

N12<521772196 021



ubTÜBINGEN



Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte  
Band 24 · 2005

Rottenburger Jahrbuch  
für  
Kirchengeschichte

Band 24 · 2005

Herausgegeben vom Kirchlichen Verein  
der Diözese Rottenburg-Ostalb



Jan Thorbecke Verlag



# Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 24 · 2005

Herausgegeben vom Geschichtsverein  
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



Jan Thorbecke Verlag

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

Rottenburger Jahrbuch  
für  
Kirchengeschichte

Band 24 · 2005



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.

© 2006 by Jan Thorbecke Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern  
[www.thorbecke.de](http://www.thorbecke.de) · [info@thorbecke.de](mailto:info@thorbecke.de)

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 Fernsehendung, 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, Böblingen  
Gesamtherstellung: Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern  
Printed in Germany  
ISBN-10: 3-7995-6374-1  
ISBN-13: 978-3-7995-6374-1  
ISSN 0722-7531

Jan Thorbecke Verlag

ZH 5833 - 24

# Inhalt

Einleitung .....	11
------------------	----

## I. AUFSÄTZE

<i>Hubert Wolf</i> Ein Bistum im Staate Beutelsbach. Zur Formierung der Diözese Rottenburg im 19. Jahrhundert .....	13
<i>Claus Arnold</i> Zwischen Zentrum und Peripherie – die Rottenburger Diözesanidentität (1919–1978) .....	35
<i>Dