröffentlichten Beitrag über Keppler als Exponenten des Antimodernismus im deutschen Episkopat dargelegt habe[1], spielte der sechste Rottenburger Oberhirte im sich anbahnenden Modernismusstreit vor allem dadurch eine Protagonistenrolle, dass er am 1. Dezember 1902 in einer Aufsehen erregenden Rede über *Wahre und falsche Reform* zum kompromisslosen Kampf gegen den so genannten Reformkatholizismus aufgerufen hat[2]. Als diese Rede bereits tags darauf im vollen Wortlaut in den führenden Zentrumsorganen nachzulesen war, begann in der Presse ein allgemeines Rätselraten über die Motive des Kepplerschen Handelns, das zu phantasiereichen Spekulationen führte, von denen die Vermutung, Keppler habe für seine frühere Gemeinschaft mit den *Reformsimpeln* und namentlich für die Approbation der Programmschrift von Albert Ehrhard (1862–1940)[3] Buße tun und sich in den Augen des Hl. Stuhles rehabilitieren wollen, noch am plausibelsten erschien. Hingegen versuchten manche katholische Blätter, Kepplers überraschenden Sinneswandel dadurch zu bemänteln, dass sie den Reformern eine Kursänderung zur Last legten, während einige liberale Gazetten gar mutmaßten, der Rottenburger Oberhirte strebe nach einer primatialen Stellung unter den deutschen Bischöfen und wolle sich zu deren Sprecher aufwerfen[4].

Kepplers »Reformrede«, die ein weit über Deutschland hinausreichendes Echo fand, wird in der Modernismusliteratur mindestens ebenso häufig ventiliert wie die ihr im Oktober 1902 vorausgegangene Münchener »Isarlustversammlung« der »Freunde des 20. Jahrhunderts«[5]. Unbekannt war bislang jedoch die Tatsache, dass der Rottenburger

1 Siehe oben S. 163–177.

2 Paul Wilhelm von KEPPLER, Wahre und falsche Reform. Rede ... gehalten auf der freien Konferenz des Kapitels Rottenburg am 1. Dezember 1902, Freiburg i.Br. 1902, [2–3]1903.

3 Zu den Auseinandersetzungen um Ehrhards Programmschrift *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert*: Norbert TRIPPEN, Albert Ehrhard – ein »Reformkatholik«? Briefe deutscher und österreichischer Bischöfe und Theologen an den Präfekten der Indexkongregation, Andreas Kardinal Steinhuber SJ, in den Jahren 1902/03, in: RQ 71, 1976, 199–230. – DERS., Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg u.a. 1977, 110–124.

4 Vgl. zu den Pressereaktionen August HAGEN, Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg (1902–1920), Stuttgart 1962, 29f.

5 Siehe zu dieser Versammlung, die ein Schlüsselereignis im Streit um den sog. Reformkatholizismus war, Karl HAUSBERGER, Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3), Regensburg 1999, 274–296.

Bischof seiner Dezember-Rede eine zweite »Reformtat« folgen ließ, und zwar in Gestalt einer Denkschrift *De catholicismo reformatorio* vom Frühjahr 1903, die anschließend im Originalwortlaut wiedergegeben wird. Dabei handelt es sich um ein 29 Seiten umfassendes, gestochen geschriebenes Manuskript im Folioformat, das dem Archiv der päpstlichen Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten[6] einverleibt ist und dessen Quellenwert zuvorderst darin besteht, dass hier ein Bild der reformkatholischen Bewegung in dunkelsten Farben entworfen wird, das für die Beurteilung dieser Bewegung seitens der römischen Kurie inskünftig von maßgeblicher Bedeutung sein sollte und ihre Stilisierung zum »Modernismus« vorbereiten half. Aber auch für die Selbsteinschätzung des Rottenburger Bischofs und für den Kulturpessimismus, aus dem sich seine kämpferische Haltung speiste, ist das Dokument recht aufschlussreich, auch wenn letzterer darin nicht ganz so grobschlächtig zu Papier gebracht wurde wie in der vom »Rembrandtdeutschen« Julius Langbehn (1851–1907)[7] inspirierten »Reformrede«.

Den unmittelbaren Anlass für Kepplers neuerliches Aktivwerden gegen die *Reformisten oder Pseudoreformatoren* gab eine antireformerische Aktion des Wiener Fürsterzbischofs und Kardinals Anton Joseph Gruscha (1890–1911)[8]. Dieser hatte gelegentlich einer Romreise Ende Februar 1903 dem Papst ein Exposé überreicht, das vom 19. des Monats datiert und über mehrere Seiten hin in grellen Farben das gefährliche Treiben der »Reformer«, namentlich in Österreich, sowie die Ohnmacht der Bischöfe ihnen gegenüber schildert[9]. Welche Klagen er diesbezüglich führte und welche konkreten Beschuldigungen er gegen wen erhob – selbstredend zog er auch über den bis vor kurzem an der Universität Wien lehrenden Kirchenhistoriker Ehrhard her –, ist hier nicht von Belang. Doch was der Kardinal mit seinem »Lagebericht« bezwecken wollte, wird gleich einleitend deutlich, wenn er nach Bezugnahme auf die päpstliche Belobigung, die Keppler für seine »Reformrede« zuteil geworden war[10], schrieb: *Es ist mir nämlich angenehm, Heiligster Vater, Dir mitzuteilen, dass dieser Kampf gegen die kühnen Versu-*

6 Näheres zu diesem Quellenbestand bei Egon Johannes Greipl, Das Archiv der Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari und seine Bedeutung für die Forschung, in: RQ 79, 1984, 255–262.

7 Zu ihm: Martin Schewe, in: BBKL 4, 1992, 1084f.

8 Zu ihm: Maximilian Liebmann, in: Gatz 1983, 269–272.

9 Gruscha an Leo XIII., Wien, 19. Februar 1903 (AES, Austria-Ungheria, fasc. 404, fol. 32^{r}–35^{r}).

10 Am 2. Januar 1903 hatte Keppler vom Kardinalstaatssekretär Rampolla ein Belobigungsschreiben erhalten, in dem es hieß: *Ich habe Deine Rede in einer Übersetzung genau durchgelesen und nicht verfehlt, sie dem Heiligen Vater einzuhändigen, und beeile mich nun, Dir mitzuteilen, daß Seine Heiligkeit von dem Inhalt Deiner Ausführungen mit der größten Freude Kenntnis genommen hat und über die gründliche Beweisführung, mit der Du den Kunstgriffen und der Kühnheit der Neuerer entgegengetreten bist, hoch erfreut war. Darum glaubt der Heilige Vater Deinen Eifer mit der gebührenden Anerkennung auszeichnen und Dich durch Seine Autorität ermuntern zu sollen, in der begonnenen Arbeit fortzufahren.* Rampolla an Keppler, Rom, 2. Januar 1903 (AES, Austria-Ungheria, fasc. 404, fol. 25$^{r/v}$); das Schreiben ist in lateinischer und deutscher Sprache vollständig wiedergegeben in der dritten Auflage von Kepplers »Reformrede« (3f.). – Unverzüglich und *summa cum laetitia* bedankte sich Keppler bei Rampolla *pro Litteris benignissimis* und bat darum, der Kardinalstaatssekretär möge ihm möglichst per Telegraph mitteilen, ob er *das überaus herrliche Schreiben* in die Presse geben dürfe, wovon er sich *viel Gutes* erhoffe, zumal im Hinblick auf das neuerdings so kecke Verhalten der Reformer. Keppler an Rampolla, Rottenburg, 5. Januar 1903 (AES, Austria-Ungheria, fasc. 404, fol. 27$^{r/v}$); der Brief trägt den Vermerk, dass dem Rottenburger Bischof am 7. Januar per Telegraph mitgeteilt wurde, einer Veröffentlichung des Belobigungsschreibens in der Presse, *in Bavaria praesertim*, stehe nichts im Wege.

che der Pseudoreformatoren von mir schon begonnen wurde, ehe der gelobte Rottenburger Bischof seine strenge Rede an den Klerus hielt. Aber jene Machenschaften der Neuerer dauern immer noch fort (was wir österreichischen Bischöfe betrauern), und um sie abzustellen und den verwirrten Seelen den Frieden zurückzugeben, brauchen wir Deine besondere Hilfe, Heiligster Vater. Über die wirksamste Art solcher Hilfeleistung gibt dann der abschließende Passus Auskunft, in dem Gruscha den Papst bittet, er solle dem österreichischen Episkopat in seinem Kampf wider die Reformer durch ein Apostolisches Schreiben zu Hilfe eilen, genauso wie er vor etlichen Jahren vermittels eines an den Erzbischof von Baltimore adressierten Breves gegen den so genannten Amerikanismus vorgegangen sei[11].

Bischof Keppler erhielt, auf welchem Wege auch immer, von diesem Schritt Gruschas alsbald Kenntnis und fühlte sich unverzüglich aufgerufen, kräftig zu sekundieren. Mit Schreiben vom 3. März ersuchte er den Kardinalstaatssekretär Mariano Rampolla (1843–1913)[12] inständig, dem Wunsch des Wiener Erzbischofs zu willfahren, und zwar aus zweierlei sehr ernsten Gründen, deren einer sich auf Deutschland, der andere auf Österreich beziehe[13]. In Deutschland sei es zwar – nicht zuletzt durch die seiner Rede zuteil gewordene päpstliche Belobigung – zu einer Scheidung der Geister gekommen; seither hätten sich viele von den Reformern abgewandt und könnten diese nicht mehr öffentlich agieren. Doch ausgelöscht sei die gefährliche Bewegung mitnichten. Vielmehr betreibe sie jetzt ihre Sache *in abscondito* und versuche, klammheimlich ihre Kräfte wieder zu sammeln und neue Anhänger zu gewinnen, zumal aus dem Kreis der Theologiestudenten und jüngeren Priester, um bei gegebener Gelegenheit erneut losschlagen zu können. Zudem konzentriere sich die Bewegung im Augenblick vor allem darauf, ihn, den Rottenburger Bischof, auf jede nur erdenkliche Weise anzugreifen und zu verleumden[14]. Wenn daher der Hl. Stuhl sein *judicium de hoc catholicismo reformatorio* noch einmal ausspräche, wäre dies auch in Deutschland von größtem Nutzen und würde den *Pseudoreformatoren* eine nochmalige und zweifelsohne die todbringende Wunde zufügen. Dass aber eine solche Erklärung der höchsten kirchlichen Autorität für Österreich doppelt notwendig sei, werde die Wiener Eminenz bereits hinlänglich dargelegt haben. Seinerseits wolle er lediglich noch anfügen, dass Ehrhards Autorität auch jetzt noch *ge-*

11 Gemeint ist das Breve »Testem benevolentiae« vom 22. Januar 1899 (Text: ASS 31, 1898/99, 470–477). – Zum »Amerikanismus« siehe Herman H. Schwedt, Alte Welt gegen Neue Welt. Der Papst und der katholische Amerikanismus (1899), in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn u.a. 1998, 143–161.

12 Zu M. Rampolla del Tindaro, 1887–1903 Kardinalstaatssekretär Leos XIII. (1878–1903): Christof Dahm, in: BBKL 7, 1994, 1314–1317.

13 Keppler an Rampolla, Rottenburg, 3. März 1903 (AES, Austria-Ungheria, fasc. 404, fol. 36^{r}–37^{v}).

14 Siehe hierzu vor allem folgende Beiträge: Catholicus [Pseudonym], »Reform«katholisch oder wahrhaft katholisch? Ein Wort zur Rede Bischof Kepplers, in: XX. Jh. 2, 1902, 589–592. – Ders., »Wirkung der Rottenburger Bischofsrede« [eine Auseinandersetzung mit dem so betitelten Artikel in der *Augsburger Postzeitung* Nr. 287 von 1902], in: ebd., 3, 1903, 1–4. – Otto Sickenberger, Falsche Reform? Offener Brief an Seine Gnaden Herrn Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg. Als Antwort auf seine am 1. Dezember 1902 gehaltene Rede: »Wahre und falsche Reform«, Augsburg 1903. – Ders., Veritas et Justitia? Ein letztes Wort zur 3. Auflage der Reformrede Bischof Kepplers von Rottenburg, Augsburg 1903. – Verus [Pseudonym], Dr. Otto Sickenbergers »offener Brief an Seine Gnaden Bischof von Keppler« und das Deutsche Volksblatt, in: XX. Jh. 3, 1903, 17–19. – Paul Unverzagt [Pseudonym], Glossen zur Rottenburger Bischofsrede, in: ebd., 3, 1903, 41–45.

nügend viel Schaden in Österreich und Deutschland anrichte, und dass er, Keppler, aufgrund dessen, was er jüngsthin über Ehrhard erfahren habe, nun nicht mehr so günstig über ihn urteilen könne wie ehedem[15]. Sodann beschwor der Bischof zur Bekräftigung seiner eingangs gestellten Bitte noch einmal die Gefährlichkeit der Bewegung, beteuerte, dass sein Gewissen ihn angetrieben habe, *in dieser Sache kühner zu schreiben*, und schloss mit der Bemerkung: *Ich weiß nicht, ob es mir erlaubt sein wird, hierüber vollständig zu berichten, wenn ich, so Gott es zulässt, nach dem Osterfest nach Rom kommen werde.*

Und *Deo permittente* kam der Rottenburger Bischof Ende April oder Anfang Mai in die Ewige Stadt[16], *de ea re plena proferre*, obschon das Antwortschreiben Rampollas diesbezüglich keinerlei Äußerung oder gar Einladung enthielt[17]. In seinem Reisegepäck führte er die hier veröffentlichte Denkschrift mit, die er bei einer Audienz dem Kardinalstaatssekretär überreichte, der sie seinerseits zur weiteren Behandlung der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten übermittelte[18]. Sie ist in zwei Hauptteile gegliedert, deren erster von der Entstehung und Entwicklung des Reformkatholizismus handelt (§§ 1–10), während der zweite Antwort zu geben versucht auf die selbstgestellten Fragen, was in Zukunft vom Reformkatholizismus zu halten bzw. von ihm zu befürchten sei und wie man der gefährlichen Bewegung wehren könne (§§ 11–23).

Was zunächst den Ursprung des Reformkatholizismus angeht, der sich allmählich zu einem Krebsgeschwür im Schoß der Kirche entwickle, so kommt es für Keppler nicht von ungefähr, dass diese Bewegung vornehmlich in Österreich und Süddeutschland Wurzeln gefasst habe, seien doch in ihr die ungesunden Lehren des Josephinismus und Wessenbergianismus wieder aufgekeimt. Die besondere Gefährlichkeit der Bewegung aber liege darin, dass sie im Unterschied zu der inzwischen wohlfeil gewordenen *Sekte der Altkatholiken* nicht die Trennung suche, sondern innerhalb der Kirche bleiben wolle. Sodann geht der Rottenburger Bischof über mehrere Passagen hin mit Franz Xaver Kraus (1840–1901)[19] ins Gericht, der ihm mit seinem *religiösen Katholizismus*, welcher ein Gemisch aus freimaurerischen, amerikanistischen und jansenistischen Ideen darstelle, als der Ahnherr der Bewegung gilt, an dessen Abgrenzung von jedwedem politischen Katholizismus er ebenso Anstoß nimmt wie an Kraus' vertrautem Umgang mit den Repräsentanten des Staates und von dem er schließlich sogar behauptet, er habe für seine berühmt-berüchtigten »Spectator-Briefe« in der Münchener *Allgemeinen Zeitung* ein Honorar von 12 000 Mark kassiert, hierzu wörtlich erläuternd: *Es ist aber unwahr-*

15 *Id unum addam, Professoris Ehrhardi auctoritatem etiam nunc in Austria et Germania satis multa damna afferre. Ex iis, quae novissimis temporibus de eo comperi, jam non tam bene de eo existimare possum quam antea.* Wie Anm. 13.

16 Kepplers Romaufenthalt im Frühjahr 1903 ist unter anderem belegt bei Ludwig Freiherr von Pastor, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, hg. v. Wilhelm Wühr, Heidelberg 1950, 412f.

17 *Litteris tuis acceptis, quas die tertia mensis huius ad me datas, illud significare tibi propero nullam me moram fuisse, quin Pontifici Summo omnia a te declarata referrem. Rem, quippe quae summae gravitatis erat, magni faciet Beatissimus Pater, tibique ut gratias de habita sollicitudine Suo nomine dicerem, benigne mandavit. – Haec autem exequens jussa, praecipuae existimationis meae sensa tibi testor, meque profiteor Amplitudini Tuae addictissimus [...]* Rampolla an Keppler, Rom, 9. März 1903 (AES, Austria-Ungheria, fasc. 404, fol. 42r).

18 AES, Austria-Ungheria, fasc. 404, fol. 43r–57r. – Dass die Denkschrift im AES nicht dem Fondo »Germania«, sondern dem Aktenbestand »Austria-Ungheria« einverleibt wurde, erklärt sich aus ihrer oben skizzierten Vorgeschichte.

19 Zu F. X. Kraus: Martin Persch, in: BBKL 4, 1992, 616–620; Konstantin Maier, in: LThK^3 6, 1997, 431f.

scheinlich, dass so viel Geld von der genannten Zeitung aufgebracht wurde; vielmehr dürfte es von der preußischen Regierung gezahlt worden sein, zumal, da ihm jene für seine letzte Reise, auf der er gestorben ist, 12 000 Mark zugestanden hat, um, wie man sagte, seine Studien zu fördern[20].

In Kraus' Fußstapfen traten nach Kepplers weiteren Darlegungen alsbald Priester wie Josef Müller (1855–1942) und Otto Sickenberger (1867–1945), Johannes Bumüller (1873–1936) und Franz Klasen (1852–1902) mit den von ihnen verantworteten, höchst schädlichen Zeitschriften *Renaissance* und *Das zwanzigste Jahrhundert* (vormals *Freie Deutsche Blätter*)[21]. Als *Haupt und Führer*, ja *nomen et omen* der ganzen Bewegung aber erachtet der Rottenburger Bischof den 1898 indizierten Würzburger Apologetikprofessor Herman Schell (1850–1906)[22], der sich zwar dem Urteil der Indexkongregation unterworfen habe, aber gleichwohl nicht aufhöre, seine theologischen Sonderlehren zu verbreiten und wider die kirchliche Autorität anzukämpfen. Überhaupt wollten die Reformkatholiken nichts anderes bezwecken, als dass *die gebildeten Menschen gegen die Autorität, die Schule gegen die Kirche, die Professoren gegen die Bischöfe opponierten*. Dass Schell für die Bewegung gewissermaßen die Funktion eines *advocatus diaboli* übernommen habe, bestätige unter anderem sein jüngst erschienenes Christus-Buch[23]. Darin vergleiche er die Person des Heilandes mit einem Menschen dieses Äons und unterziehe sie in unwürdiger Weise einer Art *Vivisektion*; zudem vernachlässige er in diesem Werk die Kirche, deren Angelegenheiten er *gleichsam auf parlamentarische Weise* geregelt wissen wolle, strebe danach, die Frohbotschaft dem heutigen Menschen mundgerecht zu machen, und fordere für die Gebildeten besondere Rechte in Dingen des Glaubens und Gehorsams[24]. Und mit alledem arbeite Schell zum Schaden der Kirche

20 Siehe zu dieser Verunglimpfung von Kraus' Andenken namentlich in der Zentrumspresse das vom Hauptorgan der Reformkatholiken am 21. Februar 1903 in Gestalt einer Zuschrift »von hochgeschätzter Seite« veröffentlichte Dementi: Zu den Angriffen auf † F. X. Kraus, in: XX. Jh. 3, 1903, 94f. – Zu den Misshelligkeiten, die Kraus die »Spectator-Briefe« eintrugen, zuletzt: 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 u. Thomas SCHIEDER, Paderborn u.a. 2000, 43–57.

21 Näheres zu den genannten Persönlichkeiten und Publikationsorganen bei Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, passim (Register).

22 Siehe zu ihm HAUSBERGER, Schell (wie Anm. 5).

23 Herman Schell, Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung. Mit Buchschmuck und 89 Abbildungen, Mainz 1903.

24 Wenn Keppler in der Denkschrift wiederholt auf Schells neuestes theologisches Werk »Christus« vorwurfsvoll zu sprechen kam und im Zusammenhang damit auch an seinen deutschen Amtsbrüdern Kritik übte, weil sie sich weder für eine außerordentliche Bischofskonferenz haben gewinnen lassen noch Interesse daran zeigten, die gefährlichen Pläne der Reformer vermittels eines gemeinsamen Hirtenbriefs zu durchkreuzen, so hatte dies einen sehr persönlichen Hintergrund. Ursprünglich wollte nämlich Keppler selbst das von Schell bearbeitete Thema im Rahmen des historischen Sammelwerkes »Weltgeschichte in Karakterbildern« abhandeln. Doch nach Erhalt des gedruckten Prospekts kündigte der Rottenburger Bischof im September 1901 seine Bereitschaft zur Mitarbeit, wobei er auf Bitten des Verlegers darauf verzichtete, seinen Rückzug öffentlich bekanntzugeben. Allerdings war der Rückzug keineswegs freiwillig erfolgt; vielmehr sah sich Keppler aufgrund einer Intervention der preußischen Bischofskonferenz, die den Titel der ihm zugedachten Monographie beanstandet hatte, hierzu gezwungen. Näheres zu den merkwürdigen Umständen von Kepplers Kündigung bei Anton Philipp BRÜCK, Friedrich Schneider (1836–1907).

den Freimaurern in die Hände, die ihn in ihren Publikationen bereits als *zweiten Luther* feierten.

Nicht ganz so harsch wie mit Schell geht Keppler anschließend mit Ehrhard um. Doch trifft auch ihn das Verdikt, dass er durch seine Programmschrift der gefährlichen Bewegung größtmögliche Schützenhilfe geleistet hat, denn fortan konnten sich die Reformer auf eine zweite professorale Autorität berufen und *mit höchstem Vergnügen* vor sich her posaunen, was Ehrhard *verwegen* über die Aussöhnung des Katholizismus mit der modernen Kultur und über die Beseitigung der nicht zum Wesen der Kirche gehörenden Relikte aus dem Mittelalter schrieb, zumal, nachdem *die Freimaurer, die Juden und die übrigen Feinde der Kirche* vermittels ihrer Presseorgane dem Ehrhardschen Buch binnen kurzem einen sehr hohen Absatz verschafft hatten. Deshalb, so Keppler nun zu seinem eigenen Tun, habe er die Approbation des Werkes im nachhinein schmerzlich bedauert und sich bestrebt, diesen Fauxpas durch zwei öffentliche Reden zu kompensieren[25], in denen er dargelegt habe, wie verfehlt das ganze Buch in der Komposition wie in seinen Schlussfolgerungen sei. Allerdings habe er damit sofort den Hass aller Reformfreunde und ihrer Gönner auf sich gezogen.

Die Schilderung der weiteren Ereignisse, insbesondere der »Isarlustversammlung«, gibt Keppler dann noch einmal Gelegenheit, massiv über deren Hauptredner Schell herzuziehen, aber auch an seinen deutschen Amtsbrüdern Kritik zu üben, weil sie sich weder für eine außerordentliche Bischofskonferenz haben gewinnen lassen noch Interesse daran zeigten, die gefährlichen Pläne der Reformer vermittels eines gemeinsamen Hirtenbriefs zu durchkreuzen und *gleichsam mit einem Schlag zu vernichten*. Darum habe der Rottenburger Bischof – *nicht voreilig noch unüberlegt, sondern nach sorgfältiger Erwägung und wohl wissend, was ihm selbst hieraus an Üblem erwachsen werde* – beschlossen, diese Reformer durch seine Rede vom 1. Dezember zu bekämpfen, eine Rede, die zwischenzeitlich in 12 000 Exemplaren verbreitet und ins Französische, Englische und Italienische übersetzt worden sei. Sodann skizziert Keppler mit beredten Worten die vielfältigen Reaktionen auf seine Rede, beklagt, dass man selbst das päpstliche Belobigungsbreve gegen ihn ausmünze mit der verleumderischen Behauptung, er habe Rom falsch unterrichtet, und man demzufolge mit der sattsam bekannten *Appellation vom schlecht informierten zum besser zu informierenden Papst* operiere, um schließlich den »historischen« Part seiner Denkschrift ausmünden zu lassen mit der Feststellung und überleitenden Frage: *Gegenwärtig schweigt fast alles; aber wer möchte glauben, dass diese Bewegung schon an ihr Ende gekommen ist*?

Der zweite Teil des Promemoria ist laut Überschrift den Zukunftsperspektiven gewidmet: Welche Entwicklung wird der Reformkatholizismus nehmen, was steht von ihm zu befürchten und wie kann man sich gegen ihn vorsehen? Doch anders als angekündigt, gilt Kepplers Hauptaugenmerk zunächst wiederum der Situationsbeschreibung. Über mehrere Seiten hin zeichnet der Rottenburger Bischof ein düsteres Bild vom Geisteszustand und von der Seelenverfassung der Reformer, das in nicht wenigen

Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, in: AMKG 9, 1957, 166–192, hier 188f.

25 Siehe zu diesen Ansprachen, gehalten im Katholischen Vereinshaus zu Schwäbisch Gmünd am 30. April und im Katholischen Kasino zu Heilbronn am 9. Juni 1902, Karl HAUSBERGER, »Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces«. Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926), in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. von Hubert WOLF (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn u.a. 1998, 217–239, hier 224f.

Schattierungen jenem Zerrbild ähnelt, wie es vier Jahre später Pius X. (1903–1914) in der Enzyklika »Pascendi« von den »Modernisten« und ihrem ausgeklügeltem »System« entwerfen sollte[26]. Auch in diesem gewissermaßen »systematischen« Teil kommt Keppler erneut auf die beiden derzeitigen Häupter der Bewegung, auf Schell und Ehrhard zu sprechen, von denen ein jeder auf seine Weise dafür stehe, dass sich der Reformkatholizismus augenblicklich wie *eine Schlange im Gras* versteckt halte: Schell, weil er sich ungeachtet seines Austritts aus dem Komitee der »Freunde des 20. Jahrhunderts« nach wie vor den Neuerern zugehörig fühle; Ehrhard, weil er das ihm, Keppler, gegebene Versprechen, sich öffentlich von den Reformern zu distanzieren, nicht eingelöst habe. Und dann arbeitet der Rottenburger Mitraträger mit ähnlichen Phrasen und Schablonen wie in seiner Dezember-Rede: *Der Reformkatholizismus [...] ist ein illegitimer Spross aus einer unerlaubten Mischehe zwischen dem Katholizismus und der falschen Wissenschaft. Denn seiner ganzen Art nach ist er Lüge und Verwirrung. Die Reformer sind hinsichtlich des Verstandes verwirrt, hinsichtlich der Sitten Lügner. Wie sie selbst Wirrköpfe sind, so suchen sie auch die jungen Menschen zu verwirren. Denn es ist immerhin Zeichen eines verwirrten Menschen zu meinen, es könne jemals geschehen, dass sich die katholische Kirche und dieses Jahrhundert, dass sich Gott und Belial miteinander aussöhnten; verwirrt auch zu meinen, dies sei nützlich und katholisch. Und wenn es Leute gibt, die die Partei des katholischen Zentrums in Deutschland für überflüssig halten, so sehen diese immerhin nicht viel im Staat. Und wenn katholische Professoren hoffen, die katholische Kirche unter Geringschätzung der Bischöfe und Verachtung des katholischen Volkes reformieren zu können, so kann ihre Verwirrung kaum größer gedacht werden [...] Und wenn Schell die Kirche durch den Reformkatholizismus retten zu können glaubt, sieht er nicht klarer als Mommsen*[27]*, der den Staat durch die Sozialisten gerettet wissen will: Ein jeder von ihnen verhält sich nicht klüger denn einer, der seine Hennen den Füchsen zur Beaufsichtigung übergibt. Wenn aber die Reformer jene langen und obskuren Umwege der Schellschen Art zu schreiben und die doppelsinnigen Aussprüche eines Ehrhard für die wahre Weisheit halten, urteilen sie nicht weniger konfus und flüchtig als diejenigen, welche den Glanz des unechten Goldes hochschätzen.*

Noch seitenweise hat Keppler die reformkatholische Bewegung in solchem Jargon angeprangert, wobei er deren Vertreter in immer neuen Wendungen mit den Begriffspaaren *confusio et mendacium* und *inscitia aut perfidia* charakterisierte. In intellektueller Hinsicht sind die Reformer in seinen Augen entweder Wirrköpfe oder Unwissende, unter moralischem Betracht Lügner und Betrüger, durch und durch perfide Menschen, was man allein schon daran ablesen kann, dass sie *mit den Freimaurern, Juden und anderen Feinden der Kirche gemeinsame Sache machen*, aber auch an der *betrügerischen und heimtückischen Art*, mit der sie gegen seine Rede angekämpft haben. Und noch ein fünftes Charakteristikum bringt Keppler ins Spiel, nämlich die *superbia*.

26 Lateinischer Text und deutsche Übersetzung des Rundschreibens vom 8. September 1907 bei Anton Michelitsch, Der biblisch-dogmatische »Syllabus« Pius' X. samt der Enzyklika gegen den Modernismus, Graz/Wien 1908.

27 Zum Juristen und Althistoriker Theodor Mommsen (1817–1903): Marco Frenschkowski, in: BBKL 6, 1993, 54–58. – Der liberale, dem Christentum skeptisch-distanziert gegenüberstehende Protestant Mommsen, dem seine mehrbändige »Römische Geschichte« 1902 als erstem Deutschen den Nobelpreis für Literatur eintrug, hatte sich in der katholischen Gelehrtenwelt um die Jahrhundertwende vor allem wegen seiner Kampagne gegen die Berufung des Historikers Martin Spahn (1875–1945) an die Universität Straßburg diskreditiert. Näheres hierzu bei Christoph Weber, Der »Fall Spahn« (1901). Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Kulturdiskussion im ausgehenden 19. Jahrhundert, Rom 1980, 148–184.

Quelle und Ursprung, Lebenskraft und Stärke des Reformkatholizismus ist ihm *der Stolz, und zwar ein gelehrter Stolz, ein Hochmut der Wissenschaft, welcher es verschmäht, sich der Niedrigkeit des Glaubens und des göttlichen Wunders zu unterwerfen.* Wie aber soll man mit solchen Menschen verfahren? Und wie kann die Kirche ihren verderblichen Einflüssen wehren?

Eine Therapie der Milde oder Schonung, so Keppler, ist nicht angezeigt, wenn das Heil vieler Seelen in Gefahr schwebt und das Wohlergehen der Kirche auf dem Spiele steht. Hier gilt vielmehr die Devise: *Was die Medizin nicht heilt, heilt das Eisen; was das Eisen nicht heilt, heilt das Feuer.* Aber wie lässt sich solches Schneiden und Brennen bewerkstelligen angesichts der Tatsache, dass die *Pseudoreformatoren* ihre gefährlichen Ideen unter dem Deckmantel der Liebe zur Kirche vorbringen und sie sich im Unterschied zu den Ketzern von ehedem hüten, von der Orthodoxie abzuweichen? Auch hierauf weiß der Bischof eine Antwort: Man müsse sie demaskieren und die Hüllen ihrer Verstellung entfernen. Daher wünsche er sehr und erbitte er von Gott, *dass der Heilige Vater, wenn es geschehen kann, unter Anrufung des Heiligen Geistes eine feierliche Erklärung gegen die Pseudoreformisten gleichsam ex cathedra zu verkünden sich würdigt.* Wenn aber eine solche Deklaration *weniger opportun* erscheinen sollte, wäre ein vertrauliches Apostolisches Schreiben an alle Bischöfe, vor allem an diejenigen Deutschlands und Österreichs, wünschenswert, das zur besonderen Wachsamkeit gegenüber dem Reformkatholizismus ermahne, oder wenigstens ein Brief an Kardinal Gruscha in Wien ähnlich dem an den Rottenburger Bischof ergangenen.

Bleibt dem Wortlaut der Denkschrift abschließend noch vorauszuschicken, dass sie eine unmittelbare Wirkung wie Kepplers »Reformrede«, welche dank der päpstlichen Belobigung mitursächlich für den Austritt Schells und anderer aus dem Kuratorium der »Freunde des 20. Jahrhunderts« war[28], nicht gezeitigt hat. Hierfür ist wohl in erster Linie der Pontifikatswechsel im Sommer 1903 zu veranschlagen. Aber wenn man die antimodernistischen Verlautbarungen Pius' X. liest und sich insbesondere das Bild vor Augen führt, das die Enzyklika »Pascendi« vom Modernismus entwarf, drängt sich der Eindruck auf, dass Kepplers Elaborat hierfür bis in manche Formulierung hinein Pate stehen konnte und vielleicht tatsächlich gestanden ist. Denn auch in dieser Enzyklika werden – um nur einen gemeinsamen Zug mit der Kepplerschen Denkschrift anzudeuten – der Stolz (*superbia*) und die Unwissenheit (*ignorantia*), gepaart mit Neugierde (*curiositas*), als die Hauptwurzeln der in jüngster Zeit angeblich so gefährlich um sich greifenden modernistischen Seuche hingestellt. Doch wie immer es um die Abhängigkeiten und Einflussnahmen bestellt sein mag: Was der Biograph des »Rembrandtdeutschen« für Kepplers »Reformrede« konstatierte, gilt gleichermaßen für seine Denkschrift, nämlich dass sie sich »wie ein Vorspiel« zum päpstlichen Rundschreiben vom 8. September 1907 ausnehme, welch letzteres freilich »in noch mächtigerem apostolischen Geiste so nachdrücklich und mit so klarer Begründung auf den christlichen Glaubensgrund verwiesen« habe[29].

28 Siehe hierzu HAUSBERGER, Schell (wie Anm. 5), 301f.

29 Benedikt Momme NISSEN, Der Rembrandtdeutsche Julius Langbehn, Freiburg i.Br. 1926, 305f.

De catholicismo reformatorio[30]

I. De eius origine et progressu

1. Post concilium Vaticanum omnes illi Germaniae catholici, qui liberiores doctrinas amplexi auctoritatem ecclesiasticam spernebant et imprimis infallibitatis dogma respuebant, ab unitate ecclesiae separati in veterum, ut ajebant, catholicorum sectam convenerant. Huic sectae omnes, qui eadem fere sentiebant, per 20 circiter annos nomen dare solebant. Sed cum procedente tempore secta ad tantum vilitatis et contemptus gradum redacta esset, ut jam nemo ei se adjungere gestiret, factum est, ut qui taliter sentiebant, – et hoc hominum genus nunquam omnino deest – specie quidem in unitate ecclesiae permanerent, revera autem paulatim in virulentum quoddam ulcus in ipso ecclesiae corpore excrescerent: is est catholicismus reformatorius, in quo liberiores et male sanae Josephinismi et Wessenbergianismi doctrinae revixerunt, unde fit, ut Austria et Germania meridiana principalis huius erroris sedes facta sit.

2. Anno fere 1890 *Dr. X. Kraus*, notissimus ille homo, in dies magis quasi dux et caput, illorum catholicorum et clericorum et laicorum emergere coepit, quibus ratio politica cum Sanctae sedis tum fractionis centri non jam amplius probanda videtur, qui laxato auctoritatis ecclesiasticae vinculo imprimis ad scientias recte tractandas majorem libertatem exigendam esse putant. Non desunt etiam, qui Germaniae catholicis singularem quandam et quasi exemptam condicionem deteri rati id agunt, ut nationis Germaniae ecclesia constituatur.
   Iidem omnino necesse esse proclamant, totam sentiendi rationem magis conformari huic saeculo, ecclesiam catholicam conciliari cum huius temporis cultu atque humanitate, denique hodiernos homines ad ecclesiam adducendos esse majore lenitate multisque privilegiis concedendis. Maximam vero calamitatem in eo cernunt, quod fractio centri fundata est, cuius culpa etiam clerici ad res politicas agendas illecti sint; id noxium esse moribus eorum, noxium etiam curae animarum. Rationem rectam postulare, ut clerici catholici a rebus politicis prorsus abstineant nec quidquam colant nisi catholicismum quem dicunt religiosum; curam autem de ratione, quae inter ecclesiam catholicam et gubernia civilia intercedit, permittendam esse summi ingenii viris, imprimis Krausio ipsi, qui, quoniam cum regibus et ministris guberniorum arctiore usu et consuetudine conjungantur, rebus ecclesiasticis optime consulere possint. Non est dubium, quin eiusmodi sententiae et opiniones ex Massonum principiis profectae sint, sive id singuli sciunt sive nesciunt.
   Huius autem liberalismi catholici quasi nuntiae factae sunt famosissimae illae epistolae, quae nomine »Spectatoris« in »Communi ephemeride Monacensi« (Münchner »Allgemeine Zeitung«) scriptae legebantur. Quae quamquam ita compositae erant ut a pluribus et diversis auctoribus scriptae viderentur, tamen nunc jam certo constat, ab uno Krausio omnes esse conscriptas, qui pro iis mercedem 12000 Marcarum accepit. Non est autem versimile, hanc tantam pecuniam ab ista ephemeride esse solutam, sed a gubernio Borussico, praesertim cum idem illud gubernium ei pro itinere ultimo, in quo mortuus est, 12000 Marcarum concesserit ad adjuvanda, ut aiebant, eius studia.
   Qua in re non est obliviscendum, quantum Massonum secta apud summos illos in Borussia viros valeat, qui rei publicae gubernacula tenent; immo vix dubitari potest,

30 AES, Austria-Ungheria, fasc. 404, fol. 43^{r}–57^{r}. – Unterstreichungen im Original werden nachfolgend durch Kursivschrift hervorgehoben.

quin, quotiescumque de maiore aliqua re catholica et ecclesiastica aut ex officio aut saltem publice consilia capienda sunt, antea in maiore Massonum conventiculo (Grossloge) Berolini statuatur quid fieri debeat.
Ministri autem et ceteri magistratus nihil exsequuntur nisi quod iussi sunt.

3. Quae Spectator iste epistolis suis facienda proposuerat, quae in toto ecclesiae regimine ut perversa summa audacia damnaverat, haec plurimos homines clericos et laicos haud maturo judicio nec satis magno ingenii acumine praeditos penitus perturbaverant et perverterant. Accessit perniciosa vis Americanismi quem vocant et turbulentorum illorum motuum in clero Francogalliae. Liberalium clericorum et laicorum numerus sub finem 19. saeculi haud obscure augebatur. Nam inde ab illo tempore in dies plures clericorum liberalium enuntiationes in ephemeridibus acatholicis, Massonicis, judaicis vulgabantur, in quibus saepenumero sine ulla pietate aut caritate cum ingenti gaudio omnium ecclesiae inimicorum de ecclesia et de centro, de Summo Pontifice et de episcopis acerrime judicabatur.
At ipsi isti catholici liberales tanta erant mentis ad omnia caecitate capti, ut ne suspicarentur, quidem, se talibus indiciis Massonibus ac ceteris ecclesiae inimicis arma ad ecclesiam impugnandam tradere. Sic vel inscii et inviti serviunt diabolo eodem fere modo quo olim Jansenistae. Omnino catholicismus reformatorius nihil aluid est nisi renovatio quaedam Jansenismi solo nomine mutato.

4. Jam vero tempus advenisse videbatur, quo qui his liberalibus studiis ac doctrinis favebant propriam ephemeridem sibi acquirerent. Erat quidam sacerdos, nomine *Jos. Müller*, ordinatus in Archidioecesi Bambergensi, qui anno 1899 ephemeridem condidit quae inscribitur »*Renaissance*«. Is igitur, homo confusissimus et haud scio an vix plane sanae mentis, sed idem tamen admodum callidus ac versatus, primo statim initio sacerdotii sui quadam ephemeride commentationem de centro invectivarum plenam ediderat, quo factum est ut mox inter eum et episcopum suum oriretur dissensio. Deinde complura scripsit opera, quorum unum agebat de quaestione, quid antiqui et quid Christiani de castitate senserint, quod opus tum demum ab episcopo approbatum est, cum cavillationem quandam in coelibatum delevisset. Sed cum ei non contigisset ut scriptis suis viam ad munus docendi in aliqua universitate sibi muniret neque quisquam ex episcopis ei curam animarum credere auderet exasperato in dies magis animo illius ephemeridis condendae consilium cepit, ut et victum sibi pareret et simul praeclaram sui jactandi occasionem nancisceretur. Nam id neminem fugit, hunc hominem, hodiernae humanitatis fere stolidum sectatorem, omni apostolica humilitate et animi simplicitate prorsus carere; immo summa pertinacia in suis sententiis perseverat et eorum maxime hominum doctorum vestigia sequitur, unde Veterum catholicorum doctrina orta est. In ephemeride autem ab eo edita praeter commentationes quasdam, quae ad artes ac litteras pertinent et partim offensionem movebant, imprimis vehementissimi et in dies rudiores impetus vulgabantur contra Centrum, Jesuitas, Professores ac catholicos ultramontanos, cum Professores liberales infinitis laudibus usque ad coelum tollerentur. Omnino Mülleri ephemeris id agit, ut ecclesiastica auctoritas laedatur ac disciplina laxetur; simili autem modo Sickenberger, sacerdos ex Bavaria oriundus, iisdem fere sententiis imbutus, librum scripsit, in quo coelibatus clericorum rejicitur et pro communione laicali calix postulatur. Müller autem iste ephemeridem suam etiam in seminaria clam importare et alumnis ac junioribus sacerdotibus obtrudere studebat nec ea re contentus ad eam audaciam processit, ut alumnos hortaretur, non solum ut sibi per litteras dicerent quibus dubiis angerentur aut quibus de rebus se ab ipso edoceri vellent, sed etiam ut sibi constanter nuntiarent, si quid ipsis in seminario minus placeret aut si quid regentes et episcopi

praecepissent aut professores dixissent quod ultramontanismum saperet. Quidquid autem hoc modo compererat, id in ephemeride sua maligne interpretari solebat. Sed ipsa hac delatoria agendi ratione et rudi suo pugnandi modo effecit, ut haud pauci, quamvis ipsi eadem sentirent, tamen ab eo abalionarentur, ac ne Massonibus quidem omnino probabatur, quod quid catholicismus liberalis sentiret et expeteret, nimis aperte pronuntiabat; debebat magis occulte ac tecte procedere. Unde factum est, ut Massonum ephemerides eum palam dissimularent, clam autem adjuvarent.

5. Inventus est etiam alter sacerdos, qui ipse quoque ephemeridem condidit inscriptam: liberi Germanici libelli (»Freie Deutsche Blätter«), quibus easdem sententias defendere ac tueri studebat, sed cautius ac subtilius quam Müller, quem supra nominavimus. Is erat *Joannes Bumüller*, ordinatus in dioecesi Augustana. Huius ephemeris, quae singulis hebdomadibus in medium prodit, abundat magnificis declamationibus, vanis et inanibus verbis, arrogantibus denique judiciis de quacumque re: de torpescente, ut ajunt, conservatismo ecclesiastico, de nimia ecclesiae auctoritate, de statu ecclesiastico, de centri ratione politica, imprimis autem de Jesuitis. Accessit, quod etiam in ultramontanos homines in episcopos, etiam in Cardinalem Status Secretarium vehementissime invehebatur. Nihilo minus haec ephemeris inter theologiae studiosos et juniores clericos satis multos habebat lectores, quin etiam in ipsis Bavariae seminariis multum legebatur. Quae, cum postea ad exemplar notissimi illius ab Ehrhardo professore libri editi *Vicesimum saeculum* inscribi coepta esset, eam alius sacerdos, cui nomen erat Fr. X. Klasen, litterator inter paucos versatilis ac rerum peritissimus, edendam suscepit, qui tamen paulo post, sub finem 1902 subita morte diem obiit supremum.

6. Sed totius huius motus caput et dux est *Schell*, notissimus ille professor in universitate Herbipolensi, qui quamquam paucis annis ante censurae S. Congreg. Indicis se subjecit, tamen non desinit theologiae suae singulares quasdam ac prorsus novas sententias admiscere et quavis data occasione auctoritati ecclesiasticae resistere. Eius agendi ratio eo periculosior est, quod a magno numero professorum in universitate Herbipolensi et Monacensi, qui nihil aut parum credunt, protegitur, ipse autem callide et caute cavet, ne a littera fidei ecclesiae ne trans versum quidem unguem discedere videatur, cum tamen cum eius mente et ingenio non plane consonet. Huius igitur viri auctoritas theologiae studiosis et junioribus sacerdotibus satis noxia est, quoniam eos impedit, quominus libenter et ex animo auctoritati ecclesiasticae se subjiciant; docendi autem eius ratio tam torta est et obscura, ut haud raro ne ab ipsis quidem eius sectatoribus plane intellegatur.
Ipse autem ita in medium prodire solet, ut hominis satis arrogantis speciem prae se ferat, ita muneris sui partes exsequitur, ut consensus et unitatis impatiens esse videatur. Sane quidem se id agere simulat, ut homines eruditos ecclesiae conciliet, sed idem tamen ecclesiae jura et commoda prodere non dubitat, unde fit, ut ab omnibus undique Judaeis et Massonibus laudibus celebretur. Ut collegarum suorum, quorum plurimi infideles professores sunt, gratiam ac favorem amittere veretur, ita multo pluris aestimare videtur esse se hominem doctum quam sacerdotem. Omnino omnis catholicismus reformatorius nihil aliud agit, nisi ut homines docti opponantur auctoritati, schola ecclesiae, professores Episcopis. Hac autem fucata doctrina exigui judicii homines cum magno animarum damno decipiuntur.
Schell huius catholicismi reformatorii in Germaniae nomen et omen factum est; hac in re quasi advocati diaboli munere fungitur. Cum temerariis propositionibus censuram ecclesiasticam contraxisset, laudabiliter se subjecit, sensum non mutavit. Professor Spahn, eius amicus et socius in Ephemeride protestantica Berolinensi

scripsit: Professorem Schell impetum Curiae Romanae contra suam personam quasi per ludum propulsasse. In novissimo libro, cui titulus »Christus«, personam Salvatoris cum persona huius aetatis sive moderna vult comparare et conferre, id quod indignum et insanum est; personam Christi quasi vivisectioni tentat subjicere. Evangelium Christi hominum modernorum sensui studet probare, quod absurdum est. Sermonem Domini in monte et orationem Dominicam ait desiisse hominum mentes speciali modo tenere ac movere. Ecclesiam in hoc libro male tractat ac negligit. Vellet quasi parlamentario modo res in ecclesia tractari. In rebus ad fidem et oboedientiam spectantibus specialia jura exposcit pro hominibus intelligentibus, literatis ac doctis. Haec et similia sentiens ac proferens ecclesiae nocet, Massonum rationes negotiaque procurat. Ideo non mirum, si Findel, famosus Massonum publicista Professorem Schell alterum Lutherum praedicat, et in eius scriptis sententias reperit, quas ex intimo Massonum corde scriptas esse affirmat. Talia sentiens ac docens semina spargit ex quibus Catholicismus reformatorius exortus est; ispe Schell hunc inauguravit et usque hodie alit ac sustentat.

7. Quae cum ita essent, fieri sane aliter non potuit, quin liber ille ab *Ehrhardo* professore editus, qui inscribitur: *De catholicismo et 20. saeculo* et qui mense Octobri anni 1901 primum in lucem prodiit et octies deinceps editus est, multum damni afferet. Sive enim sciebat sive nesciebat, sive volebat sive nolebat, id utique certum est, eum hoc libro periculosissimis illis studiis quantam potuit maximam opem tulisse. Nam exinde reformatores praeter professorem Schell alteram habebant auctoritatem, ad quam provocare poterant ac re ipsa etiam provocabant. Nam summa cum voluptate allegabant et interpretabantur, quidquid ille temere dixerat de reconciliando catholicismo cum hodierno cultu atque hac humanitate, de reliquiis, quae ex medio aevo ecclesiae adhaerentes jam essent removendae. Quod autem proposuerat, quaecumque ad substantiam ecclesiae non pertinere viderentur, ea omnia esse secernenda aut in novas formas mutanda, id eis imprimis probabatur. Quod si quaerebatur, quis judicaret, quid ad ecclesiae substantiam pertineret, hoc judicium penes huius temporis cultum atque humanitatem esse voluerunt. Atqui perspicuum est, hoc modo ecclesiae fundamenta penitus labefactari, id quod isti nec videbant nec dicebant. Hae igitur opiniones dicto citius vulgabantur inprimis inter clericos juniores; Massones autem et Judaei ac ceteri ecclesiae inimici amplissimis laudibus in ephemeridibus suis publicatis curabant, ut liber iste brevi tempore plurimos inveniret emptores. Hoc igitur libro quasi scuto tecti novatores majore quam antea audacia signa sua proferebant. Itaque ego, cum isto libro omni exspectatione majora damna fieri viderem, vehementer dolebam, quod eum esti non sine restrictionibus approbaveram idque ea re compensare studebam, ut duabus orationibus publice habitis exponerem, quam falsa esset totius libri compositio et consilium. Vix ego hoc feceram, cum repente omnium reformatorum eorumque fautorum odia in me conversa sunt.

8. Jam vero reformatorum animi adeo creverant, ut jam tempus venisse crederent convocandi *conventum* omnium eorum, qui cum ipsis consentirent. Et convocaverunt ex tota Germania, imprimis ex Bavaria et ex ipsa urbe Monaco 100 fere huius viae viri, – (aderant etiam in isto conciliabulo nonnulli magistratus majores et nobiles quaedam feminae ex talibus familiis, quae liberos suos in confessione protestantica educandos curant).
Praesidebat conciliabalo Schell. Satis apparebat, eum maxime operam dare, ut ab oratoribus species rectae fidei servaretur; vituperabat etiam editores ephemeridis 20. saeculum inscriptae, quod saepius non recte processissent, denique disertis verbis premebat, quantopere ipse cum sociis suis ut fideles fidei catholicae confessores cum

auctoritate ecclesiastica in pace vivere cuperent; idem tamen haud sane reverenter ab episcopis postulabat, ne viros doctos necessaria ad scientiam tractandam libertate privarent neve ad evitandum scandalum pusillorum eos nimis coercerent neve solis pusillis consulerent, sed etiam aetati constanti jura sua tribuerent. At simili fere modo etiam Massones ad excusandum certamen, quod contra ecclesiam gerunt, Illuminatorum et Intellectualium personam agere solent. Cetera, de quibus in hoc conciliabulo agebatur, haud magni erant momenti, sed satis demonstrabant, hos viros neque opinionum perspicuitate neque sententiarum unitate inter se conjungi, sed contineri solo animo de quacumque re ad libitum judicandi, magno rerum praesentium studio, denique haud obscuro studio excutiendi auctoritatis jugi. Constitutus est certus quidam ordo agendi, delectus certus virorum numerus, qui ephemeridis commodis servirent denique decretum, ut eius modi conciliabula saepius repeterentur et Monaci publice orationes haberentur.

9. Hoc igitur conciliabulum evidentissime demonstrabat, statutum esse reformatoribus, ut nova intra ecclesiam secta et factione propria constituta quocumque ratione rem suam imprimis inter juniores clericos propagarent, ut inter theologos ac laicos socios sibi quaererent, denique ut spretis episcoporum monitionibus et hortationibus consilia sua strenue persequerentur. In tanto autem rerum discrimine mature facto opus erat; neque enim in his tam seditiosis novatorum consiliis diutius connivere licebat. Sed nullo modo fieri potuit, ut Germaniae episcopi ad extraordinarium conventum convocati communi epistola hos conatus perniciosos damnarent; immo id unum maxime intererat nulla mora interposita reformatorum consilia quasi uno ictu perimere. His de causis Episcopus Rottenburgensis non praepropere nec temere, sed re diligenter considerata nec inscius, quid sibi ipsi inde mali processurum esset, impugnare eos statuit *oratione Calendis Decembribus habita*. Haec oratio paulo post typis expressa edita est et jam amplius 12000 exemplaribus vulgata. Versio in linguam francogallicam facta est Friburgi in Helvetia; in anglicam in Britannia et America; denique in italicam Tridenti.

10. Hac oratione habita ac divulgata primum quidem omnia silebant nec per complures hebdomades reformatores inveniebant quid responderent. Tum vero ingentes fluctus conviciorum in episcopum excitati sunt clamoresque sublati querentium, quantam sibi episcopus injuriam fecisset. Has querelas et calumnias omnes totius Germaniae ephemerides acatholicae summa vi adjuvabant; negabant quidquam periculi a reformatoribus imminere; hi ipsi simulabant summam animi innocentiam et ingenuam erga ecclesiam pietatem; negabant rerum novarum cupiditatem; dubitabant, num ceteris episcopis, num ipsi Sedi apostolicae probaretur, quod episcopus hac tanta severitate processisset; denique alii alia fingebant, quibus episcopi agendi ratio in lucem vocaretur sive potius macula aspergeretur.
Sed dum haec parant consultantque, ecce litterae Suae Emminentiae Card. Status Secret., datae de die 2. Jan. veniunt nuntiantes: »Sanctitatem Suam maxima cum laetitia significatas sententias cognovisse vehementerque esse laetatam de validis argumentis, quibus artes atque audaciam novatorum oppugnasti.« – Haec altera erat clades, qua reformatores adeo afflicti sunt, ut ne hodie quidem prorsus respiraverint. Certe quidem malum inde nascens evitare student dictitantes, apparere, Sedem apostolicam et Cardinalem Rampolla falsis episcopi nuntiis deceptos istas litteras dedisse; sed Romam non ultimum hoc locutam esse, immo eam melius esse informandam. Sed quis est, qui non videat, hoc idem illud esse, quod olim jam Lutherus fecit et quod nuper adversus Encyclicam contra Americanismum datam factum vidimus: appellationem a male informato Papa ad melius informandum?

Hac callida fraude usi catholicos infirmos et judicii expertes decipere conantur. Imprimis una ex Massonum ephemeridibus, quae inscribitur »Novissimi nuntii Monacenses« et quae summo in ecclesiam odio flagrat, dolosa haec artificia adjuvabat. Nihilominus litterarum apostolicarum auctoritas tanta erat, ut ne reformatores quidem se ei prorsus subducere possent; non enim deerant, qui relicta causa desinerent jam eiusmodi personam agere; inter bonos vero catholicos summa erat laetitia. Ex quo enim oratio vulgata est, imprimis autem ex quo litterae Romanae venerunt, episcopus Rottenburgensis innumerabiles fere epistolas consententium ei clericorum et laicorum accepit; Germaniae episcopi ad unum omnes ei per epistolas laetantes assensi sunt, partim epistolis ad tempus Quadragesimale datis contra reformatores dixerunt. His omnibus rebus vel ipse Professor Schell aliique commoti sunt, ut ex numero curatorum »20. saeculi« quamvis colorato titulo recederent.

Acatholicae quaedam ephemerides nondum desinunt convicia in episcopum proferre, quorum quaedam a catholicis clericis et laicis scripta esse dicuntur. Ephemerides autem »Renaissance« et »20. saeculum«, quae jam satis destitutae sunt, pergunt illae quidem reformatorum opiniones caute defendere, sed sine multo sale aut nervis. Ut omnia breviter complectar: nunc ipsum fere omnia silent; sed motum istum jam ad finem pervenisse quis est qui credat?

II. Quid in futurum de catholicismo reformatorio sit sentiendum, quid ab eo timendum, quid praecavendum.

11. Oratio contra reformatores habita, approbata a Sancta Sede, firmata denique assentionibus totius episcopatus Germaniae et declarationibus multorum clericorum cum singulorum tum in unum congregatorum conventumque catholicorum deo adjuvante prosperum habuit eventum. Nam adversarii perterriti sunt et repulsi, superbia eorum repressa; catholicis autem bonis oculi aperti sunt, ut quantum periculi motus iste secum ferret bene intelligerent; denuo sibi persuaserunt, his temporibus, quibus tot tantique inimici ecclesiam oppugnarent, unicam salutem positam esse in perfecta unitate et arctissima conjunctione cum sede apostolica et episcopis. Non est dubium, quin satis multi, qui ad id tempus reformatorum sectatores fuerant, ab hac factione plane recesserint; at restant non pauci, et in iis ipsi duces, quorum animi non sunt in melius commutati et qui ex iis, quae his mensibus acciderunt, adeo nihil didicerunt, ut eorum in auctoritatem ecclesiasticam odia etiam augerentur. Nam quamquam duces ipsi eorumque fautores cautius et cum majore silentio agere solent, tamen in obscuro consilia sua exsequi pergunt novasque paulatim vires recolligere student, ut data occasione iterum palam ex insidiis erumpere possint. Latet anguis in herba.

12. Animi autem reformatorum inde maxime confirmantur, quod hodie etiam nonnullos viros doctos et professores sibi vindicare possunt in his imprimis professores *Schell et Ehrhard*. Horum agendi ratio quo magis est dolenda, eo diligentius hoc loco videtur exponenda. Ac Schell quidem quantopere obscura sua ac liberalismum redolenti doctrina theologiae studiosos et Herbipolenses et alios perturbaverit, nemo est qui ignoret. Eum a recta via aberrasse, vel inde patet, quod non solum tam prompto animo ad reformatorum conciliabulum Monacum venit, sed etiam eius praesidem creari se passus est. Nam quod postea ex collegio curatorum »saeculi vigesimi« recessit, id non debetur litteris Romanis ad episcopum Rottenburgensem datis, sed inde emanavit, quod certior factus erat, episcopum Herbipolensem id agere, ut sacerdotes et theologos graviter moneret, ne se reformatorum factioni

adjungerent. Quod consilium quam non ex sincero et vere in melius mutato animo ceperit, vel inde apparet, quod ipse paulo post in vulgatissimis ephemeridibus liberalibus palam declaravit, se ideo tantum recessisse, quod sibi persuasisset, se in ea locorum distantia, quae inter Herbipolim et Monacum intercederet, illi collegio vix quidquam prodesse posse et quod ephemeridum editores omnino aegre ferrent se subjectos esse curatoribus. Jam vero reformatores id certo sciebant, professorem Schell etiam nunc in suis numerandum esse. Cujus rei satis magno argumento est, quod »saeculum vigesimum« dolere se scripsit, quod ille propter regressum suum in ephemeridibus liberalibus contumelia affectus esset. At si ille re vera se a novatoribus separasset ipsi primi ei fugitivi notam inussissent et odio et ignominia eum essent persecuti.

13. Ehrhardi agendi ratio erat illa quidem non tam perfida, sed tamen satis ambigua. Ego cum mense Decembri cum eo colloquerer, monendum eum censui, quoniam ipse libro suo totam reformatorum causam tantopere firmasset et auxisset, me facere non potuisse quin in oratione mea iterum librum suum oppugnarem. Quo ille audito satis tristis ac maestus de ea re videbatur negavitque, se quidquam negotii cum reformatoribus habere velle. Cui respondebam, si res ita se haberet, optimum factu esse, primo quoque tempore omnem eis societatem palam renuntiare, quod si fecisset, damna eum suo libro allata compensaturum et famam suam apud omnes Christianos catholicos restituturum. Id se facturum promisit neque tamen fecit. Immo mense Decembri Romam profectus id agebat, ut sibi aditum ad universitatem Argentoratensem patefaceret. Vix inde reversus in ephemeridibus tam catholicis quam acatholicis vulgandum curavit, se Romae neque se subjecisse neque quidquam revocasse; immo se in Vaticano benignissime exceptum esse et ipsum Sanctum Patrem palam pronuntiasse se ei plane confidere.
Eodem fere tempore praelatus Schindler, ejus amicus, in ephemeride quae »Wiener Reichspost« inscribitur, – utrum id sciente an nesciente Ehrhardo factum sit, non liquet – nuntium hunc prorsus falsum vulgavit, episcopum Rottenburgensem ipsum declarasse, se oratione sua non Ehrhardi librum, sed tantum reformatores Monacenses oppugnare voluisse. Is autem nuntius quid aliud agebat, nisi ut episcopi Rottenburgensis auctoritas mendacio ei adscripto penitus deleretur? Nam in oratione illa dicta quaedam et opiniones, quae in libro Ehrhardi continentur, oppugnari, id per se luce clarius est nec quemquam fugere potest qui orationem legerit. Ex his aliisque indiciis apparet, Ehrhardum non omnino sincere agere neque reformatoribus palam societatem renuntiare audere. Qua de causa hi ipsi etiam in futuro ejus auctoritatem sibi vindicabunt.

14. De toto catholicismo reformatorio id dicendum et judicandum videtur: est filius illegitimus ex illicito matrimonio mixto inter Catholicismum et falsam scientiam genitus. Nam toto genere suo est et *confusio* et *mendacium*. Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces. Ut ipsi confusi sunt, ita juniorum hominum confusionem captare conantur. Sane quidem confusi est hominis opinari, fieri ullo modo posse, ut ecclesia catholica et hoc saeculum, Deus et Belial, inter se concilientur, opinari etiam, id utile esse et catholicum. Et si qui sunt, qui factionem centri catholici in Germania superfluam esse censeant, hi sane non multum in re publica vident. Et si professores catholici se ecclesiam catholicam reformare posse sperant neglectis episcopis et contempto populo catholico, hac confusione vix major cogitari potest. Porro si iidem non intelligunt, quantopere ista sentiendi sublimitas, quam sibi vindicant, a vera erga ecclesiam catholicam fidelitate distet, numquid hoc ingenii acuti est? Quod si Schell ecclesiam per catholicismum reformatorium servari

posse putat, non magis clare videt quam Mommsenius, qui rem publicam per socialistas servatam vult: uterque eorum non magis prudenter agit quam qui gallinas suas vulpibus custodiendas tradit. Si autem reformatores longos et obscuros illos ambitus in Schellii genere scribendi et speciosa eademque ambigua Ehrhardi dicta veram sapientiam putant, non minus confuse et leviter judicant, quam qui falsi auri nitorem magni aestimant; at Herbipoli ephemerides quaedam Schellium etiam sapphicis odis celebraverunt. Quod vero sunt, qui ad catholicos corrigendos nihil aliud opus esse censeant quam eos scientia augere, mores autem et fidem firmandam non esse: nonne haec tanta stultitia paene eorum stultitiam aequat qui turrim Babylonicam aedificaverunt? Jam vero non confusio, sed incredibilis quaedam mentis caecitas est appellanda, quod reformatores ne id quidem sentiunt, se Massonum aliorumque ecclesiae inimicorum quasi negotia procurare; ex partibus Protestantium professor Scholz Berolini in sessione Ligae Evangelicae (Evangelischer Bund) declaravit, Catholicismum reformatorium Propagandae Protestanticae ansam praebere et quasi pontem construere inde illuc ducentem; propterea dignum esse, quem Liga optimis votis prosequatur. Simili modo non confusio, sed vesania est appellanda, quod infelices illi non vident, inter miracula religionis christianae et hodiernam scientiam tantum intercedere intervallum, quod nullo ponte jungi possit, id quod vel simplicissimus quisque ex Massonibus bene videt ac palam profitetur. An isti sperant, ex solius scientiae rationibus sibi persuaderi posse, verum esse transsubstantiationis mysterium? – Quid? quod etiam cultum atque humanitatem hodiernam, quae in infinita libertate sua sponte quid libet agendi (id quod nomine individualismi vocatur) nititur et cultum atque humanitatem catholicam, quae absoluta in rebus fidei auctoritate continetur, inter se reconciliari posse opinantur, nonne hoc longe omnium stultissimum est? Denique hominum confusorum et in rebus politicis non minus acute cernentium est, immaturae aetatis juvenes, cujus generis sunt Bumiller et Sickenberger, causae suae patronos constituere. Non male igitur regens quidem seminarii: »hodie«, inquit, »juvenes ecclesiam reformare volunt, priusquam ipsi prima fidei elementa didicerunt.« At non licet, pueris cultrum in manus dare, ne aut se ipsos aut alios vulnerent. Haec quilibet sanae mentis homo bene intelligit, Pseudoreformatores autem non item. Sic confusione et vanitate sua quasi densissima nebula obducti per vias suas incedunt.

15. Quicumque res magnas frigide tantum et obiter ac primis ut ajunt labiis tetigerit, necessario incidet in errores. Itaque nisi quis tot sanctorum reformatorum exempla sequens reformationem catholicam in humilitatis ac fidei fundamento condiderit, is semper errabit. At pseudoreformatores lucem pro tenebris habent et tenebras pro luce. Esuriunt enim et appetunt, quod assequi non possunt. Nam id eos plane fugit, fidem non rationis conclusionibus, sed dei gratia impetrari posse. Gallicanismus, Josephinismus, Americanismus quamquam se rationem solam sequi gloriantur, tamen re ipsa omnia dementer miscent. Nam si quis rem ex ratione vere catholica consideraverit, Gallicanismum pro insania habebit. Simili modo Pseudoreformistae a rationis principiis quam longissime absunt. Quamquam affirmant, se quaecumque ecclesiae noxia sint rejicere, tamen iidem ea et volunt et faciunt et quotidie adjuvant. Atque ne id quidem iis in mentem venit, distinguere inter communem quandam reformationem catholicam, quae ad totam catholice cogitandi et agendi rationem renovandam pertinet, et singularum partium reformationem velut administrationis, educationis, disciplinae etc. Est certe confusio, paene dixi mentis imbecillitas, quod Sickenberger et alii quidam juniores Austriae sacerdotes opinantur, futurum esse ut coelibatus aut totus aut saltem ex parte ab ecclesia sancta tollatur. Quod deinde amici

»saeculi vigesimi« putabant impune sibi negligere, quod nuntiatura apostolica Monacensis inde ab initio summa vi eis restitit, nonne hoc confusorum est hominum? An persuaserunt sibi hi tardissimi ingenii homines, se invita Roma quidquam in ecclesia catholica perficere posse?

Ignorabant iidem, totum Americanismum et re et specie nihil aliud esse nisi ecclesiae contaminationem, non reformationem, sed deformationem. Confuse Ehrhardus in libro suo civilitatem catholicam a religiositate catholica putat posse solvi et distingui, quasi sacerdotem ab altari segregare velit. Quanta reformistarum confusio, Massonum auxilio confidere eorumque ephemeridibus uti! Non intelligunt qua sunt stultitia, quam foede hi inimici ecclesiae eis abutantur, quantopere eos ludibrio habeant. Confuse reformistae Jesuitas impugnare non desistunt, qui quam egregiam ecclesiae operam praesterit ignorare non possunt. Confusissime reformistae tam miserabili ephemeride, qualis est »Saeculum vigesimum« magna et salubria consilia posse fulciri opinantur. Confuse iidem semper bonas voluntates et intentiones ducum suorum miris laudibus praedicant iisque omnia quae moliuntur tegere volunt; incendiarius bonae voluntatis non desinit esse incendiarius periculosus. Summae confusionis est exspectare, Romam Syllabum aliasque reformistis importunas declarationes esse revocaturam; hi viri nebulosi, confusiores quam quilibet ecclesiae inimicus, id quoque fieri posse putant. Quod auctoritates ecclesiasticae conatibus reformistarum repugnant, hi, qua sunt confusione, sensui agresti et ab humana civilisatione alieno tribuendum censent; agrestes eis videntur, quicumque ideis modernis resistunt nec professorum partes sequuntur. Populus catholicus eiusque fides ac vita, popularis indoles ecclesiae liber eis est septem signaculis signatus.

Quanta sit sincerae fidei occulta vis ac potestas, eos plane praeterit ac latet; ideo non intelligunt, neminem sive eruditum sive ineruditum, in ecclesiae sinum perduci aut reduci posse, nisi ejus fides augeatur ac firmetur; nunquam de credendo, semper de scrutando loquuntur, cum tamen ipse ille Göthe dicat, nihil homini sublimius esse propositum, quam id venerari, quod scrutando non possit explicari.

16. Quoad intellectum confusione obnubilati Reformistae in loquendo et agendo *mendaces et fallaces* se ostendunt. Perfidi sunt ii viri catholici ac praesertim ii sacerdotes, qui ecclesiam reformare student sine episcopis, contra episcopos; »qui non intrat per ostium in ovile ovium sed ascendit aliunde, ille fur est et latro« (Joh 10,1). Summa perfidia est quod reformistae causam suam communicant cum massonibus, Judaeis et aliis ecclesiae inimicis et per eorum ephemerides consilia sua persequuntur. Perfidia est, quod iidem declarationes S. Sedis ipsis odiosas eliminare conantur eas derivando ex mala vel insufficiente informatione S. Sedis et ex papa male informato ad papam melius informandum appellant; quod, sicut Schell et alii facere, censuras ipsis molestas contemptui tradunt dicentes eas nihil esse nisi quasdam parvi momenti formalitates curiales. His aliisque artificiis disciplinam ecclesiasticam labefactant, sacerdotes juniores ad inoboedientiam sollicitant; sacerdos disciplinae se subducens est perfidus sacerdos. Perfidia est, quod reformistae »catholicismum religiosum« profitentur, »catholicismum politicum« respuunt et iidem tamen palam scribunt et dicunt, suum esse, fractionis centri finem facere et res politicas in suas manus sumere.

Fraudulentum et subdolum erat reformistarium genus dimicandi contra sermonem Episcopi Rottenburgensis; quia acriter et severe erat loquendum – durus praedicator adversus duros – episcopum animi ardoris ac furoris et morum agrestium arguebant; at necesse erat manu forti herbam nocentem a radice vellere, non verba suavia et elegantia spargere. Neque Schellium neque Ehrhardum homines veri vultus esse nec sine fraude et fuco agere, supra demonstratum est. Ehrhardus non est bonae fidei, si

in libro suo ad reconciliandam, ut ait, ecclesiam cum mundo moderno umbras et lumina injustissime digerit in favorem mundi, detrimento ecclesiae; si temerarias quasdam sententias tecte ac latenter intra lineas inserit; si massonum studia et artes malas, quibus mundus modernus regitur leviter tantum perstringit; si infamem illum Jordanem Brunonem indulgentia tractat etc.

17. Omnis hic Catholicismus reformatorius aut *inscitia* aut *perfidia* dirigitur et movetur. Ex voluntatibus nudis et inanibus, quamvis dicantur bonae et idealismum appetentes, non judicandum est de rei ipsius bonitate; bona non est, si ecclesiae damnum infert. Nunquam fuit error neque errans, qui non bonas voluntates sibi vindicandos censuerit. Confusio mentis et perfidia cordis omnes haereses et discrepationes in ecclesia conflavere; conflavere etiam catholicismum reformatorium; confusio et mendacium deformant, humilitas, veritas et claritas reformant ecclesiam.

18. Quam autem *periculosum*, quam ecclesiae noxium sit catholicismus reformatorius, jam erit exponendum.
Fons et origo, nervus ac robur catholicismi reformatorii superbia est, et quidem superbia docta, *superbia* scientiarum, respuens se submittere humilitati fides et miraculi divini. Si St. Petrus adhuc viveret, hisce viris doctis, qui Spiritum sanctum pretio eruditionis emere volunt, diceret: eruditio vestra vobiscum sit in perditionem (act 7,20). Sic Lucifer scientiam obsequio anteposuit. Ratio quasi numen divinum adoratur; inde oritur contemptus ac despicientia simplicis, quae populo inest, ac rectae fidei catholicae. Aquam benedictam convertunt in aquam Toftanam. Si id assequerentur reformistae, quod intendunt, ecclesiam in duas partes discinderent, alteram eruditorum alteram incultorum Catholicorum. Inflati superbia modernae civilitatis humilitatis Christi obliviscuntur. Catechismus eis nihil est nisi liber formularum; episcopos personas mutas et omnia tolerantes tractare vellent; simplicem fidem catholicam pro paganismo habent; protestantismo clam vel publice blandiuntur. Nonnulli cum noto illo Abbé Loisy dogmata solvere conantur poscentes, ut cuique liberum sit, quem cum quaque formula dogmatica sensum conjungere velit, dummodo formulam ipsam intactam relinquat. Talis inter scientiam et fidem reconciliatio contra Deum est et animos corrumpit.

19. Schell et Ehrhard ex magno fastigio cultus atque humanitatis omnia considerant, pauperes spiritu neglegunt. Suum esse dicunt, homines eruditos in partes ecclesiae trahere; at nemo ab ecclesia alienus ei reconciliatur nisi ex corde convertatur. Quod simplex pastoris prudentia docet, hoc pseudoreformistae ignorant. Nunquam eruditos monent, ut se ad humilitatem, simplicitatem, pietatem convertant; semper ecclesiam monent, ut se convertat ad modernam humanitatem, quod summae dementiae est. »Veterum catholicorum« secta quam foedum finem habuerit, notum est; et ipsa nitebatur in eruditione et superbia docta. Kraus, Schell, Ehrhard repristinant veterem catholicismum; a Döllingero et sociis eo tantum differunt, quod simulata et fallaci agendi ratione utuntur et magis in occulto insidiantur.

20. Quae noxiae ideae pseudoreformatoriae *late diffusae* sunt. Numerus reformistarum in Germania meridiana haud parvus. Bavaria et Austria praesertim in periculo versantur; Württembergia usque adhuc paene immunis est. Badenia quoque, quia ibi secta »veterum catholicorum« diu floruit, et Alsatia propter inundationem Borussorum et Protestantium huic contagioni patent. Principales catholicae ephemerides Germaniae septentrionalis (»Kölnische Volkszeitung« et »Germania«) nihil ommino contra pseudoreformatores audent, clam cum eis conspirant, sermonem episcopi

Rottenburgensis improbaverunt, – maximo rei et unitatis catholicae detrimento. Nobiles catholici contra pseudoreformatores stant, dictum sermonem publica et communi assensione comprobaverunt. In Helvetia episcopus Sangallensis libello illos impugnavit. Augetur periculum eo, quod inter Massonum et pseudoreformistarum sectam necessitudines intercedunt; hi, sive conscii sive nescii, Massonum consiliis clandestinis opem ferunt; illi his abutuntur ad impugnandam ecclesiam, omnia laudibus efferunt, quae faciunt et scribunt reformistae, omnia eis contraria vehementissime impugnant, alios in eorum partes trahere student. Schell in libello massonico »frater massonicus sine praecinctorio« appellatur. Massones manifeste, reformistae occulte ecclesiam in Germania schismate scindere conantur. Ex his omnibus patet, ideas illas pseudoreformatorias tanquam bacillos febrim afferentes corpori ecclesiae inhaerere ac nocere. Haec catholicismi forma simultanea quaedam religio est, matrimonium mixtum, adulterium cum paganismo moderno, foedus sociale cum Massonibus. Depravat populi ac juventutis mentem et mores, dissolvit disciplinam ecclesiasticam.

21. Jam videtur quaerendum, *quid fieri possit ad periculum propulsandam.* In periculo versatur salus animarum multarum; id bene animo tenendum. Num reformistae animas veneno imbuere et occidere velint an non, nil refert; ideae eorum venenatae et pestiferae sunt; num sectam Massonicam ecclesiae inimicam adjuvare velint an non, nil refert; revera ejus satellites sunt et administri et ecclesiae maxime nocent. Ideo providendum est saluti animarum et bono ecclesiae contra pseudoreformam, quae vere pestis est, quamvis bonarum voluntatum et intentionum et amoenorum verborum et magnorum sermonum velamentis obtegatur. Hoc quidem temporis momento conticuere reformistae, sed inde non sequitur, a periculo tuta esse omnia; colligunt, ut supra diximus, vires impetum iteraturi; ictu mortifero nondum sunt percussi. Talis ictus videtur tamen pernecessarius.
Remissae lenitati hac in re non est indulgendum. Si parcitur reformistis, nocetur animabus multis. Hic illud sequendum: quod medicina non sanat, ferrum sanat, quod ferrum non sanat, ignis sanat. Haeresi resistendum, antequam vires perficere et constituere potuit. Impetus ille contra ecclesiam, quem secta Massonum Parisiis 1900 decrevit et ex illo tempore instruxit, reformistarum etiam copiis adhibitis, omni vi est retundendus. Vera auctoritas ecclesiastica contra falsam doctrinae auctoritatem est sustinenda ac tuenda. Quando agitur de reformanda ecclesia Pontifex Romanus non universitates, episcopi non professores primas partes agunt. Necessarium videtur, fortissime dimicare contra corruptam civilitatem modernam et falsum cultum et humanitatem; inde animatur semen pseudoreformae. Hujus modernae civilitatis medullam et genium Deo contrarium, diabolo gratum esse constat. Deinde monendum et cavendum est, ne catholici sicut homines moderni plus quam par est tribuant soli scientiae, scrutationi et arti criticae. Hisce remediis simul pseudoreforma coercetur.

22. In Regno Dei solum jus divinum valet. Id sequendum contra reformistas. Quare ab iis subordinatio interna atque externa severe est exposcenda. Vir doctus sentiat se subditum esse papae et episcopis. Reformandum est contra Massones, non pro Massonibus; providendum, ne acerbissimi hi ecclesiae hostes per pseudoreformae latebras in ecclesiam se insinuent et mala plurima inferant. Si reformistae postulant, ut eis demonstretur, ubi et quibus verbis contra dogmata offenderint, id eis denegandum est. Nam hoc utuntur artificio: ne sicut Döllinger et alii excommunicationi subjaceant, cavent, ne ullo verbo a formulis dogmaticis abhorreant aut manifeste quidquam contra ecclesiam proferant, a cujus tamen sensu et amore alienissimi sunt.

Ideo non sunt arguendi et convincendi, sed tantum integumentis dissimulationis suae evolvendi. Pseudoreformatores sunt et nominentur; hoc nomen eis convenit.

23. His expositis ego quidem exopto et a Deo exoro, ut si fieri possit Summus Pontifex afflante Spiritu Sancto solemnem declarationem contra pseudoreformistas quasi ex cathedra pronuntiare dignetur. Quod si fieret, fideles ecclesiae filii ab illorum insidiis gravissime monerentur, reformatorum ipsorum autem agitationibus finis imponeretur, ut jam non simulare possent se de via recta non satis esse edoctos. Talis autem solemnis declaratio si minus opportuna videatur, tamen haud scio an ex re sit, aut litteris apostolicis confidentialibus omnes imprimis Bavariae, Germaniae, Austriae episcopos de eo periculo certiores facere et ad vigilandum hortari aut saltem precibus Cardinalis Gruscha satisfacere epistula Vindebonam missa, qua idem fere declararetur, quod jam epistola ad episcopum Rottenburgensem benignissime data fuerat pronuntiatum.

PAUL KOPF

Das gewandelte Bild vom 20. Juli 1944 im Spiegel persönlicher Erlebnisse

Der 20. Juli 1944

Am 20. Juli 1944 wurde auf Adolf Hitler im Führerhauptquartier ein Attentat ausgeübt, das misslang. Die Nationalsozialisten reagierten mit einer Schärfe an Gewalt, durch die Tausende Unschuldiger zu Tode kamen. Aber auch über die moralische Rechtfertigung des geplanten Mordes folgte eine jahrelange Diskussion. Die Spannung Gehorsamspflicht und Widerstandsrecht ergab eine Auseinandersetzung, deren Klärung zu einer fruchtbaren Grundsatzdebatte wurde, wodurch vielerorts nicht nur der Mut zur Revision von Positionen, sondern auch eine Neubesinnung möglich wurde. An Stationen persönlichen Erlebens soll im Folgenden der Prozess dieser Meinungsbildung und -änderung in seiner ganzen Brisanz darzustellen versucht werden, wobei zu deren Deutung einige Situationen sich fast wie zufällig ergeben haben.

»Der Tod für's Vaterland ist ewiger Verehrung wert«, lautete der Text mit dem die vierte Klasse der Oberschule Buchau, der ich angehörte, 1944 im Zeichenunterricht Kunstschrift lernen sollte. Kleine Schablonen halfen mit diesen Worten würdige Plakate zu gestalten. Der Text war auf erlebnisnahe Situationen bezogen. Tagtäglich trafen von den Kriegsschauplätzen Gefallenenmeldungen ein. Jeder gefallene Soldat wurde durch eine Heldenehrung am Gefallenendenkmal gewürdigt[1].

Zum hervorstechendsten Ereignis wurde jedoch der 20. Juli 1944. Gegen Abend berichtete der Deutschlandsender durch eine Sondermeldung über ein Attentat auf den »Führer«. Da unsere Familie zu dieser Zeit über kein Radiogerät verfügte, teilte unsere Nachbarin die Neuigkeit mit. Es war aufregend, weil der genaue Verlauf des Vorgangs nicht bekannt wurde. Doch noch an diesem Abend wurde klar, der »Führer« lebt[2]. Und als die Ankündigung einer Führerrede bekannt gegeben wurde, war die Spannung noch gewachsen. Die Ansprache Hitlers lautete:

> Deutsche Volksgenossen und Volksgenossinnen!
> Ich weiß nicht, zum wievielten Male nunmehr ein Attentat auf mich geplant und zur Ausführung gekommen ist. Wenn ich heute zu Ihnen spreche, dann geschieht es aber besonders aus zwei Gründen:

1 Zur damaligen Situation: Paul KOPF, Kindheit und Jugend am Federsee (1930–1946) – Ein Beitrag zur Sozialgeschichte Oberschwabens, in: BC (Heimatkundliche Blätter für den Kreis Biberach) 2001/1, 30–49.

2 Die Vorgänge sind inzwischen vielfältig veröffentlicht. Eine der profunden Publikationen ist: Eberhard ZELLER, Geist der Freiheit, der Zwanzigste Juli, München 1957. – Nach den Recherchen der Alliierten stieg das Ansehen Hitlers nach dem Attentat in der Bevölkerung erheblich an.

1. damit Sie meine Stimme hören und wissen, daß ich selbst unverletzt und gesund bin,
2. damit sie aber auch das Nähere erfahren über ein Verbrechen, das in der deutschen Geschichte seinesgleichen sucht. Eine ganz kleine Clique ehrgeiziger, gewissenloser und zugleich verbrecherischer dummer Offiziere hat ein Komplott geschmiedet, um mich zu beseitigen und zugleich mit mir den Stab der deutschen Wehrmachtführung auszurotten.
Die Bombe, die von dem Oberst Graf von Stauffenberg[3] gelegt wurde, krepierte zwei Meter an meiner rechten Seite. Sie hat eine Reihe mir treuer Mitarbeiter sehr schwer verletzt, einer ist gestorben. Ich selbst bin völlig unversehrt bis auf ganz kleine Hautabschürfungen, Prellungen oder Verbrennungen. Ich fasse das als eine Bestätigung des Auftrages der Vorsehung auf, mein Lebensziel weiter zu verfolgen so, wie ich es bisher getan habe. Denn ich darf es vor der ganzen Nation feierlich gestehen, daß ich seit dem Tage, an dem ich in die Wilhelmstraße[4] einzog, nur einen einzigen Gedanken hatte, nach bestem Wissen und Gewissen meine Pflicht zu erfüllen, und daß ich, seit mir klar wurde, daß der Krieg ein unausbleiblicher war und nicht mehr aufgeschoben werden konnte, eigentlich nur Sorge und Arbeit kannte und in zahllosen Tagen und durchwachten Nächten nur für mein Volk lebte. Es hat sich in einer Stunde, in der die deutschen Armeen in schwerstem Ringen stehen, ähnlich wie in Italien[5] nun auch in Deutschland eine ganz kleine Gruppe gefunden, die nun glaubte, wie im Jahre 1918[6] den Dolchstoß in den Rücken führen zu können. Sie hat sich diesmal aber schwer getäuscht. Die Behauptung dieser Usurpatoren, daß ich nicht mehr lebe, wird jetzt in diesem Augenblick widerlegt[7], da ich zu Euch, meine lieben Volksgenos-

3 Claus Schenk von Stauffenberg, geb. 15. November 1907 in Jettingen (Bayern) als Sohn des Oberhofmarschalls Alfred Stauffenberg (1860–1936) und dessen Frau Caroline, geb. Gräfin Üxküll-Gyllenband (1875–1956), aufgewachsen in Stuttgart und teilweise in Lautlingen, 1926 Abitur am Eberhard-Ludwig-Gymnasium Stuttgart, Eintritt in das 17. Reiterregiment in Bamberg, 1933 Leutnant, 1936 Kriegsakademie Berlin–Moabit, 1938 Generalstabsausbildung, 1939 Teilnahme am Polenfeldzug und 1940 an der Westoffensive gegen Frankreich, Berufung in die Organisationsabteilung des Oberkommandos des Heeres, 1942 Kontakt zu Widerstandskreisen, 1943 zur 10. Panzerdivision, die den Rückzug General Erwin Rommels (1891–1944) aus Afrika decken sollte, versetzt. Dort schwere Verwundung (Verlust eines Auges, der rechten Hand und von zwei Fingern der linken Hand), Oktober 1943 Stabschef des Allgemeinen Heeresamtes Berlin (Bendlerstrasse), 1. Juni 1944 Stabschef des Befehlshabers des Ersatzheeres, Anfang Juli 1944 Entscheidung, das Attentat auf Hitler persönlich durchzuführen. (Angaben aus: Gedenkstätte Deutscher Widerstand, Berlin, Ausstellungsbereich 12, Stauffenberg und das Attentat vom 20. Juli 1944).
4 Sitz der wichtigsten Reichsministerien in Berlin.
5 Am 25. Juli 1943 wurde Benito Mussolini (1883–1945), seit 1922 Ministerpräsident von Italien, enger Verbündeter Hitlers, der sich 1929 durch die Lateranverträge mit der Katholischen Kirche versöhnte, abgesetzt und auf dem Gran Sasso gefangengehalten, bis er am 20. September 1943 durch die Deutschen befreit wurde. Wenige Stunden nach dem Attentat auf Hitler wurde Mussolini von Hitler im Führerhauptquartier empfangen.
6 Hitler hat sein Wirken oft mit den Ereignissen von 1918 (Waffenstillstand am 11. November 1918) und dem 1919 folgenden »Friedensvertrag von Versailles« in Zusammenhang gebracht.
7 Oberst Stauffenberg war überzeugt, Hitler getötet zu haben. Er traf mit dieser Nachricht zwischen 16.30 Uhr und 17.00 Uhr vom Führerhauptquartier »Wolfsschanze« in Rastenburg/Ostpreußen in der Bendlerstraße in Berlin ein. Entsprechende Befehle wurden deshalb zur Ausführung des Umsturzes unter dem Kennwort »Walküre« erlassen. Die Situation ändert sich rasch. Nach 22.30 Uhr wird Stauffenberg verhaftet, gegen 22.50 Uhr das Todesurteil des Standgerichts verkündet, das an den vier Verurteilten kurz nach Mitternacht im Hof des Bendler-Blockes vollstreckt wird. Stauffenberg stirbt mit dem Ruf: *Es lebe unser heiliges Deutschland* (Zeller, Geist [wie Anm. 2], 218–237).

sen, spreche. Der Kreis, den diese Usurpatoren darstellen ist ein denkbar kleiner. Er hat mit der deutschen Wehrmacht und vor allem auch mit dem deutschen Heer nichts zu tun. Es ist ein ganz kleiner Klüngel verbrecherischer Elemente, die jetzt unbarmherzig ausgerottet werden.

Ich befehle daher in diesem Augenblick,

1. daß keine Zivilstelle irgendeinen Befehl entgegenzunehmen hat von einer Dienststelle, die sich diese Usurpatoren anmaßen,

2. daß keine Militärstelle, kein Führer einer Truppe, kein Soldat irgendeinem Befehl dieser Usurpatoren zu gehorchen hat, daß im Gegenteil jeder verpflichtet ist, den Übermittler oder den Geber eines solchen Befehls entweder sofort zu verhaften oder bei Widerstand augenblicklich niederzumachen. Ich habe, um endgültig Ordnung zu schaffen, zum Befehlshaber des Heimatheeres den Reichsminister Himmler[8] ernannt. Ich habe in den Generalstab Generaloberst Guderian[9] berufen, um den durch Krankheit zurzeit ausgefallenen Generalstabschef [Kurt Zeitzler] zu ersetzen, und einen zweiten bewährten Führer der Ostfront zu seinem Gehilfen bestimmt.

In allen anderen Dienststellen des Reiches ändert sich nichts. Ich bin der Überzeugung, daß wir mit dem Austreten dieser ganz kleinen Verräter- und Verschwörerclique nun endlich aber auch im Rücken der Heimat die Atmosphäre schaffen, die die Kämpfer der Front brauchen. Denn es ist unmöglich, daß vorn Hunderttausende und Millionen braver Männer ihr Letztes hergeben, während zu Hause ein ganz kleiner Klüngel ehrgeiziger erbärmlicher Kreaturen diese Haltung dauernd zu hintertreiben versucht.

Diesmal wird nun so abgerechnet, wie wir das als Nationalsozialisten gewohnt sind.

Ich bin überzeugt, daß jeder anständige Offizier, jeder tapfere Soldat in dieser Stunde das begreifen wird.

Welches Schicksal Deutschland getroffen hätte, wenn der Anschlag heute gelungen sein würde, das vermögen die wenigsten sich vielleicht auszudenken. Ich selber danke der Vorsehung und meinem Schöpfer nicht deshalb, daß er mich erhalten hat. Mein Leben ist nur Sorge und ist nur Arbeit für mein Volk, sondern ich danke ihm nur deshalb, daß er mir die Möglichkeit gab, diese Sorgen weiter tragen zu dürfen und in meiner Arbeit weiter fortzufahren, so gut wie ich das vor meinem Gewissen verantworten kann.

Es hat jeder Deutsche, ganz gleich, wer er sein mag, die Pflicht, diesen Elementen rücksichtslos entgegenzutreten, sie entweder sofort zu verhaften[10] oder, wenn sie irgendwie

8 Heinrich Himmler, geb. 1900 in München, 1929 Reichsführer SS, 1934 Chef der Gestapo, 1938 der gesamten Polizei, 1939 »Reichskommissar zur Festigung des Deutschtums in Osten«, 1943 Reichsinnenminister, 1944 Oberbefehlshaber des Ersatzheeres, 1945 Flucht aus Berlin, wobei er in englische Gefangenschaft gerät und sich dort vergiftet.

9 Heinz Guderian, General, geb. 1888 in Kulm, 1940 Befehlshaber eines Panzerkorps, 1941 der 2. Panzerarmee vor Moskau (dort abgesetzt), 1943 Generalinspektor der Panzertruppen, 21. Juli 1944 Chef des Generalstabes, gest. 1954 in Schwangau/Allgäu. Guderian war als Befehlshaber der Panzertruppen einer der bekanntesten Offiziere im Zweiten Weltkrieg.

10 Die Angehörigen der Attentäter wurden in »Sippenhaft« genommen: Gräfin Nina, Ehefrau des Attentäters, wurde am 23. Juli, 4.00 Uhr morgens von Lautlingen nach Dachau abgeholt. Ihre Kinder wurden unter fremdem Namen in ein Heim nach Sachsa gebracht. Erst am 5. Juni 1945 konnten nach einer großen Odyssee Mutter und Kinder nach Lautlingen zurückkehren. Die Mutter des Attentäters, Gräfin Caroline, kam nach dem 20. Juli ins Gefängnis nach Balingen, wurde aus gesundheitlichen Gründen wieder nach Lautlingen ins Schloss gebracht, wo sie bis Kriegsende unter SS-Bewachung stand. Am 3. August 1944 sagte Heinrich Himmler in einer Ansprache vor Gauleitern in Posen: *Die Familie Graf Stauffenberg wird ausgelöscht werden bis ins letzte Glied. Denn das muß ein einmaliges warnendes Beispiel sein. Außerdem wird man dann allen in Deutschland freistellen, die Stauffenberg heißen, überhaupt allen, die unglücklicherweise Namen tragen, die in diesem Verratsprozeß verwickelt sind, daß sie beantragen können, ihren Namen zu ändern, weil man ihnen nicht zumuten kann, den Namen eines Schuftes und Verräters weiter zu tragen. Wir werden aber – und das ist sehr wichtig – bei all den Familien, von denen ein Glied maßgeblich an*

Widerstand leisten sollten, ohne weiteres niederzumachen. Die Befehle an sämtliche Truppen sind ergangen. Sie werden blind ausgeführt entsprechend dem Gehorsam, den das deutsche Heer kennt.
Ich darf besonders Sie, meine alten Kampfgefährten, noch einmal freudig begrüßen, daß es mir wieder vergönnt war, einem Schicksal zu entgehen, das nicht für mich schreckliches in sich barg, sondern das den Schrecken für das deutsche Volk gebracht hätte.
Ich ersehe daraus auch einen Fingerzeig der Vorsehung, daß ich mein Werk weiter fortführen muß und daher weiter fortführen werde[11].

Die Leute um mich waren froh über den guten Ausgang für den »Führer«. Ich selber hatte aufgrund der bekannten Informationen keinen Anlass anderer Meinung zu sein. Als jedoch die Kriegslage immer bedrohlicher und hoffnungsloser wurde, wagten sich einige Leute doch schon offen an die Frage heran, was geschehen wäre, wenn Adolf Hitler das Attentat nicht überlebt hätte.

Die Einweihung der Kriegergedächtnisstätte in Lautlingen am 20. Juli 1957

Lautlingen[12], die Heimat der Schenken von Stauffenberg, erlebte 13 Jahre nach dem Attentat auf Hitler einen besonderen Tag. Aus der ganzen Bundesrepublik waren Repräsentanten angereist[13], um der Einweihung des Gefallenendenkmals der Gemeinde bei-

dieser Verschwörung und an dieser Untreue und Meuterei beteiligt war, ihr Eigentum, ihren Grundbesitz einziehen, ihnen den nehmen [...]. (20. Juli 1944 [wie Anm. 3], 195).

11 Veröffentlicht in: 20. Juli 1944, hg. von der Bundeszentrale für Heimatdienst, bearb. von Erich Zimmermann u. Hans Adolf Jacobsen, Bonn ^{3}1960, 178f.

12 Lautlingen kam 1625 an die Schenken, seit 1791 Reichsgrafen von Stauffenberg. Das Schloss, ein Bau des 19. Jahrhunderts, kaufte 1969/70 die Gemeinde Lautlingen. Graf Alfred Schenk von Stauffenberg (1860–1936), Oberhofmarschall von König Wilhelm II. (1891–1918) und seine Frau, Gräfin Caroline, geb. von Üxküll/Gyllenband (1875–1956), langjährige 1. Hofdame von Königin Charlotte (1864–1946), verbringen seit 1906 ihren Sommeraufenthalt im Schloss Lautlingen. Seit 1925 ist dort ihr ständiger Wohnsitz. Der Patronatsherr von Lautlingen wurde anlässlich seiner Silberhochzeit 1929 zum Ehrenbürger ernannt. Aus der Ehe entstammen drei Kinder: 1. Berthold (geb. 1905 in Stuttgart, am 10. August 1944 in Berlin-Plötzensee hingerichtet), verheiratet (1936) mit Maria geb. Classen, (1900–1977), geb. in Marianskaja/Russland, im Altenheim Sigmaringen verstorben und in Lautlingen beigesetzt, wo sie kurz vor dem Zweiten Weltkrieg Wohnung nahm. 2. Alexander Franz Klemens Maria (geb. 1905 in Stuttgart, gest. 1964 in München). Obwohl Alexander in die Attentatspläne vom 20. Juli 1944 nicht eingeweiht war, kam er bis Kriegsende in Haft. Seit 1948 wirkte Alexander als Professor für alte Geschichte an der Maximilians-Universität in München. Vor dem Krieg Dozent in Gießen und Offizier bei der Wehrmacht, verheiratet mit der Testpilotin und Flugkapitänin Melitta, geb. Schiller, die 1945 bei einem Flugzeugabschuss getötet wurde.
3. Claus (vgl. Anm. 3), verh. (1933) mit Nina Freiin von Lerchenberg/Bamberg (geb. 1913 in Bamberg, wo sie heute noch lebt). Aus der Ehe von Claus und Nina entstammen fünf Kinder 1. Berthold, geb. 1934, Generalmajor a. D., lebt in Oppenweiler bei Backnang; 2. Heimeran, geb. 1936; 3. Franz Ludwig, geb. 1938, verh. (1965) mit Freiin von und zu Guttenberg, MdB (CSU). Zu ihm vgl. Anm. 29; 4. Valerie, geb. 1940, nach der Geburt des zweiten Kindes (1968) verstorben; 5. Constanze, die am 27. Januar 1945 im Gefängnis Frankfurt/Oder zur Welt kam.

13 Aus der Gästeliste: Gräfin Nina (Bamberg) mit Sohn und Tochter (wie Anm. 12), Graf Alexander (wie Anm. 12), Staatssekretär Anders (Bonn), Ministerpräsident Dr. Gebhard Müller (Stuttgart), Bürgermeister Osswald (Lautlingen), Dr. Hans Lukaschek, Bundesminister a. D.

zuwohnen. Professor Gerhard Marcks[14] aus Köln schuf dieses Werk der Hoffnung als Gedächtnis für die Gefallenen der Familie der Schenken von Stauffenberg und der Gemeinde Lautlingen. Der Auferstandene, dargestellt in einer modern gestalteten Bronzeskulptur, bildet das Zentrum des kleinen Rundbaus am Eingang zum Dorffriedhof. Rechts und links sind die Namen der Lautlinger Gefallenen und Vermissten aus beiden Weltkriegen und die von Claus und Berthold Schenk von Stauffenberg angebracht[15]. Staat, Kommune und Kirche zeichneten für die Vorbereitung und Durchführung der für das Dorf einmaligen Feier verantwortlich. Mitten in den Vorbereitungen auf das große Ereignis verunglückte Ortspfarrer Alois Stoll[16] mit dem Auto und lag über Wochen im Krankenhaus Balingen. Als jüngster Vikar der Nachbargemeinde Ebingen[17] sollte mir die nicht gerade angenehme Aufgabe zukommen, neben der allgemeinen Vertretung in der Pastoration auch die Einweihung des Gedächtnismales zu übernehmen. Letzteres auf ausdrücklichen Wunsch des Bischöflichen Ordinariates. Die Kirchenleitung war aus diesem Anlass in eine schwierige Situation geraten. Wie steht die Kirche zur Tat des 20. Juli, vor allem in Bezug auf den von den »Verschwörern« abgelegten Eid und den Tyrannenmord? Nach der gängigen Lehre der Moraltheologie, die Professor Johannes Stelzenberger[18] einer ganzen Generation von Theologen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen vermittelt hat, verpflichtet der Versprechenseid zu unbedingter Treue[19]. Er führt in seinem Lehrbuch weiter aus: »Der Eidbruch ist Nichthalten des Versprechenseides. Er richtet sich direkt gegen die Treue Gottes«[20]. Ein beliebtes Fallbeispiel zur Erklärung seiner These bot der einstige Kriegspfarrer Stelzenberger seinen Studenten eindringlich am Beispiel des Fahneneides als Versprechenseid[21]. Die Lösung des Problems für das besondere Ereignis mag für damals salomonisch gewesen sein. Der Vertreter der Diözese, Generalvikar Dr. August Hagen[22], machte den Vorschlag, die Aufgabe zu teilen. Er übernahm die Feier des Re-

(Freiburg), Viktor Renner, Innenminister (Stuttgart), Oberbürgermeister Theodor Pfitzer (Ulm), Prof. Dr. Hans Rothfels (Tübingen), Prof. Dr. Walter Erbe (Tübingen), Marion Gräfin Dönnhoff (Hamburg), Maria Gerstenmaier (Stuttgart), deren Ehemann Bundestagspräsident Dr. Eugen Gerstenmaier am 27. Juli aus Bonn anreiste und einen Kranz (Kirschlorbeer mit roten Nelken und roten Gladiolen) am Denkmal niederlegte. Außerdem waren zahlreiche Adelsfamilien Deutschlands vertreten (Angaben aus Pfarrarchiv Lautlingen).

14 Gerhard Marcks (1899–1981), Bildhauer und Grafiker, Köln.

15 Neben den Namen der Grafen steht das Bibelwort: »Sie widerstanden den Feinden ihres Volkes und gaben ihr Leben, damit Gottes Gesetz nicht vertilgt werde« 1 Makk 14,29.

16 Alois Stoll, geb. 12. September 1917 in Bremelau, Priesterweihe 19. März 1948, Pfarrer in Lautlingen 1952 bis 1991, Ruhestand im Kloster Untermarchtal.

17 In der St. Josefsgemeinde Ebingen wirkten neben dem Stadtpfarrer (Johannes Gähr 1942–1976) zwei Vikare: Otto Ascher (1955–1958), Paul Kopf (1956–1960).

18 Johannes Stelzenberger, geb. 12. August 1898 in Müncherau (Bayern), Priesterweihe 29. Juni 1923, 1. November 1936 Professor in Breslau, nach Kriegsdienst und Gefangenschaft 1950–1966 Professor für Moraltheologie in Tübingen, gest. 19. März 1972 in Stocksdorf bei München.

19 Johannes Stelzenberger, Lehrbuch der Moraltheologie, Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes, Paderborn 1953, §§56–58, 158–162 (Eid) und § 115, 279–281 (Tyrannenmord). Ähnlich argumentiert Stelzenbergers Vorgänger Otto Schilling (1874–1956), Professor der Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen (1916–1940), in seinem Lehrbuch der Moraltheologie, München 1928. Über Tyrannenmord, Bd. 1, 134ff., Eid, Bd. 2, 200–214.

20 Ebd., 162.

21 Ebd., 158.

22 August Hagen, Dr. theol. Dr. sc.pol., geb. 10. Februar 1889 in Spaichingen, Priesterweihe 22. Juli 1914, Prof. für Kath. Kirchenrecht in Würzburg 1. Oktober 1935, 24. Juni 1947 Domkapitular

quiems in der Kirche, womit keine Probleme verbunden seien, denn seine Texte würden festliegen. Ich solle die Einweihung mit Ansprache am Gedächtnismal übernehmen. Auch dafür hatte er zwei Hinweise und meinte, es handle sich um die Einweihung des Gefallenendenkmals der Gemeinde, zu der auch die beiden Grafen Stauffenberg zählten, so dass ich diese nicht namentlich nennen müsste. Würde ich danebengreifen, gebe es immer noch die Ausrede, der junge Vikar hat es eben als Vertreter des Pfarrers nicht besser gekonnt. Unter diesem kirchlichen Vorzeichen fand die Feier statt, die in Presse, Rundfunk und Fernsehen weit verbreitet wurde[23]. Über meine Ansprache stand zu lesen: *An Stelle des erkrankten Ortspfarrers Stoll nahm der Ebinger Vikar Kopf die kirchliche Weihe des Ehrenmales vor, nachdem der Lautlinger Musikverein einen Choral gespielt hatte. Diese Stätte des Gedenkens sei zugleich eine Stätte der Gnade, sagte Vikar Kopf und ließ in der Erinnerung der Versammlung das Bild der Gefallenen neu aufleben. In Demut müßten die Lebenden vor dem Ehrenmal verharren, und die Teilnehmer dieser Stunde mögen die Weihe als einen Augenblick der Gewissenserforschung empfinden*[24].

Ministerpräsident Gebhard Müller[25] sagte: *Das Land Baden-Württemberg ehrt in dieser feierlichen Stunde die beiden Männer, denen das Gedächtnismal gewidmet ist, und alle anderen, die im Jahre 1944 mit Ihnen das große Wagnis unternommen haben, Freiheit und Recht wiederherzustellen und die Ehre Deutschlands vor der Welt zu retten*[26]. Den Schlüssel zum Zugang auf das Problem, das die Männer des 20. Juli zu ihrer Tat bewog, bot jedoch die Rede von Graf Yorck Paul von Wartenburg[27], die wie ein

in Rottenburg, 13. April 1948 – 1. Januar 1960 Generalvikar der Diözese Rottenburg, gest. 27. Januar 1963 in Spaichingen.

23 Lt. Unterlagen im PfA Lautlingen wurde neben den Tageszeitungen in Rundfunk und Fernsehen berichtet: 20. Juli 19.15 Uhr UKW-Südwestfunk; 22. Juli, Ausschnitt in der Tagesschau; 25. Juli Südwestfunk UKW 12.30 Uhr vollständige Wiedergabe der Reden von Paul Yorck Graf von Wartenburg und Ministerpräsident Dr. Gebhard Müller.

24 PfA Lautlingen, Sammlung der Zeitungsausschnitte zum 20. Juli 1957, Text aus Schwäbischer Albbote. Die Notizen für die Ansprache wurden meinerseits (leider) nicht aufbewahrt.

25 Dr. Gebhard Müller (1900–1990), Staatspräsident von Südwürttemberg-Hohenzollern 1948–1952, 1953–1958 Ministerpräsident des Landes Baden-Württemberg, 1959–1971 Präsident des Bundesverfassungsgerichts in Karlsruhe.

26 Ebinger Zeitung, Montag 22. Juli 1957. Die Rede ist im Nachlass Gebhard Müller (Inventar des Bestandes Q 1/35 [Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung 54], Stuttgart 2000) nicht auffindbar. Unter Nr. 918, S. 319 befindet sich ein Foto von der Einweihung des Denkmals.

27 Paul Graf Yorck von Wartenburg, geb. 1902, Bruder von Peter Graf Yorck von Wartenburg (1904–1944), aus dem (lutherischen) Grafengeschlecht in Klein-Öls/Schlesien, in dessen Hause (1940) der Kreisauer Kreis mit Helmut James von Moltke (1907–1945) entstand und der Stauffenbergs Operationsplan »Walküre« mit vorbereitete. Enkel des Philosophen und Gutsbesitzers Paul Graf Yorck von Wartenburg (1835–1897), der mit dem Philosophen Wilhelm Dilthey (1833–1911) in Briefwechsel stand (veröffentl. 1923). Im 3. Reich Mitglied der bekennenden Kirche, nach dem Krieg im diplomatischen Dienst. Graf Paul Yorck lebt in Neureichenau bei Passau.
Zum Gedenken an den 20. Juli 1944 berichtet Dirk Klose u.a. über Peter Yorck von Wartenburg: »Zu den maßgeblichen Köpfen im Kreisauer Kreis gehörte neben Helmut Graf von Moltke der noch am Abend des 20. Juli im Bendlerblock verhaftete Peter Yorck von Wartenburg. Er hatte als Verbindungsmann zwischen den Kreisauern und den Offizieren um Stauffenberg, seinem Vetter, fungiert. Vor dem Volksgerichtshof kam es mit dem Vorsitzenden Freisler zu einem grundsätzlichen Wortwechsel:
Yorck: Herr Präsident, ich habe bereits bei meiner Vernehmung angegeben, daß ich mit der Entwicklung, die die nationalsozialistische Weltanschauung genommen hatte [...]
Freisler (unterbrechend): [...] nicht einverstanden war. Sie haben, um es konkret zu sagen, erklärt,

erlösendes Wort wirkte und auch mir nach all den Diskussionen zuvor wie ein Befreiungsschlag vorkam und für die Beurteilung neuer Situationen stets hilfreich war, zumal es mir vergönnt gewesen ist, bei einem anschließenden Empfang im gräflichen Schloss den Redner persönlich kennen zu lernen, wobei wir über das Problem auch sprechen konnten. Unvergesslich blieb mir aber an diesem Tag die Begegnung mit der Familie des so genannten Attentäters und daraufhin tat es mir recht leid, den Wünschen der kirchlichen Obrigkeit nach der Nichtbenennung der Grafen Stauffenberg in meiner Ansprache nachgekommen zu sein, denn einigen Teilnehmern fiel dies auf, und sie wollten wissen, warum ich die Männer des 20. Juli nicht namentlich erwähnt habe. Den eigentlichen Hintergrund wollte ich nicht preisgeben. Zufrieden machte mich jedoch ein langes Gespräch in einer ruhigen Ecke des Schlosses mit Nina Gräfin von Stauffenberg, die mir bewegten Herzens den schwierigen Weg ihres Mannes in der Entscheidungsfindung zu der Tat anvertraute, wobei Eid und Treue in der Auseinandersetzung zum Kernpunkt geworden seien[28].

Jahrelang begleitete mich diese Begegnung vom 20. Juli 1957, die so umständehalber zustande gekommen war. Am 21. Dezember 1982 suchte ich über das Mitglied des Deutschen Bundestages Franz Ludwig Graf Schenk von Stauffenberg[29], eines Sohnes

in der Judenfrage passe Ihnen die Judenausrottung nicht, die nationalsozialistische Auffassung von Recht hätte Ihnen nicht gepasst.
Yorck: Das Wesentliche ist, was alle diese Fragen verbindet, der Totalitätsanspruch des Staates gegenüber dem Staatsbürger unter Ausschaltung seiner religiösen und sittlichen Verpflichtungen Gott gegenüber.
Freisler: Sagen Sie mal, wo hat der Nationalsozialismus die sittlichen Verpflichtungen eines Deutschen ausgeschaltet? Er hat die sittlichen Verpflichtungen eines Deutschen, des deutschen Mannes, der deutschen Frau, unendlich gesundet und unendlich vertieft. Daß er sittliche Verpflichtungen ausgeschaltet hätte, habe ich noch nie gehört. Und was die Religion anbelangt, so ist im Grunde der Nationalsozialismus sehr bescheiden. Er sagt: Bitte mach das doch ab, wie Du willst, nur bleibe im Jenseits mit Deinen Ansprüchen, Kirche; denn die Seelen sollen ja im Jenseits herumflattern, hier auf der Erde gilt unser jetziges Leben. Also was Sie sagen, ist mindestens sehr schief gesehen, es hat keinen Sinn.
Yorck: Ich wollte das nur als Erklärung abgeben«.
Peter Yorck ist noch am selben Abend hingerichtet worden. Seiner Frau konnte er noch einen längeren Brief schreiben, in dem er am Ende sagt: »Voll Zuversicht vertraue ich Deine Zukunft Gottes Güte und Liebe der Meinen und Deinen an«. (Das Parlament, Nr. 29, 13. Juli 2001, Geschichte 9).

28 Jakob Kaiser (1888–1961) Gewerkschaftspolitiker, früh mit der Widerstandsbewegung verbunden, Mitbegründer und von 1945–1947 Vorsitzender der CDU in der Sowjetzone, 1949–1957 Bundesminister für Gesamtdeutsche Fragen berichtet in seinen Aufzeichnungen: *Die Stunde wird mir unvergeßlich bleiben, in der mir Stauffenberg, der ein gläubiger Katholik war, von der inneren Auseinandersetzung sprach, die er mit seinem Gewissen ausfocht. Wir haben uns vor Gott und unserem Gewissen geprüft, sagte er, ›es muß geschehen, dieser Mann ist das Böse an sich‹* (ZELLER, Geist der Freiheit [wie Anm. 2], 290, 341). – Wenige Tage vor dem 20. Juli besucht Graf Stauffenberg lt. Infotafel 5 im Vorraum der St. Hedwigskathedrale in Berlin den Berliner Bischof Konrad Graf von Preysing (1935–1950).

29 Franz Ludwig Schenk Graf von Stauffenberg. Geb. 4. Mai 1938 in Bamberg, verheiratet, vier Kinder. Humanistisches Gymnasium Salem, Abitur 1958, 1958–1962 Studium der Geschichte und Rechtswissenschaften in Erlangen, Zürich und München. 1962 erstes Juristisches Staatsexamen, 1966 zweite juristische Staatsprüfung. 1967–1972 Angestellter der Krauss Maffei AG. 1972–1977 Syndikus bei Alumetall GmbH in Nürnberg, Rechtsanwalt. Seit 1979 Mitglied des Präsidiums der Europa Union Deutschland. Seit 1962 Mitglied der CSU. 1969–1973 stellvertretender Bundesvorsitzender der Jungen Union Deutschland; seit 1972 Mitglied des Landesvorstandes der CSU. Mitglied des Deutschen Bundestages 1972–1984, dann Mitglied im Europäischen Parlament.

des Attentäters, nach den Spuren des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Am 8. Januar 1983 übersandte mir dieser seine Lautlinger Rede, die hier wiedergegeben sei.

Gedenkrede des Grafen Paul Yorck von Wartenburg zur Einweihung der Stauffenbergkapelle

Diese Kapelle ist den Namen von Berthold und Klaus Grafen von Stauffenberg gewidmet, und sie soll zugleich das Andenken all der braven Soldaten wach halten, die aus dieser Gemeinde in zwei Weltkriegen gefallen sind.

Die Heimat will ihre Söhne bergen, die, wie Strandgut verschlagen, unter fremden Himmeln, in fremder Erde ruhen und keine Stätte fanden, da die Liebe sie suchen kann. Die Heimat will, was von ihnen blieb, will die Namen dem Gedächtnis der Kommenden bewahren und diesen Namen eine Stätte geben. Die Heimat will vereinen, was das Leben zerriß und was der Tod trennte. Und so vertraut sie diese Namen dem Heiligtume Dessen an, der sie alle beim Namen nannte und der sie damit zu seinem Eigentum machte, Ihm, der da sprach: Ich habe Dich bei Deinem Namen gerufen, Du bist mein[30].

Eine Zuflucht unter den ewigen Armen will diese Kapelle ihnen allen sein. Für den Glaubenden sind hier Geburt und Tod ineinander beschlossen, geschichtliches Geschehen ist entmachtet.

In dem Überschreiten des Irdischen in die Wirklichkeit Gottes hinein findet der Beter die Erlösung aus aller Schuldverstrickung, und über der Sinnverlorenheit des Daseins, der Vergangenheit des Weltgeschehens vermag er einfachhin die Hände zu falten.

Vermöchten wir als Volk uns betend der Gnade zu überlassen, wir bräuchten uns nicht auf andere Weise mit unserer jüngsten blutrünstigen Vergangenheit auseinanderzusetzen. Aber in unserer heillosen Verwirrung können wir nicht hoffen, zu dem eigentlichen Mysterium dieser Stätte vorzudringen, um inne zu werden, wie das bewußte Lebensopfer des Menschen angenommen wird und eingeht in das ewige Opfer von Golgatha. Dieses tiefere Geheimnis, es bleibe unangetastet. Vernehmen wir aber desto deutlicher die zeitliche Aussage dieses Ortes.

Vor uns, vor unserem Volke, steht ein Mahnmal. Um unseretwillen steht es da und um derer willen, die nach uns sind. Die Männer, denen es gilt, sie bedürfen des Steines nicht, ihren Ruhm zu künden. Sie haben sich selbst unsterblich gemacht. Überall, wo es die Freiheit gibt, wird der Name Stauffenberg den Kämpfern leuchten[31].

Uns aber ermangelt der einfache große Sinn der Alten, die Harmodios und Arestogeiton zu Ehren der Tempel erhoben und ihnen ein Preislied zu singen wußten, das nun schon fast drei Jahrtausende fortklingt[32].

30 Jes 43,1.

31 Vgl. den Kontrast dazu bei Anm. 10.

32 Harmodios und Aristogeiton, adelige Athener, die 514 v. Chr. einen Anschlag gegen die Tyrannen Hippios und Hipparchos ausführten, der nur teilweise gelang. Harmodios wurde sofort getötet, Aristogeiton hingerichtet. Die athenische Demokratie ehrte die beiden als Tyrannenmörder durch Bronzebilder. Der Referent Yorck Graf von Wartenburg war ein intimer Kenner der Beweggründe für das Attentat und versuchte deshalb, auf dieser Ebene das Publikum an diesem Tag zu überzeugen. Graf Stauffenbergs Nähe zum Dichter Stefan George (1868–1933) war ihm ebenso vertraut und bewusst wie auch dessen Gespräch mit dem Bischof von Berlin, Konrad Graf von Preysing (1935–1950) vor dem Attentat, der sich nicht berechtigt sah »ihn mit Gründen der Kirche zu hemmen«, wie der Bischof selbst berichtet (ZELLER, Geist [wie Anm. 2], 290, 380).

Skeptisch und gebrochen in unserem Lebensgefühle wie in unserem Urteile sind wir unfähig geworden, das Erhabene einfachhin zu verehren. Um der eigenen Rechtfertigung willen, die eigene Schande zu bemänteln, ziehen wir in Zweifel, was letzter, gültigster Ausdruck der Liebe zum Volke, was höchste Selbstverleugnung, was wahre Verantwortlichkeit ist. Wir fliehen förmlich vor solchem Vorbilde zu unserem uns so teuren Mittelmaß, und mit unseren Wenn und Aber, ja noch mit unserem Bemühen um die Lehre der Geschichte töten wir den Geist, der sich im Angesichte der Grösse auch in uns entzünden will. Auch, der Trauer selbst versagen wir uns, der hohen, ernsten Feierlichkeit eines Gefühls, das uns der kleinen Zwecke überheben, das uns verwandeln könnte, uns von denen Besitz ergreifen liesse, die wir beweinen.

So begreifen wir doch endlich, daß alles Große sich uns verschließt, wenn wir uns ihm nicht in Liebe und Ehrfurcht nahen. Wo Größe uns nicht zur Begeisterung hinreißt, macht sie uns klein. Aber wehe uns, wenn wir das Maß nach uns selbst zurechtschneiden! Das Beste unseres Menschentumes – die Sehnsucht – geben wir dann preis. Mensch, ziehe die Schuhe aus! Hier ist heiliger Boden![33]

Unter uns ist das Außerordentliche Wirklichkeit geworden: Menschen aller Stände sind unter dem Anrufe ihres Gewissens aus herkömmlicher Ordnung herausgetreten und haben ihre eigene Verantwortlichkeit für ihr Volk erfahren. Der Ruf traf sie nicht alle an gleichem Seelenorte: Den einen erschien ihr Herr und Gott und nahm sie in Pflicht; in anderen stand verletzte Ehre, das Erbe der Ahnen auf und trieb sie zur Tat, und andere schließlich fühlten sich durch ihre Bürgertugend gemahnt.

Die Märtyrer, die Paul Schneider[34] und Lichtenberg[35] – sie seien hier für viele genannt – die Zeugen Jesu Christi und seiner Herrschaft, sie haben sich ausgeteilt als Samen Seiner Kirche, und ihre Namen stehen im Buche des Lebens neben den großen Namen der Heiligen, die unsere Welt erbeben machen. Was die Kirche unserer Tage mit ihrer Botschaft ausrichtet, was wir mit ihnen anzufangen wissen, daran mißt sich unser Christentum. Vergessen wir auch sie, wie wir so vieles andere vergessen haben, dann schlagen wir die Gnade aus, die uns in ihrem Zeugnis zuteil wird, und um uns wird es wieder dunkel.

Von den Märtyrern der Kirche spricht jedes Gotteshaus; sie sind die gegenwärtige, die unsichtbare Kirche, der mystische Leib ihres Herrn. Aber es ist nicht diese Botschaft, der wir heute lauschen. Wir hören mit dem Namen Stauffenberg laut und vernehmlich den Ruf zur areté, zur Tugend des Staatsbürgers, von der im Dome zu Bologna zu lesen steht: »Virtus non timet, quod facit«[36].

Montesquieu[37] sagt in seinem ›Esprit des lois‹: Die Monarchien lebten von der Ehre, die Republikaner von der Tugend, die schlechthin die Liebe zum Vaterland sei. An die

33 Ex 3,5.

34 Paul Schneider (geb. 1897), ev. Pastor, am 18. Juli 1939 im KZ Buchenwald verstorben, in: Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, hg. v. Helmut Moll, München ²2000, Bd. 1, 293.

35 Bernhard Lichtenberg (1875–1943), am 23. Juni 1996 durch Papst Johannes Paul II. im Berliner Olympiastadion selig gesprochen. Priester des Bistums Berlin, geb. in Ohlau/Niederschlesien. Näheres in: Zeugen für Christus (wie Anm. 34), I, 104–110.

36 Die Manneswürde hat keine Angst vor ihrer Tat.

37 Charles de Montesquieu (1689–1755), französischer Philosoph. Als Gegner des Absolutismus gewann er in seinem »Esprit des lois« (1748) von der geschichtlichen Erfahrung ausgehend, seine Erkenntnisse für die Staatsführung. Im Bemühen um das Bild des besten Staates und um Einklang von Politik und Moral galt ihm die englische Verfassung als Ideal, aus dem er seine Lehre von der Gewaltenteilung entwickelte.

Liebe zum Vaterlande mahnt uns also dieses Mal. Und indem wir das Wort ›Liebe‹ aussprechen, wissen wir schon, daß es nichts ist mit unserer Kasuistik, die festlegen möchte, wann der Bruch mit der äußeren Ordnung möglich wird[38]. Die Liebe kennt kein Gebot, sie kennt aber ihre Stunde; und dann überwältigt sie den Menschen so ganz, daß das eigene Ich versinkt und nur noch die unausweichliche Forderung vor der Seele steht.

Bismarck[39] sprach einmal den abgründigen Satz: »Wenn ich nicht gelebt hätte, wären vielleicht einige hunderttausend Menschen nicht gefallen, aber das habe ich mit Gott ausgemacht«.

»Das habe ich mit Gott ausgemacht« – Moses könnte das gesagt haben, so wirklich wird hier das Gegenüber. Aber zugleich führt uns dieser Ausspruch an eine Grenze menschlichen Seins und vor menschliche Größe solchen Ausmaßes, daß wir erschauernd zurücktreten. Denn wer von uns wollte für sein Volk die eigene Seele zum Pfande setzen?

Er, dessen Andenken wir begehen, er, der Graf Schenk von Stauffenberg, er tat es für uns, bewußt und groß – nicht um des Reiches Macht willen wie der Fürst Bismarck – nein, um der Schmach des verirrten Volkes Einhalt zu gebieten. Auch er hat es mit Gott ausgemacht.

Wer von uns wollte ihm folgen auf seinem traurigen Wege, mit Füßen eilend, Blut zu vergießen? Wer wollte nur dem Gewissenskampfe sich stellen, der solchem Entschlusse vorausging? Wer mit sich selbst so rückhaltlos brechen? Er, der es um Deutschlands willen vermochte, er hatte Auge und Arm und Hand im Kriege schon dahingegeben[40]. Nun schied er sich von den Seinen. Nun entäußerte er sich seines Selbstes.

Wer solches auf sich nimmt, weiß, daß er nie mehr zu dem zurückfindet, was einmal war und das Leben ausmachte. Zu den Menschen und ihrem Alltage kann er nicht mehr gelangen. Ihre Scheu antwortet seiner Sehnsucht. Die Einsamkeit ist fortan seine Stätte.

Die Mitwisser seines Vorhabens – sie hatten gut raisonieren: ›Ein Pferd, das vor einer Hürde einmal versagt, nimmt sie nicht beim zweiten Male‹; sie waren dem Einsamen gleichsam nur in den Vorhof gefolgt; mit den Erinnyen[41] hatten sie sich nicht herumzuschlagen; all ihr Tun setzte seine Tat voraus, die schwarze Tat, die sie ihm allein überließen. So edel sie auch waren, so hoch sie auch standen – um dieses letzten Verzichtes willen überragt er sie alle.

Noch unter ihnen ist er einsam.

Mit der Helligkeit seines mutvollen Herzens hat er die Dunkelheit seines Anschlages überwunden, und derweilen sie Alle sich schon in die Unvermeidlichkeit des Unterganges schickten, durchglühte ihn das Feuer seiner Sendung. Der Geist war wach wie nur je. Er gab nicht auf ; er resignierte nicht. Seine Befehle waren präzis, seine Worte voller Kraft. Nach dem, was schon hinter ihm lag, war dieser letzte Kampf eine Erlösung.

Die große Freiheit, die seinen Kameraden zuteil wurde, nachdem sie den ganzen Haß der Knechte hatten auskosten müssen und als Überwinder unter dem Galgen standen – die große Freiheit, er hatte sie schon mit seinem Entschlusse errungen. So war sein

38 Bezieht sich auf die philosophische und theologische Diskussion die aus der Problematik des 20. Juli entstanden ist (vgl. Anm. 19 und 37). Näheres: StL 2, ^{7}1986, 155–160 (Johannes Gründel).

39 Fürst Otto von Bismarck (1815–1898), 1862–1890 preußischer Außenminister, 1873–1890 Ministerpräsident, 1867–1871 Bundeskanzler, 1871–1890 Reichskanzler.

40 Anm. 3.

41 Erinnyen, lat. Furien, schlangenartige Gottheiten, Fluchtgeister, die Blutschuld und Meineid rächen. Nach Hesiod (griechischer Dichter um 700 v. Chr.) aus den Blutstropfen des von Kronos entmannten Uranos entsprossen. Bekannt wurden die Erinnyen durch die Überlieferung, wonach sie Orest, den Sohn des Agamemnon, verfolgten, der den Tod seines Vaters an seiner Mutter rächte.

Geist frei, und noch im Angesichte der auf ihn gerichteten Gewehrläufe dem Vaterlande zugewandt. ›Es lebe unser heiliges Deutschland‹,[42] waren seine letzten Worte, war sein Vermächtnis an uns.

Dieses Vaterland – beide Brüder hatten es, wie oft, in seinem mystischen Glanze erschaut und von ihrer Vision erfüllt Hölderlins schmerzensvollen Hymnus im eigenen Inneren entspringen fühlen:

O heilig Herz der Völker, o Vaterland!
Du Land des hohen, ernsteren Genius
Du Land der Liebe! Bin ich der Deine schon,
oft zürnt ich, weinend, daß Du immer
blöde die eigene Seele leugnest[43].

In der Wüstenei des nationalsozialistischen Sklavenstaates blieb ihnen dieses Bild vor der Seele, behielt es Wirklichkeit und Kraft, führte es sie zu letztem Wagnis und zum Tode. In Tat und Sterben erfüllte sich je und je gelebte Bruderschaft.

Der Name eines erlauchten Bruderpaares kündet uns eindringlich dieses versunkene Reich der Deutschen. Der Ruf, den ihr Mund nicht mehr ausstoßen kann, – diese Stätte will ihn weitertragen:

›Deutschland ist Euch anvertraut.‹

Sie starben nicht dafür, daß den Verwüstungen des totalen Staates, die Verwüstungen der totalen Wirtschaft folgen[44], der Tanz ums goldene Kalb[45] den Tanz um Moloch[46] ablöse; nicht dafür, daß wir uns bei der Kodifizierung von Menschenrechten[47] beruhigen, aber in unserem Leben, in unseren Beziehungen immer unmenschlicher werden. Sie starben dafür, daß auch uns und in uns das heilige Deutschland sich erbaue, die Sehnsucht eines Jahrtausends Gestalt gewinne.

42 ZELLER, Geist (wie Anm. 2), 236.

43 Friedrich Hölderlin (1770–1843), der von 1808 bis zu seinem Tode in geistiger Umnachtung in Tübingen lebte, »will der hymnische Verkünder eines neuen Göttertages sein, den er nach dem ›Abend der Zeit‹ und der herabsinkenden Nacht in neuer Wiederkehr der entflohenen Götter zu vaterländischer Gegenwart kommen sieht«.

44 In einem bewegenden Brief vom 8. Januar 1983 an den Verfasser greift Graf Yorck von Wartenburg dieses Thema auf und zeigt sich besorgt, die geistigen Werte könnten unter dem wirtschaftlichem Aufstieg leiden. Der Protestant sieht auch in der katholischen Kirche als Folge des 2. Vatikanischem Konzils (1962–1965) diese Tendenz. Er schreibt u.a.: »Die große Hoffnung der Christenheit der Papst, dieser Papst ist durch das Attentat [am 13. März 1981] in seiner Lebenskraft getroffen [...] Dies ist insofern merkwürdig, als für alle Jahrgänge bis 1928 die Verfallenheit der Welt an die Mächte zum greifbaren Erlebnis gehört. Heute symbolisieren sich die gleichen Mächte im Goldenen Kalbe und stiften dasselbe Unheil«.

45 Bezug auf Ex 32,4.

46 Moloch = altkanaanäische Gottheit, der Kinder geopfert wurden.

47 Die unverwirkbaren Grundrechte des Menschen gründen in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 und der Deklaration der Französischen Revolution von 1789, in deren Gefolge diese Rechte in fast alle modernen Verfassungen aufgenommen wurden. Von universaler Bedeutung wurden die Deklaration der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 und die Konvention des Europarates vom 4. November 1950. »Letztlich gründen alle Menschen in jenem Verständnis der absoluten Würde und Gültigkeit der Person, die das Christentum gebracht und selber langsam zu verstehen gelernt hat, oft erst unter dem Druck einer säkularisierten Form dieser christlichen Grundüberzeugung« LThK 7, ²1962, 297f. (Herbert VORGRIMMLER).

Was nütze es dem Menschen, – was nütze es einem Volke, so es die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?[48] Haben wir diese Wahrheit nicht alle wie einen Alptraum erfahren, die frevle Verachtung des Ewigen nicht angstvoll erlitten, den Blitz erwartend, der uns niederschmettern musste?

Was ist uns geblieben von dieser Not, was uns geblieben von unserer Sehnsucht?

Unser Hochmut hat sich nur ein anderes Gewand zurechtgeschneidert, und die Opfer unserer Ruchlosigkeit sind vergessen.

Mit Denkmalen pflegen wir die unbequemen Mahner zum Schweigen zu bringen. Sie sind anerkannt, amtlich bestätigt – was wollen sie mehr? –

O, sie wollen mehr! Sie wollen leben in unserer Trauer, uns verbunden bleiben, Teil unserer selbst werden. Sie wollen beim Namen genannt, sie wollen ernst genommen werden!

Der Name ›Stauffenberg‹ ist Scheidewasser.

Für die Einen, die Unbelehrbaren, wird er, wie für jenen General[49], der Name bleiben, den sie nicht mehr kennen. Für uns aber ist er Auftrag, Verpflichtung, Sendung. Für uns ist er der Inbegriff des ewigen Deutschland, das als mahnendes Bild vor unserer Seele steht.

Der 20. Juli in der Erinnerung ab 1990

Am 7. Oktober 1990 konnte ich, nicht gerade zum Gefallen des polnischen geistlichen Begleiters, eine Bildungsreise des Katholischen Dekanates Ludwigsburg[50] so umorganisieren, dass der Weg über Rastenburg[51] führte. Bemerkenswert an diesem Blick nach Osten war schon die Feststellung, dass wir am 1. Oktober noch über das Gebiet der Deutschen Demokratischen Republik fuhren. Beim Heimweg war dieselbe Wegstrecke Teil der Bundesrepublik Deutschland, dessen Vereinigung am 3. Oktober 1990 die Reisegruppe bei einem deutschsprachigen Gottesdienst in der Kathedrale der Diözese Oppeln feiern konnte. In Rastenburg standen wir also vor den Trümmern der »Wolfs-

48 Mt 16,26; Mk 8,36; Lk 9,25.

49 Vgl. Anm. 10.

50 Die Bildungsfahrt hatte als Schwerpunkt einen Besuch im ehemaligen Ermland, wodurch zahlreiche einstige Bewohner von dort daran teilnahmen, die am Ende oder nach dem 2. Weltkrieg als Flüchtlinge oder Vertriebene in den Raum Ludwigsburg kamen und dort sehr aktiv am Aufbau der Gemeinden mitwirkten. Näheres dazu: Paul KOPF/Wolfgang URBAN, Zeit – Räume, Katholischer Kirchenbau und religiöse Kunst im Landkreis Ludwigsburg 1945–1990, Ludwigsburg 1990.

51 Im Winter 1940/41 ließ Hitler unmittelbar vor dem Angriff auf die Sowjetunion im Juni 1941 in der Nähe von Rastenburg ein neues Führerhauptquartier errichten. Im Laufe der folgenden Jahre entstanden weiträumige Bunkeranlagen, die durch Sperrkreise von der Außenwelt abgeschlossen waren. Die weiten Wälder Ostpreußens, die Moorgebiete der Umgebung, aber auch die Lage außerhalb der Reichweite alliierter Bomber schienen den größten Schutz zu bieten. Als die deutschen Truppen weit in die Sowjetunion vordrangen, entstand in der Ukraine bei Winniza ein weiteres Führerhauptquartier. Mit dem Rückzug der Wehrmacht stieg die Bedeutung der »Wolfschanze« in Ostpreußen, die zum bevorzugten Aufenthaltsort Hitlers wurde. Als 1943 mehrere Versuche misslangen, Hitler durch einen Anschlag zu beseitigen, wollten die Verschwörer ihn im Zentrum seiner Macht töten. Wenige Jahre nach unserem Besuch wurden die Reste der »Wolfsschanze« restauriert und museal ausgebaut. Die Söhne des Attentäters und deren Familien besuchten daraufhin diesen Ort (Information der Gedenkstätte deutscher Widerstand).



Abb. 1: Claus Schenk Graf von Stauffenberg (Aufnahme: Gedenkstätte Deutscher Widerstand, Berlin)



Abb. 2: Stauffenberg und Hitler am 15. Juli 1944 im Führerhauptquartier (Aufnahme: Gedenkstätte Deutscher Widerstand, Berlin)



Abb. 3: Die Wirkung der Bombe am 20. Juli 1944 (Aufnahme: Gedenkstätte Deutscher Widerstand, Berlin)



Abb. 4: Ort der Hinrichtung im Hof des Bendler-Blockes (Aufnahme: Gedenkstätte Deutscher Widerstand, Berlin)



Abb. 5: Ministerpräsident Dr. Gebhard Müller, Graf Alexander, Staatssekretär Anders, Gräfin Nina, Graf Franz Ludwig, Gräfin Mika, Graf Alfred bei der Feierstunde am 20. Juli 1957 (Aufnahme: Stadtarchiv Albstadt)



Abb. 6: Vikar Paul Kopf bei der Ansprache am 20. Juli 1957 (Aufnahme: Pfarrarchiv Lautlingen)



Abb. 7: Die Gedächtniskapelle für die Gefallenen der Gemeinde Lautlingen. Am Rednerpult Bürgermeister Daniel Oßwald
(Aufnahme: Pfarrarchiv Lautlingen)



Abb. 8: Ministerpräsident Erwin Teufel bei der Einweihung der Landesvertretung Baden-Württemberg am 30. Juni 2000
(Aufnahme: Landesvertretung Berlin)

schanze«, dem Ort an dem Graf Stauffenberg am 20. Juli 1944 meinte Hitler getötet zu haben, und hatten Gelegenheit die Spuren von damals augenscheinlich zu bedenken.

Zehn Jahre später, am 30. Juni 2000, wurde in Berlin in der unmittelbaren Nachbarschaft des Bendler-Blockes die Landesvertretung von Baden-Württemberg eröffnet. Dabei führte Ministerpräsident Erwin Teufel[52] aus:

> »Wenn ich an die Nachbarschaft denke, dann geht mein Blick in die dritte Richtung[53], zum Bendler Block, dem ehemaligem Reichskriegsministerium, in dessen Innenhof am 20. Juli 1944 unser Landsmann Claus Graf Schenk zu Stauffenberg erschossen wurde. Ich verneige mich vor diesem großen Sohn unseres Landes. Was wäre uns erspart geblieben, wenn der Widerstand gegen Hitler nicht gescheitert wäre.
> Ich denke heute an weitere Landsleute, die in Berlin ermordet wurden, weil sie für Recht und Freiheit gestanden sind. Vor allem gedenke ich meines mutigen Vorgängers, des Württembergischen Staatspräsidenten Eugen Bolz[54], der in Plötzensee hingerichtet wurde.
> In dieser Tradition und in der Tradition der Badischen Revolution von 1848/49, die für Einigkeit und Recht und Freiheit gekämpft und zur Paulskirche geführt hat[55], kommt Baden-Württemberg in die alte und neue Bundeshauptstadt[56].«

Den Text im Redemanuskript ergänzend fügte er, beeindruckt vom Ereignis des Tages hinzu, er habe vor der Feierstunde am Hinrichtungsort von Graf Stauffenberg und seines Vorgängers Eugen Bolz in Plötzensee dieser Landsleute gedacht und sie mit einem Kranz, als Zeichen der Kontinuität ihrer Geisteshaltung, geehrt. Beeindruckt von diesen Ausführungen bin ich am folgenden Tag ebenfalls diesen Spuren nachgegangen. Im Bendler-Block wie in Plötzensee lag an den Stätten der Hinrichtung der Kranz des Ministerpräsidenten von Baden-Württemberg . Durch all die Jahre ergaben sich Begegnungen mit dem ältesten Sohn des Attentäters, Berthold Graf Stauffenberg, der als Generalmajor den Spuren seines Vaters folgte und an einem wunderschönen Sommerabend mit einer Serenade des Heeresmusikcorps im Hof des Ludwigsburger Schlosses vom Dienst in der Bundeswehr verabschiedet wurde. Das ist also der Name, der nach dem Willen der Mächtigen des 20. Juli 1944 ausgelöscht werden sollte[57], waren dabei meine Gedanken. Bei nicht wenigen Teilnehmern kamen am 21. Juni 2001 ähnliche Überlegungen auf, als in der Landesvertretung von Baden-Württemberg in Berlin, Tiergartenstr. 15, Minister Rudolf Köberle[58], der bei seinen Ausführungen ebenfalls auf die Nachbarschaft zum

52 Erwin Teufel, geb. 4. September 1939 in Rottweil, seit 22. Januar 1991 Ministerpräsident des Landes Baden-Württemberg.

53 Die anderen zuvor angesprochenen Richtungen verweisen auf die Nachbarschaft der Vertretung Österreichs und Indiens in der Tiergartenstrasse.

54 Eugen Bolz, geb. 15. Dezember 1881 in Rottenburg a.N., 1911 Reichstagsabgeordneter (Zentrum), 1913 gleichzeitig Landtagsabgeordneter, 1919 Justizminister des Landes Württemberg, 1923–1928 Innenminister, 1928–1933 Staatspräsident, 1933 von den Nationalsozialisten abgesetzt und kurzzeitig verhaftet, 1944 nach dem 20. Juli erneut verhaftet und vom Volksgerichtshof zum Tode verurteilt. Am 23. Januar 1945 in Berlin-Plötzensee hingerichtet.

55 Paulskirche in Frankfurt a.M., frühklassizistischer Rundbau, 1833 als evangelische Kirche fertiggestellt, 1848/49 Tagungsort der Frankfurter Nationalversammlung, des 1. deutschen Parlaments, das die Lösung des deutschen Einheitsproblems anstrebte.

56 Der Text der Rede wurde dankenswerterweise vom Leiter des Protokolls im Staatsministerium, Ministerialrat Werner Schempp, zur Verfügung gestellt.

57 Vgl. Anm. 10.

58 Rudolf Köberle, geb. 29. Nov. 1953 in Fronhofen, Lkr. Ravensburg, seit 1990 MdL, 1992–2001 Politischer Staatssekretär im Ministerium für Kultus, Jugend und Sport, 2001 Staatssekretär mit der Amtsbezeichnung Minister und Bevollmächtigter des Landes Baden-Württemberg beim Bund

Bendler-Block verwies, vom Ministerpräsidenten in sein Amt als Bevollmächtigter des Landes Baden-Württemberg beim Bund eingesetzt wurde.

Vom Saal aus, in dem die Veranstaltung stattfand, konnten die Anwesenden durch die Fenster hindurch den angrenzenden Bendler-Block direkt einsehen. Nicht wenigen ist dabei der Zusammenhang bewusst geworden, wie ich beim anschließenden Empfang wahrnehmen konnte.

Welche Schritte die katholische Moraltheologie in der Beurteilung der Tat des 20. Juli zurücklegen musste, sei zum Schluss aufgezeigt. In einem Schreiben vom 19. Februar 1947 des Freiburger Generalvikars Simon Hirt[59] steht als Antwort auf eine geplante Veröffentlichung über den Widerstandskämpfer Christoph Probst[60]: *Denn Revolution auch gegenüber einer Regierung, welche Unrecht übt und eine Tyrannei darstellt ist nicht erlaubt. Für den gläubigen Christen gibt es nur eine Verweigerung des Gehorsams für den Fall, daß Unrecht verlangt wird, oder Bekämpfung der betreffenden Regierungsgewalt mit gesetzlich erlaubten Mitteln*[61]. 15 Jahre später verfasst der Präsident des Bundesgerichtshofes, Hermann Weinkauf[62], für das Staatslexikon folgenden Text: »Der Nationalsozialismus, in einer bürgerkriegsähnlichen Lage an die Macht gekommen und sich in ihr durch staatsstreichähnlichen Druck befestigend, errichtete in allmählicher und folgerichtiger Steigerung, zu einem erheblichen Teil mit Mitteln der Lüge, der Hetze, der Erzeugung von Angst und Mißtrauen, der Gewalt, des Schreckens und schließlich des organisierten Verbrechens die absolute Diktatur einer Partei und schließlich eines Mannes über das Volk [...]. Eine klarere Widerstandslage läßt sich nicht denken. Zugleich boten aber das nationalsozialistische positive Recht und der nationalsozialistische Staats- und Parteienaufbau keinerlei legale Möglichkeiten zum Widerstand [...]. Deshalb hat der Träger der Staatsgewalt sein Amt nur unter der auflösenden Bedingung, daß er das Recht wahrt und sich im Rahmen der Naturrechtsordnung hält. Verstößt er offenkundig und schwer dagegen und bietet das positive Recht keine Abhilfe, dann tritt die letzte eigene Verantwortung des Staatsvolkes für die Wahrung des Rechts hervor; dann darf und muß es widerstehen. Und zwar sind in solcher Lage grundsätzlich alle Staatsbürger zum Widerstand berechtigt [...]«[63].

Im selben Jahr eröffnete Papst Johannes XXIII.[64] das 2. Vatikanische Konzil, welches in vielen Fragen der Moral den Mut hatte, einen Weg zu Revision und Neubesinnung zu erschließen.

mit Sitz in Berlin, Tiergartenstrasse 15.

59 Simon Hirt, Dr. jur. utr., Dr. theol. h.c., geb. 18. Oktober. 1890 in Bohlingen, 30. Juni 1915 Priesterweihe, 1946–1948, 1952–1958 Generalvikar, 1954 Kapitularvikar, gest. 1. Juni 1958 in Freiburg.

60 Christoph Probst, Student, geb. 6. November 1919 in Murnau (Oberbayern), am 22. Februar 1943 zum Tode verurteilt und am selben Tag im Gefängnis München-Stadelheim hingerichtet, stand mit der Widerstandsgruppe »Weiße Rose« in Verbindung. Näheres in: Zeugen für Christus (wie Anm. 34), I, 423ff.

61 Gerhart Binder, Irrtum und Widerstand. Die deutschen Katholiken in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, München 1968, 375, und: Imprimatur, Nachrichten und kritische Meinungen aus der Katholischen Kirche, Heft 1, 2001, 42.

62 Dr. h.c. Hermann Weinkauff, geb. 10. Februar 1894 in Trippstadt/Pfalz, 1937–1945 Reichsgerichtsrat, Oberlandesgerichtspräsident in Bamberg, 1. Oktober 1950 erster Präsident des Bundesgerichtshofes, 31. März 1960 Ruhestand, gest. 9. Juli 1981.

63 Binder, Irrtum (wie Anm. 61), 376.

64 Papst Johannes XXIII. (Angelo Giuseppe Roncalli), geb. 25. November 1881 Sotto il Monte (Bergamo), 10. August 1904 Priesterweihe, 1925 Apostolischer Visitator für Bulgarien und Titularerzbischof von Areopolis, 1934 Apostolischer Delegat für die Türkei und Griechenland, 1944

Ein Stück dieser Entwicklung im Spiegel persönlicher Erlebnisse darzulegen, will das Anliegen dieses Beitrages sein. Bei der Dynamik heutiger Lebensumstände dürfte es sicher noch genügend andere Beispiele in der Gegenwart geben, an denen die Herausforderung der Ethik gefragt ist, wobei im Kern, der von den Umständen des Lebens gezeichnete Referent von 1957, Graf Yorck von Wartenburg, einen Weg dargelegt hat, der in der Theologie des 2. Vatikanischen Konzils auch von der Kirche offiziell anerkannt wurde, von den Frauen und Männern des Widerstandes um den 20. Juli 1944 jedoch noch sehr eigenverantwortlich und oft einsam gegangen werden musste. Umso mehr ist deren Tat zu würdigen und ist die persönliche Auseinandersetzung des Grafen Claus von Stauffenberg zu achten, der nach hartem innerem Ringen bekannte: *Wir haben uns vor Gott und unserem Gewissen geprüft*[65].

Nuntius in Paris, 1953 Kardinal und Patriarch von Venedig, 28. Oktober 1958 zum Papst gewählt, 25. Januar 1959 Ankündigung des 2. Vatikanischen Konzils, gest. 3. Juni 1963, durch Papst Johannes Paul II. 2001 selig gesprochen.

65 ZELLER, Geist (wie Anm. 2), 341. – Kardinal Adolf Bertram (gest. 6. Juli 1945), der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, hat sich zum 20. Juli 1944 im Hirtenbrief zum Rosenkranzgebet vom Oktober 1944 geäußert: »Sie [die Kirche] ist gegenüber allem Umsturz die festeste Stütze der staatlichen Ordnung, indem sie ihre Mitglieder anleitet, um des Gewissens Willen, um Gottes Willen der Obrigkeit in allem Erlaubten zu gehorchen«. (Joachim KÖHLER, Macht Geschichte einen Sinn, in: ThQ 180, 2000, 278). Der Verfasser schreibt dazu: »Solche Äußerungen gehen an der Wirklichkeit der Menschen vorbei. Bertram mißbraucht die Nöte der Frauen, um die Maxime eines christlichen Lebens zu erlangen. Der letzte Satz, in dem die Mutterliebe der Kirche auch mit dem Schutz der staatlichen Ordnung in Verbindung gebracht wird, ist übrigens die einzige Äußerung des Kardinals zum Attentatsversuch auf Hitler am 20. Juli 1944. Es ist eine Loyalitätserklärung nach mißglücktem Attentat – und das muß analysiert werden.« (Ebd., 279). – Das erste Zeugnis in deutscher Sprache, das über den geistigen und politischen Hintergrund des Attentats auf Hitler Auskunft gab, stammt von Marion Gräfin Dönhoff zum ersten Jahrestag des Attentats 1945 geschrieben und ein Jahr später als Privatdruck an Freunde und Verwandte der Männer des Widerstandes gesandt. Der inzwischen zum historischen Dokument gewordene Bericht ist in Auszügen veröffentlicht in: Die Zeit Nr. 30 – Zeitläufte – vom 19. Juli 2001, 84 unter dem Titel: Ein Tag wie kein anderer. Abschnitt 2 – 4 lautet: »Ein einziger Tag, der 20. Juli 1944, hat alle Hoffnungen zunichte gemacht und alle Menschen, aus deren Sein und Handeln, aus deren Wesen und Erkennen die geistige Erneuerung und der Wiederaufbau des Landes Gestalt gewinnen sollte, mit einem tödlichen Schlag ausgelöscht. Es sind nur wenige die um das wissen, was diese Männer waren und anstrebten und was sie bei allem Planen und Handeln als festes, unverrückbares Bild vom geheimen Deutschland und dem neuen Menschen im Herzen trugen. Bevor man sich die tatsächlichen Ereignisse und die geschichtliche Entwicklung dieser über Jahre vorbereiteten Bewegung vergegenwärtigt, ist es notwendig, etwas über den geistigen Hintergrund und die innere Haltung jener Männer zu sagen. Es ist dies darum von so entscheidender Bedeutung, weil das Attentat selber zwar zunächst die Hauptaufgabe für die Handelnden war, im gesamten Zusammenhang aber doch nur die Voraussetzung für das eigentliche Tun bildete. Denn das war die unerbittliche Forderung jener Männer: die geistige Wandlung des Menschen, die Absage an den Materialismus und die Überwindung des Nihilismus als Lebensform. Der Mensch sollte wieder hineingestellt werden in eine Welt christlicher Ordnung, die im Metaphysischen ihre Wurzeln hat; er sollte wieder atmen können in der ganzen Weite des Raumes, die zwischen Himmel und Erde liegt; er sollte befreit werden von der Enge einer Welt, die sich selbst verabsolutiert, weil Blut und Rasse und das Kausalitätsgesetz ihre letzten Weisheiten waren«.

KLAUS SCHREINER

Mittelalterliche Religiosität in religionsgeschichtlichen Zusammenhängen*

Es ist ein großes und großartiges Buch, das Arnold Angenendt, der Münsteraner Kirchenhistoriker, geschrieben und zum Druck gebracht hat, um einsichtig und anschaulich zu machen, was Religiosität im Mittelalter eigentlich war, welche Wandlungen sie durchmachte und welche Wirkungen von ihr ausgingen. Mit der »Skizzierung« seines Forschungsvorhabens, schreibt der Autor einleitend, habe er vor zwanzig Jahren begonnen. Nachdem sein Manuskript einen Umfang von nahezu tausend Druckseiten erreicht hatte, habe er die Feder aus der Hand gelegt, »um nicht Leser und Verlag zu verprellen«. Wer das Buch vollständig liest oder als Nachschlagewerk für bestimmte Fragen und Probleme benutzt, gewinnt eine Vorstellung davon, wie viel Zeit und Kraft der Autor aufbrachte, um das »opus magnum« zu konzipieren, zu schreiben und in eine gedruckte Form zu bringen. Angenendts »Geschichte der Religiosität im Mittelalter« gefällt durch seine theologische Reflexion, seine wissenschaftsgeschichtlichen Ortsbestimmungen und Bilanzen und nicht zuletzt durch eine Sprache, deren argumentative und erzählerische Möglichkeiten der Autor souverän zu handhaben versteht.

Was bei seinen Bemühungen um eine wissenschaftliche und lesbare Vergegenwärtigung religiöser Vorstellungs- und Lebenswelten aus der Zeit des Mittelalters herauskam, ist eine Summe von bewundernswerter Gelehrsamkeit und Gestaltungskraft, eine Synthese, die in der Mediävistik von heute ihresgleichen sucht. Aus thematisch unterschiedlichen Wissensbeständen formt Angenendt ein Gesamtbild von bemerkenswerter Kohärenz und Dichte. In seiner Vorgehens- und Darstellungsweise verbindet er begriffliche Schärfe mit konkreter Anschaulichkeit. Dem Autor ging es nicht um die Rekonstruktion lebens- und erfahrungsferner Dogmengeschichten, sondern um die Erforschung und Darstellung von Zusammenhängen zwischen theologischem Nachdenken und frommer, emotional geprägter Heilssuche.

Religiosität benutzt der Autor als synthetischen Begriff, der zwischen Theologie und religiöser Erfahrung vermittelt. Auf den verschiedenen Themen- und Problemfeldern Verbindungen zwischen theologischer Theorie und frommer Praxis kenntlich zu machen, gehört zu den konsequent durchgehaltenen Leitfragen und Gestaltungsprinzipien des von Angenendt verfassten Buches. Angenendt befasst sich nicht nur mit dem alt- und neutestamentlichen Begriff von Sünde; er beschreibt eingehend die Formen kirchlicher Bußpraxis. Er behandelt nicht nur die christliche Theologie des Todes; er schildert Sterberituale (letzte Ölung, Sterbebuße, *viaticum, commendatio animae,* Sterben im Mönchsgewand), Beerdigungsliturgie und Bestattungsbräuche (Totenmahl, Totenmesse, Armenspeisung). Anhand der Grabplastik zeigt er überdies, in welcher Weise Todes- und Gottesauffassungen verbildlicht wurden. In der Bestattung von Königen, Fürsten und Adeligen in Kirchen und Klöstern verschränkten sich religiöse Heilssorge und ge-

* Besprechung von Arnold ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt: Primus-Verlag 2. überarbeitete Auflage 2000. XIII, 896 S., 16 Tafeln. EUR 68,–.

sellschaftliches Rangdenken. »Adelswürde verlangte, nicht unter den Gemeinen beerdigt zu werden, sondern an bevorzugter Stelle in der Kirche, obwohl das kanonistisch verwehrt war« (S. 682). Religiosität, wie sie der Autor versteht, bezieht sich gleichermaßen auf theologische Grundfragen, liturgische Rituale und fromme Verhaltensweisen sowie auf Artikulationsformen sozialer Selbstdarstellung im Medium religiöser Texte, Bilder und Gebräuche.

Die einzelnen Probleme, die Angenendt zum Gegenstand seines theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Nachdenkens macht, erweitert er zu Rezeptions- und Wirkungsgeschichten, die vom Neuen Testament und der Alten Kirche bis ins späte Mittelalter und in die beginnende Reformation reichen. Das letzte Wort hat gemeinhin Martin Luther. In sachlicher und methodischer Hinsicht ist aus Angenendts Buch unendlich viel zu lernen. In der Art und Weise, wie der Autor seinen schier grenzenlosen Stoff gliedert, gedanklich durchdringt und sprachlich aufbereitet, wird evident, was interdisziplinär angelegte Fragestellungen und Vorgehensweisen zu leisten vermögen. Durch ausführliche Personen- und Sachregister wird es vorbildlich erschlossen. Die Themen, die der Autor in sieben Teilen und 23, wiederum in sich gegliederten Kapiteln behandelt und darstellt, reichen von der Gotteslehre und Christologie über anthropologische und politisch-soziale Grundfragen bis zur Sterbeliturgie und zum End- und Weltgericht am Jüngsten Tag. Die Lehre von Himmel und Hölle schließt das Buch ab. Indem der Autor rekonstruiert, was in den Köpfen und Herzen mittelalterlicher Theologen, Kleriker und Laien vor sich ging, wenn sie über Wege zeitlichen und ewigen Heilsgewinns nachdachten und von den rituellen Heilsangeboten der Kirche Gebrauch machten, sucht er weder zu idealisieren noch will er um jeden Preis Recht haben. Er argumentiert mit sympathischer Offen- und Gelassenheit. Stärken und Schwächen, Licht- und Schattenseiten, Wege und Abwege mittelalterlicher Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte bringt er gleichermaßen zur Sprache. Die Überzeugungskraft seiner Gedankengänge, Thesen und Urteile verdankt sich enormer Sach-, Quellen- und Literaturkenntnis. Er verliert sich weder in kurzatmiger Apologetik noch in polemisch zugespitzten Urteilen über vermeintliche oder tatsächliche Deformierungen des authentisch Christlichen.

Zu dem weitgespannten thematischen Spektrum von Angenendts Kompendium gehören überdies theologisch-anthropologische Grundfragen (wie das Verhältnis zwischen Leib und Seele oder das Verhältnis zwischen Mann und Frau) sowie Muster gesellschaftlicher Selbstdeutung. Was er in diesem Zusammenhang über Stammes-Origo, Abstammungssagen und Genealogie, über adelige Hochgeburt und freiheitsbeschränkende Sklaverei schreibt, ist ein eindrucksvolles Lehrstück, aus dem zu erfahren ist, was christliche Theologie zur Umdeutung, Ausbildung und Rechtfertigung von Geschlechts- und Herkunftsmythen sowie zur Legitimation sozialer Ungleichheit beigetragen hat. Das Buch ist überdies eine Fundgrube für interessante sozial- und kulturgeschichtliche Sachverhalte. Es informiert über Musik, Tanz und Spiel in religiösen Kontexten, über die religiöse Werthaltigkeit von Lachen, Weinen und Singen, über Patenschaft und Patenpflichten, desgleichen über Namengebung, »ein sozial- wie religionsgeschichtlich gleichermaßen bedeutsames Phänomen« (S. 475). Von dem Autor ist in diesem Zusammenhang überdies zu erfahren, wo die Namen »Hinz« und »Kunz« herkommen, die im heutigen Sprachgebrauch zu einer Bezeichnung für »alle« geworden sind. Er thematisiert Erscheinungs- und Ausdrucksformen der mittelalterlichen »Adelskirche«, behandelt »adelige Ehr- und Rachementalität«, die auch im hohen, aus dem Adel stammenden Kirchenklerus Platz griff, sowie Verstrickungen von Bischofskirchen in Kontroversen und Konflikten rivalisierender Adelsgruppen.

Über die Vielfalt der von Angenendt behandelten Themen und Probleme berichten zu wollen, lässt der für eine Rezension vorgesehene Umfang nicht zu. Man muss das Buch lesen und benutzen, um sich von seinem Gedanken- und Materialreichtum anregen und belehren zu lassen. Um das m. E. Besondere und Innovative des Buches zu Gesicht zu bringen, möchte ich mich auf einige Leitgedanken beschränken. Der Autor bilanziert einleitend Forschungsrichtungen, die unterschiedliche Mittelalter-Bilder hervorgebracht haben. Seine Erkenntnisinteressen richten sich auf »historische Weg- und Wendemarken« (S. 87) in tausend Jahren Mittelalter; er will wissen, welche Rolle die Christlichkeit als Lebens- und Deutungsmacht in dieser Zeit gespielt hat. Verpflichtet weiß er sich dem »Ziel einer religionsgeschichtlichen Mittelalterdarstellung« (S. 24). Was, um geistigen Herausforderungen an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert gerecht zu werden, seines Erachtens Not tut, »ist eine religionsgeschichtliche Betrachtung, der Versuch, die mittelalterliche Religiosität mit religionsgeschichtlichen Kategorien anzugehen« (S. 25). »Im ganzen«, so der Verfasser abschließend, »soll versucht werden, die mittelalterliche Religiosität im Lichte der Religionsgeschichte zu betrachten« (S. 27). Dies ist ihm glänzend gelungen.

Kontextualisierung, ein vom Verfasser konsequent und souverän gehandhabtes methodisches Prinzip, schärft den Blick für das Zeitgebundene und geschichtlich Gewordene an der christlichen Religion und Kirche. Angenendt benennt religionsgeschichtliche Vorstellungen und Rituale, die durch mittelbare oder unmittelbare Rezeptionen Eingang in die christliche Glaubenswelt und in den kirchlichen Kult gefunden haben. Ausgewählte Beispiele sollen das Gemeinte verdeutlichen. Die Deutung und Verehrung der Person Christi erfolgte bereits in urchristlicher Zeit unter Bildern und Metaphern, die außerchristlichen Religionen entstammten. Es war insbesondere der zwischen Göttern und Menschen agierende »Gottmensch« und »göttliche Mensch«, dessen Wesen und Wirken auch das Bild beeinflusste, das sich Theologen und Hagiographen der christlichen Kirche von Jesus und von Heiligen machten. Angenendt erörtert nicht nur »religionsgeschichtliche Voraussetzungen« des Glaubens an Engel und Teufel (S. 148), er erinnert auch daran, dass das Neue Testament »mit der Antike den damals weit verbreiteten Dämonenglauben« teilt – eine Tatsache, die zur Folge hatte, dass in den ersten drei Evangelien Jesus als Exorzist von sich reden machte. Unbestritten ist, dass das Christentum Anteil an der Ethisierung der Religion in der »achsenzeitlichen Wende« (S. 518) hatte. Folgt man jedoch den einleuchtenden Argumenten des Verfassers, fand im Umbruch zum Frühmittelalter eine »Rearchisierung« des Religiösen statt, die sich insbesondere darin zeigte, »daß das Urverlangen nach Segen die offizielle Liturgie zu durchdringen begann« (S. 400). Religion im Sinne des *do-ut-des* als Austausch- und Vertragsverhältnis zwischen Gott und den Menschen zu begreifen, bezeichnet er als »fundamentales Religionsgesetz« (S. 373). Als solches prägte es das religiöse Denken und Verhalten der Christen, obschon es mit der christlichen Gnadenauffassung nicht zu vereinbaren war. In solchen Anpassungen und Rezeptionen folgte die mittelalterliche Christenheit religionsgeschichtlichen Grundströmungen, nicht den Normen und Weisungen des Neuen Testaments, das mit dem Ausgleich, der zwischen Menschen und Göttern durch Gaben und Gegengaben stattfindet, radikal gebrochen hatte. Die Vorstellung, dass ein Gott, der gerecht bestraft, auch gerecht entlohnen muss, war dem Christentum von Grund auf fremd. Es erwies sich jedoch als nicht stark genug, ihm zu widerstehen.

Auch in der christlichen Blutfrömmigkeit, die dem Blut und Tod Jesu sühnende und versöhnende Kraft zuschreibt, bleibt der »religionsgeschichtliche Hintergrund« unmittelbar präsent (S. 365). Die Waage, mit der im Endgericht die Seelen der Toten gewogen werden, geht auf »uraltes Material« zurück (S. 733), das bereits von den alten Ägyptern

benutzt wurde. Die Hölle ist ebenfalls keine christliche Neuentdeckung; als Strafort gehört sie zu den Jenseitsvorstellungen außerchristlicher Religionen (S. 735f.). Religionsgeschichtliche Wurzeln hat auch die vom Verfasser beobachtete und scharfsinnig herausgearbeitete Ritualisierung der christlichen Liturgie. Als ein die christliche Liturgie und Frömmigkeit prägender Faktor erwies sich die »in der Religionsgeschichte weithin grundlegende Vorstellung vom selbstwirkenden Ritus« (S. 381). Maßgebend für das theologische Denken und die liturgische Praxis des frühen und hohen Mittelalters war nicht mehr der von den Kirchenvätern vertretene Grundsatz, »daß eine in Glauben und Ethos nicht realisierte Taufe wirkungslos für das Heil sei« (S. 380). Vielmehr setzte sich eine Auffassung durch, »welche die Akzente wieder zur rituellen Selbstwirksamkeit hin verschob, auf den sofortigen und unwiderruflichen Effekt, wobei der menschlich-subjektiven Beteiligung eine nur noch nachgeordnete, aber nicht mehr konstitutive Wirkung zukam« (S. 380).

Das antike und mittelalterliche Christentum ist aber nicht nur von seiner religiösen Umwelt geprägt worden, es war auch selber ein »Entwicklungsfaktor«, von dem Impulse ausgingen. Nimmt man die »Steigerung von Subjektivität und Internalität« als Parameter für die Herausbildung von Hochreligionen, »dann ist das Mittelalter eine religionsgeschichtliche Entwicklungsphase intensiver Art« (S. 755).

Frommsein im Mittelalter beschreibt der Autor als ganzheitliches Verhalten, an dem Geist, Gefühl und Körper gleichermaßen beteiligt waren; gleichermaßen sollte es der Seele und dem Körper Heil und Heilung bringen. Der »Zweck von Religion« bestand darin, »lebenssichernd und heilbringend zu wirken« (S. 387). Wer betete, suchte nicht nur Verzeihung seiner Sünden, sondern auch Hilfe »für die Gesundung wie gegen Hunger, für Freunde und gegen Feinde, bei der Ernte und im Gewitter, für eheliche Liebeskraft und Kindersegen« (S. 557). Der ganzheitlichen Funktion entsprachen ganzheitliche Formen der Religiosität. Gebetet hat sowohl die Seele als auch der Leib: »Man beugte die Knie oder streckte sich ganz zu Boden, hielt die Arme hoch, breitete sie aus und verweilte in Kreuzeshaltung; manche auch geißelten sich oder bestürmten den Altar bzw. den Heiligenschrein« (S. 545).

Zu beten war jedoch immer mehr als eine Gott geschuldete Pflicht. Als persönliches Gebet bewährte es sich als Formkraft von Innerlichkeit, Personalität und Subjektivität (S. 487). Verinnerlichte Frömmigkeit, die auf Gottes Gnade baut und den einzelnen Christen aus seiner Verantwortung für sein Heil nicht entlässt, war im Mittelalter jedoch nicht der Normal- und Regelfall. Neben der zeitgemäßen verinnerlichten Frömmigkeit, der *devotio moderna,* gab es im späten Mittelalter immer noch eine, wie der Autor darlegt, »hochgesteigerte Kirchenfrömmigkeit«, die die objektiven, durch sich selbst wirkenden Heilsangebote der Kirche (Sakramente, Fürbitten, Segnungen, Abläse) zu Vermittlern und Garanten ewigen Heils machte. Ablesbar sind diese unterschiedlichen Formen mittelalterlichen Frommseins nicht zuletzt an der Mitfeier der hl. Messe und den dieser zugeschriebenen Wirkungen. Die Anhörung der Messe, so der Dominikanertheologe und Wiener Universitätslehrer Johannes Nider († 1438), schützt gegen den Verlust an Lebenszeit, die Menschen altern lässt; sie stellt die Gesundheit wieder her, befreit Seelen aus dem Fegfeuer und bewirkt die Vergebung der Sünden. Im Gegensatz dazu werden in einer deutschsprachigen Messerklärung des späten 15. Jahrhunderts die »Meßfrüchte« folgendermaßen beschrieben: Es steht *zu gotes gnaden und zu der messe kreften,* den Christen, der an der Messfeier teilnimmt, *leipplich gluck oder ungluck, schad oder nücz* zuteil werden zu lassen (S. 498).

Immer wieder weist der Verfasser daraufhin, dass das 12. Jahrhundert als theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Zäsur von weitreichenden Wirkungen zu betrachten ist. Passionsfrömmigkeit und affektive Mystik, die Gefühle freisetzen und Gefühle zu

ihrem Recht kommen lassen, sind Errungenschaften der im 12. Jahrhundert gepflegten Theologie und Frömmigkeit. Einer der »großen Initiatoren« dieser Emotionalisierung, in der sich neue religiöse Inhalte, insbesondere Passionsfrömmigkeit und Brautmystik ausdrücken, war Bernhard von Clairvaux (S. 537). Den gekreuzigten Christus rückte er ins Zentrum christlichen Frommseins. Die neue Theologie des 12. Jahrhunderts nahm dem endzeitlichen Weltenrichter seine gestrengen, unversöhnlichen Züge. Der wiederkommende Christus tritt nicht mehr als unbarmherziger Richter auf, der den zum Gericht erscheinenden Sünder nach dessen Werken belohnt und bestraft. »Die Predigten Bernhards von Clairvaux († 1153) suchen die Angst vor dem richtenden Christus zu mildern, ja Vertrauen dadurch zu wecken, daß der zum Gericht Wiederkommende als Mensch auftrete« (S. 730). Das Verhältnis zwischen Bräutigam und Braut, wie es im Hohen Lied geschildert wird, deutet Bernhard als Liebesverhältnis zwischen Christus, dem Bräutigam, und der minnenden Seele, seiner Braut. Das gegenseitige Verhältnis wird von ihm »geradezu erotisch in Liebesbeweisen beschrieben: Koseworte, Küsse, In-die-Augen-Blicken, Sich-Berühren, Saugen an den Brüsten, Verzückung, Leidenschaftlichkeit, Genießen, Umschlungensein, Am-Herzen-Ruhen, ungestörtes Schlafen mit dem Bräutigam und dergleichen mehr« (S. 549).

Von frömmigkeitsprägender Relevanz ist überdies die Tatsache, dass die im Frühmittelalter »ins Massenhafte gesteigerten« Bußwerke ihre Heilswirkungen einbüßen; »es zählen allein die Intention, die Compassio und die Nächstenliebe« (S. 649). Die Wiederentdeckung der Intention als Maßstab sittlichen und religiösen Handelns hatte auch Auswirkungen auf die Beurteilung von Rechtsvergehen. Seitdem wurde wiederum nach der Intention des Täters gefragt. Dadurch verlor die moralisch indifferente Tathaftung ihre bis dahin bestehende Geltungskraft. Und nicht zuletzt: Die im 12. Jahrhundert getroffene Unterscheidung zwischen gnadenhaften, von Gott eingegossenen Tugenden und natürlichen Tugenden, die auf eigener Anstrengung beruhen, markiert einen »Wendepunkt in der mittelalterlichen Ethik« (S. 580). Nicht zu übersehen ist jedoch auch dies: Zunehmende Rationalität, welche die Vernunft zu einer »Auslegungskraft des Glaubens« machte (S. 186), hatte »Negativfolgen für die Religiosität« (S. 188). Eine auf begriffliche Distinktionen ausgerichtete Schultheologie führte zu einem Verlust an metaphorischer Sprache, derer es bedurfte, um innere Andacht und emotionale Ergriffenheit auszudrücken.

Theologie verwandelte, begründete und begrenzte fromme Praxis. Mitunter brachten jedoch fromme, in lebensweltlichen Bedürfnissen verwurzelte Vorstellungen und Antriebe Praktiken hervor, die theologischer Begründungen entbehrten. So hat sich in der Auffassung und vielgeübten Praxis, dass Armen Seelen durch Bußleistungen geholfen werden kann, die sog. »Volksfrömmigkeit« zweifelsohne über die Theologie hinweggesetzt. Das aus Jenseitsvisionen gespeiste Verlangen, den Armen Seelen durch eine Vielzahl von Bußübungen beizustehen, vermochte die mittelalterliche Theologie nicht zu begründen. Es war Ausdruck der zwischen Lebenden und Toten bestehenden Solidargemeinschaft, entbehrte jedoch eines theologischen, auf den christlichen Offenbarungsquellen beruhenden Fundaments.

Einschneidendere Wirkungen gingen von der Wiederkehr des Rituellen und Kultisch-Sakralen im frühen Mittelalter aus. Das frühe Christentum hatte die für die griechische Philosophie und das israelitische Prophetentum charakteristische »Spiritualisierung der Kultgegenstände und der Kulthandlungen« aufgenommen und radikalisiert (S. 432). In den ersten drei Jahrhunderten des Christentums gab es deshalb keine christliche Sakralarchitektur. In der zunehmenden Errichtung und Weihe von Altären sowie im Bau und in der Weihe von Kirchen »verdinglichte sich der altchristliche Spiritualismus« (S. 434). Hält man sich an die Kirchweihriten des 8. Jahrhunderts musste der ge-

samte Kirchenraum »von teuflischem Einfluß gereinigt und zugleich geheiligt werden« (S. 434). Hand in Hand damit verlief eine zunehmende Ritualisierung der kirchlichen Sakramente. Bis auf den Buchstaben genau mussten die Wandlungsworte bei der Messe oder die trinitarische Taufformel bei der Taufe gesprochen werden, um die erhofften und angestrebten sakramentalen Wirkungen, die Wandlung der eucharistischen Gaben bei der Messe und die Heiligung des Täuflings bei der Taufe, zu erreichen. Falsch ausgesprochene Formeln und Texte ließen Zweifel an der Gültigkeit der Sakramentenspendung aufkommen.

Im Falle der priesterlichen Enthaltsamkeit, des Zölibats, haben sich allgemeinreligiöse Vorstellungen von kultischer Reinheit und Unreinheit durchgesetzt, die biblisch nicht zu begründen waren. Verheiratete Priester verfügten demnach nicht über die erforderlichen »reinen Hände«, um heilige Handlungen vornehmen zu können. Den Wortführern der Kirchenreform in der Zeit des Investiturstreites »mußte es verabscheuungswürdig erscheinen, daß sie beim Treueid und bei der Entgegennahme von Stab und Ring, den Zeichen der geistlichen Anvermählung mit der Kirche, die Hände der weltlichen Herrscher berühren mußten, die aber wegen ihres Verheiratetseins und ihres Schwertdienstes in doppelter Weise befleckt waren« (S. 458). Insofern könne das »mittelalterliche Motiv für den Zölibat«, das Enthaltsamkeit für all jene fordert, die an der Bereitung der Eucharistie beteiligt sind, »nicht neutestamentlich, nur religionsgeschichtlich sein« (S. 461). Nur im Bereich des Begräbniswesens ist es der christlichen Kirche gelungen, sich ihren Handlungsspielraum nicht durch christentumsfremde Reinheitsvorstellungen einengen zu lassen. Um einen Leichnam in christlichen Formen zu bestatten, »mußte eine starke religionsgeschichtliche Barriere durchbrochen werden: die Angst vor kultischer Befleckung bei Berührung des Toten« (S. 677).

Was den Autor überdies durchgängig beschäftigt, ist die Frage nach Beiträgen des Christentums zu einem Sozialethos, das half, Leben in einer Ständegesellschaft mit ungleichen Lebenschancen menschenfreundlicher zu gestalten. Um die Rolle des Christentums auf dem Feld des Sozialen schärfer zu erfassen, erinnert Angenendt daran: Die Götter Roms und Griechenlands waren keine Beschützer der Armen. Die antike Ethik verpflichtete nicht zur Nächstenliebe. Der in Rom und Griechenland praktizierten Sozialpolitik waren Hilfsmaßnahmen zum Wohl der Armen fremd. Das Evangelium der Christen hingegen kam einer sozialen Botschaft gleich, die eine breite Wirksamkeit entfaltete. Die Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe enthielt einen sozialethischen Imperativ, der zu mitmenschlicher Caritas verpflichtete. Der christliche Bischof verstand sich, wenn er sein Amt im Geist des Evangeliums verwaltete, als »Vater der Armen«. Die karolingische Seelsorgsliteratur betonte stets von neuem, »daß Kirchenbesitz Armengut sei und Unbarmherzige sich als Mörder betrachten sollten. Durchgesetzt wurde die Pflicht, die Kircheneinkünfte zu einem Viertel den Armen zu geben« (S. 588). Die Besitzenden und Mächtigen wurden ermahnt, die Armen nicht zu unterdrücken und sie nicht ihres Hab und Gut zu berauben. Schuldforderungen sollten sie nicht ohne Mitleid eintreiben. Kirchen und Klöster errichteten Xenodochien und Spitäler. Beim Loskauf der Gefangenen geizte die Kirche nicht mit Initiativen und finanziellen Mitteln. »Im 12. Jahrhundert spezialisierten sich die geistlichen Ritterorden zum Teil auf Krankenfürsorge, so die Johanniter, die 1099 in Jerusalem als ›Diener der Armen Christi‹ ein Hospital gründeten, wo 2000 Kranke betreut werden konnten und sogar eine spezielle Abteilung für Geburtshilfe bestand« (S. 592). Hoch- und spätmittelalterliche Städte errichteten Hospize als Versorgungsanstalten für Arme und Alte, Wöchnerinnen und Waisen sowie für Obdachlose, Pilger, Krüppel und Geisteskranke. Die »mit dem Tod obligaten Liebeswerke«, eine Verbindung von Totengedenken und Armenfürsorge, wuchsen sich »im abendländischen Christentum zu einem so umfänglichen Dienst an

den Lebenden aus, daß sie in der Welt der Religionen kaum ihresgleichen finden dürften« (S. 713). Das christliche Liebesgebot dämpfte, wenn es beachtet wurde, das Verlangen nach Rache, zu dem sich Sippen und freie Männer verpflichtet fühlten. Die Auffassung, dass sich jeder – ob König oder Knecht, Reich oder Arm – vor Gott am Jüngsten Tag verantworten muss, hat gesellschaftliche und bildungsbedingte Schranken relativiert.

Der Autor erinnert außerdem an vom Christentum erhobene »ausweitende, aufs Universale zielende Postulate« (S. 298), die gesellschaftliche, von Bluts- und Verwandtschaftsbindungen, von geburtsrechtlichen Privilegien und »volksfremder Abwertung« (S. 297) geprägte Regulative politisch-sozialen Verhaltens sprengten. Das neutestamentliche Gottesvolk verstand sich als Gemeinschaft der aus verschiedenen Völkern Berufenen, die den Vater Jesu Christi als ihren Gott anbeten. Universale Brüderlichkeit, die an den Grenzen des eigenen Stammes und Volkes nicht Halt machte, gebot einen Abbau von Feindbildern, desgleichen die Überwindung eines Gentilismus, der denen, die nicht zum eigenen Stamm gehörten, das Menschsein absprach, und nicht zuletzt eine Universalisierung ethischer Normen, welche die Trennung zwischen Binnen- und Außenmoral aufhob. Der Gedanke der christlichen »Gleichheit vor Gott«, der die Gemeinschaftlichkeit innerhalb der christlichen Gemeinden bestimmte, habe außerhalb der Kirche keinen radikalen Wandel der sozialen Verhältnisse herbeigeführt. Soziale und rechtliche Differenzen zwischen Männern und Frauen, Freien und Sklaven seien geblieben. »Darüber darf aber nicht vergessen werden, daß christlicherseits eine grundsätzliche Neuorientierung angebahnt wurde, die langzeitlich auch Wirkungen hervorbrachte« (S. 301).

Und wie ist das christliche Mittelalter in der Vorgeschichte der modernen Welt zu verorten? Hat es Denk- und Verhaltensmuster hervorgebracht, die modernisierend wirkten? Weil der Verfasser von der begründeten Annahme ausgeht, »daß dem Christentum selbst ein beachtliches Aufklärungspotential eingeboren war« (S. 752), kann er auf Schübe von Individualisierung, von theologischer und ethischer Rationalisierung verweisen, von denen toleranzbildende Wirkungen ausgingen. Als Quelle für »neue Anstöße zum Aufbruch« (S. 755) bewährte sich die mittelalterliche Religiosität stets dann, wenn sie sich durch theologische Wahrheiten und ethische Normen der Bibel und Patristik herausgefordert fühlte. »Die Beispiele sind zahlreich und gewichtig: Gottes Allmacht und doch menschliche Freiheit und Eigentätigkeit, Haftung für die Tat und doch wachsende Bedeutung der Intention, von der ›gewissenlosen‹ Welt der Sagas zur skrupulösen Gewissenserforschung bei den spätmittelalterlichen Devoten, das Gebet als Gott darzubringende Pflichtleistung und doch auch interiorisierende Erschließung des Herzens« (S. 755). Gedanklicher Fortschritt und technische Entdeckungen wurden ermöglicht durch Rahmenbedingungen »eines stetig sich weiter differenzierenden Zivilisations- und Kulturapparates: insbesondere Lesen und Schreiben, Bücher und Bibliotheken, Schulen und Universitäten, Städte und Arbeitsteilung« (S. 755f.). Und nicht zuletzt und vor allem: Dem Mittelalter verdankt die Moderne die personale Würde und den personalen Wert des Einzelnen, Gesinnungsethik und Gewissensreligion, das Ethos der Arbeit und die Beherrschung einer von bösen Geistern befreiten Natur (S. 756).

Hätte der Rezensent drei Wünsche frei, würde er diese folgendermaßen konkretisieren: Wenn es zu einer weiteren Neuauflage des »opus magnum« kommt, sollte der Autor die Gelegenheit nutzen, über den Begriff »Religiosität« Rechenschaft zu geben, und seine Leser darüber aufklären, wie er entstanden ist, welche Bedeutungsveränderungen er durchmachte und wie er ihn selber als problemstrukturierenden Leitbegriff seiner Studien verstanden wissen möchte (1). Wünschenswert wäre überdies, dass der spätmittelalterlichen Stadt als einem Kultverband und einer Erinnerungsgemeinschaft »sui generis« mehr Aufmerksamkeit, im Idealfall ein eigenes ausführliches Kapitel zuteil wird (2). Schließlich: Ein nicht eigens thematisiertes Phänomen bilden in dem Buch be-

rufsbedingte Frömmigkeitsprobleme der Kaufleute, auch nicht deren Lösungen, die von spätmittelalterlichen Theologen erarbeitet wurden, um denen, die sich mit gewinnträchtigem Handel und zinsbringendem Geldverleih befassen, Wege in den Himmel zu erschließen. Wie gesagt: Bei einer Neuauflage bestünde Gelegenheit, auch diesen Wunsch zu erfüllen (3).

Desiderate, die wünschens- und erstrebenswerte Ergänzungen und Erweiterungen ins Spiel bringen, trüben nicht den Eindruck einer wissenschaftlichen und literarischen Leistung von hohen Graden. Wer sich die Zeit nimmt, Angenendts »Geschichte der Religiosität im Mittelalter« zu lesen, wird reich belehrt und belohnt. Nach dessen Lektüre vermag er genauer und begründeter zu sagen, wie es um die Geschichte und Geschichtlichkeit der christlichen Religion und Kirche bestellt ist.

IMMO EBERL

Das 900-jährige Gründungsjubiläum der Zisterzienser

Anregungen und Ergebnisse für die Forschung

Die Jubiläumsfeiern im Zisterzienserorden haben bereits am Ende des 19. Jahrhunderts die Forschungen zur Ordensgeschichte angeregt. Dieser Vorgang hat sich mit den Jubiläen im 20. Jahrhundert fortgesetzt. Auch im zeitlichen Umfeld zum 900-jährigen Gründungsjubiläum des Ordens 1998 sind zahlreiche Arbeiten erschienen, die entweder unmittelbar mit dem Ordensjubiläum zusammenhingen, oder zumindest zeitlich in dessen Umfeld lagen. Die Veröffentlichungen zur Ordensgeschichte waren dabei keineswegs nur auf den deutschen Sprachraum beschränkt, sondern auch in anderen Ländern Europas, vor allem in Frankreich, sind Arbeiten zur Ordensgeschichte der Zisterzienser veröffentlicht worden. Nachdem eine Reihe von Monaten seit dem Jubiläumsjahr vergangen sind, lässt sich ein Fazit über die Anregungen und Ergebnisse des Jubiläumsjahrs für die Forschung ziehen.

Im deutschen Sprachraum dürfte das wichtigste Ergebnis die im Vorfeld des Jubiläums 1996 vorgenommene Gründung der im Lukas Verlag für Kunst- und Geistesgeschichte in Berlin erscheinenden neuen Reihe »Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser« sein. Sie wird von dem Historiker und Kunsthistoriker Oliver H. Schmidt und dem Kunsthistoriker Dirk Schumann gemeinsam herausgegeben. Mit Unterstützung des Museums Kloster Zinna sollte ein neues Forum für den interdisziplinären Austausch geschaffen werden, um eine komplexere Herangehensweise an die geschichtlichen Prozesse zu ermöglichen, wie im Vorwort des ersten Bandes von Herausgebern und Verleger gemeinsam ausgedrückt wurde. Die neue Reihe hat in den nun rund fünf Jahren ihres Bestehens etwa ein Dutzend für die Ordensgeschichte interessanter und anregender Bände vorgelegt. Dabei war der Eröffnungsband den Zisterziensern in Brandenburg[1] gewidmet, wobei das die neue Reihe so maßgeblich fördernde Kloster Zinna im Mittelpunkt stand. Die Beiträge haben die in den DDR-Zeiten vollständig vernachlässigte Geschichte der Klöster, des Ordens und des Mittelalters betont herausgestellt und damit für die Zukunft zahlreiche Anregungen gegeben, die sicherlich bald vielfach aufgenommen werden. Der zweite Band der Reihe hat das Verhältnis von Geschichte und Recht bei den Zisterziensern untersucht, aber ebenfalls den zahlreichen Aufsätzen des Bandes ausschließlich Themen von Klöstern östlich der Elbe zu Grunde gelegt[2]. Den Leser überrascht dabei der Abschnitt des Bandes, der der »Zisterzienserforschung und modernen Medien« gewidmet ist, dieses Thema aber leider nur sehr eingeengt verfolgt. Der dritte Band der Reihe musste sich bei den die Zisterzienserforschung beherrschenden Fragen zwangsläufig dem Thema der »Zisterziensische(n) Wirtschaft

1 Zisterzienser in Brandenburg, hg. v. Oliver H. Schmidt u. Dirk Schumann, Berlin 1996, ²1997.
2 Geschichte und Recht der Zisterzienser, hg. v. Dieter Pötschke, Berlin 1997, 2. Aufl. in Vorbereitung.

und Kulturlandschaft« zuwenden[3]. Das Ordensjubiläum fand in den neuen Bundesländern so große Beachtung, dass das Land Brandenburg dieses sogar als Landesjubiläum beging. Aus der im Vorfeld 1996 in Chorin veranstalten Tagung »Wirtschaftsführung der Zisterzienser« ging dieser dritte Band der Reihe hervor, der ebenfalls wieder ausschließlich Zisterzen östlich der Elbe gewidmet ist. Trotz dieser landschaftlichen Beschränkung hat der Band eine Reihe überaus eindrücklicher Aufsätze zusammengefasst, die auch für die weitere Forschung des Gesamtordens von Bedeutung sind. Auch der vierte Band der Reihe, der nach langer Ankündigung erst 2001 erschien, hat in seinen 18 Beiträgen zum Thema »Architektur im weltlichen Kontext«[4] fast ausschließlich Forschungsprobleme von Zisterzen östlich der Elbe mit Schwerpunkt in Brandenburg thematisiert. Lediglich am Ende des Bandes ist der Beitrag von Jens Rüffer »Markt und Herrschaft der Zisterzienser in Yorkshire im 12. Jahrhundert in den Klöstern Rievaulx, Fountains und Meaux Abbey« gewidmet. Abschließend behauptet der Verfasser, »die Bescheidenheit der Anfangsjahre des Ordens sei eher den teilweise widrigen ökonomischen Verhältnissen geschuldet« gewesen, was sicherlich kaum in dieser Form Bestand haben kann, wenn man sich Bernhard von Clairvaux näher betrachtet.

Wie die vorausgehenden Bände knüpfte der fünfte Band der Reihe »Spiritualität und Herrschaft« an eine 1997 im Kloster Zinna stattgefundene Tagung »Zisterzienser – Multimedia – Museen« an[5]. Das disparate Nebeneinander der Themen aufgrund der Arbeitsrealität des Museums Kloster Zinna hätte eigentlich nicht nur im Inhaltsverzeichnis, sondern auch bereits im Titel des Bandes zum Ausdruck kommen müssen. Neben ordensgeschichtlichen Beiträgen allgemeiner Art finden sich eine Reihe von Aufsätzen mit Einzelheiten klösterlicher Regionalforschung. Darüber hinaus werden Forschungsprojekte zu den Klöstern Dargun, Eldena, Kolbatz und Kerz vorgestellt. Zuletzt werden Beiträge, die die neuen Medien im Museumsbereich näher betrachten geboten, wobei überwiegend die zisterziensische Geschichte als Ausgangsproblematik zu Grunde gelegt wurde. Die historische Forschung kann diesen Band trotz seiner anregenden Beiträge dadurch leider nur teilweise heranziehen. Der sechste Band der Reihe hat mit der Dissertation von Jens Rüffer »Orbis Cisterciensis. Zur Geschichte der monastischen ästhetischen Kultur im 12. Jahrhundert« ein in sich geschlossenes Werk vorgelegt[6], das einen anderen Zugang zur Geschichte der Ästhetik finden will und dabei als Modell die ästhetische Kultur des Klosters aufnimmt. Der Verfasser hat dabei u.a. die Darstellung von Liebe und Freundschaft im Kloster nach Aelred von Rievaulx aufgegriffen, ebenso Tod und Sterben im Kloster und zuletzt noch die Architektur des Ordens. Der Band ist wegen seines neuen Ansatzes zur Klostergeschichte und den damit gegebenen Anstößen für die weitere Forschung von Bedeutung, zumal von ihm weitere Anregungen auf andere Gebiete der Klosterforschung ausstrahlen. Der folgende siebte Band der Reihe ging wiederum aus einer 1998 im Kloster Zinna abgehaltenen Tagung hervor. Unter dem Thema »Benediktiner, Zisterzienser« legte der Band insgesamt 23 Beiträge vor[7], wobei jedoch erneut fünf Beiträge der Thematik von Tourismus und Multimedia gewidmet waren und damit die enge Bindung von Band und Reihe an das Museum Kloster Zinna

3 Zisterziensische Wirtschaft und Kulturlandschaft, hg. v. Winfried SCHICH, Berlin 1998.
4 Architektur im weltlichen Kontext, hg. v. Dirk SCHUMANN, Berlin 2001.
5 Spiritualität und Herrschaft, hg. v. Oliver H. SCHMIDT, Heike FRENZEL u. Dieter PÖTSCHKE, Berlin 1998.
6 Jens RÜFFER, Orbis Cisterciensis. Zur Geschichte der monastischen ästhetischen Kultur im 12. Jahrhundert, Berlin 1999.
7 Benediktiner, Zisterzienser, hg. v. Christoph RÖMER, Dieter PÖTSCHKE u. Oliver H. SCHMIDT, Berlin 1999.

und dessen Interessen dokumentierte. Während die Beiträge über die Benediktiner weitgehend den mittel- und ostdeutschen Raum betreffen, behandeln die Aufsätze zu den Zisterziensern Themen, die von Himmerod über Caesarius von Heisterbach bis zu Dünamünde bei Riga, Hiddensee auf Rügen und die Reisen fränkischer und bayerischer Zisterzienser nach Cîteaux reichten. Der Sammelband wies ein überaus breites Themenspektrum auf, das aber für die Ordensgeschichte von einigem Interesse war und ist. Der geplante achte Band der Reihe »Sachkultur und religiöse Praxis« ist bislang trotz langer Ankündigung noch nicht erschienen, obwohl gerade er ein hohes Maß von Interesse hervorruft.

Der neunte Band der Reihe wurde von Sven Wichert als Einzelpublikation der Doberaner Klostergeschichte zwischen 1350 und 1552 gewidmet[8], wobei jedoch die neue Forschungslage auch auf den bereits durch frühere Arbeiten anderer Verfasser im Druck vorliegenden Zeitraum der Klostergeschichte bis 1350 dargestellt werden musste. Der Verfasser hat damit eine weithin in ihrer Thematik übliche Klostergeschichte vorgelegt, wobei jedoch alle kunst- und bauhistorischen Fragen ausgeklammert blieben. Das Gewicht des Klosters Doberan in der Landesgeschichte Mecklenburgs gab dem Band eine über die ausschließliche Ordensgeschichte weit hinaus reichende Bedeutung.

Der zehnte Band der Reihe »Weltverachtung und Dynamik« entstand erneut auf der Basis einer 1998 im Jahr des Ordensjubiläums durchgeführten Tagung, hier des Instituts für Lehrerbildung in Berlin[9]. Dabei standen vor allem das Thema des Zisterzienserordens und sein Verhältnis zu den Frauen sowie Fragen der Architektur im Mittelpunkt. Der Band gibt eine sehr gute Einführung in die Ordensgeschichte und hat die angeschnittenen Fragen außerordentlich anregend und die bisherige Forschung weiterführend diskutiert. Das besondere Interesse an der raschen Ausbreitung des Ordens hat sowohl van der Meer 1965 als auch Cocheril 1976 bewogen, Arbeiten zur geographischen Ausbreitung des Ordens vorzulegen. Der elfte Band der Reihe hat sich dieser Thematik erneut gewidmet, in dem er eine ausführliche Kartensammlung über die europäischen Zisterzen zusammenstellt[10].

Der zwölfte Band der Reihe wird wieder von einer Einzelpublikation eines Werkes in zwei Teilbänden ausgefüllt und legt dabei eine Dissertation über Kloster Lehnin vor[11]. Das im üblichen Rahmen einer derartigen Arbeit angelegte Werk hat den gesamten Zeitraum der Geschichte Lehnins erfasst und gibt in einem zweiten Band ergänzend die Kurzregesten zur Geschichte des Klosters, wobei auf die Drucklegung der Urkunden und deren Archivbestand hingewiesen wird.

Zusammenfassend lässt sich über das runde Dutzend Bände der Reihe feststellen, dass diese im Vorfeld des Ordensjubiläums im Hinblick auf dieses vor allem die bislang vernachlässigte Geschichte der Zisterzen östlich der Elbe in den neuen Bundesländern gefördert hat. Ihre Bände bauen zu einem guten Teil auf Tagungen im Kloster Zinna oder anderen Orten auf, wobei die Thematik mehrfach überaus eng an den Interessen des Museums Kloster Zinna ausgerichtet ist. Wenn die Reihe ihrem Gesamtanspruch entsprechend auftreten will, muss sie sich in Zukunft mehr um eine Einbeziehung der

8 Sven WICHERT, Das Zisterzienserkloster Doberan im Mittelalter, Berlin 2000.

9 Weltverachtung und Dynamik, hg. v. Harald SCHWILLUS u. Andreas HÖLSCHER, Berlin 2000.

10 Gereon Christoph Maria BECKING, Zisterzienser in Europa. Kartensammlung, Berlin 2000. Obwohl die Karten gegenüber den Ergebnissen bei van der Meer und Cocheril erheblich verbessert wurden, ist die Einzeichnung der Klöster in den Karten noch immer nicht in einem Maße erfolgt, dass man diese quasi als Straßenkarte benutzen kann.

11 Stephan WARNATSCH, Geschichte des Klosters Lehnin 1180–1542, Berlin 2000, sowie DERS., Geschichte des Klosters Lehnin 1180–1542. Regestenverzeichnis, Berlin 2000.

Zisterzen in den alten Bundesländern und darüber hinaus in die von ihr behandelten Themen bemühen. Doch ist unverkennbar hervorzuheben, dass sie die Zisterzienserforschung durch die zahlreichen neuen Beispiele in ihren Ausgaben erheblich gefördert und damit den anfänglich geäußerten Zielen der Herausgeber weitgehend entsprochen hat.

Das Ordensjubiläum hat auch angeregt, Werke zu veröffentlichen, die der Öffentlichkeit den visuellen Eindruck des Ordens und seiner Klöster vermitteln wollten. Dabei gab es eine Reihe von Bänden, die zwischen wissenschaftlicher Veröffentlichung und Bildband angesiedelt sind. Dieses musste nicht unbedingt negativ sein, wenn die Verfasser ausgewiesene Wissenschaftler waren. Beispiel für ein solches Werk ist der von Terryl N. Kinder herausgegeben Band »Die Welt der Zisterzienser«[12]. Der Band, der zuerst in Frankreich erschien und dabei den sprechenderen Titel »L'Europe Cistercienne« trug, zeigt bereits in seiner Einleitung die Bedeutung dieses ursprünglichen Titels. Wenige Jahrzehnte nach der Ordensgründung bestanden nämlich in ganz Europa Klöster des Ordens. Die Verfasserin gibt einleitend in ihr Werk einen ausführlichen Überblick über das Mönchtum im Osten und dessen Entwicklung im Westen bis zur Gründung von Cîteaux 1098. Die Verfasserin geht dabei als Kunsthistorikerin von dem Gebot der Zisterzienserarchitektur »werde innerlich!« aus, da die Architektur und die begleitenden Künste nicht für die Allgemeinheit, sondern nur für den Kreis der Menschen geschaffen wurden, die sich für den Zisterzienserorden entschieden hatten. Mit der Gründung von Cîteaux wendet sich die Verfasserin dem aus diesem Kloster hervorgehenden neuen Orden zu und gibt einen Überblick über dessen Entwicklung bis zur Gegenwart. Über die Darstellung des Lebens innerhalb eines Zisterzienserklosters gelangt sie zur Anlage der Klostergebäude und der Wassernutzung. Sie betritt dann förmlich ein Kloster über den Kreuzgang mit seinen verschiedenen Flügeln und setzt ihren Rundgang über die Klosterkirche, den östlichen Flügel der Klosteranlage, den Refektoriumsflügel und den Westflügel der Anlage fort. Daran anschließend behandelt sie Aufgaben und Stellung der Laienbrüder, um in einem abschließenden Kapitel die Klostergebäude jenseits des Kreuzgangsgevierts zu betrachten. Der Band ist jedoch in seiner Gesamtanlage kein historisches, sondern ein kunsthistorisches Werk. Die Verfasserin hat jedes ihrer darstellenden Kapitel jedoch durch einen ausführlichen und umfangreichen Bildteil unterstrichen, der eindeutig dominiert und den schriftlichen Teil ausschließlich in eine ergänzende Bedeutung abdrängt. Die Abbildungen setzen sich in jenen Kapiteln aus Bildern besonders hervorragender architektonischer Leistungen des Ordens an verschiedenen Orten zusammen. So wurden als Beispiele von Kreuzgängen einleitend das Brunnenhaus in Valmagne gezeigt, daran anschließend Bilder des Südflügels der Kreuzgänge von Villelogne und Fontfroide, sowie der Ostflügel des Kreuzganges in Valle Crucis. Daran schließen sich Bilder aus Thoronet, Sénanque, Maulbronn, Zwettl, Silvanès, Heiligenkreuz und Noirlac an. Diese Bilder gingen alle Flügel von Kreuzgängen ab und zuletzt wurden auch noch die Brunnenhäuser von Poblet, Zwettl, Pontigny, Bebenhausen, Buildwas und Maulbronn aufgenommen. In ähnlicher Weise sind auch alle anderen Bildteile in den übrigen Kapiteln des Werkes aus den verschiedensten Ordenshäusern zusammengestellt worden. Damit hat die Verfasserin die Möglichkeit gefunden, ohne langweilende Wiederholungen eine eindrucksvolle und wissenschaftlich fördernde Darstellung der zisterziensischen Architektur vorzulegen, die nicht nur die interessierten Laien, sondern auch den Fachmann zufrieden stellen dürfte. Der Band ist eine wertvolle Gabe anläss-

12 Terryl N. Kinder, Die Welt der Zisterzienser, Würzburg: Echter 1998, 416 S., davon 184 S. Bildteil. Geb. DM 198,–; Bände, die der Schriftleitung als Rezensionsexemplare zur Verfügung gestellt wurden, sind im Folgenden mit bibliographischen Angaben zitiert.

lich des Ordensjubiläums an die wissenschaftlich, aber auch allgemein an die interessierte Öffentlichkeit.

Der von Franz-Karl Freiherr von Linden anlässlich des Ordensjubiläums vorgelegte Bildband, der 30 der bekanntesten europäischen Zisterzen in einer beeindruckenden Bildfülle aufgezeigt hat, war dagegen weit weniger für die Fachwelt als für den gebildeten und interessierten Laien gedacht[13].

Zu dem Band von Terryl N. Kinder stellt das Werk von Ursula Schwitalla über die ornamentierten Bodenfliesen der Zisterzienserabtei Bebenhausen aus dem Mittelalter gewissermaßen eine Ergänzung dar[14]. Einerseits weil sie ein von Kinder nicht behandeltes Kunstobjekt der Zisterzienserklöster aufgreift und andererseits weil sie sich auf ein Kloster, hier Bebenhausen, beschränkt. Nach einer einleitenden Darstellung der Klostergeschichte, die mit der Ziegelei des Klosters endet, wendet sich die Verfasserin der Frage eines dem Ordo entsprechenden Fußbodens in Zisterzienserklöstern zu, um dann ausführlich auf die Bebenhäuser Fliesen einzugehen. Mit der Behandlung des Problems der Weitergabe der Fliesenmuster innerhalb und außerhalb des Ordens, einer zusammenfassenden Betrachtung und einen das Werk abschließenden Musterkataloges der Bebenhäuser Fliesen kommt die Verfasserin zum Ende ihrer Untersuchung. Diese hat durch ihre zahlreichen Abbildungen und deren einzelne, aber auch zusammenfassenden Beschreibungen ein Werk zur Fliesentechnik und Gestaltung des Zisterzienserordens geschaffen, das weit über die Geschichte Bebenhausens hinaus von Bedeutung ist. Es wird in Zukunft erforderlich sein, wenn dieses Thema in der Kunstgeschichte erörtert wird, die vorliegende Arbeit zum Vergleich heranzuziehen. Im Jahr der Ordensgründung hat damit die Ordensgeschichtsschreibung auch ohne dessen Erwähnung im Text eine besonders schöne und eindrucksvolle Ergänzung erhalten, die rundum gelungen ist.

Die Kunstgeschichte des Ordens hat in ähnlicher Form wie durch das Werk von Ursula Schwitalla ohne besondere Hervorhebung des Ordensjubiläums im indirekten Zusammenhang mit diesem wertvolle und weiterführende Untersuchungen erhalten. Hier ist die 1997 in Marburg abgeschlossene Dissertation von Annegret Laabs[15] ebenso zu nennen, wie die schon 1992 abgeschlossene, aber erst 1997 gedruckte Dissertation von David Klemm[16]. Beide Untersuchungen haben die kunstgeschichtliche Erforschung des Ordens nicht nur vorangetrieben, sondern auch für die weitere Arbeit entscheidende Anregungen gegeben. Auch die Untersuchung von Nigel F. Palmer über die mittelalterliche Bibliothek Kloster Eberbachs[17] ist durch ihren umfangreichen Bildteil weithin kunsthistorisch orientiert. Der Verfasser hat jedoch auch eine Gesamtdarstellung klö-

13 Franz-Karl Freiherr von Linden, Die Zisterzienser in Europa. Reise zu den schönsten Städten mittelalterlicher Klosterkultur, mit einem Grußwort von Maur Esteva O.Cist., Generalabt der Zisterzienser, und einem Vorwort von Abtpräses Kassian Lauterer O.Cist., Abtei Wettingen-Mehrerau, Stuttgart/Zürich 1997.

14 Ursula Schwitalla, *Varietas pavimentorum*. Die mittelalterlichen Bodenfliesen der Zisterzienserabtei Bebenhausen (Beiträge zur Tübinger Geschichte 10), Stuttgart: Konrad Theiss 1998. 212 S., zahlreiche Abb. Geb. DM 59,–.

15 Annegret Laabs, Malerei und Plastik im Zisterzienserorden. Zum Bildgebrauch zwischen sakralem Zeremoniell und Stiftermemoria 1250–1430 (Studien zur internationalen Architektur und Kunstgeschichte 8), Petersberg 2000.

16 David Klemm, Ausstattungsprogramme in Zisterzienserkirchen Süddeutschlands und Österreichs von 1620–1720, Frankfurt a. M. u.a. 1997.

17 Nigel F. Palmer, Zisterzienser und ihre Bücher. Die mittelalterliche Bibliotheksgeschichte von Kloster Eberbach im Rheingau unter besonderer Berücksichtigung der in Oxford und London aufbewahrten Handschriften, Regensburg 1998.

sterlicher Bibliotheksgeschichte am Beispiel Eberbachs angestrebt und geschaffen, die einerseits auf die Bände der Klosterbibliothek abgezielt war und andererseits auf das Ordensjubiläum allgemein. Dem Verfasser ist es dabei gelungen, nicht nur die Bibliotheksgeschichte Eberbachs bis in letzte Details darzustellen, sondern darüber hinaus auch dem Betrachter und Leser von Bild und Text immer vor Augen zu führen, dass alles Dargestellte nur ein Beispiel für das im Zisterzienserorden allgemein Übliche und damit ordensübergreifend vorhanden war. Gegenüber dem Werk Palmers wirkt der an sich sehr gelungene Katalog der Ausstellung zur Buchmalerei der Zisterzienser im Landesmuseum Mainz anlässlich des Ordensjubiläums wegen der weit weniger üppigen Bebilderung relativ einfach[18]. Dabei haben die Beiträge von Hermann Josef Roth und Ursula Nilgen für die ordensgeschichtliche Forschung in Zukunft große Bedeutung. Die Exponate des Bandes stammten aus insgesamt 19 Zisterzen im Raum der heutigen Bundesländer Rheinland-Pfalz, Nordrhein-Westfalen und Hessen. Es ist dem Band aber gelungen, einen umfassenden Eindruck über die mittelalterliche Buchmalerei der Zisterzienser im Rheinland zu vermitteln.

Wie in der einleitend vorgestellten neuen Reihe zur Geschichte der Zisterzienser auf mehrere Arbeiten hingewiesen werden konnte, die sich als Einzelpublikation ausschließlich mit der Geschichte eines Konventes befassten, so sind auch weitere Arbeiten ähnlicher Art im Umkreis der Zeit des Ordensjubiläums aufzuführen. So die Dissertationen über Heisterbach[19], Kirchheim am Ries[20] und Walberberg[21]. Keine dieser Arbeiten ist im ausschließlichen Blick auf das Ordensjubiläum 1998 angefertigt worden. Dennoch stehen sie mit diesem durch die in weiteren Kreisen wieder beachtete Geschichte des Ordens in Verbindung. Diese Einzeluntersuchungen haben die Bedeutung, dass sie insgesamt die Geschichte ihrer Zisterze aufarbeiten, deren Bedeutung für die jeweilige Umgebung aufzeigen, aber darüber hinaus auch inhaltsreiche, neue Vergleichsmöglichkeiten für die Ordensgeschichtsforschung vorgelegt haben.

An dieser Stelle ist auch auf die anlässlich des 850-jährigen Gründungsjubiläums von Kloster Maulbronn erschienene Publikation hinzuweisen. Auch wenn diese vordergründig mit dem unmittelbaren Ordensjubiläum nichts zu tun hat, so fließt ihr wissenschaftliches Ergebnis mit dem des gesamten Ordensjubiläums deutlich zusammen. An erster Stelle ist dabei die zu dem Gründungsjubiläum veröffentlichte Monographie zu nennen[22]. Der Schwerpunkt des zweibändigen Werkes, der sich in einen Textband und einen Beilagenband gliedert, liegt eindeutig auf der bau- und kunstgeschichtlichen Entwicklung des Klosters, obwohl der Textband unter seine 23 Beiträge auch vier historische Aufsätze aufgenommen hat (Peter Rückert, Kurt Andermann, Harald Drös, Hermann Ehmer). Unabhängig von ihrer unmittelbaren Bedeutung für das von ihnen untersuchte Teilgebiet der Klostergeschichte können diese auf Einzelthemen angelegte

18 Cîteaux 1098–1998. Rheinische Zisterzienser im Spiegel der Buchkunst. Katalog zur Ausstellung 22. November 1998 bis 12. Februar 1999, hg. vom Landesmuseum Mainz, Wiesbaden 1998.

19 Swen Holger Brunsch, Das Zisterzienserkloster Heisterbach von seiner Gründung bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts (Bonner historische Forschungen 58), Siegburg 1998.

20 Regine Holzinger, Kloster Kirchheim am Ries 1267–1505 (Kunstgeschichte 58), Hamburg 1997.

21 Uta Garbisch, Das Zisterzienserinnenkloster Walberberg (1197–1474) (Kölner Schriften zur Geschichte und Kultur 25), Köln 1998.

22 Maulbronn. Zur 850-jährigen Geschichte des Zisterzienserklosters, hg. v. Landesdenkmalamt Baden-Württemberg (Forschungen und Berichte der Bau- und Kunstdenkmalpflege in Baden-Württemberg 7), Stuttgart: Konrad Theiss 1997. Textband: 632 S., 663 Abb. Beilagenband: 45 S., 82 Abb., 31 Beilagen. Geb. DM 248,–.

Beiträge kein Gesamtbild der Klostergeschichte vermitteln. Auffallenderweise bietet sich kein Beitrag, der eine zusammenfassende Gesamtgeschichte des Klosters vorgelegt hätte. Die Einzelbeiträge bleiben dadurch in gewisser Weise ohne Verbindung. Sie behandeln den Landesausbau Maulbronns in der Landschaft zwischen Stromberg und Schwarzwald, die Besitzentwicklung des Klosters in seiner gesamten Zeit, die Klosterheraldik und die Reformation des Klosters im 16. Jahrhundert.

Bei den kunsthistorischen Beiträgen scheint mit wenigen Ausnahmen das Motto »viel vor vertieft« geherrscht zu haben, d.h. eine große Anzahl von Beiträgen zu Einzelheiten der Kunst- und Baugeschichte war den Herausgebern wichtiger als umfassende »Vertiefungen« bestimmter Probleme der Kunst- oder Baugeschichte Maulbronns. Die bislang nur in wenigen Beispielen fassbaren archäologischen Beobachtungen auf das Klostergebiet beziehen sich vor allem auf das unterirdische Kanalsystem (Otto Teschauer). Eine klarere Definierung des Beitrages wäre bereits im Thema wünschenswert gewesen. Drei Beiträge befassen sich mit der Baugeschichte der Klosterkirche. Einerseits wird dabei die Bauentwicklung zwischen der Klostergründung und dem Aufschlagen des Daches 1169/1170 (Weihe 1178) gezeigt (Richard Strobel), andererseits eine Bauanalyse auf Grund der schriftlichen Quellen gegeben (Christin Kalko). Der dritte Beitrag befasst sich ausschließlich mit dem Dachreiter der Kirche (Peter Knoch). Ein aus dem Rahmen des sonstigen Umfanges der Beiträge des Bandes herausfallender Beitrag (Zisterziensergotik oder Reichsstil?) interpretiert die frühgotischen Bauteile des Klosters (Ulrich Knapp). Der Beitrag ist in seiner Thesenhaftigkeit als Lektüre interessanter als in seinen tatsächlichen Ergebnissen. Zwar wird der staufische Einfluss auf das Kloster auch über die Bausubstanz aufgezeigt, doch können die vorgetragenen Thesen den laienhaft historisch Betrachtenden der Bauten keineswegs überzeugten. An dem vorliegenden Werk ist vor allem verdienstvoll, dass erstmals die bislang wenig oder fast gar nicht beachteten Bauteile der Gesamtanlage umfassend in die Untersuchung einbezogen worden sind, so der Schrägbau am Ostende der Klausur (Katharina Laier-Beifuss), der Dormentbau (Ute Hassler, Fritz Wenzel), die Klosterbefestigung (Dietrich Lutz), der Fruchtkasten (Karl Becker) und die Wirtschaftsgebäude (Hermann Gieruf). Die Malerei des Klosters (Johannes Wilhelm, Dagmar Zimdars) wird ebenso berücksichtigt, wie die Skulptur (Holger Schumacher), die Inschriften (Georg und Renate Vogeler), aber auch die denkmalpflegerische Entwicklung bei der Betreuung Maulbronns (Karin Stober) und das Kanal- und Wassersystem des Klosters (Wolfgang Seidenspinner, Dieter Müller). Neben einer Bestandsdokumentation durch eine photogrammetrisch-messtechnische Aufgabe, eine Zusammenstellung der Archivalien zur Baugeschichte des Klosters steht das Literaturverzeichnis und das Register am Ende des Bandes, dessen Gesamteindruck durch die Karten und Pläne des Beilagenbandes, aber vor allem durch die zahlreichen Abbildungen hervorragender Qualität ergänzt und vertieft wird. Die bau- und kunstgeschichtliche Forschung hat in dem Band ein gewichtiges Werk von Bedeutung für die weitere Beschäftigung mit den Klostergebäuden Maulbronns geschaffen.

Dieser Eindruck wird durch das im gleichen Jahr aus gleichem Anlass parallel erschienene Werk Ulrich Knapps zur Baugeschichte Maulbronns[23] vertieft. Der Verfasser gibt zwar im Titel vor, Geschichte *und* Baugeschichte des Klosters vergleichend darzustellen, beschränkt sich tatsächlich jedoch weitgehend auf die Baugeschichte. In einer Reihe von überaus deutlichen »Ausrutschern« hat der Verfasser eine zum Anspruch des Bandes auffallende Unwissenheit auf historischem Gebiet gezeigt: beispielsweise die im

23 Ulrich KNAPP, Das Kloster Maulbronn. Geschichte und Baugeschichte, hg. v. Finanzministerium Baden-Württemberg, Staatliche Schlösser und Gärten, Stuttgart 1997.

12. Jahrhundert aus dem »niedrigen Adel« stammende Ministerialität oder das »katholische Interim«, das angeblich für die Restitution Maulbronns im Dreißigjährigen Krieg verantwortlich war. Im Bereich der Baugeschichte vermittelt der Band einen interessanten Überblick über die Gesamtentwicklung Maulbronns, auch wenn man das Referierte kaum glaubt. Insgesamt ist er auch durch seine zahlreichen Abbildungen und durch seine Karte zur Bauentwicklung interessant und aufschlussreich.

Was lässt sich nun als Gesamtergebnis des Überblicks herausarbeiten? Die Forschung hat im Umkreis des Ordensjubiläums eine Fülle von Schriften zur Ordensgeschichte vorgelegt, dieses in der Regel aber in Formen getan, die sich von anderen Zeiten der ordensgeschichtlichen Forschung wenig oder gar nicht unterscheiden. Eine Ausnahme bilden dabei lediglich eine Reihe von Sammelbänden, die bislang in der Ordensforschung weniger beachtete Themen aufgriffen. Doch lag das vor allem auch am Interesse des hinter diesen Sammelbänden stehenden Museums. Die Forschung hat in der Zeit des Ordensjubiläums vor allem durch den rasch wachsenden Umfang des Schrifttums profitiert. Nur wenige Werke sind dabei unmittelbar durch das Ordensjubiläum angeregt worden. Doch gerade die zum Ordensjubiläum entstandenen Werke haben versucht, ein besonders vertieftes Bild zu zeigen. Damit lässt sich insgesamt feststellen, dass das Jubiläum für die Forschung ein anregendes und sie fortführendes Ereignis war. Die zahlreichen Veröffentlichungen haben das Ergebnis der Feierlichkeiten festgeschrieben und teilweise noch ergänzt.

Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

JAROSLAV PELIKAN: Maria. 2000 Jahre in Kultur und Geschichte. Freiburg u.a.: Herder 1999. 256 S. Geb. EUR 25,50.

Unter zwei Aspekten darf das Buch empfohlen werden. Es ist im besten Sinn des Wortes ein »Sachbuch«, nicht nur in gebündelter und dichter Information, sondern mit eleganter Feder hingeschrieben oder, besser, leicht dahingesprochen, dass der Leser, einmal das Buch aufgetan, mehr liest als er vielleicht fürs erste vorhatte. Vielleicht meint er dann auch, der Autor habe sich eilig dies und das angelesen und bringe das nun auf den Markt. Aber spätestens das zweite Zusehen überzeugt, dass hier einer auf profunder Gelehrtheit auswählt, Akzente setzt, bisher noch nicht so Dargestelltes zu erfahren gibt. Der Verfasser, ein evangelischer Theologe, in der Slowakei geboren, seit langem in den USA lebend und lehrend, steht in der guten Tradition echter Frömmigkeit seiner Geburtsheimat, aber hat sich zum Vorteil seiner Hörer und Leser in die beste Tradition angelsächsischer Wissenschaft gestellt, die Nicht-Experten ernst zu nehmen und ohne Minderung der wissenschaftlich verantworteten Aussage in freundlicher Sprache Forschung zu vermitteln. Dazu kommt noch, dass der Autor unbefangen das Phänomen der Marienverehrung akzeptiert; die besserwisserische Art mitteleuropäischen aufklärerischen Getues, das große Themen nur dort findet, wo Gedankenschwere dem Denken und Tun der Glaubenden auch heere Würdigkeit zubilligt, ist ihm ganz fremd. Er sagt es einmal direkt, wo er die Entwicklung der Mariologie in der katholischen Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts erörtert: »Wieder erwies sich die Lehre über Maria als einer der wichtigsten Orte, um die Prozesse zu beobachten und zu testen, durch die sich die großen Ideen entwickelt haben« (S. 204). So kommt es, dass hier ein informatives, klärendes, anregendes und im besten Sinn auch erbauliches Buch vorliegt, einfach empfehlenswert. In 16 Kapiteln wird von dem Phänomen »Maria« her, dem Mädchen aus Nazaret, über die vielen Facetten der Verehrungsgestalt eine Kultur- und weithin auch Sozialgeschichte der Christenheit entwickelt. Auch scheinbare Nebensächlichkeiten rücken in einen größeren Kontext; z.B. die im 19. Jahrhundert sich mehrenden Marienerscheinungen als eine »Störung« der Normalseelsorge dieser auf »Ordnung« versessenen Zeit, mit dem Effekt des Widerstandes der Pfarrseelsorger gegen solche nicht vorgesehene Frauensache (S. 188). – Die andere Bedeutung des Buches deuteten wir schon an: So sollte Kirchengeschichte dargeboten werden, und so ist die Wissenschaft dieses Faches auch interessant und einladend. Wohltuend ist, dass auch jede Spur einer konfessionellen Vorentscheidung draußen bleibt. Man kann sich kaum vorstellen, dass ein deutscher nicht-katholischer Theologieprofessor solch ein Buch schreiben könnte und dürfte. Er müsste fürchten, nicht ernst genommen und belächelt zu werden. Es ist gut, dass dieses Buch übersetzt vorliegt.

Angelus A. Häußling OSB

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448. Ein biographisches Lexikon, hg. v. ERWIN GATZ (unter Mitwirkung von CLEMENS BRODKORB). Berlin: Duncker & Humblot 2001. 926 S. Geb. EUR 149,–.

Mit dem vorliegenden 926 Seiten umfassenden, durchaus monumental zu nennenden Band findet nach fast einem Vierteljahrhundert eines der größten Projekte der deutschen katholischen Kirchengeschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte sein (vorläufiges) Ende. Mit den »Bischöfen des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448« wird die letzte Lücke in der Reihe der Bischofsbiogramme für Deutschland (oder besser: das, was man etwa ab der Ottonenzeit Deutschland zu nen-

nen pflegt) geschlossen. Die von Odilo Engels und Stefan Weinfurter besorgten »Series episcoporum ecclesiae catholicae occidentalis ab initio usque ad annum MCXCVIII, V: Germania 1, Stuttgart 1982ff.« reichen bis zum Beginn des Pontifikates Innozenz' III., der – auch quellenmäßig – eine Zäsur in der Papst- und Kirchengeschichte darstellt. Den Zeitraum vom Ende der »Series« (1198) bis zum Jahr 2000 deckt nun komplett der »Gatz« ab, wie man das Standardwerk nach seinem Herausgeber, dem Rektor des Collegio Teutonico Santa Maria in Campo Santo und Leiter des Römischen Institutes der Görresgesellschaft, durchaus nennen kann. Dass in so kurzer Zeit ein 800 Jahre umfassendes deutsches Bischofslexikon entstehen konnte, verdient höchsten Respekt und Anerkennung und ist das Verdienst von Erwin Gatz, der die Freiheiten und die günstigen Rahmenbedingungen seines römischen Standortes mit Energie, Organisationstalent und wissenschaftlicher Kompetenz in geradezu mustergültiger Weise zu nutzen verstand.

Dabei hatte Gatz anfangs nur einen Band für die Neuzeit im engeren Sinn machen wollen: »Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, Berlin 1983«. Dieser Band ging von einem »tridentinischen« Bischofsideal aus, wie es in Deutschland erst nach der Säkularisation zum Tragen kam und das den Episcopus ganz auf seine geistlichen Funktionen in enger Verbindung mit Rom (Amtsdaten nach römischer Ernennung bzw. Bestätigung der Domkapitelswahl) konzentrierte. Er fand ein derartig positives Echo, dass sich Erwin Gatz zur Herausgabe weiterer Bände entschloss, auf welche die Konzeption des ersten Bandes (Bischofsbiographien und Biogramme von Weihbischöfen und anderen leitenden Diözesanbeamten wie Generalvikare, »Offiziale«, Domdekane u.ä. in alphabetischer Reihenfolge der Namen den Amtsträger) im wesentlichen Anwendung fand. Der zweite Band (»Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803«) konnte 1990 (vgl. dazu meine ausführliche Würdigung in dieser Zeitschrift; RJKG 11, 1992, 301–306), der dritte Band (»Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648«) 1996 (vgl. dazu meine Rezension in: RJKG 17, 1998, 313f.) erscheinen. Auf die in den genannten Würdigungen angeführten Aspekte sei hier grundsätzlich verwiesen; sie brauchen daher nicht »en detail« wiederholt zu werden.

Der hier näher vorzustellende Band, der den Zeitraum 1198 bis 1448 umfasst, bildet zusammen mit dem Bischofslexikon, das den Episkopat der deutschsprachigen Länder vom Ende des II. Weltkriegs bis zum Jahr 2000 darstellen und bereits 2002 erscheinen soll, den Abschluss des Vorhabens. Im Gegensatz zu den Vorgängerbänden folgt die Darstellung nicht mehr einer alphabetischen Reihenfolge nach den Namen der Bischöfe, sondern ist nach Diözesen und innerhalb dieser chronologisch geordnet. Auch fehlen wegen großer Unsicherheiten Biogramme von Weihbischöfen; diese sind allerdings wenigstens in Listen erfasst. Der Band behandelt alle damals zum Reich gehörenden Bistümer, auch wenn sie später (wie etwa Utrecht, Metz, Toul und Verdun) aus der Germania Sacra ausschieden. Anders als im Band 1448–1648 konnte im Nordosten lediglich das nur lose mit dem Reich verbundene Riga mit seinen Suffraganbistümern Dorpat, Kurland und Ösel berücksichtigt werden; die altpreußischen Diözesen sind komplett dokumentiert. Was die Bistümer Schleswig und Reval – beide zur Kirchenprovinz Lund gehörig – angeht, greift der Band auch über das Reich hinaus. Bistümer, deren Sitz außerhalb des Reichs lag, obwohl ihre Jurisdiktionsbezirke in dieses hineinragten (wie etwa Aquileja) werden nicht berücksichtigt.

Idealtypisch sollten – nach Gatz' Konzeption – die Biogramme der Diözesanbischöfe folgende Parameter enthalten, was freilich aufgrund der teils äußerst schwierigen Quellenlage und des unbefriedigenden Forschungsstandes nur zum Teil vollständig gelang: Name, Geburtstag, Geburtsort des Bischofs; Namen und soziale Stellung seiner Eltern und Geschwister; Studiengang, Tag und Ort der Priesterweihe, innegehabte Benefizien und Ämter, Daten der Wahl bzw. Nomination zum Bischof, päpstliche Bestätigung, Inbesitznahme des Bistums, Konsekration (inklusive Namen des Hauptkonsekrators) und Regalienverleihung, sowie von Translationen und Resignationen; ferner Todestag, Todesort sowie Ort der Beisetzung. Entsprechend der Doppelstellung der Fürst-Bischöfe schildern die Lebensbilder die Tätigkeit in beiden Bereichen (Temporalia und Spiritualia); die »Wahlgeschäfte« werden nur am Rande behandelt. Ferner wurden nach jedem Biogramm weiterführende Quellen und Literatur angeführt, für die man besonders dankbar ist. Im Gegensatz zu den Vorgängerbänden verzichtet der Herausgeber auf die Beigabe von Porträts – eine, angesichts des behandelten Zeitraums, durchaus nachvollziehbar Entscheidung.

Die einzelnen Beiträge spiegeln den für einzelne Diözesen und Bischöfe sehr unterschiedlichen Forschungsstand wieder. Erneut bestätigt sich hier Rankes alter Satz, wonach Geschichte eben

immer auch eine Geschichte der Überlieferung sei: Über wen es keine greifbaren Quellen mehr gibt, über den kann man eben historisch verantwortet nur sehr wenig aussagen. Jedenfalls ist mit diesem monumentalen »Gatz« erneut ein Nachschlagewerk mit exzellenter Bibliographie entstanden, an dem niemand, der sich mit deutscher (Kirchen-) Geschichte des 13. bis 15. Jahrhunderts beschäftigt, wird vorbeigehen können. Zugleich wird der neue »Gatz« sicher – ebenso wie seine Vorgänger – zahlreiche Forschungen nicht nur zur Diözesan- und Bischofsgeschichte im engeren Sinn anregen. Im Sinne eines »gratiam referre« verdient Erwin Gatz für ein Lebenswerk, in dem neben der »Geschichte des kirchlichen Lebens« und »Kirche und Katholizismus« das Bischofslexikon zweifellos den ersten Platz einnimmt, den Dank der gesamten kirchenhistorischen Zunft. Möge uns sein wissenschaftlicher Impetus, sein organisatorisches Geschick und nicht zuletzt die »kirchenhistorische« Gastfreundschaft, für die der »Campo Santo« unter seiner Ägide steht, noch viele Jahre erhalten bleiben. *Hubert Wolf*

MANFRED WEITLAUFF: Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Stuttgart: W. Kohlhammer 2001. 632 S. Geb. EUR 50,–.

Es ist das Verdienst der Herausgeber vorliegenden Werkes, Franz Xaver Bischof und Markus Andreas Ries, anlässlich des 65. Geburtstages des Münchener Kirchenhistorikers wichtige, zum Teil an entlegener Stelle erschienene Artikel Weitlauffs zur neueren Kirchengeschichte einem breiteren Publikum in einer hervorragenden Aufmachung und – dank dem finanziellen Entgegenkommen mehrerer Bistümer – zu einem erschwinglichen Preis wieder zugänglich gemacht zu haben. Zur Information seien die Titel der Aufsätze (mit ursprünglichem Erscheinungsjahr) angeführt. Es handelt sich durchweg um grundlegende und bahnbrechende Arbeiten, deren ausführliche Besprechung hier nicht mehr geleistet zu werden braucht, da sie sich bereits als gründliche Forschungsarbeiten und als unentbehrlich für den Einstieg in die jeweilige Problematik erwiesen haben. Es sind: Die Konversion des Grafen Friedrich Leopold zu Stolberg zur katholischen Kirche (1800) und seine »Geschichte der Religion Jesu Christi« (1806–1818) [1998]; Dalberg als Bischof von Konstanz und sein Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg [1995]; Der Staat greift nach der Kirche. Die Säkularisation von 1802/1803 und ihre Folgen [1998]; Der Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (1811–1872) [1980]; Zur Entstehung des Denzinger (1819–1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg [1978]; Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854) und die Stellungnahme der Münchener Theologischen Fakultät [1975]; Ignaz von Döllinger – im Schatten des Ersten Vatikanums [1990]; Kirchentreue und -entfremdung [1995]; »Modernismus litterarius«. Der »Katholische Literaturstreit«, die Zeitschrift »Hochland« und die Enzyklika »Pascendi dominici gregis« Pius' X. vom 8. September 1907 [1988]; »History of Apologetics«. Edmund Bishop (1846–1917): »a modernist of before modernism« [1998]; Modernismus als Forschungsproblem. Ein Bericht [1982]; Adolf von Harnack, Theodor Mommsen, Martin Rade. Zu drei gewichtigen Neuerscheinungen [2000].

Zu den genannten Aufsätzen hinzu kommt ein bisher noch nicht rezipierter, bei Abfassung des Werkes noch in Druck befindlicher informativer Beitrag über Harnack und seine Beziehung zur katholischen Welt: »Catholica non legunter?« Adolf von Harnack und die »katholische« Kirchengeschichtsschreibung. Mit einem Briefanhang [2001]. Schließlich haben die Herausgeber (auf Wunsch Weitlauffs) unter dem Titel »Die Redemptoristen in Altötting und ihre Seherin. Auch ein Kapitel aus der Geschichte des Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts« eine Rezension des Münchener Kirchenhistorikers aus dem Jahre 1986 abgedruckt, in der er die damalige Ablehnungsfront und das beredte Schweigen vieler zu einem kirchenhistorischen Werk durchbrochen hat.

Soweit zum Inhalt vorliegenden Werkes, das durch eine Bibliographie Manfred Weitlauffs, durch ein Curriculum Vitae des Jubilars und ein Personenregister abgerundet wird. Angesichts der gründlichen, anderswo kaum abrufbaren Informationen, die Weitlauff in den wiedergegebenen Aufsätzen erbracht hat, wie der ideologiefreien, sachgerechten, allein der historischen Wahrheit verpflichteten Darstellung wünscht man den neu edierten Aufsätzen des Münchener Historikers und Theologen zahlreiche Leser. Den Herausgebern aber sei gedankt, dass sie den Zugang zu dem Werk Weitlauffs leichter gemacht haben. Möge diese Art des Gedenkens, die dem Rezensenten

weitaus besser scheint als eine ausufernde, alles Mögliche behandelnde, oft genug zum Grabe wissenschaftlicher Arbeiten degenerierte Festschrift, Schule machen! *Otto Weiß*

Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Kilian Heck u. Bernhard Jahn (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Bd. 80). Tübingen: Max Niemeyer 2000. VIII, 265 S., 61 Abb. Kart. EUR 62,–.

Wie kaum eine andere der historischen Hilfswissenschaften führt die Genealogie von jeher ein Eigenleben. Den einen gilt sie nachgerade als Inbegriff von Geschichte, den anderen ist sie ob ihrer vermeintlichen und bisweilen wohl auch tatsächlichen Enge tief suspekt. Dabei ist sie nichts anderes als ein kulturelles Konstrukt, eine Denkform – und das bis in die neueste Zeit schon deshalb, weil der von ihr seit den Büchern der Genesis so hoch bewertete Vater einer alten Spruchweisheit zufolge immer unsicher blieb. Mithin war es an der Zeit, dass die Genealogie und die Vielfalt ihrer Instrumentalisierung einmal unter Gesichtspunkten der modernen Forschung diskutiert wurde. Der anzuzeigende Band ist die um vier weitere Aufsätze angereicherte Frucht einer 1995 von zwei DFG-Graduiertenkollegs – »Kunst im Kontext« (Marburg) und »Politische Ikonographie« (Hamburg) – veranstalteten Tagung. Er hat das Anliegen zu erfassen, wie sich die »kulturellen Ordnungen des genealogischen Denkens in architektonischen, skulpturalen oder literarischen Formen manifestiert haben, wie etwa eine dynastische Hausgeschichte, ein Sagenstoff, aber auch eine heraldische Zeichensetzung mit Hilfe der Genealogie Gestalt annehmen konnte, wie aber auch das Denkmodell der Genealogie eine theoretische Übertragbarkeit auf andere Ordnungsmuster erfuhr« (S. 3). Die insgesamt zehn Beiträge sind drei großen Themengruppen zugeordnet: 1. Der genealogische Anfang; 2. Die genealogische Kette; 3. Der genealogische Raum. Im einzelnen geht es dabei um die für das Selbstverständnis eines Geschlechts unverwechselbare Abkunft, beispielsweise von Fabelwesen oder von Gestalten der antiken Mythologie *(B. Kellner, W. Brückle)*, um die seit dem 16. Jahrhundert zunehmende Konzentration auf die agnatische Linie und deren Unsicherheit *(B. Jahn, S.P. Eigen, S. Müller-Wille)* sowie um die Nutzanwendung der Genealogie in Verbindung mit der Heraldik für die Zwecke dynastischer Repräsentation und Herrschaftslegitimation in Architektur, Kunst und Landschaft *(U. Schütte, K. Heck, F. Druffner, J.J. Berns, W. Kemp)*. Die all solches veranschaulichenden, ohnehin in einem Block zusammengefassten Abbildungen (S. 204–264) – deren Inhalt sich dem Betrachter umständlicherweise nur über ein vorangestelltes Verzeichnis erschließt – hätten viel an Qualität gewonnen, wären sie auf Kunstdruckpapier reproduziert worden. – Ein teures und rundum ambitioniertes Buch, dessen elaborierter Code nicht allein dem Leser gelegentliche Schwierigkeiten bereitet, sondern bisweilen auch Herausgeber und Autoren hat stolpern lassen (»dignitive Würde«, S. 2f.; übrigens geht das Begriffspaar »Personenverbandsstaat« und »institutioneller Flächenstaat« nicht auf Otto Brunner, so S. 137, sondern auf Theodor Mayer zurück). *Kurt Andermann*

Bernhard H. Bonkhoff: Bild-Atlas zur pfälzischen Kirchengeschichte, Bd. 1. (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte, Bd. 20,1). Speyer: Zechner; Regensburg: Schnell & Steiner 2000. XI, 628 S., 1000 s/w-Abb. Geb. EUR 44,90.

Im Zeitalter der Massenmedien hat das Medium Bild – in der protestantischen Tradition häufig genug argwöhnisch betrachtet, ja insbesondere im reformierten Bereich unter Berufung auf die Bibel (Ex 20,4) offen in Frage gestellt – auch als Mittel zur Veranschaulichung kirchlich-religiöser Inhalte einen neuen Stellenwert erlangt. In kirchengeschichtlichen Veröffentlichungen hingegen war es bisher fast durchgehend dem Text untergeordnet, allenfalls gleichrangig zur Seite gestellt.

Die zu besprechende Neuerscheinung setzt hier bewusst einen ganz anderen Akzent. Erstmals wurde der Versuch unternommen, die Kirchengeschichte einer Landeskirche – und damit einer ganzen Region, nämlich der linksrheinischen, früher bayerischen Pfalz einschließlich der Saarpfalz – von den christlichen Anfängen im frühen 4. Jahrhundert bis in die Zeit um 1970 in einem repräsentativen Bildband mit nicht weniger als exakt 1000 (!) liebevoll und sorgfältig ausgewählten Aufnahmen darzustellen und zu veranschaulichen. Dass die Reise durch die Vergangenheit der pfälzi-

schen Landeskirche für den Leser zu einer anregenden, ja geradezu fesselnden »Tour d'horizon« wird, dazu tragen neben der vorzüglichen Bildqualität vor allem die überaus sachkundigen Bildunterschriften bei. Weit davon entfernt, nur der Identifizierung des Bildinhalts zu dienen, stellen sie ihn in den allgemein- und kirchengeschichtlichen Zusammenhang und zeigen Hintergründe auf, wobei der Autor sich durchaus auch vor persönlicher Stellungnahme nicht scheut und dabei gelegentlich zu pointierter Zuspitzung seiner Auffassungen und Wertungen neigt. Die Unterschriften bilden einen chronologisch wie inhaltlich zusammenhängenden Text und können fortlaufend gelesen werden; dies macht die Veröffentlichung zu einem besonders anschaulichen Geschichtsbuch.

Der Verfasser hat bewusst den Zeitraum vor der Reformation nicht ausgeblendet, sondern die Kirchengeschichte des pfälzischen Raums in der römisch-germanischen Frühzeit und im Mittelalter, in dem dieser Anteil an der Erzdiözese (nicht Diözese) Mainz und den Diözesen Speyer, Worms, Metz und Straßburg hatte, mit einbezogen. Dies macht die Veröffentlichung auch für den katholischen Leser zusätzlich interessant – der Bildatlas erweist sich gerade hier, wie vom Verfasser intendiert, »als eine ganz und gar gemeinchristliche Angelegenheit« (S. VIII). In dem der Entwicklung seit der Reformation gewidmeten Hauptteil (ab Bild Nr. 173, S. 129) wird einerseits deutlich, wie sich allgemeine Entwicklungslinien der Kirchengeschichte im Mikrokosmos des Gebiets einer Landeskirche widerspiegeln, andererseits finden die für das linksrheinisch-pfälzische Gebiet charakteristische Sonderentwicklungen und Eigenheiten breite Berücksichtigung. So wird die wichtige Rolle des pfälzischen Raums in der Reformation durch die Speyerer Protestation von 1529 und die Vermittlung zwischen der lutherischen und der zwinglianischen Richtung hervorgehoben und das Neben- und Miteinander von reformierter und lutherischer Konfession auf evangelischer Seite in der Frühen Neuzeit aufgezeigt. Die pfälzische Kirchenunion von 1818 findet breite Berücksichtigung, und auch für den Einfluss geistiger Strömungen wie des Pietismus, der Aufklärung, der Erweckungsbewegung und des theologischen Rationalismus und Liberalismus auf die protestantische Kirche in der Pfalz hat der Autor viele signifikante Bildquellen ermittelt. Die schwierige Darstellung der Zeit des Nationalsozialismus, die für den Protestantismus dieser Region oft einer Zerreißprobe gleichkam, wird ebenfalls überzeugend gemeistert. Insgesamt entsteht – wie Pfarrer Bonkhoff unter Bezug auf eine Inschrift über dem Portal der Kirche im elsässischen Waldersbach, dem Wirkungsort des bekannten Pfarrers und Sozialpädagogen Johann Friedrich Oberlin (1740–1826), meint – das Bild einer »ecclesia modesta« (bescheidenen Kirche) im doppelten Wortsinn: einerseits durch den Verlust der alten Hauptorte Heidelberg und Mannheim, Oppenheim und Kreuznach, Worms und Alzey in eine Randlage geraten und weitgehend auf den Status einer Kirche in der Provinz reduziert, andererseits gerade dadurch zu wahrhaft christlicher Einfachheit und zur Rückbesinnung auf das Wesentliche, die Verkündigung des Evangeliums und ein nach ihm ausgerichtetes Leben, veranlasst.

Dem selbst als protestantischer Gemeindepfarrer im westpfälzischen Großbundenbach tätigen, in Geschichte und Kunstgeschichte gleichermaßen bewanderten Autor war es ein besonderes Anliegen, dem Leser ein abgerundetes Bild kirchlichen Lebens in der Geschichte zu vermitteln, das auch die kirchlichen Kunst- und liturgischen Gegenstände sowie den Alltag in den Gemeinden mit einbezieht und sich dabei auch des methodischen Instrumentariums der – nach seiner Überzeugung in der jüngeren Kirchengeschichtsforschung vernachlässigten – religiösen Volkskunde bedient. Aus profunder, durch zahlreiche eigene Veröffentlichungen nachgewiesener Kennerschaft widmet er den Kirchenglocken und Orgeln besondere Aufmerksamkeit. Einen weiteren Schwerpunkt legt er auf die handschriftlichen wie gedruckten Schriftzeugnisse, darunter auch weitgehend in Vergessenheit geratene Quellenarten wie die oft prachtvoll gestalteten Paten- oder »Göttelbriefe«.

Auf Farbabbildungen hat der Autor, wohl aus Kostengründen, ganz verzichtet – eine sicher vertretbare Grundsatzentscheidung, auch wenn der Titel »Bild-Atlas« vielleicht andere Erwartungen weckt und zu fragen bleibt, ob damit nicht in einigen Fällen doch Möglichkeiten zur zusätzlichen Veranschaulichung des Bildinhalts vergeben wurden, zumal wenn z.B. auf S. 194 (Abb. 282) im Bildtext ausdrücklich auf die »farbenfrohen Miniaturen« des abgebildeten Choralbuchs für Kurfürst Ottheinrich hingewiesen wird. Ein Abbildungsnachweis (S. 625–627) erschließt die zahlreichen Bildquellen, während man doch – gerade angesichts der dargebotenen Materialfülle – einen Orts- und Personenindex etwas vermisst. Der – für ein Werk mit stark didaktischer Zielsetzung

leider recht hohe – Preis ist gleichwohl der gediegenen Ausstattung und vorzüglichen Bild- und Textqualität angemessen.

Mit dem vorliegenden Werk hat der Verfasser dem von ihm geleiteten Verein für pfälzische Kirchengeschichte ein schönes Geschenk zu dessen 75. Geburtstag gemacht. Er hat damit eine schon in der Anfangszeit des Vereins 1929 vom damaligen Vorsitzenden, Kirchenrat D. Adolf Risch, geäußerte, aber in der langen Zeit seitdem nie richtig weiter verfolgte Anregung aufgegriffen und zielstrebig realisiert. Mit großer Findigkeit und akribischem Forscherfleiß ist es ihm gelungen, seltenes und vielfach unveröffentlichtes Fotomaterial ans Tageslicht zu bringen und für diese – vom Verlust an Kulturgütern durch Kriege und Zerstörungen, aber auch durch Nachlässigkeit und Unachtsamkeit besonders betroffene – Gegend eine Fülle an dennoch vorhandenen aussagekräftigen Bildquellen zu ermitteln, die hier mancher wohl gar nicht vermutet hätte. Der Band wahrt ein hohes und zuverlässiges wissenschaftliches Niveau, eignet sich aber dank des anschaulichen Bildmaterials und der lebendigen Bildtexte hervorragend für Unterrichtszwecke oder auch einfach zum »Schmökern«. Auf das Erscheinen des angekündigten zugehörigen Textbandes kann man gespannt sein. Es bleibt darüber hinaus zu hoffen, dass die vorzügliche Arbeit von Bernhard Bonkhoff zum Ansporn und Vorbild für ähnliche Unternehmungen – sowohl von evangelischer wie katholischer Seite – in anderen kirchlichen Landschaften Deutschlands wird. Das »Material« dazu ist – das zeigt das aus einer quellenmäßig vergleichsweise besonders schwierigen Ausgangslage entstandene vorliegende Werk – in jedem Fall vorhanden. *Paul Warmbrunn*

Josef Gelmi: Geschichte der Kirche in Tirol. Nord-, Ost- und Südtirol. Innsbruck: Tyrolia 2001. 640 S. 419 Abb. Geb. EUR 49,90.

Im Gebiet des heutigen Tirol (Nord- und Südtirol) residieren seit über 1500 Jahren Bischöfe: seit dem 4. Jahrhundert in Trient, vom 6. (?) bis zum 10. Jahrhundert auf Säben bei Klausen, von ca. 990 bis 1964 in Brixen, seit 1938 in Innsbruck und seit 1964 in Bozen. Die vorliegende Darstellung zur Kirchengeschichte Tirols ist zunächst eine Geschichte dieser Bischöfe, ihrer Leistungen und Schwächen. Neben diesem personengeschichtlichen Schwerpunkt wird die Entwicklung der Kirche in ihren Strukturen verfolgt: Regulierungen der Diözesangrenzen, Domkapitel, Diözesansynoden, Pfarrorganisation, Ordenslandschaft, Schulwesen und Priesterseminare. Am Ende der meisten Kapitel befindet sich ein Unterpunkt zur Kunstgeschichte. Eine letzte Entwicklungslinie lässt sich mit dem Begriff Frömmigkeit zusammenfassen, wobei deren Herausarbeitung methodisch am personen- und institutionsgeschichtlichen Zugang orientiert ist. Die Vernachlässigung des sozialgeschichtlichen Zuganges bei den meisten kirchengeschichtlichen Arbeiten zu Tirol wird vom Autor kritisch reflektiert (S. 135), kann jedoch bei einer Gesamtdarstellung von der Christianisierung bis zur Gegenwart verständlicherweise nur in einzelnen Bereichen nachgeholt werden. So skizziert Gelmi bei der unzählbaren Fülle an Einzelbiographien immer wieder den sozialgeschichtlichen Kontext, allerdings ohne dessen Bedeutung für die Ereignisgeschichte eigens hervorzuheben. Diese erscheint mehr von Akteuren gemacht als von Strukturen beeinflusst. Das wechselhafte Verhältnis zwischen Kirche und Staat wird anhand der wichtigsten Persönlichkeiten in seiner Bedeutung für die Tiroler Geschichte in einer longue durée eingehend dargestellt. Dabei kommen neben den Siegern auch die Verlierer einzelner Prozesse in den Blick, was eine entmythologisierende Wirkung hat.

Letzteres ist hervorzuheben, da das Werk für ein breites Publikum gedacht ist. Die Notwendigkeit einer sachlichen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit in Tirol wird im Lauf der Lektüre immer deutlicher. So verweist Gelmi zum Beispiel auf die heftigen Reaktionen in der Bevölkerung, als die Gebeine des Anderl von Rinn 1985 vom Hochaltar in eine Seitenwand der Kirche von Judenstein überführt wurden. Die Verehrung des Anderl von Rinn gehört in das traurige Kapitel der Kindermordlegenden, mit denen in Tirol seit 1442 (»Ritualmord« in Lienz) Kampagnen gegen Juden geführt wurden. Die endgültige Untersagung des Kultes durch ein bischöfliches Dekret geschah jedoch erst 1994 (S. 100). Die Kirchengeschichte Gelmis gehört somit in den Kontext eines gegenwärtigen Wandels in Tirol. Dementsprechend positiv ist die klare und verständliche Sprache hervorzuheben. Die durchgehend farbigen Illustrationen und zahlreichen Karten, die Listen und Statistiken im Anhang sowie das umfassende Personen- und Ortsregister erleichtern

dem Leser/der Leserin den Zugang. Bedauerlich ist allerdings, dass auf einen Anmerkungsapparat verzichtet wurde.

Die chronologische Gliederung dürfte den Bedürfnissen eines größeren Publikums entgegenkommen und eine leichtere Orientierung gewähren. Das damit verbundene Problem, thematische Zusammenhänge aus dem Blick zu verlieren, entschärft der Autor, indem er sich in seiner Darstellung nicht sklavisch an die Chronologie hält, thematische kleinere Einheiten zusammenbindet. In den letzten beiden Kapiteln wird die Chronologie zudem durch eine regionale Einteilung überlagert. Kapitel acht und neun behandeln die Kirche in Südtirol zwischen 1919 und 2000, Kapitel zehn und elf die Kirche im Bundesland Tirol im selben Zeitraum.

Die regionale Identität ist für die Kirchengeschichte Tirols in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. So bedauert der Autor in seinem Vorwort, dass das Zusammengehörigkeitsgefühl der Kirchen nördlich und südlich des Brenners im Schwinden begriffen sei und dieses Buch dieser Entfremdung entgegenwirken solle. Dass das Buch vor allem an Tiroler gerichtet ist, wird dem Nicht-Tiroler bzw. der Nicht-Tirolerin besonders bei der Formulierung »unser Land« (z.B. S. 29) deutlich. Der Beitrag von Kirche und Religion für lokale, regionale und nationale Identitäten gehört zudem gegenwärtig zu den historischen Themen mit Konjunktur. Hier bietet die »Geschichte der Kirche in Tirol« wertvolle Informationen und Anregungen. *Nicole Priesching*

2. Quellen und Hilfsmittel

BERNHARD BISCHOFF: Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen). Teil I: Aachen-Lambach. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1998. XXVIII, 495 S. Geb. EUR 149,–.

Fast alle namhaften Wissenschaftler hinterlassen bei ihrem Tode ein mehr oder weniger umfangreiches unpubliziertes Oeuvre, das von Nachfolgern bzw. Schülern mehr oder weniger vollständig publiziert wird. Auch Bernhard Bischoff (1906–1991), der Nestor der deutschen Paläographie und Handschriftenkunde, hat einiges hinterlassen. Seine Notizen zu Tausenden von Handschriften – Lesefrüchte einer jahrzehntelangen Forschertätigkeit und gar nicht für die Publikation vorgesehen – haben die Monumenta Germaniae Historica im Wege einer Mikrofiche-Edition vor einigen Jahren zugänglich gemacht (Handschriftenarchiv Bernhard Bischoff, hg. v. Arno Mentzel-Reuters, München 1997). Ein Jahr später legte die Kommission für die Herausgabe der mittelalterlichen Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz den ersten – hier zu besprechenden – von drei geplanten Bänden von Bischoffs letztem opus magnum vor, an dem der Gelehrte in seinen letzten Lebensjahren noch bis zum Schluss gearbeitet hatte: den Katalog der karolingischen Handschriften. Der Plan zu diesem Katalog der über 7000 festländischen Handschriften des 9. Jahrhunderts beschäftigte Bischoff bereits seit den frühen 50er Jahren des 20. Jahrhunderts. Aus dieser Zeit stammt die erste Skizze des Projekts, die sich in seinem Nachlass fand und die in der vorliegenden Publikation (S. 1–4) abgedruckt wurde. Bischoff wollte mit seinem Katalog die in ihrer Zeit bahnbrechende Arbeit von E.A. Lowe (Codices Latini Antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century, 11 Bände Oxford 1934–1966, mehrere Supplemente) für die paläographisch und kodikologisch so wichtige karolingische Zeit fortsetzen. Es ging ihm dabei bewusst um Grundlagenforschung: »Das geplante Werk, das der für die Überlieferung der klassischen und patristischen Literatur wichtigsten Epoche gilt [...], soll in der Form eines Hilfsmittels den wünschenswerten Monographien, z.B. über Schreibschulen, nicht vorgreifen, sondern sie vorbereiten auf einer breiteren Basis als zu erreichen dem einzelnen Forscher möglich ist«(S. 4). Mehrere Jahrzehnte lang hat Bischoff auf seinen zahlreichen Bibliotheksreisen Material zusammengetragen, das sich in Form von handschriftlichen Notizen, Handschriftenlisten, Literaturexzerpten, Photos und Druckfahnen in seinem Nachlass fand. Eine schwierige Aufgabe für die Bearbeiterin Birgit Ebersperger. Sie hat ihre Bearbeitungsgrundsätze in einer Einleitung dem Katalog vorangestellt (S. XI–XIX). Für den vorliegenden ersten Band des Katalogs fanden sich immerhin vorläufige Druckfahnen, die anhand von Notizen Bischoffs und Anfragen bei Bibliotheken und Archiven für die Publikation bearbeitet werden konnten. Im Vergleich dazu sind die Probleme, die die – noch zu bearbeitenden – Bände 2 und 3 des Katalogs bieten, ungleich schwieriger zu lösen. Für

Band 2 (Laon-Paris) liegen von den meisten Codizes handschriftliche Beschreibungen in mehr oder weniger vollständiger Form vor, für Band 3 nur Notizen und Signaturen-Listen.

Der Katalog enthält alle Handschriften des 9. Jahrhunderts mit Ausnahme der insularen und wisigotischen. Aufgenommen wurden auch ältere Handschriften mit Zusätzen aus dem 9. Jahrhundert und – besonders wichtig – Handschriften, die nach Bischoffs Meinung in der Literatur fälschlich dem 9. Jahrhundert zugewiesen wurden bzw. deren Datierung unsicher war. Die einzelnen Einträge folgen einem standardisierten Schema; um Platz zu sparen, wurden sie stark gekürzt; hier hat man manchmal des Guten zuviel getan. Bemerkungen wie »Lig.: gel. mi, ni. Üb.: formlose, mit Min. gem. Maj., schw. mit r.u. gelben Flecken« (Nr. 226) oder »Üb. und Anf.z.: Unz., manierierte Rust., gem. Maj. r. o. schw. Init.« (Nr. 229) lassen selbst den Handschriftenkenner dauernd zwischen Katalog und Abkürzungsverzeichnis (S. XXI–XXVIII) hin und her blättern. Ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis (S. 425–476) und Register der Schreiborte und Schreibprovinzen sowie der zitierten Handschriften runden den Band ab, der dem Handschriftenkundler eine große Fülle wertvoller Informationen für seine künftige Forschungsarbeit liefert.

Diese Besprechung wäre nicht vollständig, würde sie nicht auf eine bereits erschienene, wie gewohnt sehr umfangreiche »Besprechung« eingehen, die der auf fast allen Feldern der Mediävistik tätige Hartmut Hoffmann Bischoffs Katalog gewidmet hat: Bernhard Bischoff und die Paläographie des 9. Jahrhunderts, in: DA 55, 1999, S. 549–590; Nachtrag in DA 56, 2000, S. 401–404. Hoffmann korrigiert zunächst einige Fehler bzw. Ungenauigkeiten im Katalogwerk und gibt nützliche Ergänzungen (S. 551–558). In der Hauptsache setzt er sich jedoch mit der wichtigsten Rubrik jedes Eintrags in Bischoffs Handschriftenkatalog auseinander: der Bestimmung der Schriftheimat und der Datierung der Handschrift. Vor allem übt Hoffmann Kritik daran, dass Bischoffs Lokalisierungen ohne Begründung bleiben, die man in vielen Fällen auch dann nicht erhält, wenn man weitere Veröffentlichungen des Autors zu Rate zieht. Am Beispiel mehrerer karolingischer Skriptorien (Chelles, Corvey, Prüm, Reichenau, Konstanz, Würzburg u.a.) sucht er die Problematik von Bischoffs Zuweisungen zu erweisen, die er in vielen Fällen anzweifelt. Dennoch lässt Hoffmann keinen Zweifel daran – ebenso wie der Rezensent –, dass Bischoffs Katalogprojekt der Handschriften des 9. Jahrhunderts eine der gelehrtesten und wichtigsten Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Paläographie darstellt. Die umfangreichen Zusatzinformationen, die Hartmut Hoffmann liefert, empfehlen es allen zukünftigen Benutzern dieses Katalogs, Hoffmanns Erzählungen ebenfalls ihre Aufmerksamkeit zu widmen. *Peter Engels*

Regesten Kaiser Ludwigs des Bayern (1314–1347) nach Archiven und Bibliotheken geordnet, hg. v. Peter Acht. Heft 5: Die Urkunden aus den Archiven und Bibliotheken im Regierungsbezirk Schwaben (Augsburg), bearb. v. Michael Menzel (Kommission für die Neubearbeitung der Regesta Imperii bei der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; Deutsche Kommission für die Bearbeitung der Regesta Imperii bei der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz). Köln u.a.: Böhlau 1998. XXIX, 191 S. Kart.

Mit diesem Band wird die Reihe der regional gegliederten Neubearbeitungen der Böhmerschen Regesta Imperii fortgesetzt, die bereits auch schon die Überlieferung in den Bibliotheken und Archiven Baden-Württembergs umfasst. Die vorliegenden Urkunden sind aus den Archiv- und Bibliotheksbeständen des bayerischen Regierungsbezirks Schwaben geschöpft. Dabei setzen sich die 342 Nummern aus 308 echten, einer gefälschten und 33 erschlossenen Urkunden Kaiser Ludwigs des Bayern zusammen. Mehr als die Hälfte der erfassten Urkunden liegen noch im Original vor. Diese, sowie die Stücke, die in ihrer besten Überlieferung im Bearbeitungsgebiet tradiert sind, werden hier in Vollregesten geboten (= 61 %). Die übrigen sind als Kurzregesten dokumentiert (= 29 %), die Deposita weitestgehend rekonstruiert (= 10 %).

In seiner ausführlichen Einleitung beschreibt der Bearbeiter den historischen Kontext, in den das gebotene Material einzuordnen ist (S. VII–XXIV). Vor allem geht er auf die Bedeutung Schwabens für die Herrschaft Ludwigs des Bayern ein. Bereits die Überlieferungsdichte macht deutlich, dass Ludwig »die schwäbischen Verhältnisse kontinuierlich während seiner gesamten Herrschaftszeit beschäftigten« (S. VIII). So beginnt die Reihe der hier gebotenen Urkunden auch mit zwei der frühesten Stücke, die Ludwig bald nach seiner Königskrönung ausstellte, und er-

streckt sich bis zwei Tage vor seinem Tod. Bereits durch die räumliche Nachbarschaft zu Bayerisch-Schwaben ergeben sich in den vorliegenden Quellen natürlich auch zahlreiche Bezüge mit dem deutschen Südwesten; vor allem württembergische Städte, Klöster und Adelsfamilien spielen in diesem Band als Herrschaftsträger eine Rolle. Erschlossen wird er durch ein Verzeichnis der 19 benutzten Archive und Bibliotheken (S. XXV), ein Empfängerverzeichnis der Urkunden (S. 171–174) sowie ein gediegenes Orts- und Personenregister (S. 175–191). *Peter Rückert*

Die Freisinger Dom-Custos-Rechnungen von 1447–1500, hg. v. Hans Ramisch unter Mitarbeit von Cornelia Andrea Harrer und Alois Hess (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte, Bd. 10). München: Selbstverlag des Vereins für Diözesangeschichte von München und Freising 1998. 2 Bde. Bd. I: IX, 821 S.; Bd. II: 320 S. Geb.

Die Edition der Freisinger Dom-Custos-Rechnungen des 15. Jahrhunderts geht in ihren Ursprüngen bereits auf die Jahre um 1975 zurück, als der Herausgeber Hans Ramisch im Verlauf seiner Forschungen zum Münchner Bildhauer Hans Haldner, dem Schöpfer des Stiftergrabes im Kloster Tegernsee, dort Nachweise zu dessen Wirken suchte und auch sogleich fündig wurde. Die mühsame Transkriptionsarbeit übernahm der als Studiendirektor am Freisinger Domgymnasium tätige Schwiegervater des Herausgebers, Alois Heß, der leider schon 1992 verstarb und das Erscheinen des Werkes nicht mehr erleben durfte. Cornelia Andrea Harrer übernahm die Erfassung des Textes in die EDV und die Erstellung des Registerbandes, der nun gleichzeitig mit dem Textband erschienen ist. Dies ist zweifellos zu begrüßen, da man bei vergleichbaren Quelleneditionen oft jahrelang auf den Registerband warten muss, ohne den eine sinnvolle Benutzung des Textbandes in der Regel kaum möglich ist.

Der voluminöse Textband umfasst auf den Seiten 2 bis 69 die Rechnungen von 1447 bis 1452 (Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Hochstiftsliteralien Freising Nr. 559) und auf den Seiten 70 bis 821 die Rechnungen von 1453 bis 1500 (Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Hochstiftsliteralien 3 Rep. 53, Fasz. 231 Nr. 232 / 2–45). An den Anfang dieses zweiten Abschnitts ist das Nachlassinventar des Kardinals Johann Grünwalder (unehelicher Sohn des Herzogs Johann von Bayern, 1448–1452 Bischof von Freising) aus dem Jahr 1453 eingeschoben (S. 71–80), das wertvolle Einblicke in den Haushalt und in die Bibliothek eines hohen Kirchenfürsten und bedeutenden Politikers aus dem 15. Jahrhundert ermöglicht.

Als besonders praktisch für die Benutzung erweisen sich die kursiven Nummern, die Cornelia Harrer bei der Erstellung des Layouts vor jeden der mit »Item« beginnenden Textabschnitte gesetzt hat, insgesamt 11921 an der Zahl. Auf diese meist nur ein bis zwei Zeilen umfassenden Abschnitte (anstatt auf die Seitenzahlen) wird in den Registern verwiesen, was dem Leser die Sucharbeit sehr erleichtert. Der Registerband selbst ist gegliedert in ein Heiligenverzeichnis (S. 1–14), ein Berufe- und Namensverzeichnis (S. 15–147), ein Sachverzeichnis (S. 148–271) und ein Ortsverzeichnis (S. 272–320). Die Zusammenfassung von Personennamen und Berufsbezeichnungen in einem Verzeichnis mag vielleicht manchen Puristen stören, in der Praxis gibt es dazu jedoch bei Quellen des Spätmittelalters, in dem zwischen Personen- und Berufsnamen noch nicht klar getrennt war, keine sinnvolle Alternative. Generell beeindruckt der Registerband jedenfalls durch seinen übersichtlichen Aufbau und die dadurch bedingte gute Benutzbarkeit, die kaum Wünsche offen lässt. Beim Ortsverzeichnis hätte man die geographische Lage der Orte vielleicht noch durch Nennung der Landkreise, in denen sie heute liegen, deutlich machen können. Zum Namensverzeichnis sei nur noch die kurze Anmerkung erlaubt, dass man die lateinische Standesbezeichnung »miles« im Deutschen nicht als »Soldat« wiedergeben sollte, wie es in den Fällen des Sebastian von Seiboldsdorf (S. 111) und des Koloman Würfel (S. 144) geschehen ist, sondern als »Ritter«.

Ansonsten bietet aber gerade die Durchsicht des Namensverzeichnisses schon innerhalb kürzester Zeit einen Eindruck von der Bedeutung dieser Quelle für die Kunstgeschichte des 15. Jahrhunderts. Nur einige der genannten Künstler seien herausgegriffen: Neben dem bereits erwähnten Hans Haldner, der sechzehnmal erwähnt ist, erscheinen Jörg von Halsbach, der Erbauer der Münchner Frauenkirche, mit 17 Erwähnungen und dessen Nachfolger als Münchner Stadtbaumeister, Lucas Rottaler, mit fast 200 Erwähnungen. Übertroffen wird diese Zahl nur noch von dem am Freisinger Dom tätigen Maurermeister Peter Tuchinger mit über 280 Erwähnungen. Daneben trifft

man auf weitere Künstler, die zur absoluten Spitze ihrer Zeit zählten: den Bildhauer Erasmus Grasser (viermal) und die Maler Jan Polack (zweimal) und Hans Schwab, besser bekannt als Hans Wertinger (viermal).

Aber nicht nur für die Suche nach den Großen der Kunstgeschichte kann man diese beiden Bände mit Gewinn heranziehen. Auch für die an den Lebensverhältnissen und Arbeitslöhnen der »kleinen Leute« interessierte sozialgeschichtliche Forschung ist hier fast unerschöpfliches Material geboten. Quelleneditionen wie die vorliegende tragen dazu bei, oft vorhandene Hemmschwellen auf Seiten der Forscher (schwere Zugänglichkeit bzw. Lesbarkeit der Quellen) zu beseitigen. Allerdings sind die Begriffserklärungen im Sachverzeichnis auf ein Mindestmaß beschränkt. Begriffe wie »Bschütt«, »Gesperrfloß« oder »Humerale« sind kommentarlos wiedergegeben, was darunter zu verstehen ist, darüber muss sich der Leser in anderen einschlägigen Wörterbüchern informieren, was aber im Einzelfall kein Problem darstellen dürfte. *Franz Maier*

3. Antike und Mittelalter

Lothar Vogel: Vom Werden eines Heiligen. Eine Untersuchung der Vita Corbiniani des Bischofs Arbeo von Freising (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 77). Berlin: Walter de Gruyter 2000. XI, 542 S. Geb. EUR 128,–.

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 1998/1999 am Fachbereich Evang. Theologie der Universität Marburg als Dissertation angenommen. Der Verfasser will mit »der kritischen Destruktion, die weite Teile seiner Arbeit bestimmt, den Raum öffnen für neue Konstruktion und Theoriebildung, für ein partiell neues Verstehen der süddeutschen Kirchengeschichte im frühen 8. Jahrhundert«. Der Verfasser muss sich an dieser Forderung messen lassen. Er sammelt im ersten Kapitel sämtliche mittelalterlichen Texte, in denen Corbinian erwähnt oder über ihn berichtet wird bis hin zur spätmittelalterlichen Annalistik und den Texten des 15./16. Jahrhunderts. Dieser Abschnitt ist überaus verdienstvoll, da er eine bislang fehlende Rezeptionsgeschichte des hl. Corbinian vorlegt. Wertvoll ist auch das zweite Kapitel, das einen Forschungsbericht über den Heiligen und seine Vita bis in die Gegenwart hinein gibt und dabei die Literatur übersichtlich ordnet. Ob sich die vom Verfasser dabei vorgeschlagene Datierung der jüngeren Vita auf den Zeitraum 903/931 wird halten lassen, erscheint bei den zu erschließenden Verbindungen zu St. Maximin in Trier fraglich, zumal dieses im 10. Jahrhundert Tegernsee neu besiedelt hat und gerade Tegernsee bereits mit dieser Neufassung der Vita in Verbindung gebracht wurde. Im dritten Kapitel stellt der Verfasser vor, mit welcher Methodik er in der Folge den Text Arbeos bearbeiten will, wobei sich diese letztlich als die formkritische Methode herausstellt, die für die biblische Exegese entwickelt wurde. Der Verfasser untersucht mit dieser im vierten Kapitel die Gesamtkonzeption der Vita, im fünften das Widmungsschreiben an Bischof Virgil von Salzburg, im sechsten die Tradition und Redaktion in der Vita Corbiniani und im siebten Kapitel die innere Entwicklung der Überlieferung zu Corbinian bis zur Abfassung der Vita. Mit hoher Gelehrsamkeit und Akribie wird der Bericht der Vita in allen Einzelheiten auf seine literarischen Vorlagen untersucht, was sicher für Bildung und Kenntnisse Arbeos aufschlussreich ist, aber ob sich damit ein Urteil über die Vorlagen ergibt, erscheint doch mehr als fraglich. Immer wieder finden sich im Mittelalter bei Autoren Berichte eigenen Inhalts im sprachlichen Anklang an andere Quellen, die den Autoren bei der Abfassung aus ihrer vermutlich weithin auswendigen Kenntnis der Literatur einfielen. Diese typisch mittelalterliche Überlieferungssituation hätte vom Verfasser bedacht werden müssen.

Das achte und letzte Kapitel bietet die historische Auswertung als Ergebnis der Untersuchung. Dabei wird mit der bisherigen Forschung und ihren Ergebnissen radikal aufgeräumt: Corbinian hatte keine Verbindung zu Gallien; ebenso wenig zum Langobardenkönig Liutprand, dem Hausmeier Pippin oder Herzog Theodo von Bayern; die Romreisen Corbinians sind Fiktionen; Corbinian war weder Bischof noch in der Freisinger Residenz; der Herzog Grimoald entfällt und Corbinian ist persönlich nie in Freising gewesen. Also wieder einmal zeigt sich: Das Mittelalter und vor allem das frühe ist ein einziger Sumpf von Legenden und Märchen!

Man könnte damit eigentlich nur feststellen, freuen wir uns unserer heutigen klaren Berichterstattung und gehen wir zur Tagesordnung über! So leicht darf man aber den Verfasser nicht aus

der Verantwortung für seine Arbeit entlassen. Ohne auf die Einzelheiten der Argumentation aus Raumgründen eingehen zu können, wird der Verfasser und seine Methodik zu fragen sein, ob sie nicht zu einseitig sind. Der Verfasser argumentiert mit der biblischen Exegeseforschung, die nach Vogels Ergebnissen insgesamt Zweifel weckt, ohne ein Wort über den Vergleich zwischen schriftlicher Überlieferung – nach der Vita Corbiniani sprich Legende/Fiktion o.ä. – und archäologischen Forschungsergebnissen im süddeutsch-österreichischen Raum auszusagen. Wenn auch nur ein »partiell« neues Verstehen der süddeutschen Kirchengeschichte im frühen 8. Jahrhundert vom Verfasser angestrebt wird, sollte man einerseits bei fünfjähriger Beschäftigung mit dem gesamten Thema (so laut Vorwort!), andererseits bei der vollmundigen Forderung diese Selbstverständlichkeit eines Vergleichs erwarten dürfen. Der Verfasser wird teilweise zum Gefangenen der eigenen Argumentation, so sieht er geringe Unstimmigkeiten in der Darstellung sofort als Indiz freier Erfindung ohne historischen Hintergrund! Der Verfasser gibt aber z.B. zu, dass die von ihm als historisch angesehene Geschichte der Rettung Arbeos als Kind bei der Zenoburg in Anlehnung an Gregors Dialoge formuliert ist. Schlüsse für seine weiteren Untersuchungen hat der Verfasser daraus jedoch nicht gezogen. Was Legende sein soll, bleibt eben Legende! Die gesamte Forschung zum Merowingerreich des 7. und frühen 8. Jahrhunderts mit ihren erschlossenen Verbindungen zwischen ihren Gebieten links und rechts des Rheines bleibt dem Verfasser ebenso verschlossen wie der sprachgeschichtliche Vergleich. Das ist gut für die Methodik, die Ergebnisse und den Anspruch, ob jedoch die Ergebnisse so der kritischen Prüfung standhalten? Zusammenfassend lässt sich schlicht festhalten, so ergebnisreich und gehaltvoll die Arbeit im ersten und zweiten Kapitel ist, so einseitig wird sie im weiteren Verlauf, was im achten Kapitel gipfelt. Vogel wäre im eigenen Interesse gut beraten gewesen, seine Untersuchung nach dem zweiten Kapitel in wesentlich kürzerer Zeit als die von ihm genannten fünf Jahre zu beenden. Mehr ist über die Arbeit nicht zu sagen.

Immo Eberl

Achim Thomas Hack: Das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii, Bd. 18). Köln u.a.: Böhlau 1999. XII, 799 S. Geb. EUR 91,–.

Als Leser bzw. Benutzer dieses Buches ist man von Seite zu Seite von zunehmender Bewunderung erfüllt über die Gelehrsamkeit eines Verfassers, der mit diesem Werk nicht etwa – wie man vermuten könnte – seine Habilitationsschrift, sondern vielmehr seine »Erstlingsschrift«, seine bei Harald Zimmermann in Tübingen erarbeitete Dissertation vorlegt. Ungewöhnlich, aber völlig einsichtig ist bereits der Aufbau der Arbeit. Sie beginnt mit der ausführlichen Behandlung nicht etwa – wie man erwarten könnte – des frühest überlieferten Empfangszeremoniells, sondern eines der spätesten, nämlich desjenigen, das für Friedrich III. Besuch vom Jahre 1452 in Rom überliefert ist. Da für das dort angewandte Zeremoniell die Quellenlage unvergleichlich gut ist, widmet Hack dem Geschehen von 1452 rund 260 Seiten seines insgesamt 800 Seiten umfassenden Werkes. Dass die Wahl eines derart späten Beispiels richtig war, ergibt sich daraus, dass – dank der reichen Überlieferung für Friedrich III. Einholung in Rom – das Ritual in allen Einzelelementen rekonstruiert zu werden vermag (S. 81–176). Die Herausarbeitung dieser Einzelelemente – beginnend mit dem Empfang durch die Kardinallegaten in Florenz, dem Zug durch den Kirchenstaat, dem Geschehen vor dem Erreichen der Ewigen Stadt, weiterführend über die Einzugsordnung bis hin zu den einzelnen Ritualen vor und in St. Peter – schafft die Grundlage, um später im mittleren, zweiten Teil des Buches die insgesamt wesentlich dürftiger überlieferten übrigen »Römischen Herrschereinholungen im Mittelalter« auf den Gebrauch dieser einzelnen, für 1452 überlieferten Elemente hin zu überprüfen.

Grundlage für diese Überprüfung bildet im übrigen die im Anhang (S. 603–640) gebotene Liste aller »Rombesuche der Kaiser und ihrer unmittelbaren Vertreter« sowie aller »außerrömischen Begegnungen zwischen Päpsten und Kaisern sowie ihren unmittelbaren Vertretern« unter Anführung von – auch hier wiederum bewundernswert akribisch zusammengestellten – Quellenbelegen zu allen einzelnen Empfängen. Die Analyse der einzelnen Rituale, die von der Spätantike bis ins späte Mittelalter hinein den Vorgang der Herrschereinholung in Rom bestimmten, führt zu der wesentlichen Einsicht, dass der Gebrauch dieser Rituale von einer großen Kontinuität bestimmt

gewesen war. Hier, wie auch schon in den vorausgehenden Kapiteln, stellt der Verfasser sein ganzes Können und Wissen unter Beweis, begleitet von einer immer wieder von neuem zu bewundernden Kenntnis der Quellen und der Literatur. Hier erfährt für Rom und für das Mittelalter all das seine volle Entfaltung, was Erik Peterson 1930 in seinem wegweisenden Aufsatz über »Die Einholung des Kyrios« erstmals als des Beachtens wert aufgezeigt hat. Künftig werden all jene Forschungen, die sich mit Rom, Papsttum und Kaisertum im Mittelalter und vor allem mit den sie verbindenden Möglichkeiten und Formen zeremonieller Kommunikation zu befassen haben, Hacks großes Werk mit stetigem Gewinn konsultieren. Und sie werden darüber hinaus ständig auf weiterführende Bemerkungen zu Detailproblemen stoßen, deren Behandlung sie hier nicht unbedingt erwarten oder als schon längst geklärt erachten, seien dies etwa Bemerkungen zur Stellung des römischen Senats im Mittelalter (S. 308) oder zu den Laudes (S. 330ff.), um nur willkürlich einige von vielen Einzelproblemen herauszustellen, die hier eine förderliche Behandlung erfahren.

In einem dritten Teil werden schließlich ebenso einlässlich auch die »Papst-Kaiser-Treffen außerhalb Roms« behandelt und hier findet man dann u.a. Ausführungen zu den Ritualien, die beim so genannten Canossagang ebenso wie etwa beim Papst-Kaisertreffen 799 in Paderborn zu erkennen sind (mit weiterführenden Erwägungen zum sog. Paderborner Epos), aber auch zum in der Forschung lange Zeit kontrovers diskutierten Marschalldienst des deutschen Königs. (Zu dem S. 413f. und S. 432f. immer wieder angeführten Buch von Willmes über den »Herrscher-Adventus« hätte ergänzend und berichtigend noch beigezogen werden können das Werk von P. Stotz, Ardua spes mundi, 1972).

Der Ertrag dieses Buches ist – das mögen schon diese Andeutungen zeigen – in einer Rezension kaum angemessen zu würdigen. Eigens zu verweisen ist indessen noch auf das mit »Herrschaftspräsentation im römischen Einholungsritual« überschriebene Kapitel (S. 253ff.). Es erweist sich von grundsätzlicher Bedeutung. Denn hier wird P. E. Schramms berühmtes Konzept der »Staatssymbolik« konsequent zu einem Konzept »öffentlicher Kommunikation über Herrschaftsordnung« ausgebaut und in eine historisch orientierte Kulturwissenschaft eingebracht. Ja, der Verfasser hat insgesamt seine Absicht, mit seinem Werk einen »kommunikationstheoretischen Zugang zur mittelalterlichen Ritualgeschichte« (S. 256) zu öffnen, in vorbildlicher Weise verwirklicht. Diese Öffnung gelang ihm, indem er seinen Blick konsequent auf die Geschichte von Gesten, Handlungen, Gebärden und Zeichen (S. 9) richtete und sich damit einer bislang in derartiger Stringenz noch kaum angewandten »ritualgeschichtlichen Fragestellung« (S. 2) bediente. Die gesamte Bedeutung des Ertrags erschließt sich noch einmal im Schlusskapitel, das mit »Rückblick auf das Empfangszeremoniell bei den mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen« überschrieben ist (S. 581ff.). Hier scheint mir grundsätzlich wichtig, was zur Frage der mündlichen und/oder schriftlichen Überlieferung der Ritualien bzw. Zeremonien und zu ihrer Institutionalisierung ausgeführt wird.

Anzumerken ist schließlich noch, dass sich in den Anmerkungen allenthalben Hinweise auf Forschungslücken finden, die dem Verfasser aufgefallen sind und deren Füllung in der Tat wünschenswert wäre: so etwa in Anm. 34 auf S. 290 der Wunsch nach einer »Wortgeschichte von *triumphus*« oder in Anm. 92 auf S. 427 die Aufforderung zu einem »Vergleich von Herrschereinholungen und Bischofseinholungen in karolingischer Zeit«. In diesem Zusammenhang ist eindringlich darauf zu verweisen, dass dieses Buch auch jedem, der sich mit mittelalterlichen Bischofsstädten zu befassen hat, grundsätzliche Einsichten zu vermitteln vermag. Denn am vorbildhaften Beispiel des päpstlichen Rom wird er fortan die Zeremonien besser verstehen, die spätmittelalterliche Bischofs- und Stadtchroniken vom Einzug eines neugewählten Bischofs in seine Stadt oder vom Einzug eines Herrschers in eine Bischofsstadt überliefern, und deren ritualgeschichtlicher Hintergrund nicht immer auf den ersten Blick zu erkennen war. Der Verfasser hat denn auch an verschiedenen Stellen seines Buches auf die Vorbildhaftigkeit des im mittelalterlichen Rom beachteten Zeremoniells für vergleichbares Geschehen an den Bischofssitzen hingewiesen und sich auch mit der entsprechenden Literatur als wohlvertraut zu erkennen gegeben. Und so wagt man es kaum, auf einen Aufsatz aufmerksam zu machen, der – von einem einstigen Schüler P.E. Schramms geschrieben –vielleicht manche zusätzliche Anregung hätte vermitteln können: B. Schwineköper, Der Regierungsantritt der Magdeburger Erzbischöfe (in: Festschrift für Friedrich von Zahn I., 1968, S. 182–238).

Eines freilich vermisst man bei der Lektüre dieses Buches schmerzlich : Angesichts dessen, dass die Topographie Roms für Einholungen und Empfänge der Herrscher eine vom Verfasser mit Recht so sehr betonte Bedeutung besitzt, wäre die Beigabe eines entsprechenden Planes mit Ein-

tragung der angesprochenen Straßen, Stadtteile, Monumente, Kirchen usw. zum Verständnis des im Text Gesagten unbedingt notwendig gewesen. Dieses Manko ist vermutlich dem Verlag anzulasten. So ist man genötigt, etwa die in Richard Krautheimers monumentalem Werk über »Rom« (1987) oder die jetzt im Katalogband der Paderborner Ausstellung »799. Kunst und Kultur der Karolingerzeit«. 1999 S. 608 [dort S. 594–606 im übrigen jetzt wichtig auch K. Herbers, »Die Stadt Rom und die Päpste von der Spätantike bis zum 9. Jh.« mit weiterführender Lit.] sowie im zugehörigen »Beitragsband« S. 516–518 wiedergegebenen topographischen Skizzen ständig zu vergleichen.

Helmut Maurer

Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis, hg. v. Berndt Hamm u. Thomas Lentes (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, Bd. 15). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2001. X, 212 S. Geb. EUR 89,–.

Der vorliegende Band enthält – in überarbeiteter Form – Referate, die auf dem 42. Deutschen Historikertag 1998 in Frankfurt a.M. in der kirchengeschichtlichen Sektion vorgetragen wurden. Mit »Frömmigkeit« ist innerhalb der Thematik des Bandes sowohl die gelebte Frömmigkeitspraxis als auch Frömmigkeit als Intention gemeint. Die einzelnen Beiträge illustrieren die Vielfalt des Verhältnisses zwischen Frömmigkeitsidealen und Verwirklichung von Frömmigkeit im konkreten Lebensvollzug innerhalb der spätmittelalterlichen Gesellschaft.

Unter dem Titel: »Die Deutung des Scheins« beschäftigt sich *Thomas Lentes* mit dem Spätmittelalterbild bei den deutschen Historikern von Leopold von Ranke (Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 1839) über Johannes Janssen, Johannes Haller, Gerhard Ritter, Joseph Lortz und andere bis auf Will-Erich Peukert (Die große Wende, 1948). Es zeigt sich dabei, dass Deutung und Beurteilung des Spätmittelalters entweder als Periode subjektivistischer Dekadenz oder als Zeitalter einer neuen Kultur sui generis auf das engste mit den jeweiligen Vorstellungen über das Mittelalter und die Reformation zusammenhängen. Bemerkenswert ist die Rehabilitation der (nahezu vergessenen) Auffassung Peukerts, die Lentes in diesem Zusammenhang unternimmt (S. 13, 19). Dagegen fehlen die für das Thema wichtigen Namen der katholischen Kirchenhistoriker Hartmann Grisar und Erwin Iserloh.

In ihrem »Leben und Streben in spätmittelalterlichen Frauenklöstern« überschriebenen Beitrag unternimmt es *Petra Seegets*, auf der Basis der erhaltenen handschriftlichen Quellen, die Inhalte und näheren Umstände der in den Nürnberger Frauenklöstern St. Katharina (Dominikanerinnen) und St. Klara (Klarissen) im 15. Jahrhundert durchgeführten Reformen zu beschreiben. Bei diesen Reformbestrebungen ging es hauptsächlich darum, die Wirklichkeit des klösterlichen Alltags den Ansprüchen des in den Regeln und Satzungen festgehaltenen monastischen Ideals anzugleichen, »mit dem Ziel einer vollkommenen Erfüllung der Observanz« (S. 41). Einen Einblick in Bußwesen und spirituelle Leitung, speziell die Rolle des Beichtvaters, bei den Schwestern vom gemeinsamen Leben gibt *Eva Schlotheuber* anhand der um die Mitte des 15. Jahrhunderts entstandenen Schriften des Regularkanonikers Frederik van Heilo.

Christoph Burger unterzieht die Zuwendung spätmittelalterlicher Theologen zu den Laien einer eingehenden Analyse. Hauptsächliche Quellen sind die Schriften von Jean Gerson, Ulrich von Pottenstein und Johannes von Paltz. Burger weist darauf hin, dass die betreffenden Theologen, die sich »als die berufenen Vermittler von Glaubenswissen« sehen, »zugleich auch ihre eigene privilegierte Position und ihre eigene Teilhabe an der geistlichen Herrschaft« zu festigen suchten (S. 106). *Berndt Hamm* beschäftigt sich mit der theologischen Bewältigung von Problemen spätmittelalterlicher Bußseelsorge, *Hans-Martin Kirn* mit dem Antijudaismus in der Predigtliteratur des ausgehenden Mittelalters. Merkwürdig ist, dass eines der umfangreichsten erhaltenen Predigtwerke der Epoche, das des Martin Plantsch, keine Erwähnung findet (vgl. Arno Mentzel-Reuters, »Notanda reliquit doctor Martinus Plantsch«. Leben und Werk eines Tübinger Theologen (ca. 1460–1533), in: Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte 7, hg. v. Volker Schäfer, Tübingen 1995, 7–44). Editionen von zwei kurzen Texten (eine Predigt in lateinischer und ein seelsorgerlicher Traktat in deutscher Sprache) beschließen den Band.

Dies gibt Anlass, auf den ersten Beitrag des Bandes zurückzublicken, wo Th. Lentes neun Postulate für die weitere Forschung im Bereich der spätmittelalterlichen Kultur- und Religionsge-

schichte aufstellt (S. 20–23). Es fehlt darunter das erste und wichtigste Desiderat: die kritischen Editionen wichtiger Quellentexte, die allerdings bei dem fortschreitenden Schwinden der Kenntnis des Lateinischen und der Paläographie immer schwieriger werden. Das genaue und professionelle Studium der Quellen ist jedoch die zuverlässigste Garantie gegen Vorurteile und Missdeutungen. Nur so könnte das Spätmittelalter vom »tempus classicus« (S. 20) wieder zum »tempus classicum« für das Studium der kulturellen und anderer Krisen werden. *Helmut Feld*

Bruno Rieder: Deus locum dabit. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083–1136) (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, Bd. 42). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997. XXXVI, 335 S. Kart. EUR 41,–.

Die vorliegende Studie, eine bereits im Sommersemester 1996 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommene Lizentiatsarbeit, analysiert und reflektiert die Theologie Guigos I., des fünften Priors der Grande Chartreuse (1083–1136). Dabei stützt sich der Verfasser nicht bloß auf die fundierten Forschungen von Gordon Mursell und Maurice Laporte, sondern führt sie zugleich weiter, ja vertieft sie an manchen Stellen und trägt so zweifellos zu einem besseren Verständnis der intellektuellen Weite und spirituellen Tiefe Guigos bei.

Das vorliegende Werk besteht neben einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis (S. XIII–XXXVI) und einem sorgfältig erarbeiteten Personen-, Ortsnamen- und Stellenregister (S. 323–335) aus sechs Teilen: Im ersten wird »Guigo I. im Rahmen seiner Zeit« vorgestellt (S. 5–63), wobei der Eremitismus (S. 5–22), vornehmlich romualdinischer Prägung (S. 22–32), sowie die Kartäuser und schließlich Guigos Bio-Bibliographie (S. 56–63) als spezifische Bezugsgrößen ins Blickfeld gerückt werden. Schon hier stellt sich deutlich genug heraus: Guigo war monastischer Theologe, keineswegs nur Kompilator asketisch-erbaulicher Gelegenheitsschriften. Er rekurriert auf die Leitworte kartusianischer Existenz: »solitudo« (Einsamkeit), »silentium« (Stille) und »quies« (Ruhe), ist bei all dem aber überraschend christozentrisch orientiert. Mit Recht widmet Rieder daher – im zweiten Teil vorliegender Studie (S. 65–102) – der Christologie Guigos besondere Aufmerksamkeit. So wird herausgearbeitet, dass es Guigo immer wieder um »Vermittlung« von Gegensätzen geht, in der Christologie vor allem um die des grundlegenden Gegensatzes zwischen Gott und Mensch. Gerade der Einsiedler werde sich, so Rieder, »im Prozess seiner Selbsterkenntnis sehr deutlich bewusst, wie sehr er blind für die göttliche Wirklichkeit und taub für den göttlichen Anruf ist. Indem er geduldig in der Stille und Einsamkeit der Zelle ausharrt, wächst seine Wahrnehmungsfähigkeit für die Grösse [sic!] und Verborgenheit Gottes auf der andern Seite. Dies lässt ihn zunehmend misstrauischer werden gegenüber der Versuchung, seelische Emotionen und Empfindungen vorschnell mit Gotteserfahrung gleichzusetzen. Diese Einsicht in die eigene Gottesferne und Gottesleere verweist auf Vermittlungsgestalten zwischen Gott und dem Menschen. Christlich haben alle diese Vermittlungsgestalten ihren Höhepunkt und ihre Wurzel im ›einem Mittler zwischen Gott und den Menschen, dem Menschen Jesus Christus‹ (vgl. 1 Tim 2,5)« (S. 103). Das Stichwort »Vermittlung« liefert auch die Überschrift zum dritten Teil vorliegender Studie (S. 103–176), einem Teil, der drei unterschiedliche Fragen miteinander zu verbinden sucht: Erstens die Frage nach der theologisch-spirituellen Bedeutung des für das Denken Guigos zentralen Begriffs »utilitas« (S. 105–129); zweitens die Frage nach der Einschätzung des Inbegriffs des Vermittelnden, des Buches nämlich, vornehmlich der Bibel und, damit zusammenhängend, auch die Frage nach der spirituellen Relevanz des Lesens und Schreibens, der Schriftlesung insgesamt (S. 129–152). Drittens wird die Frage nach den monastischen Vorbildern erhoben (S. 152–176); denn auch sie, die Heiligen, stellen für Guigo eine exponierte Form der Vermittlung dar. Neben Jesus Christus kommt bei den Kartäusern in diesem Zusammenhang besonders der Prophet Jeremias vor den Blick. Im vierten Teil, überschrieben mit »Leiblichkeit und Raum« (S. 177–231), wendet sich der Verfasser zunächst der ersten Vermittlungsgröße zu: der Leiblichkeit des Menschen. Diese verweist sodann auf den räumlichen Aspekt des Kartäuserlebens, auf das entbehrungsreiche Leben »in der Weltabgeschiedenheit der eremus« (S. 177). Die damit zusammenhängende besondere Form der Askese wird im fünften Teil untersucht (S. 233–293). Hier kommt vor allem »Guigos Zurückhaltung gegenüber einem die Gesundheit gefährdeten Übermaß an Fröm-

migkeitsübungen« zur Sprache. Bei den asketischen und spirituellen Übungen geht es darum, die rechte Balance zu finden, die der Schöpfer-Gott selbst setzt und sich im harmonischen Zusammenklang von Geist-Seele und Leib zeigt. Übertriebene Askese ist Guigo eher ein Zeichen dafür, dass der Mensch auf dem Holzweg ist, seine Möglichkeiten verkennt und seine Situation als Geschöpf Gottes falsch einschätzt oder gar leugnet: Kein Mensch vermag sich in die Liebe Gottes hineinzumeditieren noch hineinzuasketisieren. Vielmehr werde die Liebe Gottes dem Menschen unverdient von Gott geschenkt. Das »initium boni« ist nicht Menschenwerk, sondern Gabe Christi. Nicht von ungefähr thematisiert der Verfasser ausführlich und sorgfältig Guigos Gnadenverständnis im letzten Teil der Arbeit (S. 293–321). Gottes Heilswille ist keinen Änderungen unterworfen. »Gott hat sich auch nicht vom Menschen entfernt, sondern [...] der Mensch ist blind geworden für Gottes von Anbeginn währende Bestimmung des Menschen zur Seligkeit [...]; doch hergestellte Seligkeit ist stets vergängliche Seligkeit, so dass nur die Gemeinschaft mit dem ewigen Gott glücklich machen kann.« (S. 318).

Aus dieser gnadentheologischen Perspektive ist auch der Titel des Buches zu erklären: »Deus locum dabit«, ein Satz aus der Meditation Nr. 426 des Guigo (ed. M. Laporte, SChr 308, Paris 1983). Er betont das Handeln und damit den uneingeschränkten Primat Gottes. Diesen gilt es für Guigo spirituell geltend zu machen: In der Einsamkeit und im Schweigen findet der Mensch seinen »Ort«, nimmt er Gottes Wort wahr und gewinnt so seine Identität und seinen Eigenwert. Gottes Gnade tritt nicht in Konkurrenz zu menschlicher Freiheit, sondern bringt sie allererst zur Entfaltung, sie gleichermaßen fordernd wie fördernd. Doch bleibt der eschatologische Vorbehalt unangetastet. Die futurische Verbform (dabit) zeigt ihn an. Das Kloster ist für Guigo keineswegs Vorwegnahme »himmlischer Existenz«. Der Mönch ist zugleich der, der den eigenen Wahrnehmungen misstraut, der erkennt, dass der Mensch auch die Tiefe des eigenen Seins nicht mit Gott verwechseln darf. Ausgedrückt im Konzept der »analogia entis« heißt das: Guigo verschiebt den Akzent »dezidiert auf die Differenz« (S. 320), auf die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung. Es lohnt sich, Rieders Studie gerade in dieser Hinsicht aufmerksam zu lesen. Sie räumt auf mit Klischeevorstellungen über Mönchs- und Kartäuserspiritualität, von denen selbst wissenschaftliche Arbeiten jüngsten Datums nicht frei sind, und eröffnet tiefen Einblick in die facettenreiche monastische Theologie zu Beginn des 12. Jahrhunderts. *Manfred Gerwing*

Jürgen Ludwig Scherb: Anselms philosophische Theologie. Programm, Deutung, Grundlagen (Münchener philosophische Studien NF., Bd. 15). Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer 2000. 316 S. Kart. EUR 35,25.

Die vorliegende Arbeit, eine im Sommersemester 1998 von der Fakultät für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommene und von Peter Hinst und Wilhelm Vossenkuhl betreute Dissertation, analysiert und reflektiert die besonders von Anselm von Canterbury vertretene und in dem Satz »fides quaerens intellectum« geradezu programmatisch formulierte komplex-komplizierte Relation von Glaube und Vernunft. Damit wird ein Thema aufgegriffen, das, nicht zuletzt provoziert durch die Enzyklika »Fides et Ratio« von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft vom 14. September 1998, in der gegenwärtigen Theologie und Philosophie kontrovers genug diskutiert wird (vgl. Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit, hg. v. P. Neuner, Freiburg u.a. 2002).

Gegenstand der Untersuchung ist das Proslogion des Anselm von Canterbury und, damit verbunden, die Kontroverse mit Gaunilo von Marmoutiers (bei Tours). Genauer: Es geht dem Autor, wie er einleitend erklärt (S. 9–12) um Anselms Gottesbegriff, der uns auf die Grundlagen der Proslogion-Theologie verweist, die wiederum das von Anselm intendierte Verhältnis von Glaube und Vernunft artikulieren. Dabei greift Scherb auf Methoden zurück, die dem 11. Jahrhundert noch nicht zur Verfügung standen, die aber Anselms wissenschaftlicher Intention entsprechen dürften. So wird zunächst in Kapitel 2 (S. 13–37) Anselms Programm vorgestellt, um sodann – Kapitel 3 (S. 39–70) – Elemente einer philosophischen Hermeneutik zu eruieren, die insgesamt von der Idee einer angewandten Logik signiert sind. Was diese von Alvin Plantinga zumindest inspirierte methodologische Grundidee in der Tat zu leisten vermag, kommt in exemplarischer Dichte

in den nächsten Kapiteln zur Sprache. So gelingt es dem Verfasser im vierten (S. 71–102) und fünften Schritt (S. 103–124) die Neben- und Hauptargumentation aus Proslogion II und III textnah zu rekonstruieren und zu interpretieren, ohne freilich den Anspruch erheben zu wollen, damit »die einzig wahre« Interpretation gegeben zu haben. Anselms Gottesverständnis kommt in diesen Kapiteln vornehmlich innerhalb des später so genannten ontologischen Gottesbeweises zu Wort. Gott wird verstanden als ein Du, »über das Größeres nicht gedacht werden kann« (Opera omnia 1/1, 101; hier 74). Freilich darf dabei nicht übersehen werden, dass dieses Gottesverständnis noch nicht zur »perfectio« gelangt ist. Anselm von Canterbury weist auf dieses Defizit in Proslogion XV nicht nur ausdrücklich hin, sondern sucht es zugleich zu beheben: »Also Herr, bist du nicht nur das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, sondern du bist Größeres als was gedacht werden kann.« (Opera omnia 1/1, 112; hier 130). Scherb wendet sich mit Recht gegen jene Interpreten, die – wie Vuillemin und Bencivenga – genau an dieser Stelle einen Widerspruch innerhalb des Proslogion erkennen zu müssen glauben. Denn, so argumentiert Scherb, nicht eine Kontradiktion welcher näheren Modalität auch immer, sondern eine tiefere Erkenntnis sei artikuliert; denn ein Erkenntnisfortschritt »vertikaler« Art werde einem Kognitionsprozess »horizontaler« Eigentümlichkeit ergänzend zur Seite gestellt. Dieser führe das Wissen dank einer starken Ausgangsbasis linear voran, jener stoße basisrevidierend in die Tiefe. Doch wird, so ist logischerweise zu fragen, damit nicht zugleich und vor allem auch eine Aussage über die Welt getroffen, eine Aussage zumal, die von exzeptioneller Bedeutung für die Bestimmung der Relation von Glaube und Vernunft sein dürfte? Wird im Grunde nicht gesagt, dass beide Größen, Gott und Welt, zusammen nicht mehr, nicht größer sein können, als Gott? Im siebten Kapitel (S. 133–180), überschrieben mit »Der Liber pro insipiente« werden die Einwände wiedergegeben und interpretiert, die Gaunilo von Marmoutiers gegen Anselms Konzept der Erkennbarkeit Gottes vorzubringen wusste. Sind die Einwände berechtigt, greifen sie? Immerhin hat sie Anselm selbst keineswegs auf sich beruhen lassen, sondern eine Replik auf Gaunilo verfasst, »responsio Anselmi« genannt, die Scherb in Kapitel 8 (S. 181–244) nach den vorgestellten Regeln einer angewandten Logik genauerhin untersucht. Anselms Gottesbegriff wird so in der Tat textnah und benevolent-kritisch analysiert. Was dabei herauskommt, fasst der Autor im neunten Kapitel unter der Überschrift »Anselms Proslogion-Gottesbegriff und dessen logische Grundlagen« (S. 245–286) noch einmal zusammen. Insgesamt werden formale Rekonstruktionen, keine »ewigen Wahrheiten« geboten. Der Autor weiß das und betont es. Ihm ist es um Klarheit, Kontrollierbarkeit und um »eine effektivere Kritik« zu tun (S. 287). Diese kommt theologisch vor allem bei der Frage nach dem, was wir meinen, wenn wir »Gott« sagen, zur Geltung. Wenn die christliche Botschaft behauptet, »Wort Gottes« zu sein, dann muss zunächst nach dem gefragt werden, was denn das Wort »Gott« überhaupt bedeutet. Wenngleich Anselms Antwortversuch nicht alle Möglichkeiten ausschöpft, verdient er es, stärker im gegenwärtigen theologisch-philosophischen Diskurs beachtet zu werden. Auf dieses Desiderat hingewiesen zu haben, stellt keineswegs das geringste Verdienst vorliegender Arbeit dar.

Manfred Gerwing

4. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Thomas A. Brady (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, Bd. 50). München: R. Oldenbourg 2001. XXI, 258 S. Geb. EUR 49,80.

Der vorzustellende Sammelband von *Thomas A. Brady*, einem der führenden amerikanischen Reformationshistoriker herausgegeben, dokumentiert eine im Mai 1999 am Historischen Kolleg in München abgehaltene internationale Tagung. In insgesamt neun Beiträgen werden Bausteine geliefert, die es erlauben sollen, wie der Herausgeber in seiner Einführung darlegt, »to integrate German history into the larger social history of Europe« (S. IX). Kein Zufall ist es, dass gerade ein amerikanischer Reformationshistoriker die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität in den Transformationsprozessen der deutschen Geschichte der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ins Zentrum wissenschaftlicher Auseinandersetzung rückt. Die methodisch wie wissenschaftsorganisatorisch andere Konzeptualisierung der europäischen Geschichte in der amerikanischen Ge-

schichtswissenschaft – paradigmatisch realisiert in dem von Brady, Oberman und Tracy herausgegebenen »Handbook of european History, 1400–1600« (2 Bde., Leiden 1994/95) – trägt das ihre dazu bei, dass gerade amerikanischen Kollegen das Problem, den Charakter der gesellschaftlichen wie politischen Wandlungsprozesse Mitteleuropas um 1500 zu beschreiben, als zentrale historiographische Aufgabe begriffen haben. Und so sind es nicht zuletzt die Impulse der englischsprachigen reformationsgeschichtlichen Forschung, die auch die deutschsprachige Geschichtswissenschaft nach dem Zusammenbruch des Paradigmas von der ›Reformation als Beginn der neuzeitlichen (insbesondere deutschen) Geschichte‹ angeregt haben, eine »neue Erzählung« der Reformationsgeschichte zu versuchen. Hiervon künden (unter anderem) nicht nur neuere Gesamtdarstellungen – Reinhard (2001), Burkhardt (2002) –, sondern auch die Aktivitäten des »Vereins für Reformationsgeschichte« (»Reformation als Umbruch«, 1998).

Der vorliegende Band führt also ins Zentrum einer Fülle aktuell offener Fragen. Er dokumentiert freilich auch, warum es noch immer so schwer fällt, die von Heinrich Lutz bereits Ende der 1970er Jahre hervorgehobene »interpretative Unsicherheit« bei der Deutung der Reformationszeit zu überwinden. In der Vielgestaltigkeit der Zugänge, die sich in dem vorzustellenden Band niederschlägt, liegt die Stärke wie die Schwäche gegenwärtiger Forschung zugleich: die Stärke, weil eindrucksvoll veranschaulicht wird wie weit die Forschung sich von nationalen und konfessionalistischen Deutungsmustern entfernt hat, was hier in ausdrücklichem Widerspruch zu den Ausführungen *Fasolts* (»Europäische Geschichte, zweiter Akt: die Reformation«) betont sei; die Schwäche, weil die einzelnen Zugangsweisen trotz des Versuches des Herausgebers, sie in seinem einleitenden Essay zusammenzuführen, doch eher unvermittelt nebeneinander stehen.

Zwei Beiträgen, die zu Beginn (*Heiko A. Oberman*, The Long Fifteenth Century: In Search of its profile«) und am Ende (Fasolt) bemüht sind, den methodologischen Rahmen abzustecken, innerhalb dessen sie eine »neue« Erzählung der Reformationszeit angesiedelt sehen wollen, umrahmen sieben thematisch enger begrenzte Aufsätze. Politik- und verfassungsgeschichtlichen Zugangsweisen verpflichtet sind die Beiträge von *Ernst Schubert* (»Vom Gebot zur Landesordnung. Der Wandel fürstlicher Herrschaft vom 15. bis zum 16. Jahrhundert«) und *Manfred Schulze* (»Zwischen Furcht und Hoffnung. Berichte zur Reformation aus dem Reichsregiment«). Im Schnittpunkt von stadt-, theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Zugängen sind die Beiträge von *Berndt Hamm* (»Die reformatorische Krise der sozialen Werte – drei Lösungsperspektiven zwischen Wahrheitseifer und Toleranz in den Jahren 1525 bis 1530«), *Heinrich Richard Schmidt* (»Die Reformation im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang«) und *Susan C. Karant-Nunn* (»Patterns of Religious Practice: Nontheological Features«) zu verorten. *Tom Scott* analysiert schließlich die Frage von »The Reformation and Modern Political Economy: Luther and Gaismair compared« und der Germanist *Horst Wenzel* den Gesichtspunkt, der nicht nur für den Gang der Reformationsgeschichte von ausschlaggebender Bedeutung war, sondern auch entscheidendes zu deren Verständnis als einer »neuen« Zeit beigetragen hat – den medialen (»Luthers Briefe im Medienwechsel von der Manuskriptkultur zum Buchdruck«).

Oberman wirft als Kenner gerade der geistesgeschichtlichen Entwicklung des 15. Jahrhunderts erneut seine profunden Kenntnisse in die Waagschale, um vehement für eine die spätmittelalterliche Vergangenheit integrierende Sichtweise der Reformation zu plädieren (wenn auch zum Teil mit Überspitzungen, denen man nicht folgen möchte – z.B. S. 17 »The German *Sonderweg* did not start with Bismarck [...] but already with the 1555 withdrawal from European affairs«). Der Fasoltsche Beitrag aber erweist sich, da problematisch in Begrifflichkeit wie inhaltlichen Verkürzungen (beispielhaft S. 240f.) und ahistorisch absurden Kontinuitätskonstruktionen (z.B. S. 246), als wenig hilfreich für die vom Herausgeber formulierte Aufgabenstellung. Die Komplexität, Vielschichtigkeit und »lange Dauer« der Wandlungsvorgänge der Zeit um 1500 vergegenwärtigen hingegen sehr anschaulich vor allem die Beiträge Schuberts und Wenzels. Dies gelingt ihnen nicht zuletzt deswegen, weil sie (was im übrigen auch für den Beitrag von Karant-Nunn gilt) ihren Blick über das Jahr 1530 hinaus richten, das in der reformationsgeschichtlichen Forschung bis heute oftmals – zu Unrecht – den Charakter einer Zäsur besitzt.

Schubert vermag an seine bereits zuvor angestellten Überlegungen über den für die Zeit um 1500 problematischen Begriff »Territorialstaat« anzuknüpfen. Indem er den Weg vom spätmittelalterlichen »Gebot« zur frühneuzeitlichen »Landesordnung« nicht nur als rechtsgeschichtliche, sondern auch als verfassungs- und kulturgeschichtliche Aufgabenstellung begreift, vermag er den

lange dauernden Wandel des fürstlichen Herrschaftsverständnisses herauszuarbeiten. Am Ende des 16. Jahrhunderts hatte sich im Reich nicht nur das Verständnis dessen, was ein »Land« ist, sondern auch die Vorstellungen davon, wie das rechte Miteinander im Gemeinwesen ausgestaltet werden sollte, in zukunftsweisender Art und Weise verändert. Dass Schubert dabei aus der von ihm gewählten Perspektive der »Ordnungsvorstellungen der Gesetzgebung« (S. 49f.) die Homogenität des inneren »Vereinheitlichungsvorganges« in den Territorien des Reiches überzeugend herausarbeitet, die Reformation und deren Folgen damit gering veranschlagt, sei herausgestrichen. Wie weit diese Relativierung der Bedeutung des konfessionellen Gegensatzes für den Gang der deutschen Geschichte des 16. Jahrhunderts trägt, wird freilich weiterer Diskussion bedürfen, auch und gerade wenn man Beiträge wie den von Karunt-Nunn vor der Folie der Ausführungen Schuberts liest.

Wie unzulänglich die Geschichte des 16. Jahrhunderts verstanden werden kann, wenn man sein Augenmerk allein auf das »Neue« richtet, sei es die Reformation oder den Buchdruck, das belegt der Beitrag Schuberts und dies verbindet ihn auch mit den Ausführungen Wenzels, der die neuen Printmedien auf ihr Wechselverhältnis mit der spätmittelalterlichen Manuskriptkultur hin befragt. Wenzel zeigt, dass alte, handschriftliche und neue, gedruckte Medien »sich nicht als Alternativen gegenüber, sondern in einem Verhältnis der wechselseitigen Modifikation« sehen (S. 209), dass die neuen Medien nicht die alten verdrängen, sondern »dynamisieren« (S. 229). Zugleich aber wandeln sich die Kommunikationsstrukturen grundsätzlich, indem nun ein Bewusstsein entsteht, dass die »res privata« von den »res publica« zu unterscheiden sind, auch wenn die Grenzen fließend bleiben und beide Kommunikationsräume geschickt, d.h. im Sinne des Werbens für die eigenen Überzeugungen, miteinander verwoben werden. Dass dieses »modern« anmutende Kommunikationsgebaren sich sprachlicher wie bildlicher Mittel bedient, um eine Kommunikationssituation zu suggerieren, die jenseits aller (skriptographischen wie typographischen) Literalität liegt und an die Gesprächssituation anzuknüpfen bestrebt ist, um ihre Wirksamkeit zu gewährleisten, verweist auf die komplexe Gemengelage von »Altem« und »Neuem«, auf die unsere Aufmerksamkeit zu lenken das Verdienst des vorliegenden Bandes darstellt. *Gabriele Haug-Moritz*

Thomas Brockmann: Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes 1518–1563 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 57). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 762 S., 7 Abb., 17 Grafiken. Kart. EUR 86,–.

Gegenstand der Studie, die bereits 1993/94 als Dissertation von der Philosophischen Fakultät Bonn angenommen wurde, ist die publizistische Auseinandersetzung über das Für und Wider eines Konzils im Gefolge der Reformation und im Zusammenhang mit dem Tridentinum. Brockmann stützt sich dabei auf eine breite Quellenbasis: 562, mehrheitlich in Deutsch, sonst in Latein verfasste, im deutschen Sprachraum verbreitete Flugschriften, von denen sich 179 mit der Konzilsfrage im engeren Sinn beschäftigen. Die klar strukturierte und gut lesbare Arbeit gliedert sich im Anschluss an die Einleitung (Kap. 1, S. 15–47) in drei, recht ungleichgewichtige Hauptteile: Nach einem kurzen Blick auf die publizistischen Anfänge der Konzilsdiskussion in den Jahren 1518/19 und ihrer Einbettung in die »Causa Lutheri« (Kap. 2, S. 49–70) widmet sich Brockmann der systematischen Analyse des Konzilsverständnisses, wie es in den Flug- und Streitschriften zum Ausdruck kommt – getrennt nach reformatorischer (Kap. 3.1, S. 71–142) und altgläubig-katholischer Publizistik (Kap. 3.2, S. 143–197). Dabei werden sämtliche theologische Fragen und Kategorien, die in der Debatte zur Sprache kamen, thematisiert: die Frage nach der Legitimation und Autorität eines Konzils ebenso wie der Modus seiner Einberufung und zentrale theologische Themen wie die ekklesiologische Bedeutung von »Schrift«, »Laien«, »Papsttum« usw. Das umfangreichste Kapitel der Arbeit verfolgt die publizistischen Äußerungen dazu noch einmal historisch-chronologisch (Kap. 4, S. 199–397). Bei aller Akribie, die Brockmann dabei an den Tag legt, bleiben die Ergebnisse, die er im Schlusskapitel zusammenfasst (Kap. 5, S. 399–407), jedoch vergleichsweise blass und letztlich wenig überraschend: Das Konzilsthema gehörte – so Brockmann – nicht zu den »großen religiösen Themen« der Zeit, aber immerhin zu den »wichtigen«, wobei die reformatorische Seite in der Debatte zumindest quantitativ das wesentlich größere Gewicht besaß (S. 399). Der ursprüngliche reformatorische Ruf nach einem Konzil mündete in eine ekklesiologische Grundsatz-

debatte, die von den unterschiedlichen theologischen Positionen der beiden Parteien geprägt war (S. 402). Die katholische Seite vertrat dabei »ganz überwiegend einen romfreundlich-papalen Standpunkt« (S. 403), was ebenso wenig verwundert wie die Erkenntnis, dass die evangelisch Gesinnten heftig gegen das Tridentinum als parteiische und daher nicht nur theologisch, sondern auch verfahrensrechtlich fragwürdige Versammlung polemisierten und schließlich auch Kritik an den Ergebnissen des Konzils übten (S. 404).

Ungeachtet dieser, angesichts der profunden Analyse, etwas kargen Bilanz: Allein das reichhaltige Material, das Brockmann für seine Untersuchung heranzieht, die umfassende Kenntnis der Forschungsliteratur und die Detailgenauigkeit, mit der die kirchengeschichtliche Entwicklung und der darauf bezogene Inhalt der Schriften erschlossen werden, machen die Untersuchung zu einem Standardwerk, das für weitere Forschungen eine ideale Grundlage bildet. Forschungstechnisch von hohem Wert ist insbesondere der Anhang (Graphiken, Quellen- und Literaturverzeichnis, Abbildungen, Register), der knapp die Hälfte des Buches ausmacht. Das umfangreiche Quellenverzeichnis, in dem sämtliche für die Untersuchung herangezogenen bis 1619 erschienenen Druckschriften vollständig bibliographiert und mit Angaben zu Fundort, Ausgaben, Besonderheiten und Spezialliteratur versehen sind, bietet eine hervorragende Arbeitsgrundlage für weitere Forschungen zur Publizistik und zur Frühzeit der Konfessionalisierung. Zu wünschen wäre allerdings, dass dabei die vor allem systematisch-theologische und konventionell kirchengeschichtliche Perspektive deutlicher durchbrochen wird: Flug- und Streitschriften waren im 16. Jahrhundert ein Medium, das über den akademischen Disput hinaus Resonanz finden konnten und gefunden hat, d.h. durch den Blick auf den weiteren kulturgeschichtlichen Hintergrund und eine stärkere lebensweltliche Verortung der Kontroverse könnte der Brückenschlag zwischen Theologie und Publizistik noch fruchtbarer gemacht werden – und zwar nicht nur für das Verständnis der kontroversen Positionen der Theologen, sondern auch für die Frage nach dem Stellenwert dieser Kontroversen bei den Laien der verschiedenen Konfessionen oder allgemeiner einer »kontroverstheologischen Mentalität« der breiteren reformatorischen Öffentlichkeit. *Anne Conrad*

Michael Becht: Pium consensum tueri. Studien zum Begriff *consensus* im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 144). Münster i.W.: Aschendorff 2000. XIV, 589 S. Kart.

Die hier veröffentlichte Doktorarbeit wurde in Freiburg i.Br. von Peter Walter und Heribert Smolinsky begutachtet und bewegt sich im Grenzbereich zwischen Dogmatik und Kirchengeschichte. Die Fruchtbarkeit dieser Perspektive wird bereits in der »Einleitung« erkennbar, die sich von der Provokation der Thematik leiten lässt: Degeneriert im Konsens nicht »die Wahrheit zum bloßen Produkt gelungener Kommunikation«? (S. 2) Ist also der Appell an den Konsens »dogmatischem Denken geradezu entgegengesetzt« (S. 1)? Der Verfasser vermag zunächst eindrucksvoll aufzuzeigen, dass in der Geschichte des philosophischen und theologischen Denkens von Aristoteles bis Habermas, von Vinzenz von Lérins bis Karl Rahner das Konsensargument sich großer Beliebtheit erfreut. Dies gilt nicht zuletzt für die Reformationszeit: Trifft auf der einen Seite die Reformatoren der Vorwurf, den *consensus* der Kirche verlassen zu haben, so berufen sich gerade die reformatorischen Gemeinden auf ihren *consensus* mit dem Dogma der Alten Kirche.

Auf diesem Hintergrund untersucht der Verfasser drei »Galionsfiguren« der »sich im 16. Jahrhundert allmählich herausbildenden drei ›konfessionelle(n) Normzentren‹ Wittenberg, Genf und Rom« (S. 20): Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin. Methodisch versteht sich die Arbeit »als theologiegeschichtliche Studie aus systematischem Interesse« (S. 23) und wählt den deskriptiven »Ausgang vom konkreten Sprachgebrauch der drei Autoren« (S. 20), um dann eine systematische Analyse des Konsensgedankens im jeweiligen Kontext zu unternehmen. Die historische Frage nach der »konkreten Konsenspraxis in dieser Epoche« (S. 22) wird bewusst ausgeklammert.

Die Erasmusstudie (S. 25– 213) zeigt den Doktoranden in den Spuren seines Doktorvaters P. Walter, der 1991 in seiner Untersuchung zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam auf die systematischen und nicht nur irenischen Anliegen in dessen Konsensverständnis hinwies. Exemplarisch wird eine ausführliche sprachliche Analyse der Werke des Erasmus vorgelegt, die in eine

systematische Auswertung einmündet. Eine »eigentliche Konsenslehre im Sinne einer konsistenten und durchdachten Theorie« (S. 211) lässt sich bei Erasmus nicht feststellen. Als Grundlage zeigt sich die »Vorstellung einer auf Harmonie und Einklang angelegten Welt« (S. 210), die es zu erhalten und nach Kräften zu fördern gilt. Auf diesem Hintergrund kann Erasmus auf der einen Seite der kirchlichen Lehre eine Autorität auch über die Grenzen der Heiligen Schrift hinaus zuerkennen. Doch dabei setzt er den »christiani populi consensus« mit der »auctoritas totius Ecclesiae« weitgehend gleich (vgl. S. 125): »Kirche nenne ich den Konsens des christlichen Volkes auf der ganzen Welt« (zit. S. 140). Dieses theologisch und zugleich politisch verstandene Konsensargument wird für das kontroverstheologische Gespräch leitend: Die Wahrheit Gottes bleibt dem einzelnen und den Parteiungen entzogen, und die Absolutsetzung begrenzter menschlicher Erkenntnisse führt zu Spaltung und Krieg. Daher setzt Erasmus seine Hoffnung »auf eine durch den Verzicht auf menschlichen Eigensinn und durch die Besinnung auf Christus wiederzugewinnende Einmütigkeit« (S. 213).

Bei Philipp Melanchthon (S. 215– 362) wird das Konsensargument zum Aufweis der »Übereinstimmung der reformatorischen Kirche mit der altkirchlichen Lehre« (S. 219). Bis in die Sprachgestalt zeichnet sich eine gewisse Statik im Konsensverständnis ab: »Denn der Inhalt des zu formulierenden Konsenses steht ja letztlich immer schon fest: Es ist die ›unic[a], aetern[a], consentien[s] doctrin[a] verae et catholicae Ecclesiae Christi, tradita per Prophetas, Christum et Apostolos‹« (S. 310). Wer sich diesem Konsens nicht anschließen will, verfällt dem lapidaren Urteil Melanchthons: »Wenn er nicht zustimmen will und sich als Feind der wahren Lehre zeigt, ist sein Konsens nicht nötig« (zit. S. 261). Der Konsens ist wesentlich rückwärts gewandt nach dem »hermeneutischen Grundprinzip, wonach das jeweils spätere Zeugnis mit dem vorausgehenden übereinstimmen muss« (S. 337) und letztlich jegliche kirchliche Lehre auf dem Konsens mit der Heiligen Schrift beruht. So urteilt der Verfasser mit Recht: »Daher beruht Melanchthons Vorstellung vom Lehrkonsens der Kirche in einem entscheidenden Punkt gerade nicht auf einem dynamischen bzw. kommunikationstheoretischen Konsensverständnis« (S. 310). Im kontroverstheologischen Dialog ergibt sich daraus eine bemerkenswerte Umkehrung der Positionen: »Die Gegner (scil. Melanchthons) sind gerade deswegen Gegner, weil sie nicht katholisch sind« (Haustein; zit. S. 314).

Für Johannes Calvin (S. 363– 531) ist das einmütige Gotteslob auf der Grundlage des einmütigen Glaubens der Gemeinde die theologische Mitte des Konsensverständnisses. Dieser Konsens zeigt zugleich die Versöhnung mit Gott an, die durch den Sündenfall verloren war. Typisch für Calvin ist die enge Verknüpfung zwischen kirchlicher und weltlicher Ordnung: Es »steht auch das *regimen civile* im Dienste Gottes und hat daher im Rahmen seiner Möglichkeiten für die Eintracht der Gläubigen Sorge zu tragen. Ein vorzügliches Mittel dafür ist die Ordnung des Gemeinwesens« (S. 466). Letztlich gründet die Einheit der Kirche für Calvin in der Heiligen Schrift »und nicht im Konsens« (S. 512). »Diese Überzeugung fußt auf dem hermeneutischen Kerngedanken von der Selbstevidenz der Schrift verbunden mit der Lehre vom sog. ›inneren Zeugnis des Geistes‹, das die Gewissheit über die Schriftautorität verbürgt« (S. 513). So kann der Reformator schroff formulieren. »Im übrigen sei jeder Konsens verflucht, wo man auf Gott und dessen Wort keine Rücksicht nimmt« (zit. S. 514). Sehr deutlich unterscheidet Calvin daher den evangeliumsgemäßen Konsens vom verderblichen Konsens im Irrtum, den er der römischen Kirche vorwirft.

Das Resultat des abschließenden Vergleichs wundert nicht: Im Ursprung der guten Schöpfung wie in der vollendeten Erlösung herrscht Symmetrie zwischen Wahrheit und Konsens: Nur die bejahte göttliche Wahrheit der Schöpfung ermöglicht auch den vollen Konsens, der Freiheit und Leben in versöhnter Gemeinschaft bedeutet. Nur im Konsens bewährt sich die Wahrheit als lebensstiftend. In der Schöpfung nach dem Sündenfall ist diese Symmetrie verloren: Weder stellt der empirisch erhebbare Konsens einen sicheren Weg zur Wahrheit dar noch garantiert die Berufung auf die Wahrheit den Konsens. Folglich gelangt der Verfasser zu dem Ergebnis, dass »beide Religionsparteien zwar mit demselben Prinzip arbeiten – nämlich mit der Berufung auf den Konsens –, aber aufgrund der unterschiedlichen hermeneutischen Voraussetzungen dennoch zu anderen Ergebnissen kommen und auch von daher eine Verständigung letztlich nicht gelingt« (S. 538).

Die theologische Bemühung um den Konsensbegriff im Disput der Reformationszeit war jedoch nicht fruchtlos: Bemerkenswert ist nicht zuletzt, dass das modern anmutende Konsensargument der Reformatoren in einen gewissen Traditionalismus mündet, der auf die Übereinstimmung mit der Vergangenheit festlegt und die Neuheit geistgewirkter Gestalten in Lehre und Leben der

Kirche ausschließt. Ein Anzeichen dafür ist die Forderung der Reformatoren, dass der Ehekonsens der Zustimmung der Eltern bedürfe, während das Konzil von Trient in seiner Neuordnung der Eheschließung diese Bedingung nicht stellt (vgl. S. 258; 433; DH 1813– 16). Bei allen vom Verfasser untersuchten Positionen geht es um einen inhaltlich qualifizierten Konsens, nicht um eine rein prozedural herstellbare und formal feststellbare Übereinstimmung. Wie kontrovers die Positionen auch sein mögen – unstrittig ist aus den vergeblichen Versuchen der Annäherung zu ersehen, dass der ersehnte Zusammenfall von Konsens und Wahrheit nur als Geschenk der Gnade empfangen werden kann. »Damit erhält das Konsensargument jedoch ein transzendentes Fundament, das den modernen, rein anthropologisch argumentierenden Konsenskonzepten abgeht« (S. 541). Die Bekräftigung dieser ökumenischen Grundüberzeugung am historischen Material ist eindrucksvoll gelungen.

Formal bleibt zu fragen, ob die Fülle sprachlicher und thematischer Einzelanalysen in vollem Umfang in die Arbeit aufgenommen werden musste oder nicht eher auf wesentliche Ergebnisse hätte reduziert werden können. In einer renommierten Reihe wie den RST wundert außerdem, dass anstelle des Apostroph (') der französische accent grave (`) gesetzt wird. Auch eine Reihe anderer Druck- und Satzfehler deutet darauf hin, dass bei einem Manuskript dieses Umfangs die Sorgfalt im Detail leiden kann. *Barbara Hallensleben*

Melanchthons Briefwechsel: Bd. 9: Addenda und Konkordanzen, bearb. v. Heinz Scheible u. Walter Thüringer. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998. 403 S. Geb. EUR 253,–.

Bd. 10: Orte A–Z und Itinerar, bearb. v. Heinz Scheible. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998. 725 S. Geb. EUR 258,–.

Bd. T3: Texte 521–858 (1527–1529), bearb. v. Richard Wetzel. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2000. 726 S. Geb. EUR 258,–.

Mit den drei hier angezeigten stattlichen Bänden ist die Edition der Korrespondenz Philipp Melanchthons um einen wesentlichen Schritt weitergekommen. Die Reihe der Regesten hat mit den beiden zuerst genannten von ihnen ihren Abschluss gefunden. Man bestätigt den Bearbeitern gern, was man Editoren früherer Generationen zu bescheinigen pflegte: dass ihre Arbeit »entsagungsvoll« sei. Diese Art historischer Grundlagenforschung ist heutzutage wichtiger denn je, auch wenn es in den Medien und leider auch in manchen wissenschaftlichen Kreisen Mode geworden ist, über die Verfertiger von Fußnoten und »Zahlenfriedhöfen« seinen herablassenden Spott auszugießen.

Bd. 9 enthält in seinem ersten Teil die Regesten der nur ungenau oder überhaupt nicht datierbaren Stücke, insgesamt 161. Es folgen datierbare Nachträge zu den früher erschienenen Bänden, insgesamt 262; sodann Korrekturen und Ergänzungen zu den Regesten der Bände 1–8 (S. 185–263). Der zweite Teil des Bandes enthält Konkordanzen der wichtigsten älteren Editionen von Melanchthons Briefwechsel zu der jetzt vorliegenden Ausgabe, womit ein unentbehrliches Arbeitsinstrument für die zukünftige Melanchthon-Forschung geboten wird.

Bd. 10 enthält, neben einem Abkürzungsverzeichnis, das Ortsregister (von Aachen bis Zwolle) und das Itinerar Melanchthons. Mit letzterem ist das Verzeichnis der Aufenthaltsorte des Reformators (von seiner Geburt am 16. Februar 1497 in Bretten bis zu seiner Bestattung in der Schlosskirche von Wittenberg am 21. April 1560) gemeint. Der Herausgeber verzichtet darauf, eine vollständige Liste der überlieferten Aktivitäten Melanchthons an den betreffenden Tagen zu geben.

In dem Bd. T 3 bietet Richard Wetzel in der von ihm gewohnten Sorgfalt und Professionalität (vgl. unsere Besprechungen in RJKG 12, 1993, 291ff. und 16, 1997, 248f.) die Edition von Melanchthons Korrespondenz der Jahre 1527–1529/30. Bemerkenswert ist ebenso die präzise Texterfassung wie die enorme Arbeitsleistung, die hinter der Erstellung des textkritischen und des quellenkritischen Apparates zu erkennen ist. Dass die Stücke selbst mehr oder weniger tiefe Einblicke in die Persönlichkeit Melanchthons, sein theologisches, erzieherisches und politisches Wirken gewähren, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Erwähnt sei hier nur seine Vorrede zu J. Fontanus, De bello Rhodio an den Kardinal Albrecht von Brandenburg aus dem Jahre 1527 (MBW 546), wo er den Erzbischof mit freundlichen Worten an seine Pflicht als Lehrer der Kirche

erinnert: »Wenn sie (die Gewissen) in die Irre geführt wurden, dann muß der Irrtum durch Belehren aus den Seelen getilgt werden.«

Man kann der Melanchthon-Edition nur eine Fortführung auf dem gleichen hohen Niveau wünschen. *Helmut Feld*

JOHANNES REUCHLIN: Sämtliche Werke. Bd. IV/1: Schriften zum Bücherstreit, hg. v. WIDU-WOLFGANG EHLERS, LOTHAR MUNDT, HANS-GERT ROLOFF u. PETER SCHÄFER. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1999. 480 S. Geb. EUR 261,–.

Der vorliegende Band enthält die Schriften Johannes Reuchlins im Zusammenhang des Streites um die religiösen Bücher der Juden: die Missive, warum die Juden so lange im Elend sind (1505), den Augenspiegel (1510) mit der Widerlegung der möglichen gegnerischen Argumente (in lateinischer Sprache mit gegenübergestellter deutscher Übersetzung), Reuchlins deutsche Erläuterung (»Ain clare verstentnus«) seines Gutachtens über die jüdischen Bücher (1512), seine lateinische Verteidigungsschrift gegen seine Kölner Verleumder (1513; ebenfalls mit deutscher Übersetzung). Das verdienstvolle Unternehmen der kritischen Gesamtausgabe der Werke des Pforzheimer Humanisten ist damit um einen entscheidenden Schritt vorangekommen. Davor sind Bd. I/1 der »Sämtlichen Werke« (1996) und der erste Bd. des Briefwechsels (1999; vgl. unsere Besprechung in RJKG 20, 2001, 324f.) erschienen.

Eine Edition der Schriften von Reuchlins Gegner Johann Pfefferkorn ist im zweiten Teil des vierten Bandes vorgesehen. Ein dritter Teilband soll dann Kommentar und Dokumente zum historischen Umfeld der Texte Reuchlins und Pfefferkorns enthalten. Die Herausgeber hatten für dieses Verfahren sicher ihre triftigen Gründe. Dem Benutzer der Edition wäre jedoch mit einem ausführlicheren Sachapparat bei den Texten selbst mehr gedient; ebenso mit einer Bibliographie der für die Nachweise benutzten Quellen. Die Herausgeber versichern (S. 445), sie hätten »Drucke, die Reuchlin selbst hätten zur Verfügung stehen können, bevorzugt herangezogen«. Für die Dekretalen Gregors IX. wurde jedoch eine 1584 in Lyon erschienene Ausgabe benutzt, obwohl es ältere, noch zu Lebzeiten Reuchlins erschienene Ausgaben gibt, z.B. Lyon 1506 (Jacobus Sacon), Paris 1509 (Thietmar Kerver) u.a. Das Gleiche gilt für andere Rechtsquellen.

Statt einer bei ähnlichen Editionen üblichen Einleitung haben die Herausgeber an das Ende des Bandes einen Editionsbericht gesetzt, der zum Teil überflüssige Details enthält. In der Edition des »Augenspiegel« fallen zahlreiche nicht ermittelte Zitate, vor allem aus den Werken Gersons, auf. Bei etwas mehr Zeitaufwand für die Lektüre der älteren Gerson-Editionen (Köln 1483; Straßburg 1512) hätten sich diese Fehlanzeigen doch wohl reduzieren lassen. Zu S. 98,10 und 164,29 fehlt ein Hinweis auf den Pariser Talmudprozess (1240–1242), der durch die Bulle Gregors IX. »Si vera sunt« vom 3. Juni 1239 ausgelöst wurde und mit der Verbrennung von mehreren Tausend Exemplaren des Talmud endete.

Mit diesen Bemerkungen soll aber die Kritik an dem qualitätvollen und wichtigen Band erschöpft sein. Von der Humanismus-Forschung wird es begrüßt werden, dass hier erstmals die Schriften Reuchlins zur Kontroverse über die jüdische Literatur in handlicher und kompakter Form vorliegen. Wenn auch der ergänzende Band mit den Schriften Pfefferkorns erschienen ist, wird damit eine entscheidende Epoche christlich-jüdischer Religionsgeschichte durch ihre Quellen dokumentiert sein. *Helmut Feld*

MICHAEL SCHOLZ: Residenz, Hof und Verwaltung der Erzbischöfe von Magdeburg in Halle in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Residenzenforschung, Bd. 7). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1998. 440 S., 8 Abb. Geb. EUR 63,40.

Wie schon der Reihentitel ausweist, gehört diese Arbeit in den Kontext der zur Zeit recht intensiv betriebenen Residenzenforschung. Mit dem Erzbischof von Magdeburg und seiner Residenz zu Halle ist dabei nun ein historisch besonders wichtiges Objekt in den Blick genommen worden: Zum einen gehört Albrecht von Brandenburg als Erzbischof von Magdeburg und Mainz ganz wesentlich in den Kontext der Reformationsgeschichte, zum andern war das Erzstift Magdeburg ein

wichtiges Ziel in dem langen Ringen zwischen den Hohenzollern in Brandenburg und den Wettinern in Sachsen-Thüringen um die Vormacht- bzw. Hegemonialstellung im nördlichen Deutschland. Ernst von Sachsen (1476–1513) und Kardinal Albrecht von Brandenburg (1513–1545) sind die Erzbischöfe, um deren Regierungszeit es näherhin geht. Darüber hinaus wird aber auch über die Vorgeschichte gründlich informiert. Im einzelnen ist dann die Zentral- und Hofverwaltung näher untersucht worden: mit besonderer Beachtung der für die moderne Forschung unverzichtbaren Prosopographie, die sich auch in Personallisten (Räte, Kammermeister, Kanoniker des Neuen Stiftes) niederschlägt. Der zweite große Teil betrifft die Stadt Halle selbst, die erst 1478 wieder unter die erzbischöfliche Herrschaft gebracht werden konnte. Behandelt wird vor allem der gezielte Residenzausbau, der für das Erzstift den Übergang von der Reise- zur Residenzherrschaft markiert, unter Ernst (Bau der Moritzburg), dann noch stärker unter Albrecht (v.a. Gründung des Neuen Stifts als Residenzstift sowie die »Veränderung des Stadtbildes und der Sakraltopographie«) – einschließlich des Endes der Residenzfunktion für Albrecht und des Stiftes 1540/41. Als besondere Aspekte sind in diesem Zusammenhang etwa zu benennen die große Reliquiensammlung (Das »Hallesche Heiltum«) und der nicht vollzogene Plan einer Universitätsgründung. Der Verfasser stellt dabei fest, dass wohl erst nach der Mitte der 20er Jahre für Erzbischof Albrecht auch das Anliegen einer Kirchenreform – als Reaktion auf die sich ausbreitende Reformation – eine Rolle spielte (S. 275), doch wird an anderer Stelle auf reformerische Ansätze bereits in der Konzeption des Neuen Stifts 1520 verwiesen (S. 323). Dem eher säkularen Bild entspricht auch die Feststellung, dass im Kontext des erzbischöflichen Hofes kaum Geistliche festzustellen sind (S. 98f.). Es drängt sich die bekannte Stereotype einer großen Kirchenferne bzw. vorherrschender Ungeistlichkeit dieser geistlich-weltlichen Doppelherrschaften auf. Allerdings ist darauf aufmerksam zu machen, dass die geistliche Verwaltung und Gerichtsbarkeit aus dieser Untersuchung ausgeklammert worden sind, da diese traditionell v.a. mit Magdeburg verbunden waren (vgl. Überblick S. 34–37): Arbeitsökonomisch war dieses Vorgehen sinnvoll und auch ertragreich, zumal die Fragestellung sich ja auf die Residenz richtete; eine Gesamtbewertung des geistlichen Fürstentums ist so jedoch nicht möglich. Diese Bemerkung soll den Wert der verdienstvollen Arbeit nicht schmälern, die für ihre Untersuchungsgegenstände den Charakter eines zuverlässigen Handbuchs besitzt.

Dieter Stievermann

Thomas Hölz: Krummstab und Schwert. Die Liga und die geistlichen Reichsstände Schwabens 1609–1635. Zugleich ein Beitrag zur strukturgeschichtlichen Erforschung des deutschen Südwestens in der Frühen Neuzeit (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 31). Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag 2001. XII, 532 S., 12 s/w-Abb. Geb. EUR 72,–.

Geistliche Staaten sind zwar vor dem Hintergrund eines kulturhistorischen Paradigmenwechsels als Thema wieder hoffähig geworden – in der Historischen Zeitschrift resümierte Kurt Andermann im vergangenem Jahr zu unserem Thema, nachdem dort seit 25 Jahren kein einschlägiger Beitrag mehr erschienen war –, doch stand ausgerechnet das *lange* 17. Jahrhundert in diesem Themensegment lange im Schatten der Reformations- und Aufklärungsforschung. Dem 16. und 18. Jahrhundert maß man so für die Genese geistlicher Staaten und ihrer Bündnisfähigkeit angesichts der drohenden Säkularisationen ein größeres Gewicht zu als der Epoche des Dreißigjährigen Kriegs und speziell der katholischen Liga, die traditionell sehr eng mit den Vorgängen im Herzogtum/Kurfürstentum Bayern und dem staatspolitischen Geschick Maximilians I. von Bayern verknüpft wurden. Zudem fehlt überraschenderweise bis heute eine monographische Arbeit, die die grundlegende Bedeutung geistlicher Staatlichkeit in der Germania Sacra für den Reichsverband auf allen politischen Ebenen darstellt. Zu denken wäre hier an die strukturellen Beziehungen zum Reichsoberhaupt, zum Reichstag, zu den Reichskreisen mit Kreistagen, den obersten Reichsgerichten und zum Reichssteuersystem. Diesem Befund steht die regionale, aber auch die europäische Bedeutung der Hochstifte, des Deutschen Ordens, der Reichsstifte und Reichsklöster entgegen.

Folgen wir dabei dem vielfach auch paradigmatischen Untersuchungsraum von Thomas Hölz. Geistliche Staaten prägten bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts wie kaum eine andere Herrschaftsgruppe die politische, kulturelle und ökonomische Landkarte, gerade in Schwaben. Zwar können sie nicht unbedingt als »Säulen« des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation bezeichnet

werden – dieses Attribut steht, um mit Axel Gotthard zu sprechen, den Kurfürsten zu –, doch bildeten sie die regionale Basis für den Überbau des Alten Reiches im deutschen Südwesten. Dies verdeutlichte sich nicht nur durch ihr Steueraufkommen für Kaiser und Reich, durch die weite Öffnung von Kirchenpfründen für den Reichsadel, durch ihre Mitwirkung an den höchsten Reichsgerichten oder durch ihre besondere Loyalität zum schützenden Reichsverband, auf den sie als unbewehrte Länder besonders vertrauten. Nein, Klöster und Stifte zeigten als Wahlstaaten ohne eine langfristig etablierte Dynastie im Fürstenamt und als vielstimmige Gebilde, in denen ein fein differenzierter Machtumgang über beschränkende Wahlkapitulationen und die immer wieder mühsam Kompromisse suchenden Kapitel, Konvente und Kollegialorgane gepflegt wurde, in eine andere Richtung. Vor diesem Hintergrund analysierte der Verfasser den Beitrag geistlicher Reichsstände auf dem Höhepunkt der Strukturkrise des Alten Reichs, als die konfessionell polarisierten Bündnissysteme (katholische Liga, protestantische Union) den Reichsverband zu sprengen drohten.

Als repräsentative Beispiele wurden die Fürstbistümer Konstanz (S. 12–45) und Augsburg (S. 46–60), die Fürstabtei Kempten (S. 61–69), die Fürstpropstei Ellwangen (S. 70–83) und die schwäbischen Reichsprälaten (S. 84–135) gewählt. Hölz analysierte dort jeweils die Beziehungen zu den Wittelsbachern und Habsburgern als den »global players« in der Zeit der Liga, und er kennzeichnete – prägnant, problemorientiert und vor allem in bester Kenntnis des regional doch sehr heterogenen Forschungsstandes – die innere und äußere Entwicklung dieser ausgewählten Territorien. Anschließend werden diese Reichsstände, teils mindermächtig teils aber durchaus mit überregionaler Bedeutung, in den Kontext der europäischen Ligapolitik gestellt. Dieser Hauptteil der 1997 an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen angenommenen Dissertation (Betreuer: Volker Press †, Sönke Lorenz) gliedert sich in sieben Abschnitte: 1. Die Anfangsphase der Liga und die Beteiligung der schwäbischen Stände (S. 142–166), 2. Schlüsselerfahrung: Das Trauma von 1610 und seine Folgen (S. 167–228), 3. Zwischen Komposition und Konfrontation (S. 229–289). 4. Das österreichische Direktorium (S. 290–363), 5. Oberländischer Sonderbund und erneuerte Liga (S. 364–430), 6. Die Reaktivierung des Schwäbischen Reichskreises zur Sicherung des Landfriedens angesichts der Bedrohung durch Ernst von Mansfeld und schließlich 7. Kaiser, Liga und Reichskreis vom Pfälzischen Krieg bis zum Einfall der Schweden (S. 431–461).

Die auf einer breiten Grundlage ungedruckter und gedruckter Quellen gewonnenen Ergebnisse sind zum Teil überraschend; Korrekturen und einige Umbewertungen werden danach selbst in Handbüchern vorgenommen werden müssen. Zum einen gelang es überzeugend darzustellen, dass die Politik in der Liga sehr stark an die fiskalischen Bedingungen seitens der geistlichen Staaten gebunden war. Die einseitige Fokussierung der Forschung auf bayerische Initiativen und die große Politik Maximilians als *der* Leitfigur der Katholiken wird deshalb künftig als revisionsbedürftig gelten müssen – die Prälaten regelten über das Geld den Grad der Offensivität und Aggressivität der Militärpolitik im Bündnis. *Sicherheit zum Nulltarif* lautete, etwas überspitzt formuliert, ihr ständisches Konzept in der Liga. Zum zweiten sprechen die Quellen aus den Wiener und Innsbrucker Archiven zum Schriftverkehr Erzherzogs Maximilians von Tirol mit den Bundesgenossen – vor allem aber der Wiener Bestand *Reichsakten in genere* – den Habsburgern insgesamt einen aktiveren Part im Koordinatensystem der Liga zu als bisher angenommen. Daran trugen in erster Linie die geistlichen Staaten bei; war doch für sie ein Bündnis ohne die traditionelle Schutz- und Vogteimacht (Vorderösterreich) im deutschen Südwesten schlichtweg kaum vorstellbar. Auf dem Regensburger Defensionstag 1613 wurde deshalb auch die Einrichtung eines österreichischen Direktoriums festgeschrieben. Zum dritten widersprechen sich die Aktivitäten in den Reichskreisen – sie sind ja die einzige Reichsinstitution, die im Geschichtsbild des 19. Jahrhunderts nahezu vergessen wurde – und die der Liga nicht grundsätzlich. Der Eintritt der schwäbischen Kreisstände in die beiden konfessionellen Sonderbünde hatte sicher die Kreisarbeit gelähmt, doch wurden die Friedensinitiativen der seit 1555 exekutiv gestärkten Reichskreise nicht völlig gelähmt. Daran hatten auch die geistlichen Staaten ihren Anteil, die mit Konstanz das Ausschreibeamt stellten. Die Landesherren des Augsburger Hochstifts agierten im Kriegsrat des Reichskreises und als Direktoren im zugehörigen Kreisviertel als der Substruktur des Reichskreises. Die Reichsprälaten und Reichsäbtissinnen waren im Kreistag, ganz im Gegensatz zum Reichstag, wo sie sich eine Kuriatstimme zusammen mit dem rheinischen Kollegium teilen mussten, durch eigene Virilstimmen präsent. Ligapolitik wird so zum Spiegelbild verhinderter Kreispolitik. Beide waren an der Nahtstelle zwischen Landes- und Reichsgeschichte in den 1620er und 1630er Jahren wichtig, doch erst mit der

von Thomas Hölz inszenierten Bedeutung geistlicher Landesfürsten wird ihre Vernetzung sichtbar und plausibel gedeutet.

Der Band, der durch ein sorgfältig bearbeitetes Personen- und Ortsregister geschlossen wird, ist ein mächtiger empirischer Dreisprung nach vorne; einmal mit Blick auf die Erforschung der europäischen Bündnis- und Defensionssysteme der Frühen Neuzeit insgesamt, ferner mit dem einen Auge auf die Suevia Sacra im 17. Jahrhundert und schließlich mit dem anderen Auge auf die Strukturanalyse von Reichsinstitutionen in der Bewährung zwischen kollektiven, bündischen, territorialen und individuellen Sonderinteressen. Der anzuzeigende Band ist in der Reihe der Schriften zur südwestdeutschen Landesgeschichte nach der Monographie von Horst Carl zum Schwäbischen Bund (1488–1534) ein erneuter und sicher gelungener Versuch in der von Dieter Langewiesche, Sönke Lorenz, Anton Schindling, Wilfried Schöntag u.a. herausgegebenen Schriftenreihe, Bündnispolitik im Reich und in der Region mit neuen Fragestellungen und neuen Quellenbefunden eindrucksvoll zu erklären. *Wolfgang Wüst*

STEPHAN MAUELSHAGEN: Ordensritter – Landesherr – Kirchenfürst. Damian Hugo von Schönborn (1676–1743). Ein Leben im Alten Reich (Veröffentlichungen der Historischen Kommission der Stadt Bruchsal, Bd. 18). Ubstadt-Weiher: Verlag Regionalkultur 2001. 287 S., 27 s/w-Abb. und 1 Stammtafel. Geb. EUR 15,90.

Die Familie Schönborn, ein eher unbedeutendes reichsritterschaftliches Geschlecht mit Besitzungen im Taunus und im Westerwald, erlebte im 17. Jahrhundert einen in der neueren deutschen Geschichte nahezu beispiellosen Aufstieg. Für etwa 50 Jahre nahmen die Schönborns einen solch maßgeblichen Einfluss auf die Geschichte der katholischen Reichskirche und des Reiches insgesamt, dass sich Hubert Jedin nicht scheute, diese Ära als »Schönbornzeit« zu bezeichnen. Ein besonders illustrer und vielseitiger Spross dieser Adelsfamilie war Damian Hugo von Schönborn, u.a. Landkomtur der Deutschordens-Balleien Hessen (seit 1703) und Altenbiesen (seit 1711), kaiserlicher Gesandter im Niedersächsischen Kreis (1707–1716), Kardinal (seit 1715), Fürstbischof von Konstanz (seit 1740) und bereits seit 1719 Oberhirte des Bistums Speyer, wo er sich nach Schwierigkeiten mit dem Speyerer Stadtrat in Bruchsal eine prächtige Schlossanlage als neue Residenz errichtete.

Damian Hugo, von dessen Brüdern noch drei weitere bischöfliche Würden erlangten (Johann Philipp Franz, Friedrich Karl und Franz Georg), war auch bisher kein Unbekannter, aber man vermisste einen zusammenfassenden Überblick über sein reiches Lebenswerk. Diese durch ungedruckte Quellen aus 14 Archiven aufgewertete Synthese legt nun Stephan Mauelshagen mit seiner im Wintersemester 1998/99 von der Universität Mannheim als philosophische Dissertation angenommenen und durch Wolfgang von Hippel betreuten Studie vor. Sie versteht sich als politische Biographie mit breiter Einbettung in die übergreifenden zeitspezifischen Zusammenhänge und Hintergründe; das Privatleben des Schönborn und seine Leidenschaft für die schönen Künste werden daher nur gestreift. Als größte Leistung Damian Hugos, dem Mauelshagen hohes Pflichtbewusstsein, aber auch Kompromisslosigkeit und Härte bescheinigt, kann die Gründung des Bruchsaler Priesterseminars im Jahre 1724 gelten, das die persönliche und fachliche Qualität des Klerus in der Diözese Speyer merklich hob. Überhaupt hat der »Bruchsaler Schönborn«, dessen geistliche Amtshandlungen sich maßgeblich an den Beschlüssen des Konzils von Trient orientierten, das Erscheinungsbild des Speyerer Sprengels tiefgreifend verändert und das Hochstift zu einem vorbildlichen geistlichen Territorium ausgestaltet.

Die sorgfältige und ansprechend bebilderte Darstellung Mauelshagens, bei der lediglich die Position der Anmerkungen als Endnoten und das Fehlen jeglichen Registers zu beanstanden sind, stellt nicht nur einen wertvollen Beitrag zur Biographie dieses bedeutenden Kirchenfürsten dar, sondern auch zur Geschichte des deutschen Südwestens und zur Reichsgeschichte im 18. Jahrhundert. *Manfred Eder*

Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, hg. v. HARTMUT LEHMANN u. ANNE-CHARLOTT TREPP (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 152). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 645 S., 8 Abb. Geb. EUR 69,–.

Seit einigen Jahren ist die Erforschung von Religion, Glaube, Frömmigkeit und Religiosität zu einem bevorzugten Thema der »Profan«-Historiker geworden. Für die Frühe Neuzeit hat dabei besonders das von W. Reinhard und H. Schilling entwickelte Konzept der »Konfessionalisierung« außerordentlich befruchtend gewirkt. Kritik und Weiterführung der Konfessionalisierungsthese haben nun in jüngster Zeit Fragen nach den Grenzen von Konfessionalität und Konfessionalisierbarkeit evoziert und dabei mehr und mehr für die in der Forschung bislang wenig ernst genommenen religiösen »Zwischenformen« und »Alternativen« sensibilisiert. Das krisengeschüttelte 17. Jahrhundert bietet dafür auf unterschiedlichen Ebenen zahlreiche Ansatzpunkt. Magie, »Aberglaube«, Hermetik und nicht-christliche religiöse Traditionen lebten auf und erhielten in der Amalgamierung mit dem konfessionellen Christentum neues Gewicht.

Der vorliegende Band, hervorgegangen aus einer Tagung, die 1996 am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen stattfand, nähert sich diesem Phänomen von unterschiedlichen Zugängen an und bietet insgesamt auf über 600 durchweg interessanten Seiten ein Panorama, das die religiöse Befindlichkeit im 17. Jahrhundert in einem neuen Licht erscheinen lässt. Die Beiträge der 30 Autoren und Autorinnen verteilen sich auf sechs Sektionen, die bereits die thematische Breite erkennen lassen: Zu »Apokalyptik, Prodigienglaube und Prophetismus« (I) äußern sich *T. Klingebiel, P. Soergel, B. v. Krusenstjern, P. Mack* und *B. Hoffmann.* Um die »Unsicherheit des Lebens« angesichts von »Seuchen, Hungersnot, Krankheit und Tod« (II) und ihre Bewältigung durch die lutherische Orthodoxie einerseits und Magie und Aberglaube andererseits geht es *E. François, S. Holtz, O. Ulbricht* und *B. Echle. M. Jakubowski-Tiessen, M. Bodian, M. Friedrich, S. Ullmann, C. Daxelmüller* und *R. P. Hsia* beleuchten die »jüdische Existenz zwischen Ablehnung und Duldung« (III). »Die Gegenwart des Fremden, des Überweltlichen und Übersinnlichen« (IV), realisiert im Umgang mit Randständigen wie Scharfrichtern, Gaunern, »Hexen« und Selbstmördern, denen »metaphysische Dimensionen« zugesprochen wurden, beschäftigt *H. Wellenreuther, B. Roeck, W. Seidenspinner, P. Choné* und *C. Koslofsky.* Eine weitere Sektion umfasst unter dem Titel »Alte und neue Wissenschaften und Weltdeutungen« (V) Beiträge von *M. C. Jacob, K. v. Greyerz, W. Clark, A.-C. Trepp, C. A. Russell* und *P. Münch* über Hermetik, Astrologie, Alchemie und die theologischen und anthropologischen Implikationen der neuen Wissenschaften. Abschließend beleuchten *P. Burschel, A. Cremer, J.-M. Sallmann* und *M.-E. Ducreux* verschiedene Dimensionen von »Verwandlungen des Heiligen« (VI) und thematisieren die für die (Frühe) Neuzeit charakteristische Beobachtung, dass dem Aufschwung säkularer Deutungen und Lebensentwürfe im Sinne einer »Dechristianisierung« eine Revitalisierung und Konfessionalisierung des Sakralen als »Rechristianisierung« gegenüberstehen.

Sämtliche Beiträge bestätigen letztlich die These, dass die Menschen des 17. Jahrhunderts, ungeachtet der für sie selbstverständlichen konfessionellen Einbindung mit den entsprechenden Disziplinierungs- und Regulierungsmechanismen, in religiösen Dingen einen »Eigen-Sinn« entwickelten, der dort, wo es um »Fragen des Seelenheils« ging, besonders ausgeprägt war (Lehmann, S. 12). Der gelebte und praktizierte Glaube unterschied sich wesentlich von den normativen Vorgaben der Geistlichkeit: Anleihen bei vor- und nebenchristlichen Modellen (Magie, Naturphilosophie, Neuplatonismus, Hermetik) wurden je nach Bedarf gemacht und mehr oder weniger harmonisch mit dem christlichen Kontext verbunden. Es ist eine besondere Qualität des Bandes, dass an einer Vielzahl von Beispielen erkennbar wird, wie ausgeprägt dieser eklektische Umgang mit dem religiösen und weltanschaulichen Angebot bereits im 17. Jahrhundert im gebildeten Bürgertum war, die Alternativen zum Konfessionschristentum sich also keineswegs auf den »Aberglauben« der »ungebildeten« Unterschichten reduzieren lassen. Mit Recht betont Lehmann, dass von der »Schicht des frommen und gebildeten Bürgertums [...] eine bemerkenswerte geistige und kulturelle Dynamik aus[ging], die weit ins 18. Jahrhundert hinein ausstrahlte.« (Lehmann, S. 13f.)

Für das 18. Jahrhundert hat sich inzwischen ein Forschungsschwerpunkt »Aufklärung und Esoterik« etabliert (grundlegend dazu: Aufklärung und Esoterik, hg. v. M. Neugebauer-Wölk, Hamburg 1999), der den Verflechtungen zwischen christlichen und nicht-christlichen religiösen Traditionen und ihrer Bedeutung für das »Seelenheil« der Menschen im 18. Jahrhundert nachgeht.

Der Band von Lehmann und Trepp zeigt die vielfachen Wurzeln dieser Entwicklung im 17. Jahrhundert auf, und es bleibt zu hoffen, dass auf der damit geschaffenen, breiten Basis weiter aufgebaut wird. *Anne Conrad*

5. 19. und 20. Jahrhundert

ARMIN MÜLLER-DREIER: Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914 (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 7). Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus 1998. 623 S. Geb. EUR 99,–.

Wer sich bisher über den Evangelischen Bund informieren wollte, war im wesentlichen auf Selbstdarstellungen angewiesen, die Problemfelder wie das Verhältnis des Bundes zum »protestantischen Deutschen Reich« und zum Nationalismus ausklammerten und nicht frei waren von Apologetik. Dies hat sich mit dem Erscheinen des vorliegenden Werkes geändert. Der Verfasser hat ein Standardwerk vorgelegt, das sich an den Quellen orientiert. Dazu kommt, was zu begrüßen ist, die Benützung sozialgeschichtlicher Methoden, einschließlich der Statistik.

Gehen wir ins Einzelne, wobei wir uns allerdings bei der Fülle des Gebotenen auf einige prägnante Ergebnisse beschränken wollen, die mehr Licht in die Auseinandersetzung des Bundes mit den Katholiken werfen. Vor allem auf den Abschnitt, der über die Ziele und Motivationen des Evangelischen Bundes informiert, sei hingewiesen. Es zeigt sich, dass der Evangelische Bund eine Sammlungsbewegung darstellte mit dem Ziele, die verschiedenen Strömungen im deutschen Protestantismus zusammenzukitten, und zwar sowohl, was die regionalen Unterschiede anlangt, als auch, was die immer stärker werdende Kluft zwischen dem liberalen Protestantismus und den konservativen Lutheranern betrifft. Fragwürdig erscheinen allerdings die Methoden, die angewandt wurden, um dieses Ziel zu erreichen. So schien vor allem ein gemeinsames Feindbild notwendig. Man fand es im »Ultramontanismus«. Dazu kam, dass man bei der Suche nach einer alle Gruppen umgreifenden Identität sich in zunehmendem Maße mit dem protestantischen Deutschen Reich identifizierte, dessen Rolle in der Ideologie mancher führender Mitglieder des Bundes bald über eine bloße Schutzfunktion hinausging bis hin zu der Gleichung: deutsch = protestantisch. Ja, der Protestantismus wurde entsprechend der Parole Friedrich Meyers (1840–1911), der seit 1898 im Bund als Vorstand des Österreichausschusses fungierte, als »die germanische Form des Christentums« empfunden, die es gegen jede romanische Verfälschung zu schützen galt. Auch und erst recht, nachdem der Kulturkampf offiziell beendet schien und von den deutschen Regierungen die Verdienste und die Vaterlandsliebe der Katholiken gewürdigt worden waren, sah die nationalprotestantische Verbandsideologie im Katholizismus eine Bedrohung des Reiches und seiner protestantischen Kultur, ja man gewinnt den Eindruck, dass der Evangelische Bund seine kulturkämpferischen antiultramontanen und antikatholischen Bestrebungen in dem Maße vermehrte, als von den deutschen Regierungen die Kulturkampfmaßnahmen ad acta gelegt worden waren.

Dass der Autor diesen Sachverhalt ohne jede Beschönigung darlegt, ist zu begrüßen. Allerdings erschöpft sich die Arbeit bei weitem nicht in dieser Thematik. So wird, was hier nur angedeutet werden kann, eine ausführliche Verbandsgeschichte vorgelegt. Auch den Spannungen des Bundes zu anderen Gruppierungen im Protestantismus, aber auch den Auseinandersetzungen innerhalb des Bundes, wird bis ins Einzelne nachgegangen. Zu begrüßen ist, dass einzelne führende Gestalten in Kurzbiographien vorgestellt werden. Alles in allem also eine lobenswerte wichtige Arbeit. Wenn dennoch Kritik ausgesprochen werden soll, so die, dass der Verfasser der Versuchung erlegen ist, alles bringen zu wollen, so dass der Leser vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht und vielfach erst selbst die gestaltende Durchformung und Gewichtung der Fakten vornehmen muss. Dazu kommt ein bei systematisch aufgebauten Werken fast unvermeidbares methodisches Problem, nämlich dass Begriffe aus den Quellen zunächst einfach übernommen werden. Erst später werden sie kritisch hinterfragt, was jedoch von dem Verfasser nicht immer so geschieht, dass alle Schwierigkeiten ausgeräumt sind. So bleibt besonders der Begriff »Ultramontanismus« trotz der redlichen Bemühungen um eine nähere Bestimmung unklar und verschwommen. Der Grund: Der Autor übernimmt den Begriff meist unkritisch aus den Quellen, genauer aus Verlautbarungen des Evangelischen Bundes. Das Wort »Ultramontanismus« ist jedoch in diesen Quellen alles andere

als eindeutig. In zunehmendem Maße scheint es einfach soviel wie Katholizismus zu bedeuten (und zwar Katholizismus in jeder seiner vielfältigen Formen, zwischen denen höchstens ansatzweise unterschieden wird), es kann aber auch den geschlossenen Milieukatholizismus meinen oder den politischen Katholizismus, es kann schließlich, wenn auch selten mit dem identisch sein, was der Ultramontanismusbegriff in der innerkatholischen Diskussion, etwa bei Franz Xaver Kraus, am Ende des 19. Jahrhunderts meinte: die Instrumentalisierung der Religion zu politischen Zwekken. Kaum zum Ausdruck kommt jedenfalls, dass es sich beim Ultramontanismusbegriff des Evangelischen Bundes im allgemeinen um ein ideologisch aufgeladenes Schlagwort handelt, das sehr verschiedene Dinge über einen Leisten schlägt und viel mit dem – vom Verfasser mit Recht herausgestellten – religiösen Germanismus und antirömischen (auch antiromanischen) Affekt des Evangelischen Bundes zu tun hat. *Otto Weiß*

ANDREAS GAWATZ: Wahlkämpfe in Württemberg. Landtags- und Reichstagswahlen beim Übergang zum politischen Massenmarkt (1889–1912) (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Bd. 128). Düsseldorf: Droste 2001. 489 S. Geb. EUR 50,10.

In dem Vierteljahrhundert vor dem Ersten Weltkrieg wurde die deutsche Gesellschaft in die Moderne gestoßen – doch wie modern war das wilhelminische Kaiserreich? Befand es sich, da generell rückständig, gegenüber den westlichen Verfassungsstaaten auf einem »Sonderweg« oder besaß es neben den dynamischen sozioökonomischen Strukturen wie dem Sprung vom Agrar- in die Industriegesellschaft auch demokratisch-pluralistische Elemente in seiner politischen Kultur?

Zur Beantwortung dieser Wesensfrage über das Kaiserreich konzentriert sich der Verfasser in seiner Tübinger Dissertation auf die württembergischen Parlamentswahlen, stellten Reichs- und Landtagswahlen doch eine bedeutende Partizipationsweise der Bevölkerung am politischen Geschehen dar. Den »Temperaturmessungen am Blute des Volkes« haftete zudem eine ambivalente Eigenschaft an: Zum einen spiegelten sie den gesellschaftlichen Wandel im Resultat unmittelbar wider, zum anderen treiben sie den Umbruch selbst voran, indem sie das politische System zu Lösungsvorschlägen für die Probleme der Zeit herausforderten. Gerade in dem gewählten Zeitschnitt, zwischen 1889 und 1912, steigerte sich die politische Aktivität zu einer gesellschaftlichen Fundamentalpolitisierung. Vor diesem theoretischen Hintergrund gliedert Gawatz seine Studie in sieben Kapitel zu Wahlrecht, Parteien und Interessenverbänden, Kandidaten, Medien und Wahlkampfpraxis, Inhalten und Formen des Wahlkampfs, Wahlbündnissen sowie schließlich dem Wähler.

Das württembergische Wahlrecht war eines der fortschrittlichsten im 19. Jahrhundert und erfüllte sukzessive die Forderung nach allgemeiner, gleicher, direkter und geheimer Abstimmung. Die Reform 1868 beseitigte die Zensusbeschränkungen für die Auslese der Abgeordneten der Oberämter und Städte, behielt aber als landständisches Relikt privilegierte Repräsentanten im Unterhaus bei. 1906 fielen diese Sonderrechte und das Proportionalwahlrecht löste das Mehrheitswahlrecht mit seinem System der Stichwahlen ab. Durch die Einführung des allgemeinen Wahlrechts 1868 stieg der Anteil der Stimmberechtigten auf ein Fünftel der Bevölkerung, dennoch bestanden zwei Partizipationsschranken weiter: das Alter und das Geschlecht. Wählen durften nur alle Männer über 25 Jahre. Gawatz erkennt einen Mehrheitskonsens für eine »konservativ-evolutionäre« Reform (S. 81); keine Partei strebte Rückschritte an. Dadurch wirkte die Teilmodernisierung des Wahlrechts systemstabilisierend.

Zugleich erweiterte sich das Parteienspektrum; der Dualismus der beiden liberalen Parteien fächerte sich zur fünfgliedrigen Struktur auf. Der Durchbruch zur Partei neuen Typs gelang den Gruppierungen am raschesten und konsequentesten, die sich in der Umbruchphase neu aufstellten. Die SPD, das Zentrum und der konservative Bauernbund besaßen jeweils eine größere Mitgliederbasis als die nationalliberale Deutsche Partei oder die linksliberale Volkspartei. Die drei Aufsteiger bauten ihre Parteistrukturen erfolgreich aus, weil eine zentrale und hierarchische Organisation in Ortsvereinen und Delegiertenversammlungen die Mitglieder ebenso stabilisierte wie mobilisierte. Alle drei knüpften ein dichtes Netz von Ortsvereinen und erreichten bei den Urnengängen am Vorabend des Ersten Weltkriegs einen Organisationsgrad von 30 bis 40 Prozent. Wie die beiden bürgerlichen Parteien professionalisierten sie ihre politische Arbeit, indem sie Parteisekretariate gründeten und diese hauptamtlich besetzten. Für die neuen Parteien war es auch vorteilhaft, dass

sie in Milieustrukturen eingebunden waren, die ihre Arbeit in Vereinen oder in der Presse unterstützten.

Mit dem Durchbruch zum politischen Massenmarkt formalisierte und verrechtlichte sich die Kandidatenkür, die in Abstimmung mit der Parteileitung von der Basis im Wahlkreis sanktioniert wurde. Dabei wandelte sich die Vertreterauslese von einer konsensorientierten Absprache in inoffiziellen Gremien zu einer transparenteren und konfliktoffeneren Abstimmung auf Vertrauensmännerversammlungen. Auch der Kandidatentypus wechselte vom Honoratiorenvertreter zum Berufspolitiker und Parteimann – entsprechend der Ausdifferenzierung der Parteienlandschaft. Als der Landtag nach den Proporzwahlen 1906/07 die fraktionsweise Sitzordnung einführte, verabschiedete er sich sichtbar von der vorherigen Platzierung nach Rang und Alter.

In Württemberg, das überdurchschnittlich gut mit eigenständigen Presseerzeugnissen versorgt war, setzte in den 1890er Jahren eine parteipolitische Durchdringung der Presselandschaft ein, die zugleich Motor und Ergebnis der Fundamentalpolitisierung war. Durch eine gezielte regionale Pressepräsenz versuchten das Zentrum, die Volkspartei, der Bauernbund und später auch die SPD, in eigenen Hochburgen die Parteiblätter als deutungskulturelle Multiplikatoren zu verankern und in Diasporagebieten das homogene Meinungsklima aufzubrechen. Seit den 1890er Jahren dehnte sich der Wahlkampf aus und intensivierte sich. Dabei wurde das honoratiorenpolitische Prinzip in der Wahlkampfpraxis von der anti-elitären Massenagitation abgelöst. Der Wahlkampf des Einzelbewerbers ging über in die Kampagne einer Parteiorganisation mit modernisierten Agitationsmitteln sowie planmäßig und großflächig eingesetzten Wahlgeschenken.

In der Ära des politischen Massenmarkts ging die Eigenständigkeit der Landtagswahlkämpfe zurück. Erstens traten die lagerspezifischen Deutungsangebote auf Landesebene nach Erledigung der drei großen Reformvorhaben (Verfassung, Lebenslänglichkeit der Ortsvorsteher und Steuer) in den Schatten der Reichspolitik. Zweitens wandelte sich mit den Debatten über die Schulaufsicht und die Zulassung von Männerorden die württembergische »Oase des Friedens« seit der Zentrumsgründung (1894/95) – wie reichsweit – in einen Ort der konfessionellen Auseinandersetzung.

Wie kompromissfähig und koalitionswillig die Parteien waren, zeigt die Analyse einer Segmentierung des Parteiensystems. Die Bündnisfähigkeit offenbarte sich in den 1890er Jahren in der Bildung eines Kartells aus konservativ-bauernbündlerischen und nationalliberal-freikonservativen Gruppierungen sowie eines Antikartells der oppositionellen Volkspartei, des Zentrums und der SPD. Nach der Jahrhundertwende verschoben sich die Fronten zu liberalen Vereinigungsbestrebungen zwischen Volks- und Deutscher Partei und dem schwarzblauen Block aus Bauernbund und Zentrum. Milieuübergreifende Kompromisse wurden vorrangig bei Stichwahlen eingegangen, wenn das Schreckgespenst eines unerwünschten Sieges des politischen Gegners die »Ekelgrenze« zog. Lagerüberschreitend arbeiteten Volkspartei und Sozialdemokratie und interkonfessionell das Zentrum mit den Konservativen oder dem Bauernbund zusammen, und die eigenen Wähler vollzogen diese Absprachen nach; sie unterstützten den Bewerber des Stichwahlpartners meist als ihren Kandidaten zweiter Wahl.

Mit der Zunahme politischer Aktivität trat das vormoderne ökonomische Wahlverständnis zugunsten eines fortschrittlichen Partizipationspostulats ab. Vor allem die SPD und das Zentrum stellten Zählkandidaten auf, die zwar ohne Siegchancen waren, deren Nominierung aber eine politische Signalwirkung bei der Stimmabgabe des Wählers hatte. Der Wahltag wurde zum Zähltag der Anhänger einer Partei; der Wähler konnte seine politische Zugehörigkeit ausdrücken. Dabei differenzierte sich das Parteiensystem und das Wählerverhalten gleichermaßen aus. Die drei neuen Parteien, die sich durch eine hohe sozialkulturelle Prägnanz auszeichneten und entlang einer konfessionellen Konfliktlinie (Zentrum) oder einer ökonomischen Trennmarke (SPD, Bauernbund) platzierten, verpflichteten ihre Wähler durch eine steigende Milieubindung zunehmend auf sich.

Als Quintessenz erkennt Gawatz, der seiner Studie die Modernisierungstheorie zu Grunde legt, beim Übergang zur Fundamentalpolitisierung drei modernisierende Faktoren: die Egalisierung, Rationalisierung und Nationalisierung der Wahlen. Eine formale Egalisierung brachte die Reform des Wahlrechts mit sich. Die Demokratisierung der Wahlrechtsnormen erweiterte den Kreis derer, die an politischen Entscheidungsprozessen Anteil hatten. Wie hoch die allgemeine Akzeptanz dieser Normen war, zeigt zum einen, wie strikt sich die Regierung enthielt, die Wahlen im eigenen Sinn zu beeinflussen, bzw. wie leidenschaftlich Wahlmanipulationen öffentlich diskutiert wurden. Die Rationalisierung der Abstimmungen zeigt zweitens der sinkende Anteil von Wechselwählern,

da sich die Wählerschaft sozialstrukturell differenzierte. Über sich verdichtende Milieubindungen wurden die Wähler stärker auf ihre sozioökonomische und sozialkulturelle Interessenvereinigung verpflichtet. Die zum Teil in Sozialmilieus eingebetteten politisch-sozialen Gruppen waren dabei aber nicht kompromissunfähig, wie die Wahlbündnisse oder das Wählerverhalten bei Stichwahlen belegen. Gleichwohl waren milieuüberschreitende Absprachen situativ und manifestierten keine grundsätzlichen Übereinkünfte zwischen den Sozialgruppen. Hierzu fehlte es im Kaiserreich an strukturellen Erfordernissen wie dem Zwang zur Regierungsbildung, der die Notwendigkeit politischer Kompromisse institutionalisiert hätte. Hierbei spielte auch die Ausdifferenzierung der Gesellschaft nach sozioökonomischen und sozialkulturellen Konfliktlinien eine Rolle. Ökonomische und konfessionelle Grenzziehung bestimmte die Wahlkämpfe; die von den harmoniegewohnten Zeitgenossen beklagten »Interessen-Wahlkämpfe« standen immer mehr unter dem Leitspruch: »Wer nicht für uns ist, ist gegen uns«. Drittens nahmen überregionale Politikfelder an Bedeutung zu, und die württembergischen Wahlen gerieten immer stärker in den Sog von Themen nationaler Tragweite. Vor allem von den Reichstagswahlen gingen ständig Veränderungsimpulse aus. Das württembergische Parteiensystem bewahrte zwar Regionalismen wie die beachtliche Stellung der Linksliberalen, glich sich aber alles in allem den reichsweiten Prozessen an, wofür der – gleichwohl verzögerte – Aufbau einer eigenständigen Zentrumsorganisation ebenso spricht wie die Gründung einer protestantisch-ländlich-konservativen Bewegung in Gestalt des Bauernbunds. Auch thematisch verwandelten sich die Landtagswahlkämpfe zu regionalen Interpretationen übergeordneter Konfliktfelder.

Gawatz legt eine lesenswerte Arbeit vor, die auf hohem Niveau die Phänomene des Übergangs in den politischen Massenmarkt reflektiert und sie thematisch in den reichsweiten Zusammenhang ebenso einordnet wie methodisch in die Forschungslage. Er argumentiert überzeugend und lesbar. Alles in allem: eine Studie mit hohem Erkenntnisgewinn. *Peter Exner*

Vadim Oswalt: Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871. (K)ein Kapitel im Zivilisationsprozess? (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 29). Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag 2000. X, 230 S. Geb. EUR 28,90.

Ein Bauer hintertreibt, um in traditioneller Weise zu pflügen, das Chausseebegrünungsprogramm der Regierung. Wirte im Dorf kämpfen um die Ausrichtung von Hochzeitsschenken. Ein protestantischer Amtmann verteidigt katholische Landbewohner in einer anonymen Broschüre gegen die religionsbürokratische Systemlogik seiner eigenen Behörde und zahlt dafür einen hohen Preis. Die Beispiele illustrieren das Thema: die Bürokratisierung auf dem Land vor allem durch den Staat, teils auch durch die katholische Amtskirche. Untersuchungsregion sind die sechs Oberämter des südlichen Oberschwaben – eine im Blick auf zentrale Kriterien homogene Region und gleichzeitig als Einzugsgebiet der Heilig-Blut-Wallfahrt von Weingarten ein sehr repräsentativer Kultraum. Ziel ist es, die »Einwirkungen von Bürokratie auf konkrete Lebensbereiche zu erforschen« (S. 7) und Max Webers Maxime zu überwinden, »Rationalität« nur der modernen staatlichen Bürokratie zuzuschreiben. Auf der Suche nach der je eigenen Rationalität der »ländlichen Lebenswelt« entwickelt Oswalt eine multiperspektivische Darstellung, die den jeweiligen Gegenstand der Auseinandersetzung aus den spezifischen Blickwinkeln der Beteiligten in den Blick nimmt.

Die Studie untersucht die Vorstellungshorizonte von Dorfleben, welche das bürokratische Handeln bestimmten, ebenso wie die Selbstverständnisse und Handlungsmöglichkeiten der Bürokratie vor allem in ihrem Verhältnis zu den dörflichen Eliten. Konkrete Praxisfelder beziehen sich auf zwei Bereiche: zum einen auf die materielle Kultur (Feuerordnung, Straßenordnung, Vagantenbekämpfung), sodann auf das, was im vorliegenden Kontext besonders interessieren muss: die Geselligkeit und die Religiosität (Hochzeitsschenken, Weingartener Blutritt).

Das Bild der Verwaltung war – um sich auf den letzten Aspekt zu konzentrieren – um 1830 geprägt von der Vorstellung einer sehr engagierten, wenn auch als veräußerlicht und »bigott« geltenden religiösen Praxis und einer rigiden Moral. Einzelne Hinweise auf eine auch religiöse und moralische Verselbständigung werden zu diesem Zeitpunkt von kulturhegemonialem Optimismus noch übergangen. Das Bild änderte sich, als nach 1848 bis in die 1860er Jahre hinein Grundentlastung und gestiegene Agrarpreise zwar den Wohlstand der Bauern (bei bleibenden massiven sozialen

Hierarchien auf dem Dorf und in den Familien) mehrten, zunehmender Reichtum aber nicht in bürgerliche Bildungskultur übersetzt wurde: Die glänzenden Bücher der Bauern waren nach wie vor Gebetbücher – aber gelesen wurden sie nicht (S. 40). Mehr und mehr sinken die vom Autor als »volkskulturell« gekennzeichneten Geselligkeits- und Religiositätsformen im Ansehen der Amtleute auf die Stufe einer »entfesselte[n] ländliche[n] Welt« (S. 41). Selbst die Brauchumgebung von religiösen Lebenswenden und die Weingartener Wallfahrt gelten nun als Orgien des Aberglaubens. Die Vereinödung der Siedlungsstruktur wurde vor allem nach ihrer Entfernung zu Zivilisationsinstanzen (allen voran: Kirche und Schule) gemessen, obwohl sie ökonomisch sinnvoll war. Der Konflikt, so Oswalt, entstand dadurch, dass das Verwaltungs- und Visitationshandeln von einem bürgerlichen Modell von Öffentlichkeit bestimmt war, während ländliche Öffentlichkeitsformen (Wirtshaus, Feste, Wallfahrten etc.) auch von den Pfarrern beargwöhnt, eingeschränkt und unterdrückt wurden.

Auseinandersetzungen um die ländliche Religiosität wurden dadurch verstärkt, dass die aufgeklärte Kirchen- und Gemeindevorstellung einem dem staatlichen Verwaltungshandeln vergleichbaren Zivilisationsmodell folgte. Kirchengesetz und Polizeiordnung waren auch institutionell eng verflochten – allerdings mit abnehmender Tendenz. Oswalt kann Beispiele für die Tätigkeit von (in Oberschwaben nach lutherisch-württembergischem Vorbild neu eingeführten) Kirchenkonventen einführen, in denen ein rigoroser Ordnungswille des Pfarrers mit den Eigeninteressen der Dorfobrigkeit konkurrierte. Letztere instrumentalisierte den Konvent als Werkzeug der Dorfhierarchie, schloss aber den Pfarrer vom Wissen über Vergehen in den eigenen Kreisen aus. Staatliche und kirchliche Erziehungsinteressen – wenn auch aus unterschiedlichen Motiven und mit unterschiedlichen praktischen Idealvorstellungen – verbanden sich auch bei der Reduzierung der Feiertage und der Gestaltung des Sonntags. Oswalt nutzt ausführlich die durch Wessenbergs Publikationsarbeit entstandene Quelle des »Archiv[s] für die Pastoralkonferenzen [...]«, um die Mentalitätsunterschiede zwischen Dorfbevölkerung und aufgeklärtem Klerus sichtbar zu machen: Die mit Straffurcht bewehrte Entehrung Gottes und der Heiligen stand gegen die bibel- und traditionsgestützte pastorale Überzeugungsarbeit. Der im Jahresumlauf organisierten Festkultur, die Oswalt an zahlreichen Beispielen vorführt, steht von Seiten der Kirche vor allem ein moralisches, von Seiten des Staates ein ökonomisches Misstrauen entgegen. Am Beispiel der Hochzeitsriten kann Oswalt eindrücklich die symbolische Struktur öffentlicher Kommunikation in ländlichen Gemeinden rekonstruieren. Gerade die Kombination von kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Zugangsweisen mit sozialgeschichtlichen Fundierungen wirkt erhellend, weil die früh gezogenen Grenzen staatlichen und kirchlichen Erziehungshandelns plausibel nachvollziehbar werden. Seine Rekonstruktion der Konflikte um den Weingartener Blutritt bezieht passgenau die ländliche »Ökonomie« ein, die stets mehr war als agrarisches Wirtschaften. Bei den ausführlich und instruktiv beschriebenen Auseinandersetzungen um die Umritte, die in Weingarten fast ein halbes Jahrhundert andauerten, ging es eigentlich, so Oswalt, um die Implementierung eines neuen pastoralreformerischen Sinns, der aber im dörflichen Erfahrungsraum keine Resonanz besaß, so dass der Konflikt zunehmend zu einer bürokratischen Machtfrage verkam. Der Autor erörtert diese Entwicklungen im engen Rekurs auf die übrigen Reformulierungen der Pastoral, etwa die erbitterten Widerstände gegen die Rottenburger Gottesdienstordnung von 1838. Um so bemerkenswerter ist, dass ein protestantischer Oberamtmann die Front der bürokratisch-kirchlichen Reformimpulse in einer Denkschrift aufbrach, welche die Heiligblut-Prozession verteidigte. Er tat dies, indem er der Volksfrömmigkeit beschwörend die Alternative der Säkularisierung gegenüber stellte. Der Autor selbst bilanziert ein »Scheitern der Massenpädagogik auf dem Land« in dem Sinne, dass trotz der in manchen alltagspraktischen Segmenten eingebauten innovativen Verhaltensformen der eigentlich angezielte Mentalitätswandel marginal blieb – aus einem Bauer wurde kein Bürger.

Der Gewinn der Studie für einen kirchenhistorischen Kontext besteht zunächst in einer sehr reflektierten Weiterführung des bisherigen Forschungsstandes zur Wirkungsgeschichte der wessenbergischen Reformen und in der kenntnisreichen Verknüpfung mit staatlichen Optionen, die bislang vor allem in ihren faktischen Regulierungen, kaum aber in den dahinter stehenden sozialen Mustern und symbolischen Interaktionsformen bekannt waren. Einfache Dichotomien können daher an vielen Stellen subtileren Modellen weichen. Die Arbeit zeichnet sich zudem aus durch eine kenntnisreiche, aber gelassene Theorieanwendung: Theoreme von Max Weber und Gerhard Oestreich werden eben so eingeführt wie Norbert Elias und Michel Foucault. Der Autor bedient

sich dieser Ansätze nicht zur Verifikation von Systemen, sondern wendet sie pragmatisch als Hilfsmittel der Interpretation an.

Der Rezensent würde mit dem Autor gern in eine Diskussion eintreten, die so bislang noch kaum geführt wurde: nämlich ob »der Abbau bestimmter traditionaler Verhaltensmuster etwa in einer Desakralisierung des Alltags« (S. 5) tatsächlich auf der sozialen, mentalen und zivilisatorischen Struktur des »Dorfes« und auf einer insgesamt magischen Religionsauffassung in einem spezifischen Gegensatz zur bürgerlichen Kultur beruhte, ob also die »innere Ordnung des Dorfes« (S. 12) religiös in diesem Sinne als »Volksfrömmigkeit« rekonstruierbar ist, oder ob hier nicht in einem sehr viel umfassenderen Sinn die Bürgerkultur, übersetzt in Prozesse der Bürokratisierung und kirchlichen Pastoralkonzentration, gegen die durch die Konfessionalisierung der Frühen Neuzeit heraufgeführten, ihrerseits nach etwa 1600 obrigkeitlich implementierten Verhaltensformen der kleinräumigen, aber keineswegs rein dörflich-agrarischen Klosterkultur und Konfessionsgesellschaft stand. Anders gewendet ist zu fragen, ob der ältere Typus tatsächlich in einem landläufigen Sinn dörflich und latent primitiv war und eines Zivilisationsprozesses bedurfte, oder ob ein älterer hochkultureller Typus, der in sehr spezifischen Formen der Aneignung für dörfliche Lebenswelten diffusionsoffen war, ohne ihnen in seinem Selbstverständnis und in seinen kulturellen Repräsentationsformen letztlich zu entstammen, mit einem neuen, nun städtisch-bürgerlichen Deutungsmuster von »ziviler« Gesellschaft zusammentraf, das nur deshalb einen hochkulturellen Zivilisationsstatus allein für sich beanspruchen konnte, weil der kirchliche und sozialinstitutionelle Rahmen des älteren Typs mit der Säkularisation beseitigt worden war. War also das, was Oswalt als »die der Verwaltung entgegenstehenden Lebenswelten« (S. 7) und als »volkskulturell« (S. 25), gar als »in der Volkskultur verwurzelte[n] magische[n] Zugang zur Religion« (S. 161) bezeichnet, nicht seinerseits Ergebnis eines jahrhundertelangen Zivilisationsprozesses, der allerdings von anderen Trägern mit anderen Zielsetzungen gesteuert worden war und daher dem dörflichen Sozialraum auch andere soziale und religiöse Strategien abverlangt hatte? Alle diese religiösen Repräsentationsformen waren – das zeigt die neuere Konfessionalisierungsforschung überdeutlich – weder einfachhin autochthon noch einfachhin magisch. Diese Diskussionsanregung sei nicht (nur) als Kritik zu verstehen, sondern als Aufweis, dass die in dieser Regionalstudie umsichtig erhobenen Quellen in ihrer systematischen, theoriegeleiteten Auswertung relevante übergreifende Fragestellungen aufwerfen. Mit Studien dieser Art ist offenbar eine Goldader angegraben. Auch wer mit bestimmten interpretativen Grundannahmen dieser Studie das historische Paradigma »Volksfrömmigkeit« grundsätzlich in Frage stellen möchte, findet in der behutsamen Aufmerksamkeit dieses interessant geschriebenen Buches reiches Anschauungsmaterial und viele Anregungen zum Nachdenken.

Andreas Holzem

Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds, hg. v. STEFAN SAMERSKI (Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, Beiheft 5). Berlin: Duncker & Humblot 2001. 320 S., zahlr. Abb., Kart. EUR 69,–.

Nach den Worten des Herausgebers und einiger seiner Mitautoren geht es vorliegender Schrift darum, die einseitige Darstellung des letzten Kaisers durch John J. G. Röhl, aber auch durch Ulrich Wehler und andere politisch korrekte Historiker, durch Einbeziehung der Kategorie des Religiösen zurecht zu rücken. Wie weit den Verfassern dies gelungen ist, darüber lässt sich streiten, zumal sich offensichtlich nicht alle Mitarbeiter mit dem genannten Vorhaben identifizieren konnten oder wollten. So scheint vor allem der Schlussartikel von *Michael Spöttel* »Leo Frobenius: Des letzten deutschen Kaisers Ethnologie« in vielem eher der Sichtweise Röhls verpflichtet zu sein. Dazu kommt, dass dieser Beitrag, der nebenbei auch die Wurzeln für den Antisemitismus Wilhelms II. beeindruckend sichtbar macht, des Kaisers Beziehung zum Religiösen doch merklich anders beurteilt als der Herausgeber. Spöttels Beitrag – und damit das Buch – endet mit dem bedenkenswerten Satz: »Das Christentum des Kaisers ist in letzter Konsequenz nicht mehr als eine Variante der Gnosis.« Der Kaiser habe sich uralten Vorstellungen vom Sakralkönigtum verpflichtet gewusst. Königtum und Religion hätten daher für ihn eine Einheit gebildet. Und tatsächlich könnte hier der Schlüssel liegen zum Verständnis der Religiosität des Kaisers, nicht zuletzt zu dem, was als Nähe zum Katholizismus empfunden wurde und was sich, wie *Jürgen Strötz* in seinem

Beitrag im Anschluss an den konservativen Herausgeber der »Gelben Hefte« Max Buchner feststellt, in der Vorliebe Wilhelms für Tradition und Autorität, für Symbolik und Repräsentation (anderswo spricht Strötz vom pomphafter Inszenierung) manifestierte. (Die italienische Presse, die leider von den Autoren nicht konsultiert wurde, sprach in diesem Zusammenhang gerne von dem bunt uniformierten Operettenkaiser, der sein Theaterspiel für Wirklichkeit hielt.) Auf jeden Fall stand hinter der Nähe des Kaisers zum römischen Papsttum, dem von Seiten Leos XIII. die Nähe des Papstes zum protestantischen deutschen Kaisertum entsprach, als verbindende Klammer, wie Samerski zu Recht betont, die »enge konstitutionelle Beziehung« zwischen Papst und Kaiser, mit anderen Worten das monarchische Prinzip, das Gottesgnadentum (und eben das Sakralkönigtum oder wie einer der Autoren feststellt, die »Imitatio Constantini«), die Idee von der Translatio Imperii, die Wilhelm II. allerdings ausdrücklich als Übergang der Weltherrschaft vom Römischen Reich auf das Römische Papsttum deutete. Dass Röhl das mit solchen ideologischen Vorstellungen verbundene Selbstbewusstsein des Kaisers als »Cäsarenwahn« apostrophierte, wird von Samerski herb kritisiert, aber das Anachronistische in dem universalistischen Traum, den Papst und Kaiser gemeinsam träumten, lässt sich nicht leugnen. Es bleibt, trotz aller Rechtfertigungsversuche: Weder Leo XIII. noch der Kaiser wurden der Wirklichkeit gerecht, wobei bei Wilhelm II. hinzukommt, dass der Bruch durch seine Persönlichkeit hindurchging. Denn Wilhelm II. – das kann man auch in der zeitgenössischen Presse nachlesen – war anders als Leo XIII., anders als sein Großvater, ein »sprunghafter«, »unsteter« moderner Mensch, der sich als (wenig glücklicher) Journalist gebärdete, durchaus auch der modernen »Religion« des Spiritismus ergeben war (darüber findet sich leider nichts in dem Buch), als Tourist durch das Mittelmeer kreuzte, seinen Weinhändler in Sizilien besuchte und dann per Auto in Apulien zum Stauferschloss Castel delmonte kutschierte, um zugleich seinen unzeitgemäßen Kaiserträumen nachzuhängen.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen in die Einzelheiten. Festzustellen ist: Der Leser kann den einleitenden, etwas verworrenen Essay getrost überschlagen, es sei denn, er interessiere sich für Rudolf Borchardt. Auch der zweite Beitrag, der sich mit Hinzpeter und dessen schlechter Theologie befasst, kann zunächst beiseite gelassen werden. Substanziell wird es im dritten Beitrag von *Klaus Erich Pollmann*, der sich der Beziehung des Kaisers zum Protestantismus zuwendet und dabei auch schon auf die zum Katholizismus zu sprechen kommt. Wichtig erscheint die Bemerkung: »Im Gegensatz zum schlichten Luthertum Wilhelms I. [...] ist die Religiosität Wilhelms II. äußerlicher. Sie findet ihren Gefallen an der Ausgestaltung der Gottesdienste und der kirchlichen Inszenierung der großen nationalen Feiern«. Bemerkenswert auch der Beitrag von *Norbert Friedrich*, der den differenzierten und sich wandelnden Beziehungen Wilhelms zur christlich-sozialen Bewegung nachgeht, desgleichen derjenige von *Bastiaan Schot*, der die Rolle der evangelischen Kirche hinsichtlich der Polenpolitik Preußens aufzuhellen sucht. Zu begrüßen ist auch hier die differenzierende Darstellung. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, dass die Kirche zwar nicht einfach ein Werkzeug der preußischen Germanisierungspolitik gegenüber den katholischen Polen gewesen sei, wohl aber in ihrer Treue zu dem nicht immer klug agierenden König diese weithin hingenommen habe. Für den katholischen Leser sicher interessant ist der Beitrag von *Jürgen Strötz*, der sich dem Verhältnis des Kaisers zum Katholizismus zuwendet und überzeugend darzustellen sucht, dass Wilhelm II. anders als etwa der Evangelische Bund – erfolgreich – bemüht war, die Katholiken in das Reich zu integrieren, wobei man auch auf eine Reihe von Affinitäten und Wertschätzungen des Kaisers für die katholische Kirche stößt. Und nicht nur in diesem Beitrag wird man auf die Vorliebe des Kaisers für die katholischen Benediktiner aufmerksam gemacht. Die Frage ist freilich: Was am »Katholischen« hat den Kaiser fasziniert? War es vor allem das Äußerliche, was ihn in den Bann zog, die autoritäre antidemokratische Struktur (der sich Kaiser und Papst in gleicher Weise verpflichtet wussten) und der nachkonstantinische Triumphalismus, also in der Vergangenheit errichtete Grundfesten, die mit dem Ende des Kirchenstaates – auf dessen Wiederherstellung mit Hilfe des Kaisers man in Rom hoffte – zu zerbröckeln begannen? Ähnliche Fragen bewegen den Leser hinsichtlich des Beitrags Samerskis, der sich mit dem Verhältnis von Kaiser und Papsttum befasst und dabei eine Reihe interessanter Einzelheiten zu Tage fördert. Eine Sensation erscheint es, wenn man aus den Quellen erfährt, der Kaiser habe allen Ernstes an eine Konversion zum Katholizismus gedacht, ein Vorhaben, an dessen Ernsthaftigkeit auch der Autor zu glauben scheint. Allerdings dürfte eindeutig sein, dass im Vatikan der Wunsch der Vater des Gedankens war. Wer sich mit den Hintergründen des Verhältnisses Papst-Kaiser und der durch

den Dreibund geschaffenen politischen Konstellation befasst, dem erscheint mindestens in diesem Punkt der sonst ausgezeichnete Beitrag Samerskis etwas zu »grob gestrickt«. Ein Blick, wenn schon nicht in die italienische Tagespresse, so doch in die italienische Literatur, hätte mehr Grautöne sichtbar gemacht. Ob Papst und Kaiser wollten oder nicht, der Dreibund, die Gegnerschaft Italien-Vatikan und die von Rampolla betriebene Annäherung des Vatikans an das demokratische Frankreich waren Tatsachen, die in ihre Beziehungen, mehr als ihnen lieb war, hineinspielten. Was im Übrigen die Aufstellung des Denkmals für Giordano Bruno betrifft, so wäre zu ergänzen, dass der eigentliche Initiator der Großmeister der Loge Adriano Lemmi war, der, unterstützt von dem radikalen Abgeordneten Bovio, Crispi überrumpelte. Crispi, selbst Freimaurer, hat zu seinem eigenen späteren Verdruss nolens volens seinem Ordensmeister die Zustimmung gegeben.

Schließen wir den Überblick mit einem Hinweis auf den mit reichen Bildbeispielen versehenen Aufsatz »Wilhelms II. Sakralitätsverständnis im Spiegel seiner Kirchenbauten«. In den von Wilhelm errichteten Monumenten wird wie kaum anderswo ein Grundton seiner Religiosität sichtbar, es ist der Zug ins Kolossale, der ihn auch sonst bewegte. Eine beunruhigende Frage, die dem Rezensenten bei der Lektüre immer wieder kam, die der Herausgeber jedoch nicht gespürt zu haben scheint, stellt sich erneut: Wollte der sich in den »Babel-Bibel-Streit« einmischende Hobbytheologe Wilhelm II. katholisch werden oder wollte er nicht eher – den Katholizismus missverstehend – protestantisch-pietistische Innerlichkeit durch »katholische Großartigkeit und Äußerlichkeit« ersetzen? *Otto Weiß*

Peter Reichensperger 1810–1892, hg. und erläutert v. Ulrich von Hehl (Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Bd. 17). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2000. 150 S. Kart.

In dieser mittlerweile stattlichen Reihe kommt mit Peter Reichensperger ein Vertreter jenes rheinischen Katholizismus zu Wort, der gleich zu Beginn dessen, was man als politische und soziale katholische Bewegung zu bezeichnen gewohnt ist, eine erhebliche Rolle gespielt hat. Man wird sagen dürfen, dass der rheinische Katholizismus lange auf eine seiner Bedeutung entsprechende Repräsentation in dieser Reihe warten musste. Zweifelsohne hat man nun in dem mit dem Thema bestens vertrauten Herausgeber einen idealen Bearbeiter und Kommentator gefunden. Die vorliegenden stets durch exakte Quellenangaben und oft auch durch einleitende Hinweise und erläuternde Fußnoten gut aufbereiteten 54 Quellentexte stellen das lange öffentliche Leben Reichenspergers umfassend dar. Sein Wirken als Autor von Büchern und Zeitschriftenbeiträgen, vor allem aber sein jahrzehntelanges Wirken als Parlamentarier wird in einer überzeugenden Auswahl von Texten anschaulich dokumentiert. Diese Texte kreisen um die thematischen Einheiten Staat, Verfassung, Recht (S. 25–48), Nationalökonomie (S. 49–60), politischer Katholizismus/Zentrumspartei (S. 61–79), Verhältnis Staat und Kirche/Kulturkampf (S. 81–100), Rechtsgleichheit/Parität/Minderheiten (S. 101–118) sowie soziale Frage/Sozialistengesetz (S. 119–143). Die Dokumente lassen den Leser Anteil nehmen an einem vielseitigen Politikerleben, in dem es bei aller erkennbaren Treue zu fundamentalen Überzeugungen auch bemerkenswerte Wandlungen gab. Die Quellentexte sind auch dazu angetan, Reichenspergers politische Aktivitäten als weit über konfessionelle Interessenpolitik hinausreichendes Engagement für den deutschen Rechts- und Verfassungsstaat zu erweisen. Insofern verdienen sie Beachtung nicht nur im kleinen Kreis derer, die im engeren Sinn Katholizismusforschung betreiben.

Ein fast lexikalisch knapper Lebensabriss leitet in die Quellentexte (S. 9–11) ein. Es schließen sich kurze, informative Einführungen in die genannten thematischen Blöcke an (S. 11–19). Ein gutes Quellen- und Literaturverzeichnis rundet den Band ab (S. 145–150). Leider fehlt wie in der gesamten Reihe ein Register. Wenn man etwas zu monieren hat, dann ist es außer einem kleinen Fehler auf S. 97 in Anm. 46 (1872 statt 1972) die Kürze der Einleitung und der Einführung. Beide hätte man sich ausführlicher gewünscht, um die Texte sowohl biographisch als auch inhaltlich besser einordnen zu können. Dafür trifft zwar vermutlich nicht den Bearbeiter die Schuld, sondern die Verantwortlichen der Reihe mit ihren engen Vorgaben, dennoch muss dieses Manko genannt werden. Überhaupt bleibt die Persönlichkeit Reichenspergers merklich blass in diesem Band. Über seine Familie, sein Verhältnis zum ebenfalls politisch tätigen Bruder August, über sein Leben als

rheinischer Bürger und Katholik, über seine Frömmigkeit und Einbindung in die ultramontanen Zirkel hätte man gerne mehr erfahren. Man sage nicht, das sei privat und habe mit dem öffentlichen Leben nichts zu schaffen. Trotz dieser Einschränkungen überwiegt gleichwohl der Dank für einen inhaltsreichen, farbigen Einblick in die facettenreiche Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert bei weitem. *Bernhard Schneider*

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, Bd. 3). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 1999. 408 S. Kart. EUR 60,–.

Der Band vereinigt neben drei zusätzlichen Aufsätzen die überarbeiteten und mit Anmerkungen versehenen Beiträge des 3. Symposiums des Arbeitskreises »Die deutsche Theologie zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien vor den Herausforderungen durch die Moderne – ihr Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil« vom Oktober 1997. Den Teilnehmern war die Aufgabe gestellt worden, eine Gesamtsicht der deutschen Theologie zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien zu bieten und zu analysieren, wie die Theologie auf politische, soziale, kulturelle und gesellschaftliche Umbrüche und innerkirchliche Entwicklungen reagierte, um dann in einem weiteren Schritt den Einfluss der theologischen Disziplinen in Deutschland auf das Zweite Vatikanische Konzil ausmachen zu können. Die Bearbeitung der Disziplinen übernahmen im Einzelnen: *Henning Graf Reventlow* (Altes Testament), *Hans-Josef Klauck* (Neues Testament), *Hubert Wolf* (Kirchengeschichte), *David Berger* (Fundamentaltheologie und Apologetik), *Peter Walter* (Dogmatik), *Johannes Reiter* (Moraltheologie), *André Habisch* (Sozialethik), *Walter Fürst* (Praktische Theologie), *Giancarlo Collet* (Missionswissenschaften), *Stephan Haering* (Kanonistik) und *Benedikt Kranemann* (Liturgie). Mit einer Ausnahme vertreten oder vertraten die Autoren das von ihnen vorgestellte Fach selbst an einer Universität. Auf alle Beiträge einzugehen würde den Rahmen einer Anzeige sprengen. Deswegen sei hier auf die besonders den Kirchenhistoriker interessierenden Beiträge hingewiesen. – Wolf konstatiert bei den deutschen Kirchenhistorikern unter Rückgriff auf eine gute Forschungslage eine Selbstmarginalisierung und Selbstzensur nach dem Ersten Vatikanischen Konzil, weil Kirchengeschichte als »theologischer Erkenntnisort« ausgeschieden war. Letzteres führte in den Jahren 1870–1890 im Schatten der Neuscholastik zu einer Enttheologisierung der Kirchengeschichte. Die Entwicklung begünstigte eine Spezialisierung auf ungefährliche Gebiete wie der christlichen Archäologie und Kunstgeschichte. Die Kirchengeschichte wurde zu einer »Hilfswissenschaft« degradiert und vielleicht – so möchte man nach der Lektüre von Wolf meinen – zu einem Steinbruch für die Theologie. Erst seit Alois Knöpfler kam es zu einem Aufschwung und einer selbstbewussten Kirchengeschichte, die erneut eine theologische Führung ihres Faches beanspruchte, ähnlich wie die Geschichte sie für die Politik wünscht. Knöpfler wurde u.a. von katholischen Historikern bzw. Kirchenhistorikern wie Martin Spahn, Sebastian Merkle und Albert Ehrhard sekundiert. In ihren Forschungen traten konfessionelle Gegensätze zurück, u.a. weil sie im Wilhelmischen Kaiserreich auf eine wissenschaftliche Integration und Anerkennung und damit ihre gesellschaftliche Etablierung hofften. Die Entwicklung fand erst durch antimodernistische Maßnahmen Pius' X. ihr Ende. Erneut wurden bei der Themenwahl Ausweichstrategien entwickelt und wieder zog man sich auf eine positivistische Darstellungsform zurück; religions- und frömmigkeitsgeschichtliche Arbeitsfelder wurden entdeckt und es wurden groß angelegte Editionsprojekte betrieben (z.B. Concilium Tridentinum), die wissenschaftliches Personal und Sachmittel bis heute binden (Wolf spricht von einer »Immunisierungsstrategie«). Karl Rahner, so zitiert Wolf, stellte schließlich 1943 fest: »Die Patrologie ist überhaupt ungefähr das einzige Gebiet, auf dem wir von den Protestanten unabhängig sein können« und eine Dogmengeschichte sei seit Joseph Schwane 1862/90 nicht mehr erschienen. Joseph Lortz forderte im Zuge einer antiliberalistischen Wende schließlich eine Theologisierung der Kirchengeschichte. In Deutschland stand nach 1945 die Kirchengeschichte im Kontext einer historischen Selbstvergewisserung im allgemeinen Interesse. Sie wurde von Hubert Jedin und Lortz als »historische Ekklesiologie« gesehen, blieb aber theologisch marginalisiert. In einem weiteren Abschnitt untersucht Wolf Zeitanalysen und Haltungen von Franz Xaver Funk, Alois Knöpfler, Joseph Kardinal Hergenröther, Ludwig Andreas Veit, Johannes Hollnsteiner und Karl Bihlmeyer zur Moderne anhand ihrer kirchenhistori-

schen Lehrbücher. In einigen prägnanten Schlussthesen konstatiert Wolf u.a. ein Zusammenfließen von ultramontanem und liberalem Kulturpessimismus nach 1918. – Der von der Seitenzahl umfangreichste Beitrag stammt von Peter Walter. Ihm ist ein prosopographischer Anhang beigegeben, der deutlich macht, dass Walter – anders als Wolf – kaum auf Vorarbeiten zurückgreifen konnte, vielmehr Grundlagenforschungen notwendig waren, um einen ersten Überblick über die Entwicklung des Faches Dogmatik/Apologetik zu erhalten. Eine neuscholastische Systematik entwarfen Hubert Theophil Simar und in seiner Nachfolge Bernhard Bartmann und Ludwig Ott. Die Verfasser berücksichtigten in ihrer Ekklesiologie die aktuelle Lehre der Kirche und begründeten sie. Dabei differenzierten die Autoren nach dem unterschiedlichen Verpflichtungsgrad einzelner Lehraussagen. Größere ekklesiologische Eigenständigkeit macht Walter bei Matthias Joseph Scheeben, Romano Guardini, Engelbert Krebs, Karl Adam, Michael Schmaus und Karl Rahner aus. Diese werden biographisch kurz vorgestellt und ihre Lehrbücher ausführlich gewürdigt. Die verschiedenen Auflagen werden nicht nur berücksichtigt, wenn sie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil überarbeitet wurden. – Die katholische Missionswissenschaft bewegte sich ausweislich des Untertitels im Beitrag von Giancarlo Collet »zwischen kolonialer Ideologie und theologischem Anspruch«. Die Anfänge der katholischen Missionswissenschaft fallen in die Zeit des europäischen Imperialismus bzw. Kolonialismus, als die klassischen Kolonialländer Spanien und Portugal einzelne Kolonien an andere Staaten abtraten. Neben England und Frankreich war von 1884 bis 1919 auch Deutschland Kolonialmacht. Mit dieser Entwicklung ging die Entstehung zahlreicher missionarisch tätiger Institutionen in Europa einher. In Deutschland bildeten sich die Missionswissenschaften als eigene theologische Disziplin an Universitäten und kirchlichen Ausbildungsstätten heraus. Der erste Lehrstuhl für den auch als Papsthistoriker bekannten Joseph Schmidlin in Münster wurde 1914 bemerkenswerterweise auf Drängen des Staates eingerichtet, weil Mission und Kolonialwesen – tragischerweise – eng verquickt waren. Collet skizziert das missionswissenschaftliche Selbstverständnis, das im »Dritten Reich« u.a. unter der problematischen Persönlichkeitsstruktur von Schmidlin zu leiden hatte. Inzwischen hat es sich von einem Denken im Subjekt-Objekt-Schema (Missionare exportieren Christentum) längst entfernt und fragt nun verstärkt nach der theologischen Relevanz der nichtchristlichen Religionen. Die katholische Missionswissenschaft nähert sich damit der evangelischen Missionswissenschaft an, die sich längst von europäischer Dominanz und »missionarischem Paternalismus« gelöst hat zugunsten eines interkulturellen und religiösen Austausches sowie einer ökumenischen Partnerschaft. – Auch Stephan Haerings Beitrag zur Kanonistik, worunter er die Wissenschaft vom katholischen Kirchenrecht verstanden wissen will, gehört wie die Dogmatik zu den Disziplinen, die in ihrer historischen Entwicklung kaum erforscht sind, so dass er seinen Beitrag im Untertitel vorsichtig mit »Skizze« kennzeichnet. Mit Gewinn liest man auch hier wieder von vielen Gelehrten, deren Kreis nicht nur auf die Protestanten Emil Friedberg oder Paul Hinschius oder die Katholiken Johann Baptist Sägmüller, Ulrich Stutz, Nikolaus Hilling, dem umstrittenen Hans Barion und Klaus Mörsdorf beschränkt blieb. Trotz beachtlicher Leistungen im 19. Jahrhundert haben Deutsche an der Kodifizierung des katholischen Kirchenrechts (Codex Iuris Canonici) 1917 nicht teilgenommen. Nach dem Zweiten Weltkrieg gelang es Mörsdorf ein eigenes Kirchenrechtliches Institut in München zu begründen, an dem der Dr. iur. can. erworben werden kann. An theologischen Problemen beschreibt Häring u.a. die Frage der Integration des Faches in die Universität, das Selbstverständnis der Kanonisten (vgl. das Zitat von Friedberg von 1908: »Die Kanonisten sind alle Kurialisten geworden«) sowie die Frage nach dem Stellenwert der Rechtsgeschichte. – Der hier angezeigte Band zur Geschichte der theologischen Disziplinen zwischen Erstem und Zweitem Vatikanischen Konzil endet mit einem Beitrag von Peter Hünermann, der zwar als Nachwort verfasst ist, aber auch an den Anfang hätte gestellt werden können, weil Hünermann darin überblicksartig den Transformationsprozess der theologischen Wissenschaften in einzelne Disziplinen nachzeichnet und dezidiert auf das Spannungsverhältnis zwischen römischem Lehramt und der Theologie eingeht. Beide standen, wie die Beiträge des Sammelbandes belegen, in einem starken Gegensatz, weil, so Hünermann, das Lehramt den Freiraum für eine öffentliche theologische Auseinandersetzung nicht gesehen, geschweige denn öffentlich anerkannt hat. Dieser Freiraum ist für eine wissenschaftliche Disziplin erforderlich, auch wenn die Theologie institutionell zur Wahrheit verpflichtet ist. *Michael F. Feldkamp*

WOLFGANG WEISS: Modernismuskontroverse und Theologenstreit. Die Katholisch-Theologische Fakultät Würzburg in den kirchenpolitischen und theologischen Auseinandersetzungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd. 56). Würzburg: Ferdinand Schöningh 2000. XII, 528 S. Kart.

Die kirchenhistorische Forschung hat sich in den letzten Jahren in verstärktem Maße dem »Reformkatholizismus« und »Modernismus« in Deutschland zugewandt. Nachdem allgemein gehaltene Vorarbeiten den Rahmen abgesteckt hatten, ging es darum, in Einzeluntersuchungen diesen Rahmen an Hand der Quellen auszufüllen und die vorgetragenen Interpretationsmuster zu verifizieren bzw. zu falsifizieren. Unter den Studien, die sich dieser Aufgabe zuwandten, verdient vorliegende Arbeit besondere Beachtung, beschäftigt sie sich doch mit einem Gegenstand, der in ganz besonderer Weise in die Modernismuskontroverse zu Beginn des 20. Jahrhunderts involviert war, der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Hier, in Würzburg, lehrte Herman Schell, der Hoffnungsträger einer neuen Theologie, hier dozierte Merkle und ihm zur Seite Franz Xaver Kiefl, damals ein Vertreter der Schellpartei an der Universität (auch wenn er sich später als rückwärtsgewandter Antimodernist entpuppen sollte). Hier gerieten Thaddäus Engert und Franz Dölger wegen ihrer wissenschaftlichen Ergebnisse in Konflikt mit der kirchlichen Lehre. Hier, an der ehemaligen »Germanikerfakultät« konsolidierte sich aber auch nicht zufällig eine konservative, ja reaktionäre Gegenpartei, auch wenn deren Vertreter, weil sie nichts Zukunftsweisendes vorzubringen hatten, heute vergessen sind: Franz Adam Göpfert, Philipp Kneib, Valentin Weber... Dazu kamen die Personen aus dem ultramontanen Lager, die von außen her in die Fakultät hinein wirkten, sei es kraft ihres kirchlichen Amtes, sei es auf Grund ihres selbst angemaßten Amtes als Sionswächter: Bischof Ferdinand von Schlör, der Pfarrer Carl Braun und der Wiener Neuscholastiker Ernst Commer.

Anhand akribischer Quellenstudien zeichnet Wolfgang Weiß bis ins Kleinste die Auseinandersetzungen und Kämpfe beider Gruppierungen nach, die, ausgehend von der »Schell-Debatte«, weit über übliche theologische Kontroversen hinausgingen und mit harten Bandagen in aller Öffentlichkeit, in der Presse, aber auch vor Gericht ausgefochten wurden. Dass er dabei die »Modernismuskontroverse« und den Würzburger Theologenstreit als zwei verschiedene, aber aufeinander bezogene Vorgänge abhandelt, dürfte richtig sein. Dem Rezensenten fehlt der Raum, im Rahmen der Besprechung auf Einzelheiten einzugehen. Nur so viel sei verraten, dass die geschilderten Auseinandersetzungen sich streckenweise spannend wie ein Kriminalroman lesen. Doch es wäre verkehrt, bei den ins Auge fallenden Geplänkeln stehen zu bleiben. So lässt denn auch der Autor keinen Zweifel daran, dass hinter all den spektakulären Gefechten tiefergehende Veränderungen im deutschen Katholizismus standen. Er zeigt darüber hinaus auf, dass es diese Veränderungen waren, die letztlich den Gegnern der Reformer den Wind aus den Segeln nahmen. So schmerzhaft das Vorgehen einzelner intransigenter Eiferer und die Maßnahmen des Lehramtes in das Leben einzelner Reformtheologen wie Schell und Engert eingriffen und so lauthals sich gerade in Würzburg die Gegner der Reformer gebärdeten, es zeigte sich aufs Ganze gesehen, dass die vom römischen Antimodernismus vorgetragenen Maximalforderungen nicht voll durchgesetzt werden konnten. Der Verfasser führt dies auf einen Klimawechsel im deutschen Katholizismus zurück, der das »blinde Gefolgschaftsdenken« der Kulturkampfzeit abgelöst habe. Zum andern muss er jedoch auch feststellen, dass der von den Reformern angezielte Paradigmenwechsel – nicht zuletzt wegen der antimodernistischen Haltung Roms – ausblieb. Am Ende stand vielmehr, vor allem hinsichtlich der Universitätstheologie, eine Pattsituation. Die notwendigen Lösungen der anstehenden – auch theologischen – Probleme waren ausgeblieben. Die katholische Universitätstheologie führte in den Zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts ein Schattendasein. Die neuen Impulse kamen, so wenigstens der Autor, nicht aus den Fakultäten. Sie kamen von außerhalb. Der Autor nennt Romano Guardini. Er hätte Erich Przywara und Peter Wust hinzufügen können. Aber doch wohl auch – bei allen Einschränkungen, die man machen mag – wenigstens einen Universitätstheologen: Karl Adam.

Otto Weiß

PIERRE BLET: Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans. Aus dem Französischen übersetzt v. Birgit Martens-Schöne. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2000, 2. Aufl. 2001. 326 S. Kart. EUR 25,20.

Der Schriftsteller Rolf Hochhuth hat im Februar 1963 in seinem Theaterstück »Der Stellvertreter« den Vorwurf erhoben, Papst Pius XII. (1939–1958) habe zum Holocaust geschwiegen und sei deswegen mitschuldig an der Vernichtung von sechs Millionen Juden. Um die mittels des Dramas in die breite Öffentlichkeit getragenen Anschuldigungen nicht einer unqualifizierten Polemik zu überlassen, sondern eine Antwort durch die Wissenschaft zu ermöglichen, beauftragte 1963 Papst Paul VI., der selbst während des Zweiten Weltkrieges enger Mitarbeiter von Pius XII. war, vier Kirchenhistoriker aus dem Jesuitenorden, Pierre Blet (*1918), Robert A. Graham (1912–1997), Angelo Martini (1913–1981) und Burkhart Schneider (1917–1976), die vatikanischen Akten zum Zweiten Weltkrieg zu sichten und zu edieren. In den Jahren 1965 bis 1981, einem Zeitraum von 15 Jahren, erschienen die elf Bände umfassenden »Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale« mit insgesamt 7664 Seiten und ca. 5000 Dokumenten. Darin wurden, so die Aussage der Historiker, alle wichtigen Akten und Dokumente des Heiligen Stuhls zum Zweiten Weltkrieg veröffentlicht. Sie enthalten Texte von den Nuntien, dem Staatssekretariat oder dem Papst. Es wurden Gesprächsaufzeichnungen, Nuntiaturberichte und Notenwechsel publiziert und in den Anmerkungen auf ergänzende Aktenstücke und Beilagen zu den Schreiben verwiesen. Die Dokumente wurden außer durch Dokumentenverzeichnisse und Indizes auch durch französischsprachige Einleitungen erschlossen, die Pierre Blet 1997 zu einer eigenständigen Monographie zusammenfasste und unter dem Titel »Pie XII et la Seconde Guerre mondiale« erneut veröffentlichte. Eine italienische Ausgabe erschien ebenfalls 1997, die deutsche Übersetzung ist das hier anzuzeigende Buch. Somit sind die vatikanischen Editionsbände ihrem Inhalt nach einem großen Leserkreis zugänglich gemacht worden, was freilich kaum dazu beitragen wird, dass die Polemiken über und ungerechtfertigten Angriffe gegen Pius XII. und seine Rolle während des Zweiten Weltkrieges aufhören würden. Die Studie von Pierre Blet zeigt deutlich, wie der um Neutralität bemühte Papst gleichzeitig keine Gelegenheit ausließ, sich für einen gerechten Frieden einzusetzen und andererseits Menschenrechtsverletzungen anzuprangern. Leider wurde es durch die Übersetzerin versäumt, die Zitate aus den Reden und Ansprachen Pius' XII. mit den gängigen Übersetzungen der Texte Pius' XII., etwa von Utz und Groner, abzugleichen. Sie wurden meist einfach von der aus dem lateinischen ins französische übersetzten Textversion ins deutsche übertragen. Ein grundsätzlicher Mangel dieses Buches ist es, dass keines der zahlreichen Zitate, die überwiegend aus den Dokumenten der Edition stammen, nachgewiesen wurde. Stattdessen wird man bei eingehenderem Studium diese mühsam aus den verschiedenen Editionsbänden heraussuchen müssen. Somit ist die 11-bändige Edition durch das ansonsten sehr nützliche Werk von Pierre Blet bedauerlicherweise nicht leichter zugänglich als bisher. *Michael F. Feldkamp*

Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1978, hg. v. KARL-JOSEPH HUMMEL. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1999. 257 S. Kart. EUR 43,60.

In dem Band wurden überwiegend stark überarbeitete und durch Anmerkungen ergänzte Referate einer Zeitzeugentagung zur »Vatikanischen Ostpolitik 1958–1978« aus dem Jahre 1998 veröffentlicht, die von der in Bonn ansässigen Kommission für Zeitgeschichte veranstaltet wurde. Im einzelnen sind dies Texte von *Heinz Hürten, Rudolf Lill, Rudolf Morsey, Karl-Joseph Hummel, Josef Becker, Josef Pilvousek, Leonid Luks* und *Hans Maier*. Auf der Tagung wurden Historiker und Kirchenhistoriker mit Zeitzeugen konfrontiert. Das Vorgehen ist nicht neu. Es kann durchaus anregend sein, insbesondere dann, wenn sich manche Details aus den Akten nicht erschließen lassen, über die nur Akteure informiert sind. Auf alle Beiträge sowie am Ende des Tagungsbandes dokumentierten Zeitzeugenaussagen kann hier nicht näher eingegangen werden. Grundsätzlich gilt für die Aufsätze, dass sie höchst informativ und prägnant in die Vatikanische Ostpolitik einführen und hier insbesondere die Rolle der Katholischen Kirche in Deutschland, der deutschen Bischöfe in der Bundesrepublik und der DDR sowie in dem benachbarten Polen berücksichtigen. Hürten, Lill und Meyer fassen überblicksartig die Fragestellung und Entwicklung bzw. Veränderungen zusammen,

wobei Lill auch auf Gegner der Ostpolitik Johannes' XXIII. und Pauls VI. innerhalb der Kurie zu sprechen kommt und eine Einbindung des Themas in die italienische Politik vornimmt.

Morsey zeichnet »Die Haltung der Bundesregierung zur vatikanischen Kirchenpolitik in den früheren Ostgebieten des Deutschen Reiches 1958–1978« nach. Der Bericht Morseys reicht allerdings nur bis zur kirchlichen Neuordnung in Polen im Jahre 1972. Die unter Johannes XXIII. eingeleitete neue Ostpolitik des Vatikans wird deutlich. Sie zeichnete sich noch bis zum Tode Pius XII. durch einen entschiedenen Antikommunismus aus. Morsey übersieht aber, dass auch Johannes XXIII. die Gegnerschaft von Kirche und Kommunismus aufgewiesen hat und das nicht nur in seiner Antrittsenzyklika 1959. Zweifelhafter Beleg für die Aufgabe des vatikanischen Antikommunismus ist bei Morsey die Audienz des Bundeskanzlers Adenauer im Januar 1960, für die als Gewährsmann der Bundestagsabgeordnete Heinrich Krone herangezogen wird, der jedoch an der Audienz gar nicht teilgenommen hatte. Die Zitate, die Adenauers Kritik an Johannes XXIII. deutlich machen, kommen schließlich erst aus dem Jahre 1963. Tatsächlich trat der Heilige Stuhl nach dem Tode von Staatssekretär Domenico Tardini 1961 in einen neuen Dialog mit den Ostblockstaaten ein. Hummel berichtet in seinem Beitrag »Der Heilige Stuhl, die katholische Kirche in Deutschland und die deutsche Einheit« zunächst überwiegend über die Situation der Bischöfe in der DDR bis 1961, um dann für die Jahre ab 1966 angesichts einer dichteren Quellenlage, ähnlich wie auf den Seiten zuvor bei Morsey nachzulesen, das Problem einer Lösung der Neuumschreibung der Diözesangrenzen in Deutschland nachzuzeichnen. Dieses geschah insbesondere vor dem Hintergrund, dass seit 1966 auch von polnischer Seite beim Heiligen Stuhl Bemühungen liefen, kirchliche Neuregelungen zu treffen, die der Vatikan ursprünglich erst nach Abschluss eines Friedensvertrages angehen wollte, um hier nicht präjudizierend zu wirken. Mit dem Warschauer Vertrag von 1970 (1972 ratifiziert) wurde dem Vatikan von der sozial-liberalen Bundesregierung ein entscheidendes Argument zugespielt, in den Gebieten von Oder und Neiße 1972 eine kirchliche Neuordnung vorzunehmen und erstmals in einem kirchlichen Akt von der DDR Kenntnis zu nehmen. Leider wird von Hummel kein Beleg gebracht für die Frage, ob der Vatikan nach 1972 eine kirchliche Neuordnung der DDR vorbereitete. So spricht auch er nur von den »tatsächlichen oder für möglich gehaltenen vatikanischen Bestrebungen, eine nationale Bischofskonferenz und neue Bistümer in der DDR einzurichten«. Pilvousek zeichnet sachkundig und unter Einbeziehung staatlicher Akten die Haltung der katholischen Kirche in der DDR gegenüber der vatikanischen Ostpolitik in den Jahren 1958–1978 nach. So wird am Ende seines Beitrags deutlich, dass die antikirchliche, atheistische Ideologie sich auch in der Phase der so genannten Entspannungspolitik nicht geändert hat. – Das Urteil über die vatikanische Ostpolitik ist und wird ein zwiespältiges bleiben: Auch wenn es dem Vatikan gelang, die kirchliche Hierarchie im Ostblock aufrecht zu halten; indem etwa nur den jeweiligen Regierungen genehme Bischöfe ernannt wurden, wurden andererseits die Regime gestärkt und etwaige Dissidenten vor Ort geschwächt. So fragt sich, ob die diplomatische Präsenz des Vatikans auch kirchlicher Dienst an der Evangelisierung ist (so Lill S. 30). Dem Historiker, der sich z.B. mit der Rolle des Vatikans gegenüber Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus befasst, sind solche Probleme nicht unbekannt. Nach der Lektüre des Bandes drängen sich Fragen zu den von den Historikern benutzten Quellen auf: Lill benutzt Aufzeichnungen aus seinem Besitz (S. 28 Anm. 13), die somit für dritte nicht überprüfbar sind. Hummel zitiert außer Aktenedition en und Akten des Diözesanarchivs Berlin sowie des Bistums Erfurt bisher nicht ausgewertete Akten der Kommission für Zeitgeschichte, die mit der Signatur »WA« angegeben werden, ohne dass der Leser erfährt, welcher Provenienz die Akten entstammen. Bei der Konsultierung war Hummel übrigens offensichtlich nicht an die in kirchlichen Archiven vorgeschriebene 40-Jahres-Sperrfrist gebunden! Morsey verwendet u.a. Geheimakten des Auswärtigen Amtes, die ihm unmittelbar nach ihrer Deklassifizierung zugänglich gemacht wurden. Offensichtlich erfreut über den außergewöhnlichen Zugang zu jüngst deklassifizierten Akten, versäumt es Morsey bedauerlicherweise, die offenen Vatikanakten einzusehen. Hier hätte er nicht nur zum Besuch Adenauers bei Papst Johannes XXIII. 1960 manch zusätzliche Einblicke gewinnen können, statt sich z.B. auf die Erinnerungsliteratur von Zeitzeugen berufen zu müssen. Interessanterweise zitiert aber Morsey die für ihn interessantesten Akten des Auswärtigen Amtes nicht aus deren Überlieferung (weil diese ihm offensichtlich wiederum auch nicht zugänglich waren), sondern in der Empfängerüberlieferung, wie den Nachlässen von Außenministern, Botschaftern und dem Bundespräsidenten. Schließlich ist in dem hier vorgestellten Band die Dokumentation der Zeitzeu-

gendiskussion problematisch: Das dort preisgegebene Wissen entzieht sich vielfach einer Überprüfung durch die Quellen. Somit ist dieser Tagungsband in weiten Teilen für künftige Forschungen schon selbst zu einer Quelle geworden. Eine Quelle freilich, die auch mit Vorsicht zu verwenden ist. Hierzu ein Beispiel: Von einem »Zeitzeugen« wird glaubhaft versichert, dass Pius XI. aus Protest vor Hitlers Rom-Besuch 1938 die Stadt verlassen habe. Tatsächlich blieb Pius XI. bis zur Abreise Hitlers in Rom. Er hoffte bis zuletzt auf dessen Besuch, an dessen Zustandekommen der Papst übrigens konkrete politische Forderungen gestellt hatte. Die Behauptung, Pius XI. habe aus Protest Rom verlassen wurde 1949, erneut 1954 sowie 2000 durch Forschungen des Rezensenten stichhaltig widerlegt. Trotzdem hatte selbst Kardinal Ottaviani, der 1938 Substitut im Staatssekretariat war, die Behauptung gerne kolportiert und im Kampf gegen den Kommunismus als Beispiel für den vatikanischen Umgang mit Diktatoren benannt. Die ansonsten durch solide Studien und Akteneditionen aus dem kirchlichen Bereich bekannte Kommission für Zeitgeschichte trägt mit dem Abdruck solcher Aussagen bedauerlicherweise zur Tradierung von längst widerlegten Legenden bei. Unwillkürlich drängt sich die Frage auf, ob auch in Hinblick auf das Thema Ostpolitik zur Legendenbildung beigetragen wurde. Das umso mehr, wenn ein Blick auf die zum Schluss des Bandes abgedruckte Teilnehmerliste erkennen lässt, dass manche kenntnisreichen Zeitzeugen und auch Historiker fehlen, dafür aber ein zum Ministerium für Staatssicherheit in einem Registrierungsverhältnis stehender Prälat seine »Erinnerungen« zum Besten geben darf, sowie ein päpstlicher Nuntius und ein Ministerpräsident mit ihrer Anwesenheit aufwarteten. Leider fehlen ein Personen- und Sachregister. *Michael F. Feldkamp*

Dietmar Grypa: Die katholische Arbeiterbewegung in Bayern nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1963) (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 91). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2000. 594 S. Geb. EUR 83,20.

Obwohl der deutsche Nachkriegskatholizismus in den vergangenen Jahren in der Zeitgeschichtsforschung verstärkt Beachtung gefunden hat, gehört das von Dietmar Grypa behandelte Thema und ihre regionale Verortung zu den noch wenig behandelten Gebieten. In der sich um den Begriff des »katholischen Milieus« zentrierenden Katholizismusforschung ist Bayern bis heute ein weißer Fleck geblieben. Grypa stößt mit seiner Studie in ein Gebiet vor, das bis jetzt weitgehend eine Domäne der rheinischen und westfälischen Forschung geblieben ist.

Die vorliegende Arbeit ist nach der Einleitung in drei Hauptteile gegliedert. In einem ersten organisationsgeschichtlichen Teil behandelt der Autor die Entwicklung und Struktur des süddeutschen Verbands der katholischen Arbeiterbewegung, der sich im Unterschied zur westdeutschen Nachkriegsneugründung nicht ausschließlich als Arbeitervertretung verstand, sondern in umfassender Weise eine Arbeitnehmerbewegung sein wollte. Indem ein Titel der Verbandszeitschrift des Rottenburger Verbands der katholischen Arbeitervereine der Zwischenkriegszeit aufgegriffen wurde, nannte sich die 1947 in einem keineswegs konfliktfreien Zusammenspiel von Laien und Klerikern, Ordinariaten, Bischöfen und dem Papst, der in den Arbeitervereinen ein Gegengewicht gegen eine Einheitsgewerkschaft sah, gegründete Organisation »Katholisches Werkvolk, Süddeutscher Verband katholischer Arbeitnehmervereine«. Sie gliederte sich in Diözesanverbände der acht bayerischen Diözesen (inklusive Speyer) und einzelne Vereine aus den Diözesen Freiburg und Rottenburg, die jedoch nicht unabhängig waren, sondern Untergliederungen des einheitlichen Verbands. Die Mitgliederentwicklung war uneinheitlich. Die Gesamtzahl konnte zwar von 31040 (1950; in Bayern allein: 27075) auf 61361 (1964; in Bayern allein: 52809) gesteigert werden und übertraf somit den Stand in der Weimarer Republik, doch stand einer Präsenz in bis zu 40 % der Pfarreien in Bamberg, Speyer und Würzburg ein Erfassungsgrad von zwischen zehn und 17 % in den anderen Diözesen gegenüber. Aus der Diözese Rottenburg gehörten immer nur wenige einzelne Ortsvereine dem Verband an (1950: 252 Mitglieder, 1964: 94; dem stehen die über 10000 Mitglieder der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung in der Diözese gegenüber), ebenso aus der Erzdiözese Freiburg, dort allerdings mit steigender Tendenz (1950: 269; 1964: 3608). Die wichtigste Veränderung zur Vorkriegszeit war die »Überwindung der naturständischen Trennung von Männern und Frauen« (S. 495).

Im zweiten Teil der Studie geht Grypa auf die Verbandsarbeit ein. Die Bildungs- und Schulungsarbeit lief wesentlich über die Zeitschrift »Werkvolk«, zusätzliche Periodika für Funktionäre, Broschüren, einen Schaukastendienst sowie Diaserien, Filme und andere neuere Medien. Dem Austausch von Erfahrungen dienten die »Katholischen Sozialen Wochen«. Längere Schulungen wurden im Katholischen Sozialinstitut in Kochel (seit 1958 in Hohenaschau) durchgeführt. Von da aus gingen Impulse zur regelmäßigen Bildungsarbeit in die Diözesen, Bezirke und einzelnen Ortsvereine. Die religiöse Bildungsarbeit stand unter dem Zeichen einer feierlichen Verpflichtung zum Laienapostolat. Das Symbol des Verbands, das Hammerkreuz, sollte die Verbindung von Arbeit und Religion zum Ausdruck bringen. Im Bemühen des Werkvolks nahmen die Hinführung zum täglichen Gebet und zur Gemeinschaftsmesse einen wichtigen Raum ein, ebenso wie regelmäßige Wallfahrten und die Teilnahme an Einkehrtagen und Exerzitien. Das von Pius XII. eingeführte Gedenken an Josef den Arbeiter am 1. Mai wurde vom Werkvolk nicht allgemein rezipiert. Vielfältig war die kulturelle Tätigkeit des Werkvolks von geselligen Veranstaltungen über Ausflüge bis zu Theater- und Musikgruppen. Dem Ziel der »Verchristlichung von Wirtschaft und Gesellschaft« (1951) diente der Kampf um die »Strukturierung der Arbeitszeit als Rahmenbedingung für gelebten Glauben« (S. 226), konkret gegen den Sonntag als Arbeitstag. Sozialpolitisch wurde vom Werkvolk ausreichender Wohnraum für die Arbeitnehmer sowie ein Lohnausgleich für die Familie gefordert und in den Versammlungen für diese Position geworben.

Die Jugendarbeit des Werkvolks zentrierte sich zunächst um die von Franz Steber gesammelte Katholische Junge Mannschaft und die Christliche Arbeiterjugend (CAJ). Nach vereinzelten Versuchen zum Aufbau einer eigenen Jugendorganisation schloss man sich der CAJ an. In bezug auf die Frauenarbeit herrschte vor allem von Seiten der Verbandsleitung noch lange ein auf die Rolle als Ehefrau und Mutter ausgerichtetes Bild vor. Die Gründungsentscheidung zur Miteinbeziehung von Frauen und die Einführung einer Ehegattenmitgliedschaft ließ jedoch bis 1955 den Frauenanteil auf 45 % steigen, während er in der Frauen und Männer getrennt organisierenden KAB Westdeutschlands nur bei 5,5 % lag. Die »Eroberung der Betriebe für Christus« (1952) wurde durch die Gründung der Christlichen Gewerkschaften entscheidend geschwächt. In der pastoralen Konzeption der Betriebsseelsorge anstelle einer umfassenden Betriebsarbeit stand das Werkvolk gegen die Konzeption der Bischöfe. Konkrete soziale Maßnahmen, wie die Weiterführung der Sterbegeldkasse, der Aufbau einer »Christlichen Arbeiterhilfe«, Siedlungstätigkeit und Wohnungsbau, Hilfen für ausländische Arbeitnehmer, katholische Volksbüros und Sozialsekretariate hatten keinen flächendeckenden, wohl aber punktuellen Erfolg.

Im dritten Teil seiner Studie beschreibt Grypa die Außenbeziehungen des Werkvolks. Als Teil der Katholischen Aktion waren dabei zunächst die Beziehungen zur kirchlichen Hierarchie zu klären. Hierbei spielten die Präsides, die mehrheitlich Pfarrgeistliche waren, und die Hinführung zur Arbeiterseelsorge in der Priesterausbildung und –fortbildung eine wichtige Rolle. Von den Bischöfen als Seelsorgetätigkeit empfohlen, nahmen auch die Orden, besonders die Jesuiten, Dominikaner und Kapuziner, regen Anteil an der Tätigkeit des Werkvolks. Obwohl formell eine Laienbewegung, wurden letztlich alle wichtigen Entscheidungen von den geistlichen Diözesanpräsides gefällt. Dem korrespondiert der in den 1950er Jahren immer stärkere Anteil der Diözesen an der Finanzierung des Werkvolks, der im Bistum Regensburg 1962 über 50 %, im Bistum Augsburg schon 1956 gut 78 % des Budgets betrug. Doch erst die Ende der 1940er Jahre ins Amt gekommene jüngere Bischofsgeneration entwickelte überhaupt ein Sensorium für die Belange des Werkvolks.

Ein spannungsreiches Verhältnis gab es zu den anderen KAB-Verbänden, was die Gründung eines Bundesverbands lange belastete. Hatte sich das Werkvolk nach dem Krieg zunächst für die Einheitsgewerkschaft des DGB entschieden, so nahmen nach dem Tod Hans Böcklers die Meinungsverschiedenheiten zu. Ohne direkte Einbeziehung des Süddeutschen Verbands wurde am 30. Oktober 1955 in Essen die »Christliche Gewerkschaftsbewegung Deutschlands« gegründet. Grypa kommt zum Ergebnis: »Die Gründung der Christlichen Gewerkschaften führte dazu, daß das Werkvolk seine im DGB erworbenen Positionen opferte, ohne über die CGD vergleichbare Möglichkeiten zu erreichen.« (S. 451) Im parteipolitischen Bereich legte sich das Werkvolk früh auf eine Zusammenarbeit mit der CSU fest, obwohl es dort nie den Einfluss in der BVP der Vorkriegszeit erreichte. In der »Christlich-Sozialen Arbeitnehmerschaft« (CSA) hatten Werkvolkmit-

glieder zwar die Mehrheit, doch blieben die Spannungen zur Politik der CSU bestehen, was aber von außen, etwa vom DGB, nicht wahrgenommen wurde.

Die Studie von Grypa zeigt sehr deutlich die Handlungsspielräume einer kirchlichen Organisation in der Nachkriegszeit. Wie typisch die Entwicklung des Werkvolks war, müssen Studien zu weiteren Organisationen zeigen. Die methodisch vorbildliche und alle zentralen Aspekte der Verbandsarbeit berücksichtigende Arbeit von Grypa ist ein wichtiger Beitrag zu einer noch zu schreibenden Geschichte des bayerischen Katholizismus unter den Paradigmen der neueren Katholizismusforschung. *Joachim Schmiedl*

6. Orden, Klöster und Stifte

ROLAND RAPPMANN/ALFONS ZETTLER: Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft und ihr Totengedenken im frühen Mittelalter, Mit einem einleitenden Beitrag von KARL SCHMID (†) (Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland, Bd. 5). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1998. 586 S., 20 Abb. Geb. EUR 91,–.

Das anzuzeigende Buch wirkt fast wie ein Vermächtnis: Es resümiert am Material der Reichenauer Memorialüberlieferung zahlreiche methodische Ergebnisse, die im Zusammenhang des nun schon über 40 Jahre gepflegten Forschungsschwerpunktes in Freiburg erzielt worden sind. Es sind zum einen die Dissertation von Roland Rappmann (Untersuchungen zu Überlieferung und zum Personenkreis des Reichenauer Totengedenkens im frühen Mittelalter, 1984) und die Studien von Alfons Zettler zu den Reichenauer Mönchslisten. Es hat einige Zeit gedauert, diese Ergebnisse zusammenzufügen, denn der schon 1993 verstorbene Karl Schmid hat dem Band noch ein programmatisches Vorwort vorangestellt. Nach diesem Vorwort wechseln die Anteile von Alfons Zettler und Roland Rappmann nicht so, wie es in ihren jeweils eigenen Studien wohl ursprünglich angelegt war, sondern ein erster Teil ist von beiden verfasst und dem Reichenauer Konvent und seinen Mönchen gewidmet (S. 35–278), ein weiterer zum Totengedenken der Abtei in den Necrologien (S. 279–524) stammt ausschließlich von Roland Rappmann. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Register beschließen den Band.

Karl Schmid verdeutlicht in seinem einleitenden Essay, wie sehr der Gebetsbund der Synode von Attigny (762) auch den Beginn der Überlieferung von Reichenauer Memorialzeugnissen bestimmt hat. Im Vergleich mit dem benachbarten Galluskloster lassen die Zeugnisse der Brüder bei richtiger Untersuchung erkennen, wie das Leben in der Klostergemeinschaft funktionierte. Damit werden die Memorialquellen zu wichtigen Zeugnissen, auch für ein Verständnis der inneren Ordnung der Klostergemeinschaften. Die Unterscheidung von verschiedenen Personenlisten, die Lebende oder Verstorbene verzeichneten, bezeichnet Karl Schmid als eine »doppelte Buchführung«, weil gerade die Listen der Lebenden nicht dauernd angepasst werden konnten, während die Listen der Verstorbenen insofern stabil blieben, als immer nur die neuen Namen hinzugefügt werden mussten. Die nun schon seit mehreren Jahrzehnten bearbeiteten Memorialquellen werden nun zunächst einmal mit Blick auf die Träger der Reichenauer Gebetsverbrüderung, die Reichenauer Mönchsgemeinschaft, untersucht. Da die Reichenauer Klostergemeinschaft aber nicht alleine stand, mussten andere Gemeinschaften, die auch Partner des Reichenauer Klosters waren, zum Vergleich herangezogen werden. Außerdem musste die Reichenauer Totenliste mit dem kalendarisch geordneten Totengedenken, wie es die Necrologien repräsentierten, parallelisiert werden.

Da die Mönche im Verständnis der Zeit mit ihrem Tod nicht aus der Gemeinschaft ausschieden, war den Totenlisten besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Hier lässt sich wohl eine Entwicklung von der Kommemorierung an bestimmten Tagen zum Anniversargedenken für einzelne Brüder feststellen. Ein Umbruch wird zu Beginn des 9. Jahrhunderts erkennbar. Hatte schon Karl Beyerle die Reichenauer Mönchsliste in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts dazu benutzt, um die Reichenauer Mönche sukzessiv zu identifizieren, so wird nun versucht, aufgrund der Memorialzeugnisse die Funktion im Leben der Kommunität zu klären. Die Quellen lassen erkennen, dass um 810, zu Ende der Herrschaft Karls des Großen, eine Neuorientierung der Mönchsgemeinschaft angenommen werden muss. Wichtige Aspekte bieten hierbei die zu ermittelnden Ordnungskriterien der Liste z.B. nach dem Professalter, die eine verschärfte Einhaltung der Benedikts-

regel annehmen lässt; weiterhin die Anordnung des Anniversargedenkens im Zusammenhang mit der Aachener Synode von 816, die in manchen der Totenlisten erscheint. Insgesamt ordnet Karl Schmid die Ergebnisse des Bandes in den Zusammenhang a) von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, b) der Personenidentifizierung, c) der Anniversarstiftungen, d) der Armenfürsorge als Verwirklichung der *fraternitas* ein (S. 32).

Der folgende, sehr stark quellenkritisch-methodisch ausgerichtete erste Teil über die Mönche und deren Kloster im Spiegel der verschiedenen Listen lässt deutlich erkennen, wie sehr sich das Instrumentarium der Forschung verfeinert hat, um Fragen von Datierung, Identifizierung und Ordnungsprinzipien methodisch sauber zu erarbeiten. So kann beispielsweise die Synopse mit parallelen Überlieferungen auf S. 58ff. verdeutlichen, wie mühevoll der Weg zu einer Datierung sein kann. Die verschiedenen Anordnungsprinzipien in der Reichenauer Totenliste, zunächst nach Sterbefolge, später aber nach kalendarisch-nekrologischen Kriterien lässt erkennen, wie die Aachener Synode von 816 prägend geworden ist (S. 65–74).

Für die Heito-Liste, die zu den Lebendlisten gehört, waren wohl die Neuerungen von Karls Reform 802, nicht diejenigen von 817 unter Ludwig dem Frommen, entscheidend. Auch in den weiteren Listen, die in diesem ersten Teil quellenkritisch aufbereitet werden, wird immer wieder deutlich, wie sehr sich das Instrumentarium verfeinert hat und auch frühere Ergebnisse der eigenen Forschungsgruppe durchaus wieder in Frage gestellt und überholt werden, so diejenigen von Gerd Althoff (S. 111–112). Zur Hilfe nehmen die Verfasser auch immer wieder Parallelüberlieferungen von anderen Klöstern, sowie andere Überlieferungsträger wie literarische Werke der Reichenauer Hagiographie des frühen 10. Jahrhunderts (S. 193ff.). Verbindet man diese bisher hauptsächlich unter historisch-literarischen Gesichtspunkten untersuchten Erzählungen, so lässt sich im Verbund mit den verschiedenen Listen durchaus ein realer Hintergrund der Geschichten ausmachen, der den bisher angenommenen Anteil der Fiktion durchaus weiter reduziert. Vor einer zusammenfassenden Würdigung untersucht Alfons Zettler auch die Altarplatte von Reichenau/Niederzell, die 1976 entdeckt wurde. Hier finden sich zahlreiche Namen eingeritzt und auch mit Tinte auf die Altarplatte geschrieben. Im Zeitalter des Investiturstreites machte man die Namen von simonistischen Personen dadurch vergessen, dass man die Altarplatte einfach umdrehte (S. 217ff.).

Zusammenfassend lässt sich zum ersten Teil resümieren, dass die Listen einige Aspekte zur Geschichte des Konventes beitragen. Sie reflektieren das Selbstverständnis aus der Gründungsphase und treffen sich darin mit Aussagen der Visio Wettini. Weiterhin sind Aspekte zur Geschichte des Konventes zu erkennen; so ist ab etwa 780 feststellbar, dass der Konvent aus ca. 60–80 Mönchen bestand und dann bis Ende des 9. Jahrhunderts auf 121 Mitglieder anwuchs (876). Diese Blütephase des Konventes, die auch daran ersichtlich ist, dass zahlreiche Bischöfe zuvor Mönche im Kloster Reichenau gewesen waren, ging im 10. Jahrhundert zurück. Die Ordnungsprinzipien der Listen sind als ein Reflex des ordo fratrum zu interpretieren. Die Anordnung nach dem Professalter zeigt, wie die Einhaltung der Benediktregel zu Beginn des 9. Jahrhunderts weiter eingeschärft und in der Folge auch umgesetzt wurde. Zu den Problemen der Forschung gehört noch eine genauere Untersuchung der Klerikalisierung und der Offizialen, für die vor allen Dingen die urkundlichen Belege fehlen.

Der ebenso umfangreiche zweite Teil zum Totengedenken bietet vor allen Dingen die beiden Necrologien des Klosters, die in der Österreichischen Nationalbibliothek und in der Zentralbibliothek in Zürich überliefert sind, in quellenkritischer Aufarbeitung. Im Folgenden werden die Personen prosopographisch erfasst, erst der eigene Kreis des Klosters Reichenau (Äbte, Mönche, Kleriker), sodann der Umkreis des Klosters, geordnet nach Äbten und Mönchen, Bischöfen und Klerikern, Herrschern und ihren Familien, Herzögen und ihren Familien, Grafen und ihren Familien, sonstigen Laien und weiteren Namen. Dieser Teil entpuppt sich als eine wahrhafte Fundgrube zur Entdeckung prosopographischer Daten und wird sicherlich hauptsächlich zum Nachschlagen benutzt werden. Die generellen Schlussfolgerungen, die vor allen Dingen aus den Außenbeziehungen des Klosters hervorgehen, fasst Rappmann abschließend systematisch zusammen. Diese Beobachtungen gelten allerdings auch für die Strukturen von Totenlisten und Necrologien sowie der Praxis des Totengedenkens. Während nämlich die Gedenkbücher in der Kirche auf dem Altar lagen, um dort bei der Eucharistie zur Memoria zu dienen, wurden Necrologien vor allen Dingen im monastischen Gebet im Kapiteloffizium benutzt. Anders waren wiederum die Totenkalender strukturiert, die unablässig jedes Jahr die individuellen Totengedächtnisse wiederholen ließen. Diese

Quellen stehen den älteren Martyrologien und Kalendarien sehr nahe. Die Außenbeziehungen der Reichenau sind aufgrund der untersuchten Quellen besonders intensiv im 9. Jahrhundert zu verzeichnen. Es ist deutlich, dass besonders die Karolinger dieses Kloster zu einem großen Stützpunkt ihrer Herrschaft machten, ottonische Namen fehlen dagegen fast vollständig in den Totenlisten. Gerade in den Jahren zwischen 870 und 890, später nochmals im 4. Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts, sind besonders viele Namen auswärtiger Würdenträger zu verzeichnen (vgl. das Diagramm S. 516).

Insgesamt ein interessantes Werk mit vielen Detailergebnissen, das aber auch verrät, wie mühsam der Weg ist, um die spröden Quellen zum Sprechen zu bringen. Es ist zu fragen, inwieweit die neuen Forschungen von Arno Borst (Die karolingische Kalenderreform, Monumenta Germaniae Historica Schriften, 46, Hannover, 1998) mit den von Rappmann und Zettler besprochenen Quellen fruchtbar kombiniert werden sollten. Gerade das Totengedenken könnte vielleicht auch durch die von Borst nachgewiesene Kalenderreform Karls des Großen maßgeblich in seiner anniversarischen Struktur beeinflusst worden sein. Die Altarplatte von Reichenau/Niederzell gibt zu der Überlegung Anlass, ob nicht auch spätmittelalterliche Graffiti noch etwas von der gleichen Logik verfolgten, wenn die Namen von Personen im Chor abgebildet oder eingeritzt werden. Jedoch bin ich damit schon bei den Wünschen für eine Fortsetzung von weiteren Untersuchungen, zu denen die beeindruckenden Ergebnisse der beiden Autoren anregen. *Klaus Herbers*

Gottesaue. Die Urkunden der Benediktinerabtei 1110–1550, bearb. v. PETER RÜCKERT (Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, Bd. 55). Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 197 S., 18 s/w-Abb. Geb. EUR 25,–.

Der Bearbeiter gibt einleitend eine Geschichte des Klosters, das nach den verschollenen Klosterannalen 1094 von Graf Berthold von Hohenberg mit Unterstützung Hirsaus gegründet wurde und im gesamten 12. Jahrhundert seine urkundlich bekannten Äbte aus diesem Kloster erhielt. Die Klosterkirche war 1103 geweiht worden und im gleichen Jahr soll der erste Abt Gebhard eingesetzt worden sein. Wie Hirsau hat auch Gottesaue einen raschen Bedeutungsschwund erlebt, doch konnten die Mönche ihre Besitzrechte mehren und seinen Bestand sichern. Im 14. Jahrhundert wandte sich auch hier die Lage, um sich dann im 15. erneut zu festigen. Das Kloster hatte sich 1458 der Bursfelder Reform angeschlossen, was dem Klosterleben einen erneuten Aufschwung gab. In den Jahrzehnten vor dem Bauernkrieg war Gottesaue ein religiöses und geistiges Zentrum am Oberrhein, das große Anziehungskraft auf seine Umgebung ausübte. Gottesaue wurde 1525 geplündert und verbrannt, was zusammen mit der Reformation nach dem Tode Abt Johannes Trigels 1529 die Neuwahl eines Abts und eine Erneuerung des Konvents verhinderte. Trotz Bemühungen des badischen Markgrafen und des Bischofs von Speyer wurde das geregelte Klosterleben nicht wieder aufgenommen. Als 1556 der letzte Mönch starb und sich Baden-Durlach der Reformation zuwandte, wurde von Markgraf Ernst das Kloster säkularisiert und 1588 auf seinem Areal ein Lust- und Jagdschloss erbaut. Diese Umwidmung wurde durch das Restitutionsedikt 1629 unterbrochen, das von 1631 und 1635 bis 1648 nochmals Mönche aus Weingarten und Ochsenhausen nach Gottesaue führte. Nach 1648 wurde dieses jedoch wieder rückgängig gemacht und Gottesaue blieb Schloss bis zu seiner Zerstörung 1944. Nach seinem Wiederaufbau wurde es Staatliche Hochschule für Musik. Der Bearbeiter schließt an seinen Überblick der Klostergeschichte einen solchen über dessen Archiv und seine Überlieferungen an. Für den Zeitraum 1110–1550 legt der Bearbeiter dann aus verschiedenster Überlieferung 152 Urkunden als Regesten vor, was das Klosterarchiv zu einem Teil rekonstruiert. Das Verzeichnungsprojekt der Urkunden erfolgte als Pilotprojekt zur Datenbank gestützten Urkundenerschließung mit FAUST für Windows, dabei wurden sowohl für als auch vom Kloster ausgestellte Urkunden aufgenommen. Die Vollregesten wurden nach den Editionsrichtlinien von Heinemeyer angefertigt. Die Urkunden lassen das Kloster wesentlich besser als bislang durch die Forschung erfassen und sind daher von großer Bedeutung für die Landesgeschichte am Oberrhein. Die Forschung hat durch diese gute Edition eine maßgebliche Bereicherung erfahren. *Immo Eberl*

Das älteste Urbar des Priorats Reichenbach von 1427, bearb. v. Regina Keyler (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A, Bd. 51). Stuttgart: W. Kohlhammer 1999, XXVI, 222 S., 1 Abb., 1 Karte. Geb. EUR 20,–.

Das Kloster Reichenbach an der Murg, als Priorat von Hirsau im ausgehenden 11. Jahrhundert gegründet, wurde von Württemberg zu Beginn des 17. Jahrhunderts reformiert und anschließend als Klosteramt in die württembergische Landschaft inkorporiert. Zur Sicherung der Besitzansprüche Württembergs sollten bald danach die wichtigsten Besitzdokumente des Klosters kopiert werden, darunter auch ein Urbar von 1427, das gleich in zwei Abschriften spätestens 1619 in ein Kopialbuch aufgenommen wurde (jetzt: Hauptstaatsarchiv Stuttgart H 102/63 Bd. 1). Das Original dieses ältesten bekannten Gesamturbars von Reichenbach ging beim Luftangriff auf Stuttgart 1944 zusammen mit weiteren, in den Panzerschränken des Landtagsgebäudes gesicherten Dokumenten zugrunde. Damit verbleiben die beiden Abschriften aus dem 17. Jahrhundert als nunmehr wichtigste Zeugnisse für die mittelalterliche Wirtschafts- und Besitzgeschichte des Klosters.

Vor dem skizzierten überlieferungsgeschichtlichen Hintergrund ist es überaus zu begrüßen, dass auf der Grundlage der beiden Urbarkopien eine gediegene Edition des ältesten Reichenbacher Gesamturbars von 1427 vorgelegt wurde. Dass es sich dabei gleichzeitig um die Rekonstruktion eines verlorenen Textes handelt, ist freilich zu bedenken und stellte auch die vorliegende Bearbeitung vor besondere Probleme.

In einer knappen Einleitung beschreibt R. Keyler zunächst das Schicksal der Originalhandschrift und deren wissenschaftliche Rezeption, bevor sie in einem kurzen Überblick die historische Entwicklung des Priorats Reichenbach verfolgt (S. XII–XV). Es folgt eine ausführliche Beschreibung des Urbars von 1427, das unter dem Reichenbacher Prior und späteren Hirsauer Abt Wolf Maiser von Berg angelegt worden war (S. XV–XVII). Dieses Urbar ist zunächst als Ausdruck der Klosterreform zu werten, die damals von Markgraf Bernhard I. von Baden als dem Reichenbacher Vogt angestoßen wurde. Als Grundlage dienten ältere Besitzdokumente, Urkunden und Rödel, sowie mündliche Kundschaften, die aus diesem Anlass eingeholt wurden. Es lagen also, wie zu erwarten, auch in Reichenbach bereits ältere urbarielle Aufzeichnungen vor, die allerdings nicht mehr erhalten sind und sich offenbar auch nicht auf die gesamte Klostergrundherrschaft bezogen.

Das Urbar nennt Besitzrechte in 62 Orten, die einen Besitzschwerpunkt zwischen oberem Neckar, oberer Nagold und oberer Murg markieren, daneben aber auch Streubesitz nördlich und westlich des Schwarzwaldes sowie zwischen Glems und Würm ausweisen, wie die beigefügte Karte veranschaulicht. Der Text ist nach Orten geographisch gegliedert, so dass die spätere Verwaltungseinteilung in Klosterpflegen bereits vorweggenommen wird. Nachträge bis gegen Ende des 15. Jahrhunderts zeigen den Gebrauch des Urbars an, das dann erst 1495/97 durch neue Urbare – nun jeweils für die einzelnen Pflegen angelegt – überholt wurde. Durch die nurmehr kopiale Überlieferung der Quelle ist freilich die gesicherte Zuordnung der einzelnen Textteile zu der Vorlage von 1427 bzw. den verschiedenen Nachtragschichten nicht immer möglich. Soweit eruierbar, hat die Bearbeiterin daher durch Hinzuziehung ergänzender datierbarer Zeugnisse die fragwürdigen Stellen den jeweiligen Zeitschichten zugeordnet und die Datierungshinweise im Anmerkungsapparat beigefügt.

Mit der Beschreibung der Editionsvorlagen problematisiert sie auch die Abweichungen in den beiden Abschriften, wobei die Frage nach deren unmittelbaren Vorlagen nicht eindeutig beantwortet werden kann (S. XVIII–XIX). Die Edition (S. 1–163) bietet einen fortlaufenden Text beider Kopien, der mit dem Einsetzen der zweiten Variante (ab S. 130) parallel abgedruckt wurde, so dass der direkte Vergleich ermöglicht ist. Leider erschien es hingegen nicht möglich, den Textbestand von 1427 soweit herauszufiltern, dass die Nachträge optisch (durch eine andere Schrifttype) erkennbar gewesen wären. Jedenfalls ist so eine transparente Rekonstruktion dieses Urbars entstanden, dessen Überlieferungsproblematik freilich auch bei seiner Auswertung zu berücksichtigen bleibt.

Ausführungen zu den Editionsgrundsätzen und der Textgestaltung, eine Liste der Reichenbacher Prioren vom 14. bis zum 16. Jahrhundert und eine Ortsübersicht ergänzen den Einleitungsteil (S. XX–XXVI). Ausführliche Personen- und Ortsindices sowie ein Sachindex mit Glossar erleichtern die Orientierung (S. 165–222). Mit dieser Publikation ist eine nicht nur für die Reichenbacher Klostergeschichte, sondern auch für die südwestdeutsche Landes- und Wirtschaftsgeschichte be-

deutende Quelle erschlossen worden, die sicher von der historischen Forschung dankbar aufgenommen und ausgewertet werden wird, zumal nach der Edition des Reichenbacher Schenkungsbuchs von Stephan Molitor damit ein weiterer zentraler Baustein zur Geschichte des Schwarzwaldklosters vorgelegt werden konnte. *Peter Rückert*

MARIETTA MEIER: Standesbewusste Stiftsdamen. Stand, Familie und Geschlecht im adligen Damenstift Olsberg 1780–1810. Köln u.a.: Böhlau 1999. VIII, 355 S. Geb. EUR 45,–.

Das Stift Olsberg, gelegen im aargauischen Fricktal, dem linksrheinischen Gebiet der Provinz Vorderösterreich, war 1236 als Zisterzienserinnenkloster gegründet und 1790 im Rahmen der Säkularisierung von Kaiser Leopold in ein weltliches adliges Damenstift, in dem für zwölf Frauen Präbenden zur Verfügung standen, umgewandelt worden. Als solches bestand es nur kurze Zeit. Bereits 1806 wurde es aufgehoben und 1809 in eine Erziehungsanstalt für Mädchen umgewandelt. Ein überschaubares Objekt also, dessen Geschichte jedoch »die tiefgreifenden politischen und gesellschaftlichen Veränderungen, die am Ende des 18. Jahrhunderts stattfanden« (S. 3), widerspiegelt und sich nicht zuletzt wegen der recht guten Quellenlage für eine mikrohistorische Studie anbietet. Meiers Untersuchung, die 1997/98 in Zürich als Dissertation angenommen wurde, setzt an mit der Frage, »wie sich der säkulare Wandel auf den Adel, dessen Familien und Geschlechterverhältnisse auswirkte und wie der Adel diesen Wandel seinerseits prägte« (S. 5). Konkret auf Olsberg bezogen geht es »um Selbst- und Fremdbild« des niederen Adels in der Provinz, um »Habitus und Lebensstil« der Stiftsdamen und um die Frage, ob und wie diese ihren Standpunkt und ihren Lebensstil veränderten (S. 22). Gliederungsprinzip der Untersuchung sind die drei Kategorien Klasse/Stand, Familie und Geschlecht, die Meier, gestützt auf die Kulturtheorie Pierre Bourdieus, in einem einleitenden Kapitel zueinander in Beziehung setzt.

Angesichts der Säkularisierungsmaßnahmen fallen zunächst die Spannungen zwischen »staatlichen Kontrollversuchen, Bürokratie und Wirtschaftlichkeit« (dem »Nutzen«) des Stifts einerseits und den Standesinteressen der adligen Damen und ihrer Familien andererseits ins Auge. Der Staat besaß letztlich den längeren Atem, doch es wäre, wie Meier feststellt, »völlig falsch, die Stiftsdamen einfach als passive Verliererinnen darzustellen« (S. 104). Mit strategischem Geschick versuchten sie, ihre Handlungsspielräume zu wahren oder gar auszudehnen. Diesen Tendenzen zur Selbstbehauptung stand eine weitgehende Anpassung der Adelsfamilien an die neuen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse gegenüber – eine Anpassung, die zwar mit einem Machtverlust verbunden war, die aber dem Adel auch neue (andere) Möglichkeiten eröffnen konnte. Der Adel wandelte sich »vom Herrschafts- zum Funktionsstand« (S. 151), der seine Führungsposition nun auf Bildung und soziales Ansehen gründete. Adlige Frauen taten sich damit allerdings schwer. Während Männer durch eine entsprechende (Aus-)Bildung ihre Qualitäten steigern und damit ihren (politischen) Einfluss behaupten konnten, mussten Frauen sich weiterhin »einen eingeschränkten Bildungskanon und einen spezifisch weiblichen Tugendkanon aneignen sowie christliche Werte verinnerlichen, die Opferbereitschaft und Verzichtleistungen erleichtern sollten« (S. 201). Der Blick auf den Alltag im Stift und das Selbstverständnis der Insassinnen zeigt, wie wenig die Frauen dem Wandel gewachsen waren: Nicht aus Berufung, sondern aus »Versorgungsgründen« und aus Pflichtgefühl ihren Familien gegenüber waren die Frauen eingetreten. Mit diesem Eintritt verbanden sie dann, ungeachtet der schlechten wirtschaftlichen Situation in Olsberg, den Anspruch auf eine »standesgemäße« und »würdige« Lebensführung. Gleichzeitig mussten sie erfahren, dass sie in der Öffentlichkeit an Ansehen verloren. Das Olsberger Stift war offenkundig ein Auslaufmodell: Es bestand eine erhebliche Diskrepanz zwischen Selbst- und Fremdbild der Stiftsdamen, und als nach der Abtretung des Fricktals an den Kanton Aargau das Stift einer bürgerlichen Regierung unterstellt und in eine Schule für bürgerliche Mädchen umgewandelt wurde, bedeutete dies das endgültige Ende des zu dieser Zeit schon anachronistischen Stiftlebens.

Meiers Studie ist ein interessanter Beitrag zur Adelsforschung ebenso wie zur Geschlechtergeschichte am Übergang zum bürgerlichen 19. Jahrhundert. Sie zeigt die Schwierigkeiten und Chancen auf, die für den Adel mit dem gesellschaftlichen Strukturwandel verbunden waren, und sie schärft den Blick für die Tatsache, dass dies für Frauen und Männer jeweils höchst unterschiedliche Konsequenzen hatte. *Anne Conrad*

Frauen, die das Leben lieben. Benediktinerinnen der Abtei St. Erentraud Kellenried, hg. v. der Abtei St. Erentraud Kellenried. Ravensburg: Oberschwäbische Verlagsanstalt Drexler & Co. 2001. 152 S., Abb. Geb.

»Wer ist der Mensch, der das Leben liebt und gute Tage zu sehen wünscht?« Psalm 34,13 stand Pate für den Titel des Buches. Öffnet es der Leser, darf er erst einmal schauen; denn nach einführenden Worten und einer Gebrauchsanleitung wird er von Bildern empfangen, die ihm mit Kellenried eines der drei kontemplativen Frauenklöster in der Diözese Rottenburg-Stuttgart vorstellen. Dem 75. Jahrestag der Erhebung zur Abtei ist der Band gewidmet. Bevor sie die eigene Geschichte beleuchten, bieten die Autorinnen (*Sr. Ignatia Kretz* und *Altäbtissin Margarita Brunnhuber*) einen Blick auf »Benedikt und seine Regel« (»Worauf wir gründen«, S. 19–26). Bekanntes wird hier geboten und doch Notwendiges, entstand das Buch doch auf dem Hintergrund der Erfahrung, »wie fremd unsere Lebensform vielen Menschen geworden ist«. (Vorwort von *Äbtissin Maria Regina Kuhn*, S. 7). »Wer wir sind und wie wir leben« (S. 27–74) vereinigt Passagen aus der Vita Benedikts mit Lebenszeugnissen Kellenrieder Schwestern und erklärenden Texten zu den Themen Berufung, Probezeit, Profess, Klausur, Klosterverfassung, geordnete Zeit, Liturgie, geistliche Lesung, Wirtschaft und Verwaltung, Kultur des Lebens, Gästeempfang, das Kloster und sein Umkreis und Tagesablauf. Auch hier lassen viele Fotos den Leser am Leben der Abtei teilnehmen, über das offen und ungekünstelt berichtet wird. Gäste, Nachbarn, Mitglieder der Oblatengemeinschaft kommen zu Wort. Der dritte Teil schildert »Woher wir kommen« (S. 75–149) und lenkt den Blick zunächst auf die Gründung des Priorates St. Hemma in Gurk 1890 von Nonnberg aus. Ein Leidensweg, der aufgrund der feuchten Gebäude innerhalb von dreißig Jahren 21 jungen Schwestern den Tod brachte, endete 1924 mit der Übersiedlung nach Kellenried in die durch Beuroner Brüder errichteten Gebäude auf dem von der Landwirtsfamilie Marschall zur Verfügung gestellten Grund. Vermittelnd wirkten der aus Riedlingen stammende Seckauer Abt Laurentius Zeller und Erzabt Raphael Walzer von Beuron – nachdem das Gurker Priorat 1922 um Aufnahme in die Beuroner Kongregation nachgesucht hatte. Verstärkt durch Benediktinerinnen der Abtei St. Gabriel in Bertholdstein (bis 1918 Prag) begannen die Gurker Schwestern das klösterliche Leben in Kellenried, das bereits 1926 zur Abtei erhoben wurde. Durch die Herstellung von Gipsfiguren (bis 1961) und Paramenten (bis 1972) und die Ökonomie (1976 verpachtet) ließ sich der Lebensunterhalt der rasch wachsenden Gemeinschaft sichern. 1940 fand die Phase des Wachstums eine Unterbrechung. Die Gebäude wurden zur »Unterbringung von Auslandsdeutschen« beschlagnahmt. Ein Teil des Konvents konnte in Kellenried verbleiben, da landwirtschaftliche Gebäude und Kirche weiterhin zur Verfügung standen. Für den Rest der Kommunität wurde vor allem Schloss Zeil zum Zufluchtsort. Das Christkönigsfest 1945 brachte die Rückkehr. Im Jahr 1958, als endlich die Klosterkirche geweiht wurde, zählte der Konvent 79 Mitglieder. Neue Arbeitsfelder bildeten die »Blümelei« (Karten und anderes unter Verwendung gepresster Blumen, bis 1973) und die Krippenwerkstatt. Die Herstellung von künstlerisch gestalteten Kerzen begann 1963. Die Trennung in Chorfrauen und Laienschwestern fiel 1962, im Gefolge des Konzils wurden neue Wege des Miteinanders erprobt, die Fortbildung gefördert, theologische Kurse für auswärtige Gäste angeboten, die Klausurbestimmungen vereinfacht und das deutsche Stundengebet eingeführt. Dass in dem in der Notzeit der Inflation entstandenen Gebäude immer wieder Anbauten und Renovationen nötig waren, versteht sich von selbst. Die 1983/84 geglückte Renovation der Klosterkirche spiegelt sich in der künstlerischen Gestaltung des Buches mit Details aus dem neu gestalteten Chorraum. Die Mitarbeit in der Beuroner Kongregation und in der Vereinigung der Benediktinerinnen des deutschen Sprachraums weisen ebenso über die Klostermauern hinaus wie die Verbundenheit mit der Benediktinerinnenabtei Nike bei Enugu in Nigeria. Mit der »Erläuterung benediktinischer Fachausdrücke« (S. 150f.) schließt ein Buch, das mit Liebe gemacht Zeugnis gibt für die »kluge Stille« (Äußerung eines Gastes, S. 67) und die Liebe zum Leben an einem der wichtigen Orte in der Diözese Rottenburg-Stuttgart. *Uwe Scharfenecker*

Die Benediktinerabtei Gerleve. Ihr Werden, Wachsen und Wirken. Münster: Aschendorff 1997. 140 S., 100 Abb. Geb. EUR 13,30.

Dass Klosterstiftungen kein auf das Mittelalter beschränktes Phänomen sind, dafür stehen die Geschwister Wermelt, die ihren Hof im Münsterland den Benediktinern der Beuroner Kongregation zur Verfügung stellten und so im Jahre 1899 die Basis für die Gründung der Abtei St. Josef in Gerleve schufen. Daran erinnert das hier anzuzeigende Jubiläumsbuch in Wort und Bild. Daneben bietet es einen gerafften Durchgang durch Geschichte und Baugeschichte der Abtei, wobei der Zeit der Verbannung durch die Nationalsozialisten 1941–1945 ein besonderes Augenmerk gilt. In dem aus Sigmaringen stammenden ersten Abt Raphael Molitor begegnet uns ein bedeutender Gelehrter (»Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände« 1928–1933). Die »Leitlinien für unser benediktinisches Leben in Gerleve« (S. 76–88), die der inzwischen resignierte dritte Abt Clemens Schmeing am Beginn seiner Amtsführung 1971 verfasste, bilden eine konzise und beeindruckende Einführung in das monastische Leben. Das Kapitel über die »Aufgabenbereiche des Klosters und seiner Mönche« (S. 89–118) gibt uns Einblick in die Gegenwart der Abtei und ihr starkes Engagement in der (Jugend-)Bildungsarbeit. Durch die Unterstützung für das Kloster auf dem Sionsberg in Jerusalem und die Gründung des Priorates Nütschau in Schleswig-Holstein wirkte Gerleve weit über Westfalen hinaus. Der Band schließt mit der Liste der verstorbenen Mönche. Bereichert durch die anregende Lektüre dürfen wir den anonymen Autoren danken. *Uwe Scharfenecker*

Niklaus Wilfried Kuster: Rufin Steimer 1866–1928. Leben und Spiritualität eines sozialen Kapuziners im Schweizer Katholizismus. Bern: Peter Lang 1998. 90*, 514 S. Kart. EUR 56,80.

Die vorliegende, an der päpstlichen Hochschule Antonianum, Rom, eingereichte Dissertation entwirft das faszinierende Bild eines bedeutenden, von religiösem und sozialem Engagement geprägten Menschen. Der Kapuziner Rufin Steimer (1866–1928), Volksmissionar, Stadtprediger in Zug und Luzern und Publizist, setzte sich im Rahmen des Piusvereins leidenschaftlich für den Ausbau karitativer Werke ein. Er erreichte 1901 die Gründung des Schweizer Caritasverbandes und wurde dessen erster Präsident. Von 1906 bis 1916 betrieb er das mit Risiken verbundene Projekt einer innerschweizerischen Nervenklinik, des »Franziskusheims« in Oberwil bei Zug. Um kostengünstiges Pflegepersonal zu gewinnen, wandelte er mit Billigung des Bischofs von Basel, Jakobus Stammler (1906–1925), die kriselnde Eremitenkongregation Innerschweiz in eine Gemeinschaft von Krankenbrüdern um. Bald erschütterten Skandale den Klinikbetrieb. Die Provinzleitung der Kapuziner distanzierte sich vom Werk und versetzte P. Rufin zunächst ins Kloster Dornach, dann nach Rapperswil. Die Spannungen um die Anfänge des »Franziskusheims« ließen den Sozialpionier nach seinem Tod im eigenen Orden bald in Vergessenheit geraten.

Umso verdienstvoller ist die Leistung des Kapuziners Niklaus Wilfried Küster zu werten, der ein wissenschaftlich überzeugendes Gesamtbild von Steimers Leben, Spiritualität und Wirkung zeichnet. Reiches Quellenmaterial stand für die Untersuchung zur Verfügung. Es liegt hauptsächlich im Provinzarchiv der Schweizer Kapuziner, im Diözesanarchiv des Bistums Basel, in den Staatsarchiven Luzern und Zug sowie in Kloster- und Privatarchiven. Steimer selbst hat sein Wirken in Tagebüchern (seit 1906) dokumentiert und alle, die Brüderkongregation betreffenden Quellen gesammelt. Den Zugang zur Spiritualität des Kapuziners vermitteln seine Manuskripte, die publizierten Schriften und seine schriftlich niedergelegten Predigten.

Küster gliedert die großangelegte Untersuchung in vier Hauptteile. Der erste Teil beleuchtet – eher allgemein – den zeitgeschichtlichen Rahmen: die politische Entwicklung der Schweiz nach 1880 und das Aufblühen des Organisationskatholizismus. Auf die Herausforderungen durch die industrielle Revolution antwortete die katholische Kirche mit ihrer Soziallehre, die auf eine konservative Sozialreform zielte. Im zweiten Teil wird der Lebensweg des Kapuziners nachgezeichnet, seine Herkunft aus dem aargauischen Wettingen, der Ordenseintritt, das Wirken als leidenschaftlicher und begeisternder Redner. Rufin Steimer sensibilisierte für die Nöte der Menschen und erwies sich als ein tatkräftiger Organisator. Mit der Realisierung des »Franziskusheims« stellte er sich eine konkrete soziale Aufgabe. Der dritte Teil – vom Autor als Hauptabschnitt des Buches bezeichnet – ist der Erforschung von Steimers Spiritualität gewidmet. Im Zentrum stehen die Fra-

gen nach seinem Menschen- und Gottesbild, nach seinem Welt- und Kirchenverständnis, sowie Steimers Ausführungen zur praktischen Karitas als Testfall echten Christseins. Thema des vierten Teiles schließlich sind Steimers Stellung und Wirkung im Schweizer Katholizismus und seine Bedeutung für die Schweizer Kapuzinerprovinz. Hier vor allem sieht man die vielen kirchlichen und weltlichen Partner, auch die Gegenspieler P. Rufins agieren. Dem Leser werden der Ausbau des katholischen »Ghettos«, die Verwirklichung katholischer Sozialpolitik in der Schweiz, die Mobilisierung der katholischen Frauen in Vereinen und Verbänden vor Augen geführt. Durch seine soziale Ausrichtung und insbesondere durch die Pioniertat in Oberwil trat Steimer in die Fußstapfen des Kapuziners Theodosius Florentini (1808–1865). Insgesamt gelingt dem Autor eine facettenreiche, spannend geschriebene Analyse der ultramontanen Strömung im Schweizer Katholizismus von etwa 1880 bis 1930. Leider fehlt dem Buch ein Namenregister. Es hätte den Zugang zu den einzelnen Bezugspersonen Rufin Steimers, die unter den spezifischen Fragestellungen der einzelnen Kapitel wiederholt zu Worte kommen, sehr erleichtert. *Patrick Braun*

7. Orts- und Landesgeschichte

Der Griff nach der Krone. Die Pfalzgrafschaft bei Rhein im Mittelalter. Begleitpublikation zur Ausstellung der Staatlichen Schlösser und Gärten Baden-Württemberg und des Generallandesarchivs Karlsruhe, bearb. v. VOLKER RÖDEL (Schätze aus unseren Schlössern. Eine Reihe der Staatlichen Schlösser und Gärten Baden-Württemberg, Bd. 4). Regensburg: Schnell & Steiner 2000. 375 S., 249 Abb. Geb.

Das Werk, entstanden anlässlich der Ausstellung im Schloss Heidelberg zur 600. Wiederkehr des Regierungsantritts König Ruprechts, dokumentiert neben dem unmittelbaren politischen Ereignis ebenso die Bedeutung des Geschlechtes der Wittelsbacher, die Bedeutung der Pfalz und des Schlosses Heidelberg im (Spät-)Mittelalter. Unterteilt ist das Buch in einen Aufsatzteil (S. 15–181) und einen Katalogteil (S. 183–359) mit Beschreibung der Exponate. Der Aufsatzteil enthält die Beiträge von *Meinrad Schab*, Zeitstufen und Eigenart der pfälzischen Territorialentwicklung im Mittelalter (S. 15–36); *Alois Gerlich*, Pfalzgraf Ruprechts III. Weg zum Königtum (S. 37–52); *Karl-Heinz Spieß*, Die Pfalzgrafen bei Rhein als Lehnsherren im Spätmittelalter (S. 53–60); *Konrad Krimm*, Ein königgleicher Lehenhof. Die Eingangsminiatur im pfälzischen Lehenbuch von 1471 (S. 61–74); *Ellen Widder*, Kirche, Dynastie und Landesherrschaft. Die Kurpfalz im Spätmittelalter (S. 75–84); *Volker Rödel*, Die Reichspfandschaften der Pfalzgrafschaft (S. 85–96); *Harald Drös*, Löwe, Rauten, roter Schild. Zum Wappen der pfälzischen Wittelsbacher im Spätmittelalter (S. 105–116, mit Tafeln S. 100–103); *Kurt Andermann*, Die nichtadlige Klientel der pfälzer Kurfürsten im späten Mittelalter (S. 117–126); *Anneliese Seeliger-Zeis*, Die Pfalzgrafschaft als Kunstlandschaft der Spätgotik (S. 127–153); *Konrad Schneider*, Pfälzische Münzen des Mittelalters (S. 155–164); *Achim Wendt/Manfred Brenner*, Das Heidelberger Schloss im Mittelalter. Bauliche Entwicklung, Funktion und Geschichte vom 13. bis zum 15. Jahrhundert (S. 165–181). Die Aufsätze richten sich nicht nur an Fachleute, sondern durchaus auch an interessierte Laien, ohne dabei wissenschaftliches Niveau preiszugeben. Hingewiesen sei beispielsweise auf die Darstellung von Drös, der die Entwicklung des Wittelsbacher Wappens auch für in Heraldik Unkundige im besten Sinne des Wortes anschaulich macht, indem er die im Text erläuterten Erweiterungen des Wappens Schritt für Schritt auseinander hervorgehen lässt und diese Schritte jeweils einzeln abbildet. Der Katalog beschreibt folgende Themenbereiche: 1. Das Pfalzgrafenamt des Hochmittelalters und seine Herrschaftsgrundlagen (S. 185–199); 2. Die Pfalzgrafen bei Rhein als Kurfürsten (S. 201–224); 3. Die Pfalzgrafschaft als Staat (S. 225–266); 4. Das Königtum Ruprechts von der Pfalz (S. 267–275); 5. Kirche, Kultur, Gesellschaft und Wirtschaft (S. 277–330); 6. Machtentfaltung, Glanz und Absturz (S. 331–359). Die Abschnitte selbst sind teilweise noch weiter untergliedert und enthalten jeweils eine allgemeine Einführung ins Thema, ehe die Beschreibung der Exponate erfolgt. Auch der Katalogteil zeugt von der Professionalität seiner Verfasser, er ist anschaulich, die Zuordnung der Erläuterungen zu den Exponaten ist klar erkennbar (eigentlich eine Selbstverständlichkeit; tatsächlich muss es heute doch dankbar registriert werden) und wird durch zahlreiche Abbildungen ergänzt. Zudem sind die Erläuterungen jeweils am Ende noch durch Literaturhinweise ergänzt,

was vor allem der wissenschaftliche Benutzer schätzen wird. Weiterhin beinhaltet der Band: Pläne pfalzgräflicher Städte (S. 363–365); Stammtafeln (S. 367–371) sowie Regenten der Pfalzgrafschaft im Mittelalter (S. 372). Das aufwendig gestaltete Werk kann als gelungen bezeichnet werden.

Nachbemerkung: Derartige Veröffentlichungen haben bekanntlich über den unmittelbaren Anlass hinaus auch ein »Nachleben« in den wissenschaftlichen Bibliotheken. Hierfür wäre – gerade angesichts der thematischen Breite – ein Orts-, Personen- und Sachregister wünschenswert gewesen. *Detlev Zimpel*

Christian Keitel: Herrschaft über Land und Leute. Leibherrschaft und Territorialisierung in Württemberg 1246 bis 1593 (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 28). Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag 2000. X, 290 S. Geb. EUR 39,90.

Die Erforschung der Leibherrschaft und ihrer Umstände hat in Württemberg eine lange Tradition, man denke nur an die vielzitierten Arbeiten Theodor Knapps (1902/22) und Otto Herdings (1952). Freilich konnte die Wissenschaft das damals entworfene Bild seither sowohl mit regional wie überregional gewonnenen Erkenntnissen weiter anreichern – erinnert sei an Untersuchungen von Walter Müller (1961 u.ö.), Peter Blickle (1967 u.ö.), Wolfgang von Hippel (1977) oder Claudia Ulbrich (1979) –, und manche Quelle ist inzwischen durch Edition respektive archivische Erschließung leichter zugänglich geworden. So ist es zu begrüßen, dass die vorliegende, bei Sönke Lorenz in Tübingen entstandene Dissertation (1998/99) es unternimmt, das Phänomen neuerlich anzupacken und im Kontext des das späte Mittelalter prägenden Territorialisierungsprozesses, das heißt im Wechselspiel mit anderen Herrschaftsrechten zu würdigen. Der Autor verfolgt das Ziel, »die grundlegenden Strukturen und Funktionen der Leibherrschaft« in Württemberg, dem größten südwestdeutschen Territorium, herauszuarbeiten, und konzentriert sich dabei auf die etwa vierzig weltlichen Ämter des Herzogtums; die in vollem Umfang erst mit der Reformation angefallenen geistlichen Ämter bleiben unberücksichtigt. Der zeitliche Rahmen der Untersuchung spannt sich von der Abkehr Graf Ulrichs I. von König Konrad IV. (1246) und dem dort zu datierenden Beginn einer württembergischen Territorialpolitik bis zum Tod Herzog Ludwigs (1593). Die seit der Mitte des 14. Jahrhunderts sich rasch verbreiternde Quellengrundlage besteht im wesentlichen aus Amtsbüchern und Urkunden.

Keitel bewältigt sein Thema in acht großen Schritten: Zunächst schildert er die Vor- und Frühformen der Leibherrschaft (ältere Zensualität) und die Angleichung der verschiedenen Formen personaler Abhängigkeit im Laufe des 13. Jahrhunderts, um sich hernach der Territorialisierung Württembergs und dem Prozess der Gemeindebildung zuzuwenden. Weil die Frage der Herrschaft aufs engste mit jener der Steuern verknüpft ist, gelten die beiden anschließenden Kapitel den Grundlagen und der Herausbildung des Steuerwesens in Südwestdeutschland sowie dessen seit der Mitte des 14. Jahrhunderts in Württemberg nachzuweisender Ausprägung in einer gesamtheitlich erhobenen ordentlichen Steuer von Gemeinden (aufgrund der Ortsherrschaft) innerhalb des Territoriums einerseits und einer Mannsteuer, die als Rekognitionszins von »leibeigenen«, außerhalb des Territoriums gesessenen Leuten gefordert wurde, andererseits; dabei ist zu beachten, dass die Leibeigenschaft sich nicht auf das Territorium im ganzen, sondern auf dessen einzelne Ämter – innerhalb deren Grenzen Freizügigkeit gewährt wurde – bezog. Die Handhabung des solcherart entwickelten Instrumentariums bei der weiteren Ausgestaltung der gräflichen Flächenherrschaft und im Konflikt mit konkurrierenden Gewalten ist Gegenstand der beiden folgenden Kapitel mit den Überschriften »Herrschaft über das Land« und »Leibherrschaft vom 13. bis zum 15. Jahrhundert«. Unterlagen am Ende des 14. Jahrhunderts alle württembergischen Eigenleute einem grundsätzlichen Wegzugsverbot, so galt dies hundert Jahre später auch für die Bürger württembergischer Städte einschließlich ihrer Ehrbarkeit und folgerichtig befassen sich die beiden letzten Kapitel mit dem herrschaftlichen Bemühen um »Verhinderung horizontaler Mobilität« und der administrativen Realisierung von »Herrschaft über die Leute«.

Im Ergebnis findet Theodor Knapps Diktum, württembergische Leibeigenschaft sei nichts anderes gewesen als eine besondere Art der Besteuerung, neuerliche Bestätigung. Leibherrschaft ist weder ein isoliertes Herrschaftsrecht noch ein bloßes Attribut der Grundherrschaft, sondern eine Herrschaftsform, die mit der Ausbildung des Territoriums in einem engen Zusammenhang steht.

Anders als die real, nämlich territorial- oder besitzbezogene Vogtei (Orts- oder Grundherrschaft) ist sie eine personal, auf das Individuum bezogene Vogtei, und ihre Voraussetzung ist die seit der Auflösung der früh- und hochmittelalterlichen Villikationsverfassung zunehmende Mobilität der Menschen. Dass wir sie seit dem 14. Jahrhundert in einer immer umfangreicher werdenden Überlieferung fassen können, hat gewiss sehr viel weniger mit ihrer agrarkrisenbedingten Intensivierung als mit einer wachsenden Verschriftlichung von Herrschaft und Verwaltung zu tun. Insofern können Ortsherrschaft und Leibherrschaft in Württemberg – und darüber hinaus – als zwei alternative Möglichkeiten der Territorialisierung gelten und mithin ist das, was hier geschildert wird, im Grunde nichts anderes als der langwierige Ablösungsprozess der mittelalterlich-personenbezogenen durch die neuzeitlich-flächenbezogene Herrschaft. – Alles in allem: Eine solide Arbeit, die durch ihren sicheren methodischen Zugriff, ihre Quellennähe und ihre differenzierte Auseinandersetzung mit einer umfangreichen Forschungsliteratur besticht. *Kurt Andermann*

PETER-JOHANNES SCHULER: Die spätmittelalterliche Vertragsurkunde. Untersucht an den Urkunden der Grafen von Württemberg 1325–1392 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF, Bd. 14). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2000. Kart. EUR 104,20.

Die Diplomatik hat sich in eingehender Weise mit der Interpretation hochmittelalterlicher Urkunden beschäftigt, während sie die spätmittelalterlichen vernachlässigte. Allenfalls Urkunden königlicher Herkunft wurden in größerem Umfang untersucht, solche nichtköniglicher Herrschaftsträger, welche die große Masse der spätmittelalterlichen Urkunden ausmachen, ignorierte sie jedoch fast vollständig. Auch unterblieb die systematische Analyse spätmittelalterlicher Urkunden hinsichtlich formaler Kriterien und Rechtsformeln. Darüber hinaus wird die von der hochmittelalterlichen Diplomatik übernommene Unterscheidung der Urkunden in Königs- und Privaturkunden der im Laufe der Zeit zunehmenden Ausdifferenzierung nichtköniglicher Urkunden in Pfändungs-, Schuldurkunden u.a. nicht mehr gerecht. Die vernachlässigte Gattung der landesherrlichen Siegelurkunden und ihre Interpretation hinsichtlich diplomatischer und rechtlicher Aspekte stehen im Zentrum der Publikation.

Das vorliegende Werk ist die überarbeitete Habilitationsschrift des Verfassers, die 1981 zusammen mit dem Regestenband »Regesten zur Herrschaft der Grafen von Württemberg 1325–1378« von der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde. Der Regestenband gelangte schon 1998 zur Veröffentlichung und wurde ebenfalls in dieser Zeitschrift (RJKG 19, 2000) besprochen.

Die überkommene Zweiteilung der spätmittelalterlichen Siegelurkunden ersetzt der Autor durch die Einteilung in: 1. Privilegien (herrschaftliche Gnadenerweise), 2. Verträge, 3. Mandate (herrschaftliche Befehle), 4. Gerichtsurkunden, 5. amtliche Schreiben und 6. private Urkunden. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung stehen, wie schon der Titel lautet, die Vertragsurkunden. Unter Verträge sind Rechtsabkommen zwischen zwei oder mehr Parteien zu verstehen, mit welchen z.B. die Herrschaft nach außen und nach innen abgesichert werden konnte. Diese rechtlich verbindliche Absicherung stellte neben Grund- und Gerichtsherrschaft den dritten wichtigen Faktor des innerherrschaftlichen Landesausbaus dar. Ziel der Untersuchung ist es nach den Worten des Verfassers, anhand der Urkunden »die reale rechtliche Umsetzung und den Wandel des verwaltungsmäßigen Handelns und politischen Gestaltens herauszuarbeiten«.

Der Verfasser führt die Untersuchung anhand württembergischer Urkunden durch, welche durch günstige Umstände in großer Anzahl überliefert sind. Als zeitlicher Rahmen der Untersuchung dienen der Beginn der Regierung Graf Ulrichs III. (1325–1344) und das Ende der Regierung Eberhards II. (1344–1392). Vor den landesherrlichen Urkunden werden jedoch Vertragsurkunden untersucht, in denen der König und die Grafen von Württemberg Vertragspartner sind. Der Autor kommt dabei zu dem Ergebnis, dass diese Vertragsurkunden nach äußeren Merkmalen interpretiert königlichen Privilegien ähneln, nach inneren diplomatischen Merkmalen untersucht jedoch einen eigenständigen Urkundentyp darstellen. Danach folgt eine eingehende Untersuchung der herrschaftlichen Vertragsurkunden nach äußeren Merkmalen wie Beschreibstoff, Format, Besiegelung und inneren Merkmalen beginnend mit der Invocatio und bis hin zu Ortsangabe und Datum. Die paläographischen Aspekte werden dabei aus arbeitstechnischen Gründen nur kurz behandelt. Im Blickpunkt der beiden folgenden Kapitel stehen die eingehende Analyse des

Rechtsinhalts und der Rechtsformeln. Dabei werden zahlreiche einschlägige Redewendungen und Handlungen untersucht und erläutert, die dem Mittelalterforscher aus spätmittelalterlichen Urkunden zwar vertraut sind, deren jeweilige konkrete rechtliche Bedeutung jedoch oft übersehen wird. Als Beispiele sind die häufig vorkommenden Arglistformeln »ane alle argelist« und »ane alle geverde« zu nennen, deren Verwendung Täuschung und Schädigung des Vertragspartners vorbeugen sollten. Die Formel konnte weitgehende Implikationen haben und diente beispielsweise in württembergischen Urkunden auch der Verstärkung des Treueids.

Die Argumentation des Verfassers wird durch zahlreiche Belege aus den Urkunden unterlegt. Am Ende folgt ein Register, das sich in Personen-, Orts- und ein sehr umfangreiches und hilfreiches Sachregister gliedert.

Vorliegende Publikation erfüllt ein großes Bedürfnis nach einer grundlegenden diplomatischen Untersuchung der spätmittelalterlichen württembergischen Urkunden, eines für die Erforschung der südwestdeutschen Geschichte zentralen Urkundenbestandes. Das Werk ist verständlich geschrieben und übersichtlich strukturiert. Am Ende der Arbeit wünschte man sich noch eine Zusammenfassung der Ergebnisse.

Einige Druckfehler und funktionslos gewordene Trennungszeichen mitten im Textspiegel (z.B. S. 104), deren Tilgung vergessen wurde, stören den ersten Eindruck. Bedenklicher sind jedoch Fehler in den Urkundenzitaten. So verkaufte z.B. nach einem auf S. 58 Anm. 109 abgedruckten Zitat aus einer Urkunde des Hauptstaatsarchivs Stuttgart (A 602 U 8376) ein gewisser »Sitz« einen Leibeigenen an die Herrschaft Württemberg, wie jedoch aus dem Inhalt des Originals hervorgeht, kaufte »Sitz« diesen Leibeigenen im Auftrag der Herrschaft. Auch bei der Beschriftung der Urkundenabbildungen am Ende des Buchs treten Fehler auf. So soll es sich bei Tafel 7 um eine Urkunde aus dem Jahr 1363 handeln, im abgebildeten Urkundentext liest man jedoch als Beurkundungsdatum 1372.

Die Fehler in den Zitaten mindern den Wert der vorliegenden Arbeit beträchtlich. Nach einer gründlichen Korrektur der Fehler könnte dieses Werk jedoch zu einem wichtigen Hilfsmittel für die Arbeit mit spätmittelalterlichen württembergischen Siegelurkunden werden. *Christoph Florian*

Regesten der Urkunden des Hospitals zum Heiligen Geist in der Reichsstadt Hall bis 1480, unter Mitarbeit von Herta Beutter, bearb. von Kuno Ulshöfer (Forschungen aus Württembergisch Franken, Bd. 24). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1998.

Das Regestenwerk hat eine lange Vorgeschichte. Bereits 1947 in Angriff genommen, 1966 nach der Deponierung der Spitalurkunden im Stadtarchiv fortgesetzt, war es 1984 eigentlich abgeschlossen, doch die Drucklegung verzögerte sich bis 1998. Der zeitliche Schnitt, die Arbeit berücksichtigt die Urkunden bis 1480, erfolgte parallel zum Regestenwerk von Friedrich Pietsch über die Urkunden des Archivs der Reichsstadt Hall. Ein weiterer Band von 1481 an soll folgen.

Ulshöfer stellt den Regesten ein kurzes Kapitel zur Geschichte des Spitals voran, in dem er insbesondere auf dessen Gründung und auf die für die Bestandsgeschichte wichtige jüngere Verwaltungsgeschichte eingeht. Ein ausführlicherer Abschnitt befasst sich mit der Archiv- und Bestandsgeschichte und den einzelnen Urkundenbüchern und Findmitteln, die seit 1482 entstanden sind.

Die Regesten der insgesamt 1055 Urkunden sind chronologisch gereiht. Frühere Ordnungszusammenhänge werden durch die Auflistung sämtlicher Signaturen im Apparat sichtbar gemacht. Den Kernbestand bilden die Urkunden des Hospitalarchivs. Ergänzend wurden auch Urkunden des Hospitals hinzugezogen, die heute Beständen des Staatsarchivs Ludwigsburg bzw. des Stadtarchivs Schwäbisch Hall angehören. Bei fehlenden Urkunden – 1826 hatte der damalige Armenverwaltungsamtsverweser Johann Heinrich Bonhoeffer rund die Hälfte der Pergamenturkunden als wertlos ausgeschieden – wurde auf die seit dem 15. Jahrhundert erstellten Urkundenbücher und Regestenwerke zurückgegriffen.

Der Bearbeiter berücksichtigte ferner die Urkunden der nach Ende der Reichsstadt-Zeit an das Hospital angeschlossenen Pflegen und Institutionen, der geistlichen Verwaltung der Hospitalkirche und ihrer Altäre, der Sondersiechenpflege zu St. Nikolaus und des Schwesternhauses. Zudem ergänzt Ulshöfer die Überlieferung um Urkunden über das Haller Hospital aus fremder Provenienz, die im Apparat jeweils nachgewiesen wird.

Erschlossen werden die Regesten durch ausführliche Orts- und Personenindices, die kaum Wünsche offen lassen und die einen – ohnehin stets problematischen – Sachindex weitgehend zu ersetzen vermögen. Bei den Ortsbezeichnungen wurden neben Angaben zur präzisen Identifikation auch sämtliche Schreibvarianten aufgeführt und die einzelnen Varianten wiederum mit Querverweisen verzahnt. Unterhalb der Ortsnamen sind einzelne Gebäude, Gebäudeteile, Einrichtungen, klösterliche Gemeinschaften, Funktionsträger und Personen aufgelistet. Ähnlich komfortabel geriet der Personenindex mit der Nennung sämtlicher Namensvarianten und ergänzenden Angaben zu Funktion, Verwandtschaft und Herkunftsort.

Der urkundlichen Überlieferung der reichsstädtischen Spitäler kommt eine Bedeutung zu, die weit über die reine Institutionengeschichte hinausgeht. Die gewichtige Rolle etwa, die die Spitäler bei der Ausbildung der Territorien der Reichsstädte gespielt haben, schlägt sich auch im Urkundenbestand nieder. Entsprechend hoch ist der Quellenwert der Urkunden des Haller Heilig-Geist-Hospitals anzusetzen. Es steht daher außer Zweifel, dass das vorliegende Regestenwerk von der Forschung die gebührende Aufmerksamkeit erhalten wird. Es bleibt zu hoffen, dass dem angekündigten Nachfolgeband über die Urkunden ab 1481 eine kürzere Entstehungsgeschichte beschieden sein wird. *Herbert Aderbauer*

8. Kunstgeschichte

Hans Holbein d.J.: Die Druckgraphik im Kupferstichkabinett Basel, bearb. von CHRISTIAN MÜLLER. Basel: Schwabe & Co. 1997. 336 S., zahlr. Abb. Geb. EUR 27,–.

Bereits seit 1440 wurden in Basel Papiermühlen betrieben; 20 Jahre später wurde die Universität gegründet und die Stadt entwickelte sich, bis in das erste Viertel des 16. Jahrhunderts hinein, zu einem Zentrum des Buchdrucks. 1516 kamen die aus Augsburg stammenden Brüder Ambrosius (geb. um 1494) und Hans Holbein d.J. (1497/98–1543) nach Basel, wo sie, neben anderen Aufträgen, auch für Basler Drucker, vor allem für die Offizin von Jakob Froben tätig wurden. Der wohl schon früh (um 1519?) verstorbene Ambrosius erwarb 1518 das Bürgerrecht; zwei Jahre später wurde auch Hans Holbein ein Bürger Basels. Der Sohn des schon berühmten Vaters muss selbst bereits ein außerordentliches Renommee genossen haben, denn 1521 erteilte ihm der Rat der Stadt den Auftrag, den Grossratssaal mit Fresken aus der antiken Historie zu dekorieren.

Neben seiner Tätigkeit als Maler schuf Hans Holbein d.J. auch eine Vielzahl druckgraphischer Werke. Diese waren vorwiegend – als Titelblätter, Zierleisten oder Initialenschmuck – für den Buchdruck bestimmt. Daneben schuf der Künstler Einblattdrucke, Flugblätter, Kalender usw. Sein populärstes Werk ist wohl die 41 Holzschnitte umfassende Totentanzfolge.

Der hier von Christian Müller vorgelegte Bestandskatalog des Basler Kupferstichkabinetts gibt zwar keinen vollständigen, wohl aber einen repräsentativen Überblick über diesen Teil des künstlerischen Schaffens von Hans Holbein d.J. In der Regel werden die Holzschnitte und Stiche in Originalgröße abgebildet. Der detaillierte Katalogteil macht dieses Buch, zusammen mit den Abbildungen, zu einem Nachschlagewerk ersten Ranges. *Peter Krüger*

JOACHIM JACOBY: Hans von Aachen 1552–1615. München: Deutscher Kunstverlag 2000. 329 S., 106 s/w-Abb., 28 Farbtafeln. Kart. EUR 51,–.

Bereits zu Lebzeiten von seinen Zeitgenossen hoch geschätzt, zählt Hans von Aachen (1552–1615) auch aus heutiger Sicht zu den bedeutenden Malern der Zeit um 1600. Seit den beiden großen Ausstellungen der Jahre 1988 und 1997, die die Prager Hofkunst um 1600 wieder in das Blickfeld der Kunstgeschichte gerückt haben, wird Hans von Aachen vornehmlich als führender Meister der Rudolfinischen Kunst gewürdigt, jener Sonderform der Spätrenaissance, die ihre Blüte am Hofe Rudolfs II. in Prag erlebte. Nach Prag siedelte Hans von Aachen jedoch erst 1596 über, als Mittvierziger also. Vor seiner Beschäftigung als kaiserlicher »Kammermaler« lagen mehr als zwei Jahrzehnte, in denen der Maler eine ausgesprochen vielseitige künstlerische Tätigkeit in Italien und Süddeutschland entfaltet hatte. Im Anschluss an die Lehre bei einem Porträtmaler in seiner Ge-

burtsstadt Köln zog es den jungen Künstler zunächst nach Italien, nach Venedig, sodann nach Rom und Florenz. Fast 15 Jahre verbrachte Hans von Aachen in Italien, Jahre, in denen er ausgiebig Gelegenheit hatte, die antike und zeitgenössische Kunst zu studieren und bedeutende Auftraggeber zu gewinnen. Mit Arbeiten für den Jesuitenorden in Rom und für Großherzog Francesco I. de' Medici in Florenz fand er erste Anerkennung als Maler religiöser Historien sowie als Porträtmaler. Was die Porträtkunst betrifft, erhielt er in Florenz zahlreiche offizielle Aufträge. Auf den Italienaufenthalt folgte nahezu ein Jahrzehnt in Süddeutschland, wo Hans von Aachen in München am Hof des bayerischen Herzogs Wilhelm V. und in Augsburg für die Familie Fugger tätig war. Auch während des München-Augsburger Aufenthaltes war er hauptsächlich als Bildnismaler gefragt, konnte aber auch in anderen Bildgattungen seine Kunst unter Beweis stellen. So wurde Hans von Aachen in prominenter Weise an dem epochalen Werk der Erstausstattung der Münchner Jesuitenkirche St. Michael beteiligt, ein Auftrag, der durch die Vermittlung der Jesuiten in Rom zu Stande gekommen war.

Der hier anzuzeigende Titel – die erste monographische Würdigung Hans von Aachens in Buchform überhaupt – schließt mit der eingehenden Behandlung von Leben und Werk eine seit langem bestehende Lücke. Der Verfasser, Joachim Jacoby, hat sich bereits 1996 mit dem Hans von Aachens Druckgraphik gewidmeten Band im Corpuswerk des »New Hollstein« als Kenner der Materie ausgewiesen. Mit dem nun vorgelegten Buch belegt Jacoby eindrucksvoll, dass die Textgattung Künstlermonographie weitaus mehr bieten kann als eine bloße Kompilation biographischer Daten und Fakten. Das schlicht »Einführung« genannte 70 Seiten umfassende einleitende Essay bietet einen Überblick über die Schaffensphasen des Künstlers und zeichnet die Entwicklung seiner Kunst im Zusammenhang mit den an ihn ergangenen Aufträgen nach. Dabei gelingt es dem Autor vortrefflich, den Künstler im Zeithorizont der Epoche zu verorten. Der fast 200 Druckseiten beanspruchende »Katalog«, in dem auch im Krieg zerstörte oder verschollene Gemälde Berücksichtigung finden, dokumentiert und analysiert ausführlich das malerische Werk Hans von Aachens. Sinnvollerweise hat Jacoby den Katalog nicht nur chronologisch aufgebaut, sondern auch thematisch, nach Bildgegenständen, gegliedert (Altes Testament, Neues Testament, Andachtsbilder, Heilige, Römische Geschichte, Mythologie, Allegorie, Türkenkriegsallegorien, Genre, Porträt). Dank dieser Gliederung tritt dem Leser sinnfällig vor Augen, dass der Reichtum des Schaffens Hans von Aachens in der thematischen Vielfalt seiner Arbeiten liegt. Der kurz »Anhang« genannte dritte Teil des Buches enthält das Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur sowie ein sorgfältig erstelltes Register. *Luise Leinweber*

Ilse von zur Mühlen: Bild und Vision: Peter Paul Rubens und der »Pinsel Gottes«. (Europäische Hochschulschriften 28, Bd. 334). Frankfurt a. M. u.a.: Lang 1998. 280 S., Abb. Kart.

Im Mai 1600 trat der junge Antwerpener Maler Peter Paul Rubens (1577–1640) eine längere Reise nach Italien an, um seine Kunst zu vervollkommnen. Im Sommer desselben Jahres begegnete er in Venedig, dessen Malerei ihn bis ans Ende seines Lebens geprägt hat, einem mantuanischen Edelmann, der die Berufung des Künstlers an den Hof Herzog Vincenzo Gonzagas vermittelte. Acht Jahre sollte Rubens in Diensten des Mantuaner Herzogs stehen, während derer er nicht nur für seinen Brotherren, sondern auch für andere Auftraggeber eine Reihe von Gemälden ausführte, die seinen Ruf als Maler begründeten und bei seiner Rückkehr nach Antwerpen 1608 ausgezeichnete Erfolgsaussichten eröffneten.

Drei der bedeutendsten Aufträge aus der italienischen Schaffenszeit bilden den Untersuchungsgegenstand des hier anzuzeigenden Buches, das aus der 1993 bei Hans Belting an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München eingereichten Dissertationsschrift Ilse von zur Mühlens hervorgegangen ist: (1) die drei Bilder, die Rubens 1601 im Auftrag des Habsburger Erzherzogs Albrecht, Statthalter der südlichen Niederlande, für die Helena-Kapelle der Zisterzienserkirche Santa Croce in Gerusalemme in Rom anfertigte; (2) die drei Gemälde, die um 1605 im Auftrag Herzog Vincenzo Gonzagas für den Altarraum der Mantuaner Jesuitenkirche Santissima Trinità entstanden; (3) das Altarbild, das die römische Kongregation der Oratorianer 1606 für ihre kurz zuvor fertig gestellte Kirche, die Chiesa Nuova, bei Rubens in Auftrag gab. Nachdem den Oratorianern

die erste Fassung des Gemäldes missfiel, gaben sie dem Maler Gelegenheit, eine zweite Version der Altarausstattung vorzulegen, die nun drei Gemälde umfassen sollte.

Somit bildet die Dreizahl der Gemälde eine allen drei Aufträgen gemeinsame formale Eigenschaft. Die inhaltliche Gemeinsamkeit zwischen den drei Gemäldegruppen besteht darin, dass jeweils im zentralen Bild eine Vision dargestellt ist, also etwas prinzipiell nicht Darstellbares, nämlich das Eindringen des Übernatürlichen, Göttlichen, dem menschlichen Auge nicht Sichtbaren in die menschliche Welt. Diese Themenwahl ist bemerkenswert: Zwar ist bereits im 16. Jahrhundert, im Umfeld einer florierenden (populär)theologischen Literatur zum Thema Vision und zumal seit dem Abschluss des Konzils von Trient 1563, ein stetiger Zuwachs an Visionsbildern zu beobachten, doch die eigentliche Blütezeit von Visionsdarstellungen im Medium der Malerei lag erst im 17. Jahrhundert. Rubens stand also noch am Anfang einer Entwicklung, als er sich kurz nach 1600 mit dem Bildgegenstand »Vision« auseinander zu setzen hatte.

In weit ausgreifender kontextorientierter Perspektive, unter sorgfältiger Einbeziehung der baulichen Vorgaben, auf die Rubens bei der Ausführung seiner Aufträge einzugehen hatte, unter genauer Abwägung der theologischen Ansichten der Auftraggeber in der Zeit nach dem Konzil von Trient analysiert Ilse von zur Mühlen die drei Altarausstattungen unter der Leitfrage nach dem Verhältnis von Bild und Vision. Wie nicht anders zu erwarten, erprobte der junge Maler, der ja noch nicht auf verbindlich vorgeprägte Bildformulare zurückgreifen konnte, je nach den spezifischen Anforderungen des Auftrages unterschiedliche Möglichkeiten, »wie sich die Manifestation des Übernatürlichen im Bild darstellen ließe.« Ohne hier ausführlich auf die überzeugenden Ergebnisse der lesenswerten Einzelanalysen eingehen zu können, lohnt es, zumindest das Endergebnis zu referieren: Anders als die meisten seiner Zeitgenossen, so die Verfasserin, »versuchte Rubens das Eindringen der anderen, der göttlichen Realität in die irdische Welt durch die Einführung verschiedener Realitätsebenen in seiner Malerei zu verdeutlichen.« Im Unterschied zu anderen Malern seiner Generation griff er zur Unterscheidung der gesehenen göttlichen Realität von der tatsächlichen und erfüllbaren nicht auf plakative, aus der Graphik entlehnte Bildmittel zurück, wie etwa die Strahlenaura, die im Gemälde schlicht in eine farblich geschiedene Lichtaura übersetzt wurde. Rubens' überlegene Kunstfertigkeit zeigt sich in dem Einsatz subtilerer Licht- und Farbeffekte, die der Malerei Tizians vieles verdanken. Dass dem jungen Maler, der in den drei Visionsdarstellungen ja nicht nur seine künstlerische Meisterschaft zu demonstrieren, sondern auch und vor allem Glaubensinhalte zu transportieren hatte, theologische Berater zur Seite standen, betont Ilse von zur Mühlen zu Recht immer wieder. Dank zahlreicher bisher unveröffentlichter Quellen und etlicher bislang ungenutzter Dokumente gelingt es ihr, den frömmigkeitsgeschichtlichen Diskurs zu rekonstruieren, in dem die Verbindung von Bild und Vision um 1600 Kontur gewann. Für Rubens dürften vornehmlich Theologen in Rom prägend gewirkt haben. So könnte man die »Synthese von Rubens' Visionsdarstellungen« kurz auf die Formel bringen: »die theologische Anleitung aus römisch geprägten Kreisen, die künstlerischen Lösungen angeregt durch die venezianische Malerei.«

Luise Leinweber

Ingo Gabor: Der Vorarlberger Barockbaumeister Valerian Brenner (1652–1715) – Leben und Werk: ein Beitrag zur süddeutschen Barockarchitektur. Augsburg: AV-Verlag 2000. 605 S., 146 s/w–Abb. Kart.

Es ist eine ebenso bemerkenswerte wie bekannte Tatsache, dass im Laufe von Jahrhunderten immer wieder Gruppen von Baumeistern und Handwerkern, die aus den Alpengebieten stammten, nach Norden und Süden auswanderten und der europäischen Architektur entscheidende Wendungen gaben. Zu diesen Gruppierungen gehörten auch die Vorarlberger Barockbaumeister, deren Tätigkeitsgebiet weite Teile der Schweiz, die südlichen Teile von Schwaben, von Württemberg und dem Elsaß, von Bayern und der Oberpfalz umfasste. Es war die große Leistung der Vorarlberger Meister, dass sie die ersten, italienisch geprägten Prototypen der barocken Architektur in dem nach dem Dreißigjährigen Krieg wiedererwachenden Deutschland nicht nur bloß aufnahmen, sondern zum Ausgangspunkt eines eigenen, variationsreichen Entwicklungsprozesses machten. Zu den wichtigsten Vertretern der Vorarlberger Barockbaukunst gehören unter anderen Franz Beer,

Caspar Moosbrugger, Michael und Peter Thumb – und Valerian Brenner, dem nun erstmals eine umfangreiche kunsthistorische Forschungsarbeit gewidmet worden ist.

Im Gefolge seines Lehrers Michael Thumb gelangte der aus Au im Bregenzerwald gebürtige Valerian Brenner Ende der 1670er Jahre nach Schwaben. Von Günzburg aus, wo er bis zu seinem Tode 1715 ansässig war, betätigte er sich als selbständiger Baumeister im gesamten schwäbischen Raum. Vornehmlich auf die Förderung von zwei Auftraggebern konnte Brenner während seines gut 30jährigen Schaffens regelmäßig zurückgreifen: Mit dem Bau der Wallfahrtskirche in Biberach (1684–1694) begann die Reihe der Aufträge für die Familie Fugger, die ihn bis kurz vor seinem Tode immer wieder in Anspruch nahm. Auch für das Augsburger Domkapitel war er des Öfteren tätig, seit er 1687 einen Entwurf für das Amtshaus des Domkapitels in Zusamaltheim geliefert hatte. Als Hauptwerke Valerian Brenners, der sich – wenn nicht ausschließlich, so doch maßgeblich – als Kirchenbaumeister einen Namen gemacht hat, sind die Wallfahrtskirchen in Schießen, Biberach, Hohenrechberg und Birenbach zu nennen, ferner die Wallfahrtskirche Maria Königinbild, die Ursulinenklosterkirche in Neuburg a.d. Donau, die Dominikanerklosterkirche in Obermedlingen, Sankt Stephan in Mindelheim und nicht zuletzt das Konsistorialgebäude in der Augsburger Residenz.

Mit der eingehenden Behandlung von Leben und Werk Valerian Brenners schließt der hier anzuzeigende Titel – die erste monographische Würdigung dieses Vorarlberger Barockbaumeisters überhaupt – eine seit langem bestehende Lücke in der kunsthistorischen Forschungsliteratur zur Barockarchitektur in Süddeutschland. Zwar hat Norbert Lieb in seiner 1960 erstmals erschienenen, mit der dritten Auflage 1976 längst zum Standardwerk avancierten Gesamtdarstellung der »Vorarlberger Barockbaumeister« bereits eine Werkliste für Valerian Brenner erstellt, zwar ist in dem Katalog zur Einsiedelner Ausstellung »Die Vorarlberger Barockbaumeister« (1973) – nach wie vor ein Markstein der Erforschung des Themas – der Architekt gebührend berücksichtigt, zwar sind in den letzten Jahren hier und da kurze Beiträge zu einzelnen Bauten Brenners erschienen, doch eine umfassende Sichtung und Würdigung des Brennerschen Schaffens ist bis 1994 nicht versucht worden. Diesen Versuch hat Ingo Gabor in seiner zwischen 1994 und 1999 unter der Ägide von Norbert Knopp an der Katholischen Universität Eichstätt entstandenen Dissertationsschrift unternommen, die 2000 im Druck erschienen ist.

Gabor gliedert die 605 Druckseiten beanspruchende Materialfülle in einen umfangreichen ersten Teil zu Leben und Werk Valerian Brenners, in einen »Ergebnisteil« überschriebenen Abschnitt und schließlich in einen Katalogteil. Der knappen, auf gründlichen Archivstudien beruhenden Kompilation der biographischen Daten und Fakten des Architekten (S. 28–52) folgen ausführliche, archivalisch nicht minder akribisch abgesicherte Auslassungen zu den Bauten Brenners, die nach Gattungen geordnet abhandelt werden (1. Sakralbauten, 2. Profanbauten, 3. Umbauten, Renovierungen und Reparaturen, 4. Gutachtertätigkeit, 5. nicht verwirklichte Projekte, 6. Zuschreibungen, 7. Abschreibungen).

Im »Ergebnisteil« bietet Gabor Aufschlüsse über die Entwicklung des Individualstils Valerian Brenners und seine Stellung innerhalb der süddeutschen Barockarchitektur beziehungsweise der Vorarlberger Gruppe. Im Vergleich zu zeitgenössischen, ebenfalls in Schwaben tätigen Vorarlbergern wie etwa Michael Thumb, Christian Thumb oder Franz Beer sei, so Gabor, Valerian Brenner »eher in der zweiten Reihe einzuordnen« (S. 479). Seine Bauten kennzeichnen keine zukunftsweisenden Erfindungen, keine für die Architekturentwicklung bedeutsamen Prägungen; ihre Qualität liege vielmehr in der handwerklichen Gediegenheit.

Der abschließende Katalogteil umfasst ein alphabetisch geordnetes Verzeichnis der Bauten Brenners sowie eine chronologisch aufgebaute Werkliste. Beide verdanken der Vorarbeit Norbert Liebs sehr viel, bieten jedoch auch Erweiterungen und Ergänzungen, vornehmlich insofern, als Gabor den Werken das erhaltene Quellenmaterial zugeordnet hat.

Ingo Gabor hat mit seiner Arbeit ein nützliches Nachschlagewerk vorgelegt, das reiches Faktenmaterial bietet.

Luise Leinweber

BURKHARD KÖRNER: »Zwischen Bewahren und Gestalten«. Denkmalpflege nach 1945. Petersberg: Michael Imhof 2000. 192 S., 104 Abb., Pläne u. Risse. Kart. EUR 49,95.

Die Wissenschaftsgeschichte geht oft eigenartige Wege: Über viele Jahrzehnte hinweg erschienen nur sehr wenige grundlegende Untersuchungen zur Geschichte von Denkmalschutz und Denkmalpflege und nun – seit etwa zwölf Jahren – sind fast alljährlich wichtige neue Monographien aus diesem Themenkreis zu verzeichnen. Parallel hierzu geht wiederum ein Bedeutungsverlust der Denkmalpflege im Bereich der Politik aller deutschen Länder einher, so dass man nur hoffen kann, dass der Rückblick auf oft für die Denkmalpflege ebenfalls ausgesprochen schwere Zeiten ihr die Kraft geben möge, die gegenwärtige problematische Phase überdauern zu können. Eine besonders schwierige Periode der Geschichte der Denkmalpflege untersucht die hervorragende, an der Universität Bamberg entstandene, von Achim Hubel betreute Dissertation von Körner. Ihr Titel ist insofern unscharf als sie zwar der Nachkriegs-Denkmalpflege gewidmet ist, aber mit dem Beginn der 1960er-Jahre ihre Betrachtungen abbricht.

Waren einerseits in dieser Zeit unendlich viele Denkmäler durch den Krieg zerstört oder beschädigt und – zunächst – nur wenig Mittel für deren Rettung oder Wiederaufbau verfügbar, so prägte die Städtebaupolitik zudem die Devise »ein Unglück ja – aber auch eine Gelegenheit«, mit der Folge, dass in der Nachkriegszeit nicht nur viele Kriegsruinen beseitigt wurden, sondern bald auch völlig intakte Altbausubstanz, so dass 1975 der damalige Bundespräsident Scheel sagen konnte, der Europarat habe festgestellt, dass in der Bundesrepublik Deutschland in den Jahren nach 1945 mehr historische Bausubstanz zerstört worden sei als während des Zweiten Weltkriegs. Dieses »Umfeld« der Denkmalpflege untersucht Körner jedoch nur am Rande, ihn interessieren vor allem Charakter und Struktur der in dieser Periode tatsächlich durchgeführten Denkmalpflegemaßnahmen. Seine Aufgabe hat der Verfasser mit Fleiß (fast tausend Fußnoten belegen dies ebenso wie ein umfangreiches Literatur- und Quellenverzeichnis) und Geschick gelöst. Der Schwerpunkt der intensiver behandelten Fallbeispiele und Denkmale liegt dabei in Süddeutschland und dort in Bayern – dies ist jedoch bei einer Arbeit, die ganz wesentlich »ad fontes« geht, vollkommen legitim, verschiedentlich werden aber durchaus auch Denkmale aus anderen Teilen Deutschlands vorgestellt.

Kritisch anzumerken sind lediglich zwei Dinge: Auch wenn dies der Denkmalpflege – bis heute – nicht immer deutlich bewusst sein mag, so bewegt sie sich doch stets »zwischen Bewahren und Gestalten« – auch die Denkmalpflege der Gegenwart gestaltet oft mehr als es manchmal notwendig erscheinen will, etwa wenn sie ganze Gebäudefassungen »nach Befund« rekonstruiert. Auch wenn der Titel auf einem Zitat beruht, benennt er also nichts für diese Zeit Typisches. Sodann enthält der Band zahlreiche graphische Darstellungen (Pläne, Risse). Diese sind teilweise so stark verkleinert, dass sie kaum noch entzifferbar sind. Erwähnt werden darf andererseits, dass Druckkostenzuschüsse insbesondere einiger Diözesen die Herstellung des Buches zu einem für diese wichtige Arbeit äußerst attraktiven Preis ermöglicht haben. Die Erforschung und Dokumentation der Geschichte des Denkmalwesens in Deutschland hat durch diese Schrift eine große Bereicherung erfahren.

Felix Hammer

9. Umschau

Seit 1993 erscheint jeweils im Abstand von zwei Jahren ein neuer Band des Inventars des Bestandes C 3 im Stuttgarter Hauptstaatsarchiv. Der fünfte Band dieses verdienstvollen Unternehmens unter dem Titel *Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart N – R, bearb. von* ALEXANDER BRUNOTTE/ RAIMUND J. WEBER *(Veröffentlichungen der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg 46/5), Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer 2001, 753 S. Geb. EUR 50,–* soll hier angezeigt werden. Über die Art der Verzeichnung, die Regestrierung nach einem Acht-Punkte-Schema und die Bedeutung für die Forschung wurde bei der Rezension der ersten beiden Bände in dieser Zeitschrift bereits das Nötige gesagt (RJKG 16, 1997, 210), worauf hier grundsätzlich verwiesen sei. Der fünfte Band umfasst 654 Fälle, bei welchen die Namen der Kläger mit den Buchstaben N – R beginnen. Einen Schwerpunkt bilden die Grafschaft Öttingen, das Reichsstift Neresheim und die Reichsstadt Nördlingen im Osten des Landes. Register erschließen den Band

hervorragend. Warum man dabei immer noch die alten Kreisnamen (etwa Landkreis Aalen statt Ostalbkreis) verwendet, die es seit der Kreisreform nicht mehr gibt, habe ich bereits 1997 gefragt – offenbar vergeblich. Ob diese Tatsache als Beleg für die Folgenlosigkeit von Rezensionen zu verstehen ist? *Hubert Wolf*

1994 konnte Erwin Gatz im Kontext seiner großangelegten »Geschichte des kirchlichen Lebens« eine äußerst hilfreiche Übersicht über die »Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil« vorlegen. Sie behandelte einerseits die staatlichen katholisch-theologischen Fakultäten und andererseits die »Tridentinischen« Priesterseminare in bischöflicher Trägerschaft und diözesaner Ausrichtung. Ein anderer, dritter Typ einer Priesterausbildungsstätte, das Studienhaus Burg Lantershofen fehlt in Gatz' Liste, weil es erst nach dem II. Vatikanum 1972 gegründet wurde. Es setzt sich zum Ziel, sog. Spätberufene meist ohne Abitur bzw. Allgemeine Hochschulreife in wissenschaftlicher wie spiritueller Hinsicht auf die Priesterweihe vorzubereiten. Aus Anlass des 25-jährigen Jubiläums liegt nun eine instruktive Festschrift dieser Einrichtung vor:

Weg zum Priestertum. 25 Jahre über diözesanes Studienhaus St. Lambert, hg. v. Reimund Haas, Grafschaft 1997, Kart. 205 S., die Einblick in Geschichte und Gegenwart der Gründung August Doeners gibt. Aus historischer Sicht verdienen die Beiträge des Herausgebers besondere Beachtung, S. 57–78 behandelt er die theologischen Abschlussarbeiten, S. 157–178 bietet die Biogramme der Dozenten. *Hubert Wolf*

Als »Opus magnum« wird der Jahresband 1999 der *Reutlinger Geschichtsblätter* (Neue Folge Nr. 38) im Vorwort bezeichnet, der in der Tat mit 677 Seiten bereits optisch aus der Schriftenreihe heraus sticht. Alle Beiträge sind einem Thema gewidmet: der Reutlinger Stadtgeschichte in der Revolution von 1848/49.

Das Kernstück bildet die Arbeit von *Silke Knappenberger-Jans*, die vom Stadtarchiv zunächst als Projekt zur Erfassung und Auswertung der archivalischen Überlieferung geplant war, nun aber zur Gesamtdarstellung der Revolution in Reutlingen ausgeweitet wurde. Die Autorin beschreibt die ersten Politisierungsschübe im Vormärz, die schnellen Erfolge der Märzrevolution und die darauf folgende Polarisierung der politisch aktiven Bevölkerung in liberale und demokratische Lager. Während der Radikalisierung der Revolution angesichts des in Württemberg zunächst erfolgreichen, reichsweit aber vergeblichen Kampfes um die Anerkennung der Reichsverfassung, fiel Reutlingen als Versammlungsort der württembergischen demokratischen Volksvereine (Reutlinger Pfingstversammlung) eine Schlüsselrolle zu. Erfreulicherweise vergisst die Autorin über die staatlichen Repressionen der Restaurationsdekade nicht die dauerhaften Erfolge, die die Revolution trotz ihres Scheiterns zeitigte.

Knappenberger-Jans macht deutlich, wie breit der Prozess revolutionärer Umgestaltungen in der Gesellschaft verankert war. Eine zentrale Rolle bei der Politisierung der Bürgerschaft fiel der aufblühenden Vereinslandschaft zu. Ausführlich wird auf die Diskussion um Fragen der Wirtschafts- und Gewerbepolitik eingegangen, bei denen rückwärtsgewandt-restaurative Forderungen auf liberalisierende Positionen stießen. Deutlich wird auch hier die aktive Teilnahme von Kaufleuten, Industriellen und Handwerkern am politischen Gestaltungsprozess.

Prägnant herausgearbeitet ist die Rolle, die der Presse bei der Verbreitung politischen, reformerischen wie revolutionären Gedankenguts, bei der Mobilisierung der Bevölkerung für Petitionen, Versammlungen und Wahlen oder bei der Bildung und Artikulation einer »öffentlichen Meinung« zukam. Nicht zufällig spielten mit Gustav Heerbrandt und Theodor Greiner gerade Redakteure eine entscheidende Rolle im revolutionären Geschehen.

Der tiefen Verankerung des Revolutionsprozesses in weiten Teilen der Bevölkerung war es zu verdanken, dass nicht alle Errungenschaften und Entwicklungen zumal auf kommunaler Ebene der Restauration zum Opfer fielen. Noch 1853 hielt der Oberamtmann den Einfluss der Reutlinger Demokraten für so umfassend und bedrohlich, dass er ihnen den Umsturz der Staatsordnung zutraute.

Biografische Skizzen über führende Köpfe der Reutlinger Revolution, die erfreulicherweise nicht auf die Jahre der Revolution fokussiert bleiben, bilden einen zweiten Schwerpunkt des Bandes. Carl Friedrich Schnitzer und Wilhelm Kapff (beide Biografien verfasst von *Heinrich Betz*), Rektor bzw. Professor am Lyzeum, vertraten als gemäßigte Linke und Demokraten einen streng

legalistischen Kurs. Nach dem Scheitern der Revolution mussten dennoch beide nach Untersuchungshaft auf dem Hohenasperg die Stadt verlassen. Kapff wurde als Professor nach Ulm versetzt, während Schnitzer, der als bekannter und profiliertester Revolutionär über 1849 hinaus als demokratischer Politiker wirkte, aus dem Staatsdienst entlassen wurde, ehe er nach seiner Rehabilitation in Ellwangen und Heilbronn Anstellungen fand.

Gravierender griff die Restauration in das Leben des umtriebigen Verlegers und Redakteurs Gustav Heerbrandt ein (*Gerhard Junger*). Heerbrandt nutzte als linker Gegenspieler zu Schnitzer und Kapff seine publizistischen Möglichkeiten und machte sein Blatt zum Sprachrohr der radikaldemokratisch-republikanischen Opposition. Nach mehrfacher Haft wurde er zur Auswanderung gezwungen. Als Verleger des »New Yorker Schwäbischen Wochenblatts« gelang ihm der Aufbau einer zweiten Existenz.

Theodor Greiner dagegen bezahlte als radikaler Republikaner sein Engagement für die Revolution mit dem Leben. *Rainer Schimpf* schildert das Leben des redaktionellen Leiters des Reutlinger Couriers, der die Zeitung zu einer der radikalsten in Württemberg machte. Greiner zählte zu den wenigen, die versuchten, die Revolution mit Waffengewalt zu verteidigen und starb unter ungeklärten Umständen als Freischärler in Baden.

Die beiden abschließenden Beiträge von *Dieter Langewiesche* und *Hermann Bausinger* – beides Druckfassungen von Vorträgen – öffnen die Perspektive über den lokalen und regionalen Rahmen hinaus. Bausinger plädiert für eine Betrachtung der Revolution, die ihre dauerhaften Erfolge hinsichtlich der Politisierung der ganzen Bevölkerung, der Genese und der Adaption neuer politischer Ausdrucksmöglichkeiten nicht übersieht. Langewiesche analysiert die Bedeutung des bekanntesten Reutlinger Revolutionsereignisses, der Pfingstversammlung von 1849, für die Revolution in Deutschland. Württemberg kam im Kampf um die Anerkennung der von der Nationalversammlung erarbeiteten Reichsverfassung insofern eine Schlüsselrolle zu, als hier scheinbar eine sanfte Revolution in legalen Bahnen gelang und sich das Modell einer erfolgreichen Kombination von Monarchie und Demokratie abzeichnete. Doch war diesem Weg mit der Auflösung des Rumpfparlaments in Stuttgart die staatliche Legitimität entzogen. In dieser Schlussphase, in der die Metropolen keine Rolle mehr spielten, war die Provinz zum Schauplatz der Revolution geworden.

Insgesamt liegt damit eine modellhafte Aufarbeitung der Revolution 1848/49 in Reutlingen vor, die die Rolle der Stadt im württembergischen Revolutionsgeschehen nachhaltig aufzuwerten vermag und der man gerne auch einen Index gegönnt hätte. Besonders erfreulich sind das sachthematische, archivübergreifende Inventar der archivalischen Überlieferung und die Edition zentraler Quellen, beides wesentliche Hilfsmittel für die künftige Forschung. *Herbert Aderbauer*

Nach dreijähriger Pause erschien 2000 der 51. Band der Zeitschrift *Ulm und Oberschwaben*, der mit mehreren Beiträgen direkt an seinen Vorgänger anknüpft. Schon im 50. Band hatte Heike Edeltraud Schwab den Bericht des Dominikaners und Orientreisenden Felix Fabri aus dem späten 15. Jahrhundert auf die Haltung gegenüber Islam und Judentum befragt. Nun bestätigt *Herbert Wiegandt* anhand der lateinischen Fassung des »Evagatorium« – Schwab hatte die abweichende deutsche Fassung benutzt – die auffallend tolerante Haltung Fabris gegenüber dem Islam, der freilich eine feindselige Abneigung gegenüber den orientalischen (griechischen) Christen gegenüber steht. Ein überraschender Quellenfund bewog *Oliver Auge* zur direkten Überarbeitung und Fortsetzung seines Aufsatzes aus dem Vorjahresband über den Hexenprozess gegen die Magd Maria Braitinger.

Schließlich schließt auch der umfangreichste Beitrag des Bandes, *Frank Rabergs* parlamentarische Biographie über Heinrich Stooß, an den Vorgängerband an, insofern der Autor dort mit Franz Wiedemeier ebenfalls einen CDU-Politiker der frühen Nachkriegszeit gewürdigt hatte. Heinrich Stooß war seit 1926 für den württembergischen Bauern- und Weingärtnerbund Mitglied des Landtags. Nach dessen Auflösung 1933 bewahrte Stooß wohl sein evangelisches Christentum vor dem Beitritt zur NSDAP, in deren Fraktion er vorübergehend hospitiert hatte und der er politisch durchaus nahe stand. Nach dem Krieg war er für die junge CDU unverzichtbar, brachte er doch als Bauernführer die Wählerstimmen vieler Landwirte mit. Raberg unterstreicht die Bedeutung, die Stooß als Landwirtschaftsminister Württemberg-Badens bei der Verbesserung der kritischen Versorgungslage in den ersten Nachkriegsjahren zukam.

Kurt Hawlitschek zeigt die Wege auf, auf denen die fortschrittliche niederländische Mathematik und Fortifikationstechnik im 17. Jahrhundert auf die Reichsstadt Ulm wirken konnte. Eine Schlüsselrolle kommt dabei dem Mathematiker, Ingenieur und späteren Festungsbaumeister Johann Faulhaber zu, der mit führenden Vertretern wie Ludolf van Ceulen oder dem jungen Descartes korrespondierte. Niederländischen Einfluss weist Hawlitschek auch im Bau des Torfkanals zum Gögginger Ried und bei der Vermessung des Ulmer Territoriums durch Wolfgang Bachmayer nach.

Die Beiträge von Rainer Jooß, Hermann Grees und Peter-Johannes Schuler befassen sich mit Aspekten der Wirtschafts- und Sozialgeschichte im landstädtischen und dörflichen Bereich. *Rainer Jooß* legt dar, wie es den ländlichen Webern in Langenau gelang, sich den zentralistischen Bestrebungen der Reichsstadt teilweise zu entziehen und ihren Handel auch über lukrative außerulmische Märkte abzuwickeln. Die Leineweber, die der Bedeutung dieses Wirtschaftszweigs für Ulm und sein Territorium entsprechend die größte Gruppe an Gewerbetreibenden in Langenau stellten, waren in reichsstädtischer Zeit als »Meisterschaft Weberhandwerks« zu einer zunftähnlichen Organisation zusammengeschlossen. Auch nach dem Übergang an Württemberg blieb Langenau bis zur allgemeinen Aufhebung der Zünfte 1862 Sitz einer Zunftlade der Leineweber. *Hermann Grees* untersucht Bedingungen und Auswirkungen der geschlossenen Vererbung in der Grundherrschaft des Klosters Ochsenhausen. Der Autor revidiert das gängige Bild einer massiven Besserstellung des Anerben gegenüber seinen Geschwistern und weist auf die hohe Bedeutung der Abfindungspflicht hin. Sie bewahrte die weichenden Geschwister vor der Proletarisierung und belastete den Hof des Anerben finanziell schwer. Um die Fallierung seiner Lehensleute zu vermeiden, gab das Kloster vielfach das Prinzip der Geschlossenheit der Lehengüter preis und genehmigte Teilungen und Verkäufe einzelner Grundstücke. Damit trat auch im Anerbengebiet eine allmähliche Parzellierung der Fluren ein. Steuerlisten sind die klassische Quelle für Untersuchungen zu Bevölkerungsstrukturen und sozialer Schichtung. Doch haben kommunale und herrschaftliche Steuerlisten vielfach den Nachteil, dass sie am Kriterium der Steuerpflichtigkeit orientiert sind und daher wesentliche Teile der Bevölkerung, insbesondere der Unterschicht, nicht erfassen. *Peter-Johannes Schuler* greift daher in seinem Beitrag über die bischöflich-konstanzische Stadt Markdorf im späten 15. und 16. Jahrhundert auf die Listen von Reichssteuern, den Gemeinen Pfennig von 1496/97 und die Türkensteuer von 1542 zurück, die als Kombination von Kopf- und Vermögenssteuer die gesamte erwachsene Bevölkerung unabhängig vom Bürgerrechtsbesitz aufführen. Die daraus abgeleitete soziale Schichtung erweist, dass Markdorf – seiner nur lokalen wirtschaftlichen Bedeutung entsprechend – auf Kosten einer stärkeren Oberschicht eine relativ breite Mittelschicht ausgebildet hat. Deutlich bestätigt Schuler auch das Vorherrschen der Kleinfamilie sowohl in Markdorf als auch in den Dörfern der Vogtei. Die beiden Reichssteuerlisten für die Vogtei Markdorf sind vom Autor im Anhang ediert und mit einem Orts-, Personen- und Sachregister erschlossen worden.

Beachtung verdient auch der Beitrag von *Jörg Martin* über das Umsiedlungslager Schelklingen. 1941 hatte die SS die Gebäude der katholischen Erziehungsanstalt »Konradihaus« beschlagnahmt, um darin in erster Linie sog. »wiedereindeutschungsfähige« Slowenen unterzubringen. Hierunter verstanden die Nationalsozialisten in ihrer kruden und abstrusen Rassenlehre Menschen »fremden Volkstums«, die rein äußerlich wie »Deutsche« aussahen. Von dieser Physiognomie leitete man eine deutsche Abstammung und daher »wertvolles« Erbgut ab. Das Schelklinger Lager, das von einem Lagerführer im Rang eines SS-Offiziers geleitet wurde, fungierte als Durchgangslager. Leider geht Martin in seiner sonst sehr präzisen Darstellung der von ihm selbst angeschnittenen Frage nach der Möglichkeit einer Abgrenzung der wiedereindeutschungsfähigen Slowenen von slowenischen Zwangsarbeitern nicht konsequent nach. Erst 1947 erhielt die katholische Kirche das völlig leer geräumte Gebäude wieder zurück.

Kleinere Miszellen befassen sich mit der Genealogie Johannes Münsingers, des Leibarztes von Eberhard im Bart und späteren Ulmer Stadtarztes (*Matthias Hofmann*), mit Briefen von und über Wilhelm Schickard aus dem Nachlass des Ulmer Superintendenten Konrad Dietrich (*Friedrich Seck*) und mit einem als Einband verwendeten Fragments des Sachsenspiegels, das *Ulrich-Dieter Oppitz* überzeugend in die Zeit nach 1386 datiert. Schließlich beleuchtet *Horst Boxler* anhand von Briefen das von abenteuerlichen Umständen und zahlreichen Rück- und Fehlschlägen gekennzeichnete Schicksal eines Amerika-Auswanderers aus Oberessendorf. Wie gewohnt schließt ein von *Bernhard Appenzeller* erarbeiteter Orts- und Personenindex den umfangreichen und vielseitigen Band ab, dessen Schriftleitung *Gebhard Weig* besorgte. *Herbert Aderbauer*

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AHP	Archivum historiae pontificiae
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
AMKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
APK	Archiv für Pastoralkonferenzen
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ASKG	Archiv für schlesische Kirchengeschichte
ASS	Acta Sanctae Sedis
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BDLG	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
CR	Corpus Reformatorum
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
EJ	Ellwanger Jahrbuch
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
JL	L. Koch, Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt, Paderborn 1934
KW	Kirchliches Wochenblatt aus der Diöcese Rottenburg
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MD	Mitteilungen aus der (den) deutschen Provinz(en) der Gesellschaft Jesu
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MOFPH	Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica
MPL	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series Latina
MThS.H	Münchener theologische Studien. Historische Abteilung
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift
NDB	Neue Deutsche Biographie
QFGD	Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens
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
StML	Stimmen aus Maria Laach
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.
WA	Martin Luther, Werke (»Weimarer Ausgabe«)
WDGBl	Würzburger Diözesangeschichtsblätter
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
XX. Jh.	Das Zwanzigste Jahrhundert
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie
ZNThG	Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte
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

ADomGr	Archiv des Dominikanerklosters Graz
AES	Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari
ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco
APGI	Archivum Provinciae Germaniae Inferioris, früher Köln, jetzt München
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu, Rom
ARSI, RLGG	Archivum Romanum Societatis Iesu – Registro Lettere dei Generali, Germania
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BA	Bundesarchiv
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
HAStK	Historisches Archiv der Stadt Köln
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart

LB	Landesbibliothek
LHAK	Landeshauptarchiv Koblenz
PfA	Pfarrarchiv
RWT	Registratur des Wilhelmsstifts Tübingen
SDS	Segretaria di Stato
StadtA	Stadtarchiv
StA	Staatsarchiv
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
StASig	Staatsarchiv Sigmaringen
StB	Staatsbibliothek
StadtA	Stadtarchiv
UAF	Universitätsarchiv Freiburg
UAH	Universitätsarchiv Heidelberg
UAT	Universitätsarchiv Tübingen
UB	Universitätsbibliothek

Mitarbeiter am Aufsatzteil

Dr. Claus Arnold, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster i.W.

Dr. Dominik Burkard, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster i.W.

Professor Dr. Immo Eberl, Stadtarchiv Ellwangen, Postfach 1354, 73473 Ellwangen a.d. Jagst

Magda Fischer, Lohbauer Straße 4, 79597 Stuttgart

Professor Dr. Isnard W. Frank OP, Dominikaner-Konvent, Postgasse 4, A-1010 Wien

Professor Dr. Karl Hausberger, Universität Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Universitätsstraße 31, 93040 Regensburg

Professor Dr. Andreas Holzem, Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen

Prälat Paul Kopf, Katholisches Büro, Kommissariat der Bischöfe in Baden-Württemberg, Stafflenbergstraße 14, 70184 Stuttgart

Professor Dr. Wilfried Loth, Universität Gesamthochschule Essen, Fachbereich Geschichte, Universitätsstraße 12, 45117 Essen

Privatdozentin Dr. Elke Pahud de Mortanges, De Castellaweg 29, CH-3280 Greng

Professor Dr. Klaus Schatz SJ, Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt

Dr. Norbert Schlossmacher, Stadtarchiv, Berliner Platz 2, 53103 Bonn

Professor Dr. Klaus Schreiner, Pläntschweg 73, 81247 München

Dr. Otto Weiss, Wolfersberggasse 10/1, A-1140 Wien

Professor Dr. Hubert Wolf, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster i.W.

Mitarbeiter am Rezensionsteil

Dr. Herbert Aderbauer, Diözesanarchiv Rottenburg, Postfach 9, 72101 Rottenburg

Dr. Kurt Andermann, Landesarchivdirektion Baden-Württemberg, Abt. Landesforschung und Landesbeschreibung, Außenstelle Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 2, 76133 Karlsruhe

Dr. Patrick Braun, Helvetia Sara, Staatsarchiv Basel-Stadt, Martinsgasse 2, CH – 4001 Basel

Dr. Anne Conrad, Im Weidenbruch 172a, 51061 Köln

Professor Dr. Immo Eberl, Stadtarchiv Ellwangen, Spitalstraße 4, 73479 Ellwangen (Jagst)

Privatdozent Dr. Manfred Eder, Universität Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, 93040 Regensburg

Dr. Peter Engels, Stadtarchiv Darmstadt, Karolinenplatz 3, 64289 Darmstadt
Dr. Peter Exner, Landesarchivdirektion Baden-Württemberg, Abt. Landesforschung und Landesbeschreibung, Außenstelle Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 2, 76133 Karlsruhe
Professor DDr. Helmut Feld, Heuweg 13, 72116 Mössingen
Dr. Michael F. Feldkamp, Deutscher Bundestag, Platz der Republik 1, 11011 Berlin
Christoph Florian M.A., Hegnacher Straße 45, 70736 Fellbach
Professor Dr. Manfred Gerwing, Habichtweg 60, 48683 Ahaus
Professor Dr. Barbara Hallensleben, Universität Freiburg/Schweiz, Lehrstuhl für Dogmatik, Miséricorde, CH-1700 Freiburg
Privatdozent Dr. Felix Hammer, Bischöfliches Ordinariat, Postfach 9, 72101 Rottenburg
Privatdozentin Dr. Gabriele Haug-Moritz, Universität Tübingen, Historisches Seminar, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
Professor P. Dr. Angelus A. Häussling OSB, Philosophisch-Theologische Hochschule Benediktbeuern, Don-Bosco-Straße 1, 83671 Benediktbeuern
Professor Dr. Klaus Herbers, Universität Erlangen, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte, Kochstraße 4, 91054 Erlangen
Professor Dr. Andreas Holzem, Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
Dr. Peter Krüger, Libanonstraße 18a, 70184 Stuttgart
Dr. Luise Leinweber, Zentralinstitut für Kunstgeschichte, Meiserstraße 10, 80333 München
Dr. Franz Maier, Landesarchiv Speyer, Postfach 1608, 67236 Speyer
Professor Dr. Helmut Maurer, Lindauer Straße 5, 78467 Konstanz
Dipl. theol. Nicole Priesching M.A., Raichbergstraße 38a, 72072 Tübingen
Dr. Peter Rückert, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70173 Stuttgart
Pfarrer Dr. Uwe Scharfenecker, Pfarrgasse 6, 74172 Neckarsulm
Professor Dr. Joachim Schmiedl, Berg Sion 1, 56179 Vallendar
Professor Dr. Bernhard Schneider, Theologische Fakultät Trier, Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte, Universitätsring 16, 54296 Trier
Professor Dr. Dieter Stievermann, Auf den Beeten 10, 72119 Ammerbuch
Dr. Paul Warmbrunn, Landesarchiv Speyer, Postfach 1608, 67236 Speyer
Dr. Otto Weiss, Wolfersberggasse 10/1, A-1140 Wien
Professor Dr. Hubert Wolf, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster i.W.
Professor Dr. Wolfgang Wüst, Universität Erlangen, Institut für Geschichte
Lehrstuhl für Fränkische Landesgeschichte, Kochstraße 4, 91054 Erlangen
Privatdozent Dr. Detlev Zimpel, Universität Freiburg, Historisches Seminar, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg i.Br.

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 M.A.
Eva Roll M.A.
Ursula Scherr

Chronik des Jahres 2001

1. Auf Einladung der Pfarrei St. Georg fand die Jahresversammlung am 3. Oktober in Ulm statt. Die Dreifaltigkeitskirche (heute Haus der Begegnung), deren gotischer Chor an die einstige Dominikanerkirche erinnert, bot einen beeindruckenden Rahmen für den Festvortrag von Professor Dr. Isnard W. Frank OP zur Geschichte des bedeutenden Ulmer Predigerklosters im Spätmittelalter. Der Vortrag – um Quellen- und Literaturbelege erweitert – kann bereits in diesem Jahrbuch publiziert werden. Der Vormittag war durch Grußworte der Münsterpfarrei, Gastgeberin im Haus der Begegnung (Münsterpfarrer Volker Metelmann), des Ulmer Dekans Monsignore Josef Kaupp sowie des Direktors des Stadtarchivs, Professor Dr. Hans Eugen Specker, eingeleitet worden. Prälat Dr. Werner Groß eröffnete die Veranstaltung. Musikalisch wurde der Vormittag durch die St. Georg-Chorknaben unter der Leitung von Herrn Thomas Stang umrahmt.
   Zur Mitgliederversammlung am Nachmittag begrüßte Pfarrer Thomas Keller Mitglieder und Gäste im Gemeindehaus St. Georg. Der Bischof-Carl-Joseph-von-Hefele-Preis des Jahres 2001 wurde auf Vorschlag des Kuratoriums durch Bischof Dr. Gebhard Fürst an den Tübinger Historiker Matthias Ilg (Tübingen) verliehen, der damit für seine Arbeit »Der Kult des Kapuzinermärtyrers Fidelis von Sigmaringen als Ausdruck katholischer Kriegserfahrungen im 30jährigen Krieg« ausgezeichnet wurde. (Die Preisarbeit ist publiziert in: Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des 30jährigen Kriegs, hg. v. Anton Schindling, Münster ^{2}2002, 291–439). Prälat Dr. Werner Groß überreichte im Auftrag des Bischofs die Urkunde an Matthias Ilg, der in einem kurzen Vortrag zentrale Ergebnisse seiner Arbeit dem Publikum vorstellte. Für die Beschlüsse der Mitgliederversammlung wird auf das Protokoll verwiesen.
   Im Mittelpunkt der Führungen standen die beiden Ulmer Garnisonskirchen, die katholische Georgskirche und die evangelische Pauluskirche. Im kontrastierenden Vergleich konnten durch die beiden Führer (Herr Günter-Klaus Drollinger, St. Georg, Herr Baudirektor Günter Memmert, Pauluskirche) die architektonischen Besonderheiten dieser beiden markanten Kirchenbauten des frühen 20. Jahrhunderts herausgearbeitet werden.
   Am Ende der Jahresversammlung stand der Dank an Pfarrer Thomas Keller und die Pfarrei St. Georg, die in großer Gastfreundschaft den Tag sorgfältig vorbereitet hatten.
2. »Die Säkularisation in Südwestdeutschland. Fragen und Probleme«: Unter diesem Titel bereiteten Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart zusammen mit dem Kirchengeschichtlichen Verein für das Erzbistum Freiburg eine eintägige Fachtagung in Stuttgart-Hohenheim (14. März) vor. Das Angebot der Veranstalter, im Vorfeld des 200. Jahrestags der Säkularisation 2003 ein Expertengespräch unter Historikern, Archivaren und Fachleuten aus dem Museumsbereich anzuregen, stieß auf eine sehr positive Resonanz. Kürzere Vorträge bereiteten die strukturierte Diskussion vor. Die einzelnen Referate beschäftigten sich mit dem Themenbereich »Säkularisationen vor der Säkularisation« (Dr. Franz Brendle, Tübingen), dem Spannungsfeld zwischen Kirche, Bildung und Säkularisation (Professor Dr. Anton Schindling, Tübingen) sowie der eigenen Wahrnehmung der Säkularisation durch die Ordensleute (Professor Dr. Konstantin Maier, Eichstätt). Professor Dr. Heribert Smolinsky (Freiburg) zog in seinem Beitrag die Perspektiven über das Datum von 1803 hinaus, indem er der Frage nachging, welche Entwicklungslinien die Kirche in den Jahrzehnten nach der Säkularisation prägten. Der Direktor des Württembergischen Landesmuseums, Professor Dr. Volker Himmelein, stellte in ersten Grundzügen die Konzeption der Großen Landesausstellung vor, die in den Räumen des ehemaligen Prämonstratenserstifts Schussenried im Sommer 2003 das Themenfeld auch einem weiteren Interessentenkreis vermitteln wird.
3. Inhalt und Verlauf der sehr gut besuchten Weingartner Studientagung »Die Prämonstratenser im deutschen Südwesten« (12.–16. September) sind ausführlich im anschließenden Tagungsbericht dokumentiert. Die Publikation der Vorträge erfolgt im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2003.
4. 2001 war für die Geschäftsstelle ein Jahr der Veränderung. Im Frühsommer ging Frau Ingeborg Moser nach zehn Jahren Arbeit als Geschäftsführerin des Geschichtsvereins in den Ruhestand. Die offizielle Verabschiedung fand im Rahmen der Jahresversammlung in Ulm statt. Als ent-

scheidende Leistung von Frau Ingeborg Moser hob der Vorsitzende in seiner Laudatio hervor, dass es ihr im letzten Jahrzehnt mit großem Engagement gelungen sei, eine feste Infrastruktur aufzubauen, die die Basis für die inhaltliche Arbeit des Vereins garantiert, zugleich aber auch die wichtige Schnittstelle zu den Mitgliedern verkörpert.
Nach einer kurzen Vakanz ist die Stelle seit Spätsommer mit Frau Dipl. theol. Nicole Priesching wieder besetzt.

Studientagung des Jahres 2001

In Zusammenarbeit mit der Forschungsstelle »Germania Sacra« am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen richteten Akademie und Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart die Studientagung vom 12. bis 16. September 2001 in Weingarten aus. Die Tagungsleitung lag in den Händen von *Dieter R. Bauer* (Akademie), *Priv.- Doz. Dr. Helmut Flachenecker* (Germania Sacra) und *Dr. Wolfgang Zimmermann* (Geschichtsverein). Mit dem Thema »Die Prämonstratenser im deutschen Südwesten« wurde die Tradition ordensgeschichtlicher Tagungen fortgesetzt (1984: Die Zisterzienser; 1989: Die Benediktiner; 1996: Der Dominikanerorden) und gleichzeitig an die aktuelle Stiftskirchenforschung angeschlossen. Von besonderem Interesse ist die Erforschung der Prämonstratenser zudem wegen ihres nachhaltigen Einflusses auf Südwestdeutschland. Die barocke Sakrallandschaft Oberschwabens spiegelt noch heute die kulturellen und pastoralen Leistungen der Prämonstratenser-Chorherren wider. Auf den angebotenen Exkursionen nach Schussenried, Weißenau und Obermarchtal konnte dies veranschaulicht werden.

Die Vorträge der überaus gut besuchten Studientagung widmeten sich unter verschiedenen Perspektiven der spezifisch prämonstratensischen Spiritualität. Lokalstudien stellten den aktuellen Forschungsstand zur Diskussion. Vergleichende Beiträge ordneten die Ergebnisse in die allgemeine Ordens- und Kirchengeschichte ein.

Den Auftakt der Tagung machte *Professor Dr. Kaspar Elm* mit seinem Vortrag über »Norbert von Xanten und andere unstete Ordensgründer am Ende des 11. und zu Beginn des 12. Jahrhunderts«. Als »unstet« könnte das Leben des Norbert von Xanten in der Hinsicht bezeichnet werden, dass es außergewöhnlich oft dem Wandel unterworfen gewesen sei. Der junge Adelige Norbert habe seine Karriere schon früh mit einem Kanonikat am St. Viktorsdom in Xanten begonnen. 1115 habe er jedoch das Viktorstift verlassen und das Klosterleben erprobt. Als wandernder Bußprediger habe er in der Diözese Laon zahlreiche Anhänger/innen gefunden. Von Erschöpfung gekennzeichnet habe Norbert ein Stift in Prémontré gegründet. Doch sein Leben sei unstet geblieben. Weitere Gründungen seien durch ihn erfolgt. Von seinen Mitbrüdern habe er Weltabgeschiedenheit verlangt, während er selbst als wandernder Prediger hinausgezogen sei. 1126 habe seine Erhebung zum Erzbischof von Magdeburg wieder zu einer Lebenswende geführt. Mit Härte habe er sich darum bemüht, die städtischen Stifte zu reformieren, die Priesterehe zu unterbinden und entfremdetes Kirchengut zurückzugewinnen. Als unbeliebter Bischof sei Norbert 1134 gestorben.

Der Wechsel von einer Lebensform in die andere, sei jedoch nach Elm im Mittelalter nicht selten gewesen. »Unstetigkeit« habe nicht nur das Leben Norberts bestimmt. Gerade in den Gegenden, in denen sich Norbert aufgehalten hätte, hätten im Zeitraum vom Ende des 11. bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts viele mit ihrem bisherigen Leben gebrochen, Wanderpredigt und eremitische Zurückgezogenheit verbunden. Was Norbert heraushoben habe, sei demnach nicht seine »Unstetigkeit« gewesen, sondern dass er seinem Tun zu einer gewissen Dauer verholfen habe, indem er zum Ordensgründer geworden sei. Parallelen zog Elm zu Bruno von Köln, Vitalis von Savigny und Robert von Abrissel. Der spirituelle Hintergrund dieser unsteten Lebensläufe liege nach Elm im Selbstverständnis der *Imitatio*, die vielfältige Möglichkeiten eingeschlossen habe. Bei der Wanderpredigerbewegung sei zudem der utopische Charakter des Mönchtums erneut deutlich geworden.

Auf die Grundlagen prämonstratensischer Spiritualität bzw. Identität ging *Privatdozent Dr. Helmut Flachenecker* mit seinem Beitrag »Die Prämonstratenser der schwäbischen Zirkarie. Einführung in die Forschungslage« ein. Die Harmonisierung der spannungsreichen Augustinusregel habe zumindest bei der allmählichen Herausbildung des neuen Ordens im 12. Jahrhundert die prämonstratensische Identität bestimmt. In seinem Mittelteil stellte Flachenecker die noch insge-

samt wenig erforschte Einrichtung der Zirkarie am Beispiel der schwäbischen Zirkarie vor sowie die dort wirkende Organisationsform der Prämonstratenser. Die Grundlage für das prämonstratensische Organisationssystem Zirkarie habe wahrscheinlich im ordensinternen, doppelten Visitationssystem gelegen. Obwohl bereits Mitte des 12. Jahrhunderts gefordert, seien die Zirkarien erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts eingeführt worden. An ihrer Spitze hätten zunächst zwei Visitatoren gestanden. Mit den Zirkarien hätten die Prämonstratenser eine von den bischöflichen Diözesanstrukturen unabhängige Verwaltungsstruktur aufgebaut, auch wenn sich teilweise Angleichungen feststellen ließen. In der Frühen Neuzeit seien zur Überwachung der *disciplina* die Abhaltung von Provinzialkapiteln auf Zirkarienebene eingeführt worden. Die Leitung der Zirkarie habe zu der Zeit meist in den Händen des Abtes von Rot an der Rot gelegen. Die Zirkarien von Bayern und Schwaben seien eng miteinander verbunden gewesen und es wäre nach Flachenecker eine Untersuchung wert, ob in den 1730er Jahren tatsächlich eine *Circaria Sueviae et Bavariae* existiert habe, wie die Annalen von Charles Louis Hugo (gest. 1739) angeben würden. Schließlich kam Flachenecker auf die Ordensspiritualität zurück, wobei er den hohen Stellenwert der Liturgie betonte. Mit Fragen zu den Doppelklöstern, zur Seelsorge zwischen Anspruch und Wirklichkeit, zur Heiligenverehrung sowie zu Ausbildung und Wissenvermittlung der Prämonstratenser eröffnete Flachenecker ein Diskussionsspektrum für die Tagung.

Die zentrale Frage des Beitrags von *Professor DDr. Ulrich G. Leinsle* über »Die rechtliche Ordnung prämonstratensischer Seelsorge im Mittelalter« war, welchen Stellenwert die Seelsorge für das Selbstverständnis der Prämonstratenser hatte. Prämonstratensische Seelsorge könne nicht auf die Pfarrseelsorge beschränkt werden. Neben der Predigttätigkeit seien vielmehr das Stift selbst, die Frauenstifte, die Gutshöfe und schließlich die Pfarreien als Orte prämonstratensischer Seelsorge im Mittelalter zu nennen. Im 13. Jahrhundert seien noch die Höfe von geistlichen und weltlichen Fürsten und Adeligen dazugekommen. Leinsle fragte weiter, wie man in der eigenen Ordensgesetzgebung diesem Tatbestand vielfältiger Seelsorgstätigkeit Rechnung getragen habe. Nach einem Durchgang durch die verschiedenen Phasen der Gesetzgebung stellte er fest, dass ein zunächst auf monastische Vorbilder bezogener Orden sich langsam der seelsorglichen Aufgabe mit ihren eigenen Problemen bewusst geworden sei und versucht habe, sie im Rahmen traditioneller Vorstellungen und zeitgenössischer Methoden zu lösen. Das Recht habe dabei zumeist auf bestehende Missstände reagiert. Ein allgemeiner Rückschluss von den normativen Texten auf den faktischen Zustand prämonstratensischer Seelsorge sei zwar nicht erlaubt, wohl aber die Feststellung, dass der Prämonstratenserorden im Mittelalter, was sein Selbstverständnis in der eigenen Gesetzgebung angehe, nicht als »typischer Seelsorgeorden« erscheine.

Mit dem Thema »›Dem Übelstand ein Ende bereiten‹. Zum Phänomen der Doppelklöster bei den Prämonstratensern und Benediktinern« setzte sich *Dr. Rolf De Kegel* in seinem Vortrag auseinander. Das Doppelkloster sei ein Wesensmerkmal der religiösen Laienbewegung im 11. und 12. Jahrhundert gewesen. Zur Definition von »Doppelkloster« schlug De Kegel eine Gliederung in Phasen vor, da viele Konvente einen Transformationsprozess durchlaufen hätten. Am Beispiel des Augustinerchorherrenstiftes Klosterrath beschrieb er die erste Phase der »Kohabitation« als Frauengruppe, die im Dienste eines Männerkonventes stand. Ab 1126 habe sich dort ein Konvent mit Chorschwestern entwickelt, was nach De Kegel die eigentliche Phase des »Doppelklosters« sei. Schließlich sei der Frauenkonvent nach Marienthal gezogen, zwar unter Klosterrather Oberaufsicht geblieben, habe aber sonst recht selbständig agiert. Dies entspreche der dritten Phase des »assoziierten Frauenklosters«. Der Prozess der Auflösung der Doppelklöster sei seit der Mitte des 12. Jahrhunderts nicht geradlinig verlaufen. Im frühen 13. Jahrhundert seien die meisten untergegangen. Dies habe vor allem an den immer strenger werdenden Klausurbestimmungen gelegen, was De Kegel am Beispiel von Engelberg ausführte. Erst die katholische Reform unter dem Einfluss des Trienter Konzils habe jedoch der Doppelklösterlichkeit ein definitives Ende gesetzt.

Anhand von Beispielen aus den Zirkarien Schwaben und Westfalen zeigte *Dr. Ingrid Ehlers-Kisseler* in ihrem Beitrag über »Heiligenverehrung bei den Prämonstratensern. Die Seligen und Heiligen des Prämonstratenserordens«, dass bei den Prämonstratensern im Mittelalter ordensangehörige Prälaten, Stifter und Konventualen als Heilige verehrt wurden, obwohl kein einziger Prämonstratenser vom Papst kanonisiert worden war. Eine Kanonisation durch den Papst sei bis ins Spätmittelalter keine Voraussetzung für die Heiligenverehrung gewesen. Die aus dem Frühmittelalter stammende ältere Form der Heiligsprechung sei weiter angewandt worden. Sie

habe die Öffnung des Grabes, die Erhebung des Leibes eines Verehrten, der möglichst unversehrt aufgefunden werden sollte, und dessen Übertragung in die Kirche vorgesehen, wo er neu beigesetzt wurde. Der Diözesan habe den Kult bestätigen oder verbieten können. Bei den Prämonstratensern habe sich die Verehrung der Heiligen auf einzelne Stifte beschränkt, nur wenige seien überregional verehrt worden. Eine päpstliche Heiligsprechung sei aufgrund der eigenen Selbstständigkeit oder wegen mangelnder Erfolgsaussichten nicht angestrebt worden. Erst im 16. und 17. Jahrhundert, als sich die päpstliche Kanonisation als einzig gültige etabliert habe, habe der Orden Kanonisationsprozesse für die verehrten Heiligen angestrengt.

Professor Dr. Wolfgang Schenkluhn stellte in seinem Beitrag »Die Klosteranlagen der Prämonstratenser in Süddeutschland« anhand von Dias Strukturen des Kirchen- und Klosterbaus bei den oberschwäbischen Prämonstratenserstiften vor. Eine Schlüsselstellung für den süddeutschen Prämonstratenserbau habe Obermarchtal eingenommen. Schenkluhn warf die bislang ungeklärte Frage auf, warum die Prämonstratenser die Emporen in ihren Bauplänen wieder aufgenommen hätten. Dies führte in der anschließenden Diskussion zu vielfältigen Spekulationen über mögliche Funktionen der Emporen.

Über »Seelsorgestrategien der schwäbischen Prämonstratenser nach dem Konzil von Trient« referierte *Professor Dr. Konstantin Maier* anhand des Beispieles von Rot an der Rot. Bei der Dotation des Stiftes seien von Anfang an Pfarreien dabei gewesen. Im 14. Jahrhundert seien noch verschiedene Pfarreien in der Umgebung des jeweiligen Stiftes inkorporiert worden. Ende des 16. Jahrhunderts habe man die Gründung in Rot auf Norbert zurückgeführt, der 1582 kanonisiert worden sei. Damit habe der Triumph des hl. Norberts begonnen. In der antireformatorischen Ikonographie sei dieser Heilige als Erzbischof dargestellt worden. Die Prämonstratenser hätten sich der jesuitischen Ausbildung, v.a. in Dillingen, verpflichtet gefühlt. In Wilhelm Eisselin sei die Verkörperung des norbertinischen Geistes gesehen und seine Gebeine 1611 gehoben worden. Wilhelm sollte das große Vorbild der Novizen im Kampf gegen die Häresien werden. Zur Norbertinischen Frömmigkeitskultur hätten ferner eucharistische und marianische Frömmigkeitsformen gehört. In einem zweiten Schritt beschrieb Maier die Übertragung dieser Frömmigkeitskultur vom Stift auf die einzelnen inkorporierten Pfarreien. Schließlich ging Maier näher auf die Bruderschaften ein.

Einen Querschnitt durch die wissenschaftliche Rezeption bei den Prämonstratensern bot *Dr. Volkhard Huth* mit seinem Beitrag »›Mit der Pflugschar des eigenen Scharfsinns‹. Bibliotheksgeschichtliche Aufschlüsse zur geistigen Rolle der Prämonstratenser in der mittelalterlichen Wissenskultur«. Dabei beschritt Huth einen bibliotheksgeschichtlichen Weg anstatt archivalischer Aufbereitung. Mit Berufung auf Arno Borst charakterisierte Huth die Prämonstratenser durch ihre Auslegung auf Priesterausbildung sowie durch ihren kontemplativen Zug. »Rezeption« definierte er als aktive Anverwandlung. Nach Huth hätte sich im 12. Jahrhundert ein eigener Intellektuellenstand herausgebildet, als das corpus aristotelicum erschlossen worden sei. Die älteste Handschrift der Physik des Aristoteles im ganzen Abendländischen Kontext sei in der Bibliothek von Windberg zu finden. Ferner nannte er Beispiele für »moderne Positionen« mittelalterlicher Autoren. Das intellektuelle Klima der Prämonstratenser sei nahe mit demjenigen der Augustiner-Chorherren verwandt gewesen. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts habe sich die Öffnung zu einer intellektuellen Rationalität durchgesetzt.

Am Freitag Nachmittag fand eine Exkursion zum ehemaligen Prämonstratenserstift Schussenried statt. *Dr. Johannes May* führte durch den Bibliothekssaal und erläuterte das ungewöhnlich reiche und differenzierte ikonographische Programm. Dieses stamme wahrscheinlich von Abt Nikolaus Cloos. Das Leitthema sei: Die göttliche Weisheit Sapientia Divina inspiriert menschliche Weisheit, Wissenschaft und technische Anwendung unter der theologischen Leitlinie der offenbarten Heilswahrheiten.

Im Anschluss an diese Führung sprach Abt Thomas Handgrätinger aus Windberg über »Prämonstratensisches Ordensleben heute«. Heute würden ca. 1600 Prämonstratenser und Prämonstratenserinnen auf der Welt leben, auf allen Kontinenten, wobei Europa und Amerika den Schwerpunkt bildeten. Sie lebten in 33 eigenständigen Kanonien. An der Spitze dieser Kanonien stehe der Generalabt in Rom. Sie seien Chorherren und keine Mönche. Als alter Orden hätten sie keine spezifische Zielsetzung wie neuere Kongregationen. Drei Elemente würden ihr Leben ausmachen: communio, contemplatio und actio. Prämonstratenser seien Menschen, die Christus ernsthaft nachfolgen und ihr Leben mit anderen teilen wollten. Schließlich ging Handgrätinger

noch auf die Frage ein, wie sich der Prämonstratenserorden in Zukunft entwickeln werde sowie auf ordensinterne Diskussionen zum eigenen Selbstverständnis als Priesterorden.

Dr. Bernard Andenmatten und *Dr. Brigitte Degler-Spengler* teilten sich den Beitrag zum Thema »Die Beziehungen der schweizerischen Prämonstratenserklöster zum Orden: Filiation, Zirkarien, Generalkapitel«. Andenmatten kündigte den Prämonstratenserband der Helvetia Sacra an, der neben Artikeln zu den einzelnen Stiften auch eine Einleitung enthalten werde, die Themen der Geschichtsschreibung des Ordens an schweizerischen Beispielen untersuche, darunter auch die Filiationskontakte der Schweizer Stifte, ihre Beziehungen zu den Stiften ihrer Zirkarien und ihre Verbindung zu den Instanzen der Ordensleitung. Während Andenmatten die Prämonstratenserstifte auf dem Gebiet der heutigen Schweiz von ihrer Entstehung bis zur Reformation behandelte, führte Degler-Spengler diese Thematik bis in das 19. Jahrhundert fort.

Bereits bei den Gründungen der 15 Prämonstratenstifte stelle sich nach Andenmatten die Frage, welcher Anteil den Ordensinstanzen und den lokalen Kräften bei der Initiative jeweils zugekommen sei. Das Beispiel der frühesten Gründung, Lac de Loux um 1130, zeige, dass der Einfluss der Ordensleitung, insbesondere der Mutterabtei St. Martin in Laon, nicht unterschätzt werden dürfe. Filiationen und Zirkarien bildeten ein doppeltes Beziehungsnetz, in welchem die Prämonstratenserstifte eingebunden gewesen seien. Ende des 12. Jahrhunderts habe der Prämonstratenserorden die Filiationsbindungen verdoppelt, indem er die Stifte Zirkarien zuteilte, die von Visitatoren besucht werden sollten. Dieses geographische System habe die einzelnen Stifte direkter mit der Ordensleitung verbunden, da diese die Visitatoren ernannt habe, und jene ihr anschließend Rechenschaft schuldig gewesen seien. Trotz der oft weiten Entfernung von Mutter- und Tochterabteien sei für das Mittelalter die Bedeutung der Filiationsbindungen zu unterstreichen.

Nach den Verlusten durch die Reformation existierten nach Degler-Spengler im Gebiet der heutigen Schweiz von ehemals zehn Prämonstratenserstiften noch fünf. Das Stift Bellelay, dem Grandgourt als Priorat und Himmelspforte als Propstei unterstanden, sei selbst in der Neuzeit keiner Filiation mehr zugeteilt gewesen. St. Luzi und Churwalden seien seit ihrer Gründung Töchter von Roggenburg gewesen, das bei finanziellen und personellen Schwierigkeiten auch direkt eingegriffen habe. Zur Zirkarie Schwaben hätten seit 1672 alle Schweizer Stifte gehört, wobei nicht für jede Propstei Visitationen nachweisbar seien, und das Verhältnis zur Zirkarie demnach unterschiedlich gewesen sei. Schließlich ging Degler-Spengler auf die Ursachen für die so verschiedenen Entwicklungen der schweizerischen Stifte in der Neuzeit ein.

Auf ein Beispiel aus der Schweiz konzentrierte sich *Dr. Immacolata Saulle Hippenmeyer* in ihrem Vortrag »Chorherren und Seelsorge. Das Kloster St. Luzi und seine Pfarreien im Spätmittelalter«. Dem um 1140 gegründeten Stift St. Luzi in Chur, Filiale des schwäbischen Stiftes Roggenburg, seien am Anfang des 16. Jahrhunderts die Pfarrkirchen St. Maria in Bendern (heute Fürstentum Liechtenstein) mit der Filiale in Salez, St. Gallus in Sennwald (heute Kanton St. Gallen), St. Gereon in Haldenstein bei Chur, St. Maria in Sagogn mit den Filialen in Laax und Schluein und St. Nazarius in Riein mit der Filiale in Pitasch inkorporiert gewesen. Die Churer Chorherren hätten hauptsächlich die Pfarrpfründen betreut, während Kaplaneipfründen eher mit Weltgeistlichen besetzt gewesen seien. Aus zwei Abtwahlurkunden von 1497 und 1515 gehe hervor, dass der Konvent kaum mehr als zwölf Kanoniker gezählt habe, wovon etwa die Hälfte in der Seelsorge tätig gewesen sei. Unter ihnen sei das deutsche Element im Vergleich zum Romanischen stark vertreten gewesen. Das könnte nach Saulle Hippenmeyer auch erklären, warum in der im romanischen Raum liegenden Pfarrei Sagogn zum Teil Weltgeistliche als Seelsorger in Einsatz gestanden hätten. Die Frage, ob die Pfarrangehörigen mit der Pastoration der Churer Chorherren und der von ihnen beauftragten Weltgeistlichen zufrieden waren, sei nicht klar zu beantworten. Opposition gegen Ordenspriester, wie sie für den süddeutschen Raum bekannt sei, wäre im ehemaligen Gebiet der Drei Bünde nicht offen vorgekommen. Aus den überlieferten Dokumenten sei auch keine Auseinandersetzung über die Seelsorge zwischen dem Stift St. Luzi und den von ihm betreuten Gläubigen bekannt.

Professor Dr. Wilfried Schöntag lenkte den Blick wieder nach Oberschwaben mit seinem Beitrag »›Locus pro studiis, oratione mentali et examine conscientiae ante annum completum construatur...‹ Ausbildung und geistliche Zucht der Prämonstratenserchorherren in Marchtal vor und nach dem Konzil von Trient«. Marchtaler Prämonstratenser hätten seit der Mitte des 15. Jahrhunderts an den Universitäten Wien, Heidelberg, Freiburg und Tübingen studiert, so dass trotz der

schmalen Quellenbasis von einem gewissen Bildungsstand im Konvent auszugehen sei. Dennoch habe sich im Marchtaler Konvent eine ähnliche Entwicklung wie in vielen anderen Klöstern und Stiften vollzogen, nämlich die Übernahme weltlicher Lebensformen und eine teilweise Abkehr von den Gelübden. Die um 1570 in Marchtal quellenmäßig sehr gut dokumentierten Zustände im Konvent seien mit Billigung des Hausvaters, der Zirkarie und des Generalkapitels entstanden. Eine tiefe Zäsur hätten die Visitationen der Jahre 1570/71 und 1579 dargestellt. Die bischöflichen Visitatoren seien vor allem an der Verbesserung der Pfarrseelsorge interessiert gewesen. Das Studium habe einen neuen Stellenwert bekommen. Die Umsetzung der Dekrete von Trient seien den Marchtaler Prämonstratensern durch das Generalkapitel in Prémontré und durch das Studium bei den Jesuiten in Dillingen vermittelt worden. Es habe etwa 30 Jahre gedauert, bis die Reform in Marchtal umgesetzt worden sei. Ab 1603 seien die Marchtaler Professen nur noch nach Dillingen zur Ausbildung geschickt worden. 1625 sei in der Zirkarie ein gemeinsames zweijähriges Noviziat eingeführt worden, das in den Abteien Rot an der Rot und Marchtal durchgeführt worden sei. Die Reform des liturgischen Lebens habe umfangreiche Baumaßnahmen nach sich gezogen. Nach dem Dreißigjährigen Krieg sei die Abtei Marchtal, wie auch die anderen in der Schwäbischen Zirkarie, in der Lage gewesen, das Studium wieder in eigener Regie zu organisieren. Das vorbildlich gestufte Bildungssystem habe bis zur Säkularisation bestanden.

Eine weitere Lokalstudie stellte *Dr. Georg Wieland* mit seinem Beitrag zu den »Konversen im Prämonstratenserstift Weißenaus« vor. Ende des 12. Jahrhunderts hätten etwa 24 Chorherren und 60 Konversen im Männer- sowie 90 Schwestern im Frauenkonvent gelebt. Das Haupteinsatzgebiet der zahlreichen Konventsmitglieder im 12. und 13. Jahrhundert sei in der gewaltigen Ökonomie zu suchen. Durch urkundliche Zeugnisse wäre ein Teil der von Konversen wahrgenommen Ämter in der Wirtschaft des Stiftes bekannt. Zur sozialen Zusammensetzung des Konventes ließen sich viele Zeugnisse aus der ab etwa 1220 geschriebenen Weißenauer Gütergeschichte entnehmen. Mindestens 51 Stifter seien selbst in das Stift eingetreten, fünf als Chorherren und 43 als Konversen. Unter den Laienbrüdern hätten die Söhne freier Bauernfamilien überwogen, auch wenn diesen der Zugang zum Priesterstand nicht versagt gewesen sei. Ministeriale und Söhne sonstiger ritterbürtiger Familien fänden sich in beiden Professkategorien. Angehörige edelfreier oder gar hochadeliger Familien seien im Konvent nicht nachzuweisen. Eine wirtschaftliche Krise sowie interne Konflikte um das Benehmen der Konversen hätten im späten 13. Jahrhundert dazu geführt, dass die Aufnahme von Konversen weitgehend eingestellt worden sei. Im 14. Jahrhundert habe der Anteil der Konversen am Konvent nur noch 13 % betragen. Vom 15. bis 18. Jahrhundert ließen sich noch 22 Konversen nachweisen. Wieland skizzierte die Biographien dieser kleinen Personengruppe. Während die Laienbrüder im 12. und 13. Jahrhundert an vielen leitenden Stellen der Wirtschaftsverwaltung eine hohe Verantwortung getragen hätten, hätten sie im ausgehenden Mittelalter und in der Neuzeit meist eine unbedeutende Rolle gespielt.

Am Samstag Abend stand eine Exkursion zur Stiftskirche Weißenau auf dem Programm. *Dr. Ulrich Höflacher* gab eine Einführung zur dortigen Holzhay-Orgel mit einem kleinen Orgelkonzert.

Den Abschluss der Tagung bildete ein Festgottesdienst mit *Bischof Dr. Gebhard Fürst* im ehemaligen Prämonstratenserstift Marchtal aus Anlass des 300. Jahrestages der Weihe der barocken Stiftskirche. zelebrierte die Messe. Aufgeführt wurde die Missa sollemnis in C-Dur für zwei Chöre, Sollisten, Orgel und Orchester von Sixt Bachmann OPraem (1754-1825). Abschließend führte *Direktor Dr. Berthold Saup* die Gruppe durch die Klosteranlage. *Nicole Priesching*

Anschriften

Geschäftsführung
Dipl. theol. Nicole Priesching M.A.
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

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
Dr. Waldemar Teufel (Rottenburg), Kanzler der bischöflichen Kurie, Schatzmeister
Studienrätin Dr. Andrea Herzer (Balingen)
Diözesanarchivar Dr. Stephan Janker (Rottenburg)
Akademiedirektor Dr. Abraham P. Kustermann (Stuttgart)
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 (mit Ergänzungen in Bd. 20, 2001, S. 416).

Unsere Toten

Im Jahr 2000 (Nachtrag)

Herr Dr. Heinz Schockenhoff, Ravensburg	im November

Im Jahr 2001

Frau Sybille Knauss, Heidenheim an der Brenz	im März
Frau Dr. Oliva Mayer, Weingarten	im Mai
Herr Adolf Schorer, Bad Waldsee	im Oktober
Monsignore Benedikt Birk, Stuttgart	im Dezember

Orts- und Personenregister

Lebensdaten sind in Klammern, Regierungsdaten ohne Klammern angegeben. Deutsche Gemeinden und kleinere Orte wurden den Land- bzw. Stadtkreisen zugeordnet, kleinere ausländische Orte dem Kanton, der Provinz oder dem Land.

Aachen 55f.; 250; 266
–, Dominikanerkloster 285
–, Generalversammlung der Katholischen Vereine Deutschlands 249
–, Katholikentag 160
Abert, Friedrich Philipp von (1852–1912), 1905–1912 Erzbischof von Bamberg 175
Adlersberg (Gde. Pettendorf, Lkr. Regensburg)
–, Dominikanerinnenkloster 265
Alhausen (Gde. Bad Driburg, Lkr. Höxter) 87
Allmannsweiler-Reichenbach (Lkr. Biberach) 224
Alpirsbach (Lkr. Freudenstadt) 197
Altdorf (Stadt Weingarten, Lkr. Ravensburg) 309f.; 315
Altenhohenau (Gde. Griesstätt, Lkr. Rosenheim)
–, Dominikanerinnenkloster 283
Altenhoven, Petrus OP 285
Altshausen (Lkr. Ravensburg) 224
Amtzell (Lkr. Ravensburg) 203; 224
Andlaw, Heinrich von (1802–1871) 250
Antonin von Florenz OP (1389–1459) 274
Arco-Zinneberg, Grafen von s. Waldburg-Wolfegg, Sophie Fürstin von
Arenberg, Franz von 48
Aufkirch, Laurentius OP 267
Augsburg 275; 280; 282; 300; 304
–, Bischöfe 287
–, Diözese 232f.
–, Dominikanerkloster 261; 275; 280; 282; 286; 288
–, Reichstag 1530 280
–, Reichstag 1548 287
–, Reichstag 1555 287
Augustinus (354–430) 125
Aulendorf (Lkr. Ravensburg) 224

Bachem, Carl (1858–1945) 50; 52; 111
Bachem, Franz (1857–1936) 155
Bachem, Julius (1845–1918) 42f.; 50; 52; 155
Backnang (Rems-Murr-Kreis) 204
Bad Buchau (Lkr. Biberach) 212; 341
Bad Cannstatt (Stkr. Stuttgart) 179
Bad Mergentheim (Main-Tauber-Kreis) 196
–, Dominikanerkloster 261
–, Studienheim Maria-Hilf 179
Bad Schussenried, s. Schussenried
Bad Waldsee, s. Waldsee
Bad Wurzach, s. Wurzach
Baden, Markgrafschaft/Großherzogtum 45; 103; 226
–, Antiultramontaner Reichsverband 104
–, Markgrafen von 266; 284
–, Max von (1867–1929) 236
Bader, Jakob OP 283
Bahr, Hermann (1863–1934) 68f.; 82; 85
Baienfurt (Lkr. Ravensburg) 224
Baindlkirch (Gde. Ried b. Mering, Lkr. Aichach-Friedberg) 185
Baindt (Lkr. Ravensburg) 224
Balingen (Zollernalbkreis) 343; 345
Ballestrem, Franz von (1834–1910) 41; 48
Balzheim (Alb-Donau-Kreis) 283
Bamberg 55; 342
–, Erzbischöfe s. Abert, Friedrich Philipp von
–, Klerikalseminar 163
Barmann, Johann Baptist OSB (1709–1788) 298; 303
Bartenstein (Stadt Schrozberg, Lkr. Schwäbisch Hall)
–, Baron von 309
Basel 159; 185; 263
–, Dominikanerkloster 261; 263f.; 266f.; 270; 275; 286
–, Konzil 1431–1437/48 262
–, Universität 269
Baumgartner, Alexander SJ (1841–1910) 87; 154f.; 157
Baumstark, Anton (1872–1948) 118
Baumstark, Reinhold (1831–1900) 118
Bautain, L. 243
Bavendorf (Stadt Ravensburg) 224
Bayern, Herzogtum/Kurfürstentum/Königreich 46; 57; 60; 226
–, Albrecht IV. d. Weise (1447–1508), 1465–1508 Herzog von Bayern
–, Antiultramontaner Reichsverband 104
Bea, Augustin SJ (1881–1968) 144
Beckx, Pierre Jean SJ (1795–1887) 152
Begas, Reinhold (1831–1911) 111
Bellarmin, Robert Franz SJ (1542–1621) 127
Belser, Johannes (1850–1916) 177
Benedict XIV. (1675–1758), 1740–1758 Papst 198
Benediktbeuren (Lkr. Bad Tölz-Wolfratshausen)
–, Benediktinerabtei 306
Berg (Lkr. Ravensburg) 224
Bergatreute (Lkr. Ravensburg) 224; 315
Berigensis, Arnoldus OP 285
Berlichingen, Adolf Freiherr von (1840–1915) 136
Berlin 42; 55; 69; 71; 88; 99; 102; 104; 109; 133; 139; 143; 148; 160; 237; 242; 342f.; 349; 353
–, Antiultramontaner Reichsverband 106
–, Bischöfe s. Preysing, Konrad Graf von
–, Germania 228
–, Tägliche Rundschau 103
–, Technische Universität 157
–, Universität 103; 107; 111
–, Wahlkreis 107
–, Weltkongreß für Freies Christentum 1905 117
Bern 159
–, Dominikanerinnenkloster St. Michael an der Insel 273
–, Dominikanerkloster 286
Bernhart, Joseph (1881–1969) 79; 81; 84; 164; 216, 229
Bernstadt (Alb-Donau-Kreis) 283
Beron, Valentin (1830–1891) 194–196; 212; 222f.
Bertram, Adolf (1859–1945), 1906–1914 Bischof von Hildesheim, 1914–1945 Erzbischof von Breslau, 1916 Kardinal 157; 355
Besserer, Bernhard (1471–1542) 287
Beuron (Lkr. Sigmaringen) 118
–, Benediktinerabtei 165
Biberach an der Riß 229
–, Jordanbad 222
–, Wahlkreis 60

Billot, Louis SJ (1846–1931) 146
Bircher-Benner, Maximilian Oskar (1867–1939) 67
Bismarck, Otto Eduard Leopold Fürst von (1815–1898) 18; 28; 41–43; 65; 98; 237; 350
Blennerhassett, Lady Charlotte (1843–1917) 235
Blitzenreute (Gde. Fronreute, Lkr. Biberach) 224
Blum, Peter Joseph (1808–1884), 1842–1884 Bischof von Limburg 126
Blyenbeck (NL) 146f.
Bochum 35
Bodnegg (Lkr. Ravensburg) 224
Böhmenkirch (Lkr. Göppingen) 212
Bölsche, Wilhelm (1861–1939) 78; 82
Boethlingk, Arthur (1849–1929) 103
Bohlingen (Stadt Singen, Lkr. Konstanz) 354
Bolanden, Konrad von (1828–1911) 86
Bologna 284
–, Universität 266; 271
Bolz, Eugen (1881–1945) 353
Bombay (Indien) 148; 151
Bommer, Johann Gualbert OSB (1737–1785) 292; 296; 299–301; 303–307; 309; 316–318
Bonifatius (671/672–754) 28
Bonn 56; 93; 99; 112; 154; 242
–, Evangelisch-Theologische Fakultät 135
–, Katholikentag 1900 93f.
–, Universität 112; 119; 126
Bonus, Arthur (1864–1941) 71; 82
Borgias, Franciscus SJ (1510–1572) 156
Bozen 283
Brandts, Franz (1834–1914) 43; 54; 158
Brantwood (Lancashire) 68
Braun, Carl Guido (1841–1909) 167
Braun, Hans 57
Bremelau (Stadt Münsingen, Lkr. Reutlingen) 345
Bremen 79
Bremgarten, Johannes von OP 264
Bremond, Henri (1882–1933) 77
Breslau 43; 183; 345
–, Erzbischöfe s. Bertram, Adolf; Kopp, Georg von
Brück, Heinrich (1831–1903) 132f.
Bruno, Giordano (Jordano) (1565–1600) 110; 174; 338
Brust, August (1862–1924) 55–57
Bucelin, Gabriel OSB (1599–1681) 294; 301f.; 308; 314
Buchau s. Bad Buchau
Bülow, Otto von (1827–1901) 49
Bünau, Graf von (1697–1762) 306
Bürgin, Martin OSB (1727–1782) 303
Buffalo (USA) 157
Bullinger, Heinrich (1504–1575) 281
Bumüller (Bumiller), Johannes (1873–1936) 233; 325; 336
Burckhardt, Jacob (1818–1897) 70
Burth, Otto 229
Buxheim (Lkr. Unterallgäu)
–, Kartause 304

Cades, Joseph (1855–1943) 225
Canisius, Petrus SJ (1521–1597) 156
Caprivi, Georg Leo Graf von (1831–1899) 47–49; 122
Cardauns, Hermann (1847–1925) 52; 155
Carossa, Hans (1878–1956) 85
Casels, Odo (1886–1948) 80
Cathrein, Viktor SJ (1845–1931) 149; 150
Chamberlain, Houston Stewart (1855–1927) 70; 113
Christian, Johann (1706–1777) 316
Chrysostomus Haman OP 269
Chur (Kanton Graubünden)
–, Dominikanerkloster 261; 264
Cladder, Hermann SJ (1868–1920) 149f.; 156
Clairvaux, Bernhard von OCist (1091–1153) 361
Clemens, Franz Jakob (1815–1862) 242–247; 251; 255
Cleve, Eberhard von OP († 1529) 269; 279; 281
Cleveland (USA) 157
Cochläus, Johannes (1479–1552) 136
Colmar (Dep. Haut-Rhin) 279; 284
–, Dominikanerkloster 285
–, Stadtarchiv 106
Commer, Ernst (1847–1928) 115; 173–175
Cornely, Rudolf SJ (1830–1908) 144; 146; 150
Coudenhove, Paula von (1863–1934) 236f.
Crailsheim (Lkr. Schwäbisch Hall) 48

Dachau 343
Darmstadt 186
Darwin, Charles Robert (1809–1882) 24
Dasbach, Georg Friedrich (1846–1907) 45; 59f.
Deggingen (Lkr. Göppingen)
–, Landkapitel 212
Dehmel, Richard (1863–1929) 70
Delbrück, Familie 101
–, Hans (1848–1929) 101
Denifle, Heinrich Suso OP (1844–1905) 137
Denis, Michael SJ (1729–1800) 306
Deutinger, Martin (1789–1854) 235
Dick, Rupert OSB 307
Diederichs, Eugen (1867–1930) 72; 79–82; 90
Diener, Georg OP (1495–1545), 1541–1545 Provinzial 261; 268; 279–284; 287
Dietenheim (Alb-Donau-Kreis) 283
Dillingen an der Donau 105; 276
–, Priesterseminar 109
–, Universität 300
Dillinger, Johannes OP 272
Dilthey, Wilhelm (1833–1911) 346
Ditton Hall (GB) 141–143; 145f.; 150; 158
Döllinger, Ignaz von (1799–1890) 73; 153; 222; 254f.
Domanig, Karl (1851–1913) 13f.; 39
Dominicus de Guzmán OP (1170–1221) 272
Donauwörth (Lkr. Donau-Ries)
–, Verlag Ludwig Auer 19
Donzdorf (Lkr. Göppingen) 196; 225
Dortenmann 229
Dortmund 111
–, Oberbergamt 55
Dresden 71; 237
–, Generalversammlung des Evangelischen Bundes 101
Drey, Johann Sebastian (1777–1853) 187; 190
Driburg = Bad Driburg (Lkr. Höxter) 87
Droysen, Gustav (1808–1884) 95
Dublin 79
Dubsky, Grafen von
–, Julie (1841–1914) 234
–, Marie s. Ebner-Eschenbach von
–, Sophie (1835–1857) 234
Duchesne, Louis (1843–1922) 237
Dürmentingen (Lkr. Biberach) 194
Düsseldorf 108
–, Bezirksregierung 98
–, Deutsche Vereinigung 114
–, Katholikentag 1869 97
Duisburg 56; 108
Dungern, Olga von (1845–1924) 236

Ebenweiler (Lkr. Ravensburg) 224
Eberlin, Johann OFM (um 1470–vor 1533) 276f.
Ebingen (Stadt Albstadt, Zollernalbkreis) 345
Ebner-Eschenbach, von 233
–, Marie (geb. Gräfin Dubsky) (1830–1916) 237
Eck, Johannes 276
Ege, Otmar von (1847–1913) 199f.; 202; 206
Ehingen an der Donau (Alb-Donau-Kreis) 191
–, Josephinum 179
–, Konvikt 179
Ehinger, Patrizierfamilie 283
Ehrat, Johann (1809–1882) 226
Ehrhard (Erhard), Albert (1862–1940) 21; 23; 25; 39; 74; 119; 124; 126; 153; 164; 166f.; 321–323; 327; 334–338
Ehrle, Franz SJ (1845–1934) 229
Ehrle, Wilhelm 226; 229f.
Eichstätt 267
–, Bischöfe s. Reisach, Karl August Graf von
–, Diözese 112
–, Dominikanerkloster 270; 281; 285
Eichthal, Baronin Augusta von (1835–1932) 235–237
Einsiedeln (Kanton Schwyz)
–, Benediktinerabtei 291f.; 294; 310; 312
Eisenbarth, Joseph (1844–1913) 196; 222; 224
Eleonorenhain (Südböhmen) 89
Ellenbog, Nikolaus OSB (1481–1543) 267
Ellwangen (Jagst) (Ostalbkreis) 182; 185; 211f.; 222; 227
–, Borromäum 179
–, Fürstpropstei 182
–, Lyzeum 183
–, Friedrichs-Universität 182–185; 195
–, Schönenberg 182
Elsaß 315
Engelthal (Stadt Dornstetten, Lkr. Freudenstadt)
–, Dominikanerkloster 268
Engert, Thaddäus (1875–1945) 74; 80; 106; 110; 115
England 72; 99
Enkeli, Georg OP (1492–1535) 283
Erkelenz (Lkr. Heinsberg) 282
Erzberger, Matthias (1875–1921) 56; 59–61
Eschach (Stadt Ravensburg) 224
Essen 56; 117; 161
–, Wahlkreis 60
Esslingen 203; 289
–, Dominikanerkloster 261; 263; 265; 274f.; 280; 283
Ettlinger, Max (1877–1919) 89
Eucken, Rudolf (1846–1926) 79
Exaten (NL) 142f.; 147; 157

Fabri, Felix OP (1438–1502) 270f.; 274
Fabri, Jacob OP 263; 269
Fechenbach, Friedrich Carl von (1836–1907) 43
Federer, Heinrich (1866–1928) 87
Feldkirch (Vorarlberg) 99; 143; 222
–, Jesuitenkolleg 229
–, Stella Matutina 142
Fellner, Ferdinand (1847–1916) 226
Ferdinand I. (1503–1564), 1531 röm.-dt. König, 1556–1564 röm.-dt. Kaiser 284
Feuchtmayer, Joseph Anton (1696–1770) 315
Fischer, Antonius (1840–1912), 1889–1903 Weihbischof in Köln, 1903–1912 Erzbischof von Köln, 1903 Kardinal 175
Fischer, Hans OP 283
Florenz 72; 151; 233; 266
Fogazzaro, Antonio (1842–1911) 80
Francke, Johann Michael (1717–1775) 306
Franckenstein, Georg von (1825–1890) 41f.
Frank, Petrus OP (*1480) 271
Frankfurt 270; 272; 283
–, Dominikanerkloster 265; 280; 286
–, Gewerkschaftskongress 1900 56
–, Konventskirche 274
–, Stadtrat 284
Frankreich 72f.; 82; 85; 157; 342
Franz von Retz OP († 1427) 269
Franzelin, Johannes Baptist SJ (1816–1886) 247
Freiburg im Breisgau 182; 259; 354
–, Antiultramontane Vereinigung 106
–, Bundesarchiv 103
–, Dominikanerkloster 271; 275
–, Erzdiözese 33
–, Gobineau-Gesellschaft 113
–, Theologische Fakultät 235
–, Universität 107; 116; 119; 126; 128; 179f.
Freiburg im Uechtland (Kanton Freiburg)
–, Jesuitenkollegium 242
Freising (ehem. Diözese, s.a. München)
–, Bischöfe 297
–, Erzbischöfe s. Reisach, Karl August Graf von
Frick, Karl SJ (1856–1931) 142; 151–155; 157; 161f.
Friedrich I. (1754–1816), 1797 Herzog von Württemberg (als Friedrich II.), 1803–1806 Kurfürst; 1806–1816 König von Württemberg 185
Friedrichshafen 201; 206; 213
Frieser, Rudolf (1885–1953) 204
Fritzen, Alois 50
Froberger 52
Frohschammer, Jakob (1821–1893) 241–250; 252–259
Fronhofen (Gde. Fronreute, Lkr. Ravensburg) 224; 228
Frühholz, Joachim (1715–1770) 309f.
Frühwirth, Andreas OP (1845–1933) 157; 172
Fuchs, Friedrich (1890–1948) 63f.; 73f.; 90
Fuchs, Heinrich OP (1455–nach 1526) 264; 266f.; 270f.; 274
Fürst, Josef (1870–1942) 211
Fürstenberg, Karl Fürst von 316
Fugel, Gebhard (1863–1939) 225
Fugger zu Kirchberg, Markus Graf (1529–1597) 285
Fulda
–, Bischöfe s. Kopp, Georg von
–, Landesbibliothek 292
Funk 81; 213f.
Funk, Franz Xaver (1840–1907) 124; 126–130; 173; 197
Funk, Philipp (1884–1937) 63; 76; 86; 88; 109; 117; 163; 176; 180; 200; 217
Fusangel, Johannes 47

Gaelle, Meingos OSB (1752–1816) 303; 312
Gaum, Johann Ferdinand (1738–1814) 317
Gebert, Karl (1860–1910) 78
Gebweiler/Guebwiller (Dep. Haut-Rhin) 280
–, Dominikanerkloster 282f.
Geiger, Franz Xaver († 1911 †) 227
Geiger, Theodor (1863–1960) 163
Geldern (Lkr. Kleve) 56
–, Schloss Haag 99
Gelnhausen (Barbarossastadt, Mainz-Kinzig-Kreis) 108
Gent 68
George, Stefan (1868–1933) 69; 82; 85; 348
Georgii, Ciriacus OP 283
Gerbert, Martin OSB, 1764–1793 Abt in St. Blasien 301; 314

Gerngroß, Cyriac OP 283
Gerstlin, Hans OP 283
Gestelli, Johannes OP 285
Gestratz (Lkr. Lindau/Bodensee) 236
Giesbert 56
Giesberts, Johann (1856–1938) 58; 60; 158f.
Gießen 79; 243; 344
Gimmi, Leo OSB (1699–1749) 302; 312
Girolamo Savonarola OP (1452–1498) 266
Gisel, Richard OP, 1566–1574 Provinzial 287
Gnadenthal (Stadt Hechingen, Zollernalbkreis)
–, Dominikanerinnenkloster 265; 283
Gobineau, Arthur Comte de (1816–1882) 70; 77; 113
Görres, Ida Friederike (1901–1971) 237
Görres, Johann Joseph von (1776–1848) 90; 125; 222; 242
Görres-Gesellschaft 166
Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832) 87
Göttingen 155
–, Universität 107
Goetz, Leopold Karl (1868–1931) 112
Goetz, Walter (1867–1958) 76f.; 117
Göz, Gottfried Bernhard (1708–1774) 297
Goßner, Johannes Evangelista (1773–1858) 185
Gotteszell (Stadt Schwäbisch Gmünd, Ostalbkreis)
–, Dominikanerinnenkloster, 265; 271; 283; 285
Graf, Anton (1811–1867) 190
Graselli 229
Gregor XVI. (1765–1846), 1831–1846 Papst 96
Gröber, Adolf (1854–1919) 45; 50; 57
Großschafhausen (Gde. Schwendi, Lkr. Biberach) 184
Gruscha, Anton Joseph (1890–1911) 322f.
Guardini, Romano (1885–1968) 91
Guderian, Heinz (1888–1954) 343
Günter, Heinrich (1870–1951) 172; 215
Günther, Anton (1783–1863) 241; 243–245
Gütersloh 108
Gulcher, Hieronymus OP 285; 289
Gundelfinger, Nikolaus OP 271
Gundremmingen (Lkr. Günzburg) 185

Haan, Heinrich SJ (1844–1909) 152; 153
Haberland 71
Habsburg, Dynastie
–, Eleonora von Portugal, Gemahlin Kaiser Friedrichs III. (1436–1467) 265
Haeckel, Ernst (1834–1919) 67; 113; 220
Hänsler, Franz (1832–1909) 224
Haffner, Paul Leopold (1829–1899), 1886–1899 Bischof von Mainz 43
Hagen, August (1889–1963) 221f.; 345
Haggeney, Carl (1868–1945) 238f.
Hahn-Hahn, Ida Gräfin (1805–1888) 86
Haidgau (Stadt Bad Wurzach, Lkr. Ravensburg) 224
Haisterkirch (Stadt Bad Waldsee, Lkr. Ravensburg) 224
Halle
–, Universität 107
Hamburg
–, Generalversammlung des Evangelischen Bundes 101
Hammer, Joseph (1880–1966) 201
Hammer, Wilhelm OP (1501–nach 1561) 271; 282–285; 287f.
Handel-Mazzetti, Enrica (1871–1955) 87
Hansemann, David Paul von (1858–1920) 111
Hansjakob, Heinrich (1837–1916) 21; 63; 86
Harnack, Adolf von (1851–1930) 24; 66; 221; 232
Hart, Julius (1859–1930) 70; 82
Hartmann, Felix von (1851–1919), 1911–1912 Bischof von Münster, 1912–1919 Erzbischof von Köln, 1914 Kardinal 157; 161
Hartmann, Hubert SJ (1849–1927) 157f.; 161
Hasenweiler (Gde. Horgenzell, Lkr. Ravensburg) 228
Hauntinger, Johann Nepomuk OSB 310; 312
Hauptmann, Gerhard (1862–1946) 89
Hauviller, Ernst (1866–nach 1938) 77; 106; 113; 236
Heeremann-Zuydwyk, Klemens von 41
Heerenberg (NL) 158
Hefele, Carl Joseph von (1809–1893), 1869–1893 Bischof von Rottenburg 80f.; 180; 190; 193–196; 212;–215; 221; 223f.
Hefele, Herman (1885–1936) 80
Heidelberg 183; 272
–, Dominikanerkloster 261; 267
–, Universität 268; 270f.; 279
Heidler von Egeregg, Karl Freiherr von 236
Heilbronn 166; 243; 326
Heilig 213f.
Heim, Georg 46; 59f.
Heinrich Riss OP (bel. seit 1450, † 1494) 263f.
Heinrich Schretz OP (bel. 1458–1471) 263f.
Heinrich Seuse OP (1295–1366) 272; 286
Held, Heinrich (1868–1938) 59
Henle, Anton von (1851–1927), 1906–1927 Bischof von Regensburg 175
Herkommer, Johannes 226
Hermelink, Heinrich (1877–1958) 135
Hermes, Georg (1775–1831) 243; 245
Herrenzimmern (Gde. Bösingen, Lkr. Rottweil) 204
Herrlingen (Gde. Blaustein, Alb-Donau-Kreis) 203
Hertling, Georg Freiherr von (1843–1919) 29; 34f.; 52; 60; 64; 73f.; 155; 166
Hertnagel, Martial OSB 309
Hescheler, Emil (1836–1892) 195
Hess, Gerhard OSB (1731–1802) 292; 299–301; 303f.; 318
Hessen, Großherzogtum/Kurfürstentum/Landgrafschaft
–, Landgraf Philipp I. d. Großmütige (1509–1567) 284
Heyse, Paul (1830–1914) 111
Hildesheim
–, Bischöfe s. Bertram, Adolf
Himmler, Heinrich (1900–1945) 343
Himpel, Felix (1821–1890) 212
Hirscher, Johann Baptist (1788–1865) 190
Hirt, Simon (1890–1958) 354
Hitler, Adolf (1889–1945) 70; 341f.; 344; 353; 355
Hitze, Franz (1851–1921) 43; 54–56
Hoch, Thaddäus (1889–1955) 215
Höhler, Matthias (1847–1920) 126–129
Hölderlin, Friedrich (1770–1843) 351

Hoensbroech, Grafen von
–, Paul (1852–1923) 76; 99–104; 106–116; 120–122
–, Wilhelm (1849–1922) 48; 114
Hofen (Stadt Biberach a.d.R.)
–, Priorat 296
Hoffmann, Hermann SJ (1864–1937) 151
Hohenberg (Stadt Schömberg, Zollernalbkreis) 204
–, Grafschaft 182
Hohn 57
Hoiningen-Huene, Karl von (1837–1900) 41; 44; 46; 48
Hontheim, Josef SJ (1858–1929) 145; 150
Horb am Neckar (Lkr. Freudenstadt)
–, Dekanat 168
Horgenzell (Lkr. Ravensburg) 224; 310
Horneffer, August (1875–1955) 79
Horneffer, Ernst (1871–1954) 79
Hoßkirch (Lkr. Ravensburg) 224
Huber, Lorenz 54f.; 195
Hüffner, Georg (1851–1922) 156
Hug, Gregor OP 273
Hug, Paulus OP (1468–1537), 1530–1537 Provinzial 261; 268; 270; 279f.; 282,286f.
Hummel, Anton (1859–1926) 225
Hummelauer, Franz von SJ (1842–1914) 141–148; 150; 152; 160
Hunzinger, Wilhelm Jacob 185
Huonder, Anton SJ (1858–1926) 155; 157
Hutz, Peter (gen. Nestler) OP, 1537–1541 Provinzial 261; 268; 276f.; 282; 287
Huysmans, Joris-Karl (1848–1907) 68f.
Hyller, Sebastian OSB (1667–1730), 1697–1730 Abt in Weingarten 295–297

Indien 151
Ingolstadt
–, Universität 276
Innozenz Ringelhammer OP, 1465–1473 Generalvikar 269
Innsbruck 157; 232
Iserloh, Erwin (1915–1996) 123
Isny im Allgäu (Lkr. Ravensburg) 263
Italien 65; 72; 82; 194; 268; 342

Jakob Sprenger OP (ca. 1435–1495) 267; 269
Jansen, Johannes (1829–1891) 85
Jaumann, Ignaz (1778–1862) 184; 192
Jedin, Hubert (1900–1980) 123; 130
Jena 81
–, Deutscher Monistenbund 113
–, Eugen Diederichs Verlag 71f.; 75; 78; 81f.
–, Universität 103
Jettingen (Gde. Jettingen-Scheppach, Lkr. Günzburg) 342
Jobst, Alfons II. OSB, 1730–1738 Abt in Weingarten 295; 297
Johannes Blarer OSB, 1418–1437 Abt in Weingarten 308
Johannes Dominici OP († 1419) 274
Johannes Meyer OP (1422/23–1485) 263f.; 273
Johannes Nider OP († 1438) 263; 269; 360
Johannes XIV. († 984), Papst 202
Johannes XXIII. (1881–1963), 1958–1963 Papst 354
Johannes Paul II. (*1920), seit 1978 Papst 349
Joye, Josef SJ (1852–1919) 150; 156; 158–162
Jüngling, Servatius OP, 1606–1617 Provinzial 285
Jung-Stilling, Johann Heinrich (1740–1817) 185

Kah, Bernhard (1852–1918) 228–230
Kaim, Ulrich OP (*1492) 283
Kairo 155
Kaiser, Jakob (1888–1961) 347
Kalthoff, Albert (1850–1906) 79
Kant, Immanuel (1724–1804) 24; 132
Kappel (Gde. Horgenzell, Lkr. Ravensburg) 228
Karl IV. (1316–1378), 1347–1378 röm.-dt. Kaiser 280
Karl V. (1500–1558), 1519–1556 röm.-dt. Kaiser 280
Karl VII. Albrecht (1697–1745), 1742–1745 röm.-dt. Kaiser 280
Karlsruhe 346
–, Technische Hochschule 103
Karsee (Stadt Wangen i.A., Lkr. Ravensburg) 224
Kassel 284
Kaßner, Rudolf (1873–1959) 81
Keller, Johann Baptist (1774–1841) 183; 186–188; 191
Kempf, Jakob OP s. Kopf, Jakob OP
Keppler, Paul Wilhelm von (1852–1926), 1898–1926 Bischof von Rottenburg 21; 77; 85f.; 91; 163; 165; 170; 173; 175; 179–181; 194–217; 220f.; 224–227; 231–233; 236; 238f.; 321–325
Kerschensteiner, Georg (1854–1932) 117
Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von (1811–1877), 1850–1877 Bischof von Mainz 131; 139
Kettenbach, Heinrich von OFM († ?1524) 276
Kiefl, Xaver (1869–1928) 174
Kiel 155
Kierkegaard, Soren Aabye (1813–1855) 69
Kirchberg (Stadt Sulz a.N., Lkr. Rottweil)
–, Dominikanerinnenkloster 285
Kirchenstaat s. Rom, Hl. Stuhl
Kißlegg (Lkr. Ravensburg) 224; 234f.
–, Schloss 234
Klages, Ludwig (1872–1956) 69f.; 90
Klasen, Franz (1852–1902) 78; 325
Klein, Félix (1862–1953) 74
Kleineidam 160
Kleutgen, Joseph SJ (1811–1883) 247
Knabenbauer, Josef SJ (1839–1912) 145f.; 148; 152f.
Knöpfler, Alois (1847–1921) 124; 165
Knorr, Admiral Eduard von 103; 107
Kober, Franz Quirin (1821–1897) 212
Koblenz 60
Kobolt, Willibald OSB, 1683–1697 Abt in Weingarten 294–296
Koch SJ 160
Koch, Hugo (1869–1940) 74; 112; 130; 211
Koch, Johann Ludwig (1772–1853) 186
Koch, Wilhelm (1874–1955) 172; 176; 215
Köberle, Rudolf (*1953) 353
Köllin, Konrad OP (1476–1536) 267–269; 282
Köllin, Linhart OP 278
Köllin, Ulrich OP (um 1469–1535) 267f.; 274f.; 279; 281
Köln 56f.; 96; 153f.; 268; 345
–, Dominikanerkloster 261; 264; 267f.
–, Erzbischöfe s. Fischer, Antonius; Hartmann, Felix von; Schulte, Karl Joseph
–, Kölnische Volkszeitung 153; 160
–, Priesterseminar 127; 247
–, Universität 264; 266; 268–271; 280f.; 283–285

König, Karl 81
Königsfeld im Schwarzwald (Schwarzwald-Baar-Kreis) 185
Kösters SJ 152; 158; 161
Kolb, Pius OSB (1712–1762) 292
Konstantin der Große (ca. 280–337), 306–337 röm. Kaiser 18
Konstanz
–, Dombibliothek 294
–, Dominikanerkloster 261; 267; 275; 280; 286
–, Jahresversammlung der Görresgesellschaft 1896 52
–, Konzil 1414/18 128
Kopf, Jakob OP 282f.
Kopf, Joseph von (1827–1903) 236
Kopp, Georg von (1837–1914), 1881–1887 Bischof von Fulda, 1887–1914 Fürstbischof von Breslau, 1893 Kardinal 43; 48; 99; 160f.
Korff, Jacobus OP s. Kopf, Jakob OP
Kornwachs, Johannes OP 272
Korum, Michael Felix (1840–1921), 1881–1921 Bischof von Trier 43; 59; 157
Kossler, Johannes OP, 1574–1586 Provinzial 285; 288
Krafft, Konrad 276
Kralik, Richard von (1852–1934) 69; 86; 89; 91; 154
Kramer, Joachim OSB (1756–1816) 303; 318
Kraus, Franz Xaver (1840–1901) 53; 75–78; 82; 106; 115–118; 120; 124; 128; 162; 165f.; 171; 180; 221; 233; 235–237; 324f.; 329; 338
Kraus, Karl (1874–1936) 25; 89
Krefeld 55
Kreiten, Wilhelm (1847–1902) 87
Krismer, Franz OCart (1734–1780) 304
Krose, Hermann SJ (1867–1949) 154f.
Kugler, Franz SJ (1862–1925) 148
Kuhn, Johannes Evangelist von (1806–1887) 173; 190; 208; 212; 243–248; 250–252; 254–260
Kulm (Stadt Saalburg, Saale-Orla-Kreis) 343

Lacordaire, Henri Dominique (1802–1861) 222
Lagarde, Paul de (1827–1891) 65f.; 77; 82–84; 91
Lagrange, Marie-Joseph OP (1855–1938) 144
Lai, Gaetano De (1853–1928) 196
Laib, Friedrich (1819–1903) 214; 231
Lamennais, Hugues Félicité Robert de (1782–1854) 74; 222
Lamprecht, Karl (1856–1915) 66
Landshut 272; 275
–, Dominikanerkloster 282
–, Provinzkapitel 1614 285
Langbehn, Julius (1851–1907) 65f.; 82; 84–86; 91; 167; 172; 177; 234; 322
Langen, Joseph Xaver von (1721–1783) 112
Lankes, Wolfgang SJ (1876–1914) 148–150
Laurentius, Jos. SJ (1861–1927) 148
Lautlingen (Stadt Albstadt, Zollernalbkreis) 342–346
Le Fort, Gertrud Freiin von (1876–1971) 88
Ledochowski, Wlodimir SJ (1868–1942) 156
Lehmkuhl, August SJ (1834–1918) 143; 152; 157; 161
Leipzig 71; 185
–, Universität 117
Lenbach, Franz von (1836–1904) 111
Lender, Franz Xaver (1830–1913) 45; 48
Leo XIII. (1810–1903), 1878–1903 Papst 18; 41–43; 143; 146f.; 156; 164; 170; 322f.
Leonhard Huntpichler OP († 1478) 269
Lerchenfeld, von 48; 60
Leupolz (Stadt Wangen i.A., Lkr. Ravensburg) 224
Leute, Josef (*1873) 112
Lichtenberg, Bernhard (1875–1943) 349
Liebenau (Gde. Meckenbeuren, Bodenseekreis) 224
Lieber, Ernst (1838–1902) 42; 47–49
Liebermann, Max (1847–1935) 111
Limburg
–, Bischöfe s. Blum, Peter Joseph
–, Bistum 126
Lindau 229
Linden, Joseph Freiherr von (1804–1895) 191
Lindl, Ignaz (1774–1845) 185
Linsenmann, Franz Xaver (1835–1898) 208; 215; 231
Lipp, Joseph (1795–1869), 1847–1869 Bischof von Rottenburg 191–193; 204; 207–210; 212; 222; 254f.; 259
Lippert, Peter SJ (1879–1936) 84; 155f.; 161
Locher, Basilius OSB (1738–1798) 303
Loë, Friedrich von 46–48; 50
Loë-Terporten, Felix Freiherr von (1825–1896) 43f.
Löwen/Leuven (B) 157
–, Dominikanerkloster 275
–, Katholische Universität 249
Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, Karl Fürst zu (1834–1921) 43
Loisy, Alfred (1857–1940) 24; 79; 234f.
London 68; 148
Lorenzelli, Benedetto (1853–1915) 165
Lortz, Joseph (1887–1975) 135; 140
Lourdes (F) 224
Loyola, Ignatius von (1491–1556) 223
Luca, Antonio de 249
Ludwig Fuchs OP († 1499) 262; 264–269; 271–275
Ludwigsburg 352; 353
Ludwigshafen 108
–, Antiultramontaner Reichsverband 108
Luther, Martin (1483–1546) 28f.; 75; 100; 135–140; 286
Luxemburg 143; 152–154; 157–160; 283

Mack, Martin Joseph (1805–1885) 190
Maeterlinck, Maurice (1862–1949) 68
Mainz 43; 86f.; 131; 157
–, Bischöfe s. Haffner, Paul Leopold; Ketteler, Wilhelm Emmanuel von
–, Priesterseminar 132
–, Universität 126
Mair, Johannes OP 283; 285
Mair, Martin OP 271; 280; 283
Maittaire, Michel 304
Malchin (Lkr. Demin) 86
Manning, Henry Edward (1808–1892) 138; 152
Marburg
–, Universität 107; 135
Marcks, Gerhard (1899–1981) 345
Maredsous (Belgien) 79
Maria Laach (Lkr. Ahrweiler) 143; 146
Maria Medingen (Mödingen), ehem. Dominikanerinnenkloster bei Dillingen a.d.D. 265
Marienthal (Aachen)
–, Dominikanerinnenkloster 285
Marmion, Columba (1858–1923) 79
Martin, Ludwig M. Garcia SJ (1846–1906) 141f.; 144; 146; 152f.; 158

Mast, Joseph (1818–1893) 193–196; 212f.; 222f.; 230; 259f.
Mattes, Wenzeslaus (1815–1885) 223f.
Matuschka, Franz Graf von (1859–1943) 106
Mauracher, Johann Jakob 295
Maurenbrecher, Max (1876–1930) 79
Mausbach, Joseph (1861–1931) 155f.
Mauz, Hermann OSB (1700–1761) 302; 310
May, Karl (1842–1912) 87
Mayen/Cochem
–, Wahlkreis 93
Mayer (Mayr), Martial OSB (1746–1821) 303; 305; 307
Mayer, Rupert SJ (1876–1945) 229
Meersburg (Bodenseekreis) 309
Megler, Johann OP 274
Mehrerau (Vorarlberg)
–, Zisterzienserabtei 224
Mergentheim s. Bad Mergentheim
Merk, Augustin SJ (1869–1945) 149f.; 152; 156
Merkle, Sebastian (1862–1945) 123–127; 129–140; 197; 213
Meschler, Peter August Moritz SJ (1830–1912) 152
Meßkirch (Lkr. Sigmaringen) 315f.
Metz (Dep. Moselle) 283
–, Generalversammlung der Görres-Gesellschaft 1910 155
Mevissen, Gustav von (1815–1899) 96
Meyer, Theodor SJ (1821–1913) 158
Michel, Ernst (1889–1964) 81
Mochenwangen (Gde. Wolpertswende, Lkr. Ravensburg) 224
Möhler, Johann Adam (1796–1838) 123; 189f.
Mönchengladbach 43; 55; 60; 160
Moltke, Helmut James von (1907–1945) 346
Mommsen, Theodor (1817–1903) 65; 111; 121; 327
Montalembert; Charles Graf de (1810–1870) 222
Montesquieu, Charles de (1689–1755) 349
Moosbrugger, Kaspar (1656–1723) 296
Morel, Gall OSB (1803–1871) 292
Moser, Paul von (1857–1912) 227
Moskau 343
Muckermann, Friedrich SJ (*1883) 157
Muckermann, Hermann SJ (1877–1962) 156f.
Müllbauer 154
Müller, Gebhard (1900–1990) 344; 346
Müller, Josef (Joseph) (1855–1942) 74; 76; 82f.; 88; 118; 325; 330
Müller, Richard 50
München 35; 55f.; 69; 71; 88; 105; 112; 117; 155
–, Akademischer Bismarck-Bund 110
–, Allgemeine Zeitung 237
–, Altkatholiken-Verein 109
–, Bayerische Staatsbibliothek 117
–, Erzbischöfe s.a. Reisach, Karl August Graf von 244
–, Krausgesellschaft 116
–, Münchener Neueste Nachrichten 179
–, Nuntiatur 60; 165; 168; 188f.; 224; 259
–, Polizeidirektion 110
–, St. Bonifaz 235
–, Universität 107; 189; 241f.; 344
–, Verlag Kirchheim 234
Münster 154; 157; 175; 242
–, Bischöfe s. Hartmann, Felix von
Munio de Zamora OP, 1285–1291 Ordensmeister 272
Mussolini, Benito (1883–1945) 342
Muth, Carl (1867–1944) 14; 25f.; 53; 63; 86; 89; 154; 157; 162

Nassau-Oranien, Fürsten von 307; 310f.
Neckarsulm (Lkr. Heilbronn) 203
Nenningen (Stadt Lauterstein, Lkr. Göppingen) 205
Neudorffer, Georg OP 281
Neukirch (Bodenseekreis) 224
Neuß 282; 284
Niederlande 99
Nietzsche, Friedrich (1844–1900) 24; 65f.; 69f.; 78; 82; 84; 88f.; 113
Nissen, Momme OP (1870–1943) 85
Nix, Hermann Joseph SJ (1841–1914) 155
Nizza 68
Nürnberg 55; 277; 289
–, Dominikanerkloster 261; 266; 275; 280; 286

Obereisenbach (Stadt Tettnang, Bodenseekreis) 224
Obermedlingen (Gde. Medlingen, Lkr. Dillingen a.d.D.)
–, Dominikanerinnenkloster 265
Oberschlesien 60
Oberschwaben 34; 182; 219f.; 222–224; 227; 231f.; 234; 238
Ochsenbach, Johann Friedrich (1606–1658) 302; 312; 314
Ochsenbach, Nikolaus 302
Ochsenhausen (Lkr. Biberach)
–, Benediktinerabtei 291; 295; 301; 317
Odessa 185
Oedheim (Lkr. Heilbronn) 214
Oehler, Anton (1810–1879) 195
Österreich 68; 90; 157; 322–324; 328
Ohlau (Niederschlesien) 349
Olga Nikolaijevna (1822–1892), Großfürstin von Rußland, Königin von Württemberg 222
Oppeln 106
–, Diözese 352
Osiander, Franziska 226
Osnabrück
–, Katholikentag 1902 52
Ostermaier, Julius 225
Oswald, Heinrich 60
Ottobeuren (Lkr. Unterallgäu)
–, Benediktinerabtei 267; 291; 306; 310
Overmans, Jakob SJ (1874–1945) 155

Paderborn
–, Bischöfe s. Schulte, Karl Joseph
–, Diözese 111
Padua
–, Universität 271
Palude, Petrus de OP 273
Paris 20
Passau 112f.; 346
–, Vertrag von 1552 287f.
Pastor, Ludwig Freiherr von (1854–1928) 85; 174
Peraudi, Raymund (1435–1505), 1491–1505 Bischof von Gurk, 1493 Kardinal, 1503–1505 Bischof von Saintes 275
Pesch, Christian SJ (1853–1925) 145; 149f.
Pesch, Heinrich SJ (1854–1926) 155; 158f.
Pesselius, Johannes OP, 1545 Provinzial 281; 283
Petersburg 185
Petrus Wellen OP (1457–1469), 1446–1455 und 1457–1469 Provinzial 263f.
Pettendorf, Dominikanerinnenkloster s. Adlersberg
Pfalz 108
–, Antiultramontaner Reichsverband 104
Pflanz, Benedikt Alois (1797–1844) 190
Pforzheim
–, Dominikanerkloster 261; 265f.; 284

Pfülf, Otto SJ (1856–1946) 152; 155; 157
Pieper, August 43; 52; 57f.; 158f.; 162
Pisa
–, Konzil 1409 128
Piscator, Johannes OP 283
Piscator, Markus OP 282
Pius V. (1504–1572), 1566–1572 Papst 156
Pius IX. (1792–1878), 1846–1878 Papst 96; 122; 241f.
Pius X. (1835–1914), 1903–1914 Papst 25; 105; 143; 146; 156; 164; 172; 175f.; 215; 327f.
Platz, Hermann (1880–1945) 83
Plitt 311
Podewils 60
Pöllmann, Ansgar OSB (1871–1933) 14; 87
Porsch, Felix (1853–1930) 42; 48f.; 60; 107
Posen 31
Potsdam
–, Wahlkreis 107
Prag
–, Benediktinerabtei Emaus 224
Praschma, Grafen von
–, Friedrich (1833–1909) 93
–, Hans 159
Pregitzer 312
Preußen 227
–, Antiultramontaner Reichsverband 104
–, Könige von s.a. Wilhem I.; Wilhelm II. 188
–, Heinrich von (1862–1929) 122
Preysing, Konrad Graf von (1880–1950), 1935–1950 Bischof von Berlin 41; 48; 347f.
Probst, Christoph (1919–1943) 354
Prohácœzka, Ottokár (1858–1927) 79

Racke, Karl SJ (1848–1925) 142f.
Rade, Martin (1857–1940) 71; 75; 82
Rampolla del Tindaro, Mariano (1843–1913) 170; 322–324
Ranke, Leopold von (1795–1856) 75
Rautenstrauch, Franz Stefan von OSB (1734–1785) 306
Ravensburg 196; 204; 211; 219f.; 222; 225–231; 353
–, Druckerei C. A. Bertsche 233
–, Generalversammlung der Görres-Gesellschaft 1899 166
–, Liebfrauenkirche 225
–, Lyzeum 195
–, Oberamt 228
–, Oberschwäbischer Anzeiger 219; 228
–, Stadtpfarrei St. Jodok 225
Rechberg (Stadt Schwäbisch Gmünd, Ostalbkreis)
–, Grafen von 189; 250
Rechberg und Rothenlöwen, Grafen von
–, Albert (1803–1885) 250
–, Aloys Franz Xaver (1766–1849) 188
Rechberghausen (Lkr. Göppingen) 214
Reck, Franz Xaver (1853–1924) 194; 211; 213f.
Regensburg 55
–, Dominikanerkloster 267; 275f.
–, Priesterseminar in 259
–, Reichstag 188; 280
Reichenau (Lkr. Konstanz)
–, Abtei 277
Reichensperger, August (1808–1895) 41
Reichensperger, Peter (1810–1892) 41f.; 47
Rein, Christoph OP 285
Reinisch, Gall OSB 312
Reino, Petrus de OP 271
Reisach, Karl August Graf von (1800–1869), 1836–1846 Bischof von Eichstätt, 1846–1856 Erzbischof von München u. Freising, 1855–1869 Kurienkardinal 259
Reiser, Wilhelm (1835–1898); 1886–1893 Weihbischof von Rottenburg, 1893–1898 Bischof von Rottenburg 194; 201; 212f.
Reisig, Hans OP 282f.
Rembold, Albert SJ (1876–1933) 151
Rembold, Alfred († 1916) 226; 228
Renhardsweiler (Stadt Saulgau, Lkr. Sigmaringen) 224
Renz, Bernhard OP (*1480) 281; 283
Renz, Placidus OSB, 1738–1745 Abt in Weingarten 295; 297–299; 309
Reuchlin, Johannes (1455–1522) 269
Reute (Stadt Bad Waldsee, Lkr. Ravensburg) 224
–, Kloster 227; 229
Rheinland 31; 46f.
Rhenanus, Beatus (1485–1547) 283
Rieber OSB 312
Riedlingen (Lkr. Biberach) 211; 228; 316
Rieff, Leonhard OSB (1760–1828) 303
Rieg, Benedikt (1858–1941) 177; 195–197; 213f.; 221
Rilke, Rainer Maria (1875–1926) 85
Rimini 72
Ringgenweiler (Gde. Horgenzell, Lkr. Ravensburg) 224
Rippler, Heinrich (1866–1934) 103; 117f.
Rittler, Anselm OSB, 1784–1804 Abt in Weingarten 304f.; 308; 316f.
Rötenbach (Gde. Wolfegg, Lkr. Ravensburg) 224
Rom 42; 81; 88; 110f.; 147; 149; 151; 157; 160; 172; 174f.; 193; 234f.; 243; 247; 255; 259f.; 326
–, Collegium Germanicum 126; 129; 157
–, Generalkapitel 1571 285
–, Gregoriana 146; 247
–, Hl. Stuhl 17f.; 97; 170; 174; 187f.; 191; 207; 234; 248; 323
–, Institut der Görres-Gesellschaft 205
–, Päpste s. Benedict XIV.; Gregor XVI.; Johannes XIV.; Johannes XXIII.; Johannes Paul II.; Leo XIII.; Pius V.; Pius IX.; Pius X.
–, Vaticanum I 1869–1870 22; 97; 138; 193; 203; 250
–, Vaticanum II 1962–1965 24; 351
Romans, Humbert von OP 272; 273
Rommel, Erwin (1891–1944) 342
Rosegger, Peter (1843–1918) 71; 82; 88; 90
Rosmini, Antonio (1797–1855) 74; 80
Rott, Jakob OP 281; 283
Rottenacker (Alb-Donau-Kreis) 282f.
Rottenburg am Neckar (Lkr. Tübingen) 164; 184; 190f.; 193; 195f.; 206; 211–213; 215; 223; 232; 346; 353
–, Bischöfe s. Hefele, Carl Joseph von; Keppler, Paul Wilhelm von; Lipp, Joseph; Reiser, Wilhelm
–, Dekanat 168
–, Diözese 34; 217; 220f.; 223; 228; 238; 259
–, Domkapitel 168; 222
–, Generalvikariat 183
–, Martinihaus 179; 194
–, Ordinariat 180; 191; 197; 201; 207; 213; 215; 219
–, Priesterseminar 168; 172; 181; 183; 187–191; 193–197; 211–214; 221; 223; 259
Rottenmünster (Stadt Rottweil) 182
Rotterdam 167

Rottmanner, Odilo OSB (1841–1907) 77; 211; 233; 235f.
Rottweil 182; 192; 211; 280; 353
–, Blerschianeum 179
–, Dominikanerkloster 261; 281–285; 287
–, Gymnasium 195; 201
–, Hofgericht 284
–, Konvikt 179; 194; 196
–, Lyzeum 183
Ruckgaber, Emil (Aemil) (1828–1905) 192f.; 213f.; 243–246; 252; 255
Rudolphi, Otto (1862–1925) 236f.
Ruegenberg, Gottfried (1845–1909) 93
Ruott, Hieronymus OP 271
Ruskin, John (1819–1900) 68

Saarbrücken 59
Sachsa = Bad Sachsa (Lkr. Osterode am Harz) 343
Sachsen 71
–, Antiultramontaner Reichsverband 104
–, Landgräfin Christine von 284
Saenger, Carl 111
Sägmüller, Johann Baptist (1860–1942) 130; 133–135; 177; 197
Salem (Bodenseekreis)
–, Zisterzienserabtei 291; 301; 306; 308; 310
Sales, Franz von (1567–1622) 201
Salzburg 308
–, Universität 298; 300; 316
Sam, Konrad (1483–1533) 276f.
San Remo 237
Sarata (Bessarabien) 185
Sattler, Nepomuk OSB (1706–1754) 303
Sauer, Joseph (1872–1949) 77; 83; 106; 118; 233–236
Sauerland, Heinrich Volbert (1839–1910) 111
Saulgau (Lkr. Sigmaringen) 201
Schaeffer, Carl SJ (1849–1907) 142; 144; 146f.; 153; 158
Schäzler, Constantin Freiherr von (1827–1880) 243; 250–259
Schanz, Paul (1841–1905) 213; 221
Schaumann, Ruth (1899–1975) 88
Scheeben, Matthias Joseph (1835–1888) 127–129; 247f.; 260
Schelhorn, Johann Georg (1735–1802) 304
Schell, Herman (1850–1906) 23; 25f.; 35; 39; 53; 73f.; 112; 115; 119; 152f.; 162; 164–167; 171–174; 221; 325–327; 331f.; 334–338
Schemann, Ludwig (1852–1938) 77; 85; 113
Schiller, Friedrich von (1759–1805) 29; 211
Schiller, Gottfried 225
Schilling, Otto (1874–1956) 345
Schiltegger, Matthias OCist 306
Schindele, Robert OSB (1702–1763) 303; 318
Schindler, Franz Maria (1847–1922) 335
Schindowski, Kurt 103; 107
Schirmer, Carl 55; 60
Schlachter, Moriz 225
Schlayer, Johannes (1792–1860) 192
Schlesien 31; 46f.
Schlettstadt/Sélestat (Dep. Haut-Rhin) 264; 272
–, Dominikanerinnenkloster 281–285
Schleyer, Hans Martin (1831–1912) 87
Schlier (Lkr. Ravensburg) 224
Schmalegg (Stadt Ravensburg) 224; 228
Schmid, Moritz 55
Schmierner, Nikolaus 284
Schmitz-Grollenburg, Philipp Moritz Freiherr von (1765–1849) 186
Schmuzer, Franz Xaver (1713–1775) 297; 314f.
Schneider, Paul (1897–1939) 349
Schnell, Theodor 225
Schnitzer, Dominikus OSB, 1745–1784 Abt in Weingarten 295; 297–299; 305; 315–317
Schnitzer, Josef (Joseph) (1859–1939) 74; 105; 110; 117; 119; 140; 164
Schnürpflingen (Alb-Donau-Kreis) 282f.
Schobel, Thaddäus (1835–1906) 226; 230
Schönenberg s. Ellwangen
Schönensteinbach (Dep. Haut-Rhin)
–, Dominikanerinnenkloster 280
Schönherr, Karl (1867–1943) 85
Schopenhauer, Arthur (1788–1860) 24
Schorlemer-Alst, Burghard von 41f.; 44; 46–48
Schrader, Heinrich Eduard Siegfried (1779–1860) 247
Schrönghamer-Heimdahl, Franz (1881–1962) 83
Schrörs, Heinrich (1852–1928) 76
Schuler, Alfred (1865–1923) 69f.
Schulte, Karl Joseph (1871–1941), 1910–1920 Bischof von Paderborn, 1920–1941 Erzbischof von Köln, 1921 Kardinal 157
Schultheiß, Edmund von OSB 312
Schussenried = Bad Schussenried (Lkr. Biberach)
–, Prämonstratenserstift 291; 310; 315
Schwäbisch Gmünd (Ostalbkreis) 166; 214; 222; 227; 230; 283; 288f.; 326
–, Barmherzige Schwestern 196
–, Dominikanerkloster 261; 265; 270; 282f.; 285; 289
Schwarz, Franz Joseph (1821–1885) 212; 223f.
Schwarz, Georg OP 60; 270
Schwarzmann, Dionysius OP († 1561) 284
Schwarzmann, Johann Jakob (1729–1784) 315f.
Schweitzer, Vinzenz (1872–1931) 205; 208; 213f.
Schweiz 228
Screcz, Leo OP 272
Selden, Wernher von OP 267
Senckenberg, Heinrich Christian von (1704–1768) 300
Siber, Peter OP († 1508), 1501–1508 Provinzial 267f.; 270; 274
Sickenberger, Otto (1867–1945) 113; 325; 336
Siegburg (Rhein-Sieg-Kreis) 56
Sießen (Gde. Horgenzell, Lkr. Ravensburg) 224
Sigmaringen 315
Simmel, Georg (1858–1918) 65; 68
Sorge, Reinhard Johannes (1892–1916) 88
Spahn, Martin (1875–1945) 25; 53; 114; 327; 331
Spahn, Peter (1846–1925) 50; 114
Spaichingen (Lkr. Tuttlingen) 195; 203; 345
Speckle, Ignaz (1754–1824) 182
Speyer 86
Spittler, Christian Friedrich (1782–1867) 185
Spohn, Julius (1841–1919) 226
Sporer, Fidel (1733–1811) 315
St. Blasien (Lkr. Waldshut)
–, Äbte s. Gerbert, Martin
–, Benediktinerabtei 300f.; 308; 317
St. Christina (Stadt Ravensburg) 224
St. Gallen 315
–, Benediktinerabtei 291f.; 310
St. Peter auf dem Schwarzwald (Schwarzwald-Baar-Kreis)
–, Äbte s. Steyrer, Philipp Jakob
–, Benediktinerabtei 182; 291; 308–310; 314; 316
Stach, Ilse von 88
Stampfer, Konstantin OSB 310

Stattmüller, Beda OSB (1699–1770) 302
Stauber, Georg (1882–1939) 208
Stauffenberg, Schenken u. Grafen von
–, Alexander Franz Klemens Maria (1905–1964) 344
–, Alfred (1860–1936) 342; 344
–, Berthold (1905–1944) 344; 348
–, Berthold (*1934) 344; 353
–, Caroline, geb. von Üxküll/Gyllenband (1875–1956) 342–344
–, Claus (1907–1944) 342; 345; 348; 350; 353; 355
–, Constanze (*1945) 344
–, Franz Ludwig (*1938) 344; 347
–, Heimeran (*1936) 344
–, Maria, geb. Classen (1900–1977) 344
–, Melitta, geb. Schiller (1903–1945) 344
–, Nina, Freiin von Lerchenberg/Bamberg (*1913) 343f.; 347
–, Valerie (1940–1968) 344
Stegerwald, Adam (1874–1945) 56f.
Stehr, Hermann (1864–1940) 86
Steinbronnen (Stadt Saulgau, Lkr. Sigmaringen) 224
Steiner, Rudolf (1861–1925) 67
Steinheim a.d. Murr (Lkr. Ludwigsburg)
–, Dominikanerinnenkloster 268; 281
Steinhuber, Andreas (1825–1907) 170
Stelzenberger, Johannes (1898–1972) 345
Stetten, Dominikanerinnenkloster s. Gnadenthal
Steyrer, Philipp Jakob OSB, 1749–1795 Abt in St. Peter 314
Stiegele, Johannes (1817–1876) 222
Stiegele, Karl (*1850) 222
Stiegele, Max (1857–1931) 222; 229
Stiegele, Paul (1847–1903) 194–197; 212; 220–224; 227
Stiegele, Rudolph (*1866) 222
Stochker, Johannes OP 274
Stockar, Johannes († 1513) 274f.;287
Stockmann, Alois SJ (*1872) 155
Stolberg, Leopold Graf (1750–1819) 123
Stoll, Alois (*1917) 345
Stolz, Alban (1808–1883) 20; 86
Straßburg (Dep. Bas-Rhin)
–, Diözese 114
–, Dominikanerkloster 265; 275; 286
–, Katholisch-Theologische Fakultät 130
–, Universität 116f.; 119; 126; 180; 327
Strauss, David Friedrich (1808–1874) 243f.
Stübe, Alfons (1888–1960) 203
Stuttgart 34; 138; 165; 191; 196; 225; 230; 250; 270; 342
–, Dominikanerkloster 261; 280; 281
–, Katholischer Kirchenrat 186; 190; 194f.; 200; 204f.; 207; 209f.; 215f.
–, Landesbibliothek 292
–, Ministerium 190
–, Verlag Joseph Roth 13; 166
Supp, Friedrich (1802–1883) 190
Sybel, Heinrich von (1817–1895) 98
Syrgenstein (Lkr. Dillingen) 237
–, Burg 234

Taglang, Michael OP 282
Taldorf (Stadt Ravensburg) 224
Tettnang (Bodenseekreis) 224; 315
Teufel, Erwin (*1939) 353
Themar, Adam Werner von 267
Thill, Ernst SJ (1857–1921) 141; 147–154; 158f.
Thomas von Aquin (1225–1274) 268
Tirol 13f.
Tisis (Vorarlberg) 143; 222; 227
Tokio 151
–, Sophia-Universität 151; 155
Toledo
–, Konzil 198
Tolstois, Lew (1828–1910) 68f.
Treitschke, Heinrich von (1834–1896) 75
Trient
–, Konzil 1545–1563 95; 130–132; 140; 187; 293
Trier 56; 59; 157; 161
–, Bischöfe s. Korum, Michael Felix 157
–, Universität 271
–, Wahlkreis 60
Trimborn, Carl (1854–1921) 43; 50; 52
Troeltsch, Ernst (1865–1923) 24
Tübingen 71; 177; 184–186; 190; 195f.; 221; 223; 231; 243; 345
–, Christentumsgesellschaft 185
–, Evangelisch-Theologische Fakultät 184
–, Katholisch-Theologische Fakultät 130; 164f.; 176; 179f.; 187; 189–194; 197; 203; 207; 211; 214; 216; 345
–, Theologische Quartalschrift 129; 190
–, Universität 117; 129; 179; 181; 183; 186; 189; 196f.; 232; 270f.
–, Wilhelmsstift 172; 179–181; 185–187; 189–195; 197–207; 211–216; 243
Tyrrell, George (1861–1907) 79f.

Ulm 56; 204; 225; 229; 276; 286
–, Dominikanerkloster 261–289
–, Franziskanerkloster 278
–, Katholikentag 1890 221
–, Katholikentag 1901 221
–, Mädchenrealschule St. Hildegard 201
–, Münster 276f.
–, Spital 286f.
–, Stadtrat 280f.; 286f.
Ulrich I. (1487–1550), (1503–1550) Herzog von Württemberg 281
Unterbalzheim (Gde. Balzheim, Alb-Donau-Kreis) 283
Untermarchtal (Alb-Donau-Kreis) 196; 345
Uytenhove, Johannes de OP 271

Valkenburg (NL)
–, Jesuitenkolleg 141–143; 145f.; 149–153; 157; 158; 161f.
Vaucemain, Hugo de OP, 1333–1341 Ordensmeister 273
Venedig 266
Vetter, Magnus OP 270; 273
Vischer, Hans OP 282
Vischer, Johann OP 283
Vischer, Marx OP 271; 282f.
Vitruvius Pollio (1. Jh. v. Chr.) 311
Vogel, Christoph OSB (1722–1767) 303
Vogler, Hubert jun. 229
Vogt (Lkr. Ravensburg) 195; 224
Vorarlberg 315

Wacker, Theodor (1845–1921) 45
Wagner, Cosima (1837–1930) 70
Wagner, Heinrich OP, 1573–1580 Prior in Eichstätt 285
Wagner, Richard (1813–1883) 89; 113
Wahl, Lorenz 104; 118
Waidenlich, Jakob OP 283
Wald (Lkr. Sigmaringen)
–, Kloster 315
Waldburg (Lkr. Ravensburg) 224
Waldburg-Syrgenstein, Grafen von
–, Karl († 1890) 236
–, Sophie (1857–1924) 233–237; 239

Waldburg-Wolfegg, Grafen u. Fürsten von
–, Friedrich (Fritz) Maria SJ (1861–1895) 239
–, Sophie (*1836) 238
Waldburg-Wurzach, Grafen u. Fürsten von
–, Marie (1861–1941) 233–237; 239
Waldburg-Zeil, Grafen u. Fürsten von 233f.
–, Ferdinand Georg SJ (1823–1866) 234
–, Konstantin (1880–1943) 231
Waldburg-Zeil-Trauchburg, Fürsten von 238
Waldburg-Zeil-Wurzach, Grafen u. Fürsten von 234
–, Eberhard II. (1828–1903) 234; 236
Waldsee = Bad Waldsee (Lkr. Ravensburg) 224
Waltershofen (Gde. Kißlegg, Lkr. Ravensburg) 224
Wamboldt, Franz von 43
Wangen im Allgäu (Lkr. Ravensburg) 224
Wangenheim, Karl August (1773–1850) 183
Wasmann, Erich SJ (1859–1921) 152f.
Wasserburger, Philipp (1827–1897) 86
Weber, Friedrich Wilhelm (1813–1894) 87
Weber, Theodor (1836–1909) 112
Weber, Max (1864–1920) 24
Wegelin, Georg OSB, 1587–1627 Abt in Weingarten 293; 308
Weingarten (Lkr. Ravensburg) 224
–, Äbte s. Hyller, Sebastian; Jobst, Alfons; Johannes Blarer; Kobolt, Willibald; Renz, Placidus; Rittler, Anselm; Wegelin, Georg
–, Benediktinerabtei 291–319
–, Pfarrei 313
Weinkauff, Hermann (1894–1981) 354
Weiß, Albert Maria (1844–1925) 71; 76
Weiß, Konrad (1880–1940) 88
Weißenau (Stadt Ravensburg)
–, Prämonstratenserstift 291; 310
Weißenhorn (Lkr. Neu-Ulm) 283
Weißenstein (Stadt Lauterstein, Lkr. Göppingen) 196
Weitenauer, Ignaz (1709–1783) 306
Welte, Benedikt (1805–1885) 190
Wenzinger, Johann Christian 315
Wernz, Franz-Xaver SJ (1842–1914) 141; 146; 148–156; 158–161
Werthmann, Lorenz (1858–1921) 227
Wessenberg, Ignaz Heinrich Freiherr von (1774–1860) 187
Westfalen 31; 46f.
Westmal, Heinrich von OP 265
Westpreußen 31
Wetz, Bernhard OP s. Renz, Bernhard OP
Wiblingen (Alb-Donau-Kreis)
–, Benediktinerabtei 282; 291; 308; 310
Wieland, Franz Sales (1872–1957) 109; 232
Wieland, Konstantin (1877–1937) 81; 109; 117f.; 232
Wien 13f.; 69; 89; 166; 188; 237; 297; 306; 309
–, Dominikanerkloster 261; 263; 275
–, Generalkapitel 1388 262
–, Universität 119; 126; 264; 267; 269
Wiesmann, Hermann (*1871) SJ 150f.
Wilhelm (1781–1864), 1816–1864 König von Württemberg 185
Wilhelm I. (1797–1888), 1861–1888 König von Preußen, 1871–1888 dt. Kaiser 230
Wilhelm II. (1859–1941), 1888–1918 König von Preußen u. dt. Kaiser 65; 121; 230; 344
Wilhelmi s. Hammer, Wilhelm OP
Wilhelmskirch (Gde. Horgenzell, Lkr. Ravensburg) 224
Wille, Bruno (1860–1928) 78; 82
Willerazhofen (Stadt Leutkirch i.A., Lkr. Ravensburg) 201
Wimpfen (Lkr. Heilbronn)
–, Dominikanerkloster 261; 265
Windischmann, Carl Josef (1775–1839) 242
Windthorst, Ludwig (1812–1891) 41–43; 47–49
Winmayer (Winmaier), Johannes OP 270f.
Winniza (Ukraine) 352
Wöhler, Cordula 86
Wolff, Eugen (1863–1929) 69
Wolffhard, Johannes OP 265
Wolfskehl, Karl (1869–1948) 69f.
Wolpertswende (Lkr. Ravensburg) 224
Woltmann, Ludwig (1871–1907) 70
Wolzogen, Hans von (1848–1938) 70
Worms
–, Dominikanerkloster 279
–, Edikt von 1521 136
Württemberg, Grafschaft/Herzogtum/Königreich 45; 164; 181–183; 186; 191; 194; 207; 217; 219f.; 226f.; 230; 234; 238; 280; 310; 312
–, Herzöge s. Ulrich I., Friedrich I. (II.)
–, Kath. Arbeitervereine 59
–, Kirchen- und Schulministerium 184
–, Könige s.a. Friedrich I., Wilhelm 299
–, Königin s. Olga Nikolaijevna
Würzburg 130; 136; 140; 164; 167; 189; 207; 345
–, Dominikanerkloster 261
–, Katholisch-Theologische Fakultät 125
–, Universität 112; 119; 126
Wurmlingen (Stadt Rottenburg a.N., Lkr. Tübingen) 192
Wurzach = Bad Wurzach (Lkr. Ravensburg) 234
Wust, Peter (1884–1940) 84

Yorck von Wartenburg, Grafen von 351
–, Paul (1835–1897) 346; 348; 355
–, Peter (1904–1944) 346

Zapf, Georg Wilhelm (1747–1810) 296; 299–301; 303–307; 318
Zarnitz, Klemens SJ (1851–1928) 143; 149f.
Zehentner, Ulrich OP († 1500) 267; 269
Zenner, Johannes B. SJ (1852–1905) 145f.; 150f.
Zick, Johannes (1702–1762) 297
Ziegelbach (Stadt Bad Wurzach, Lkr. Ravensburg) 224
Zimmerle, Karl (1836–1893) 196; 222
Zittard, Konrad OP († 1606) 289
Zittard, Matthias OP 284
Zogenweiler (Gde. Horgenzell, Lkr. Ravensburg) 224
Zürich 278
–, Dominikanerkloster 261; 263; 286
Zweibrücken, Herzöge von 188
Zwerger, Franz von (1792–1856) 223; 228
Zwiefalten (Lkr. Reutlingen)
–, Benediktinerabtei 298
Zwiefaltendorf (Stadt Riedlingen, Lkr. Biberach) 201
Zwingli, Ulrich (1484–1531) 278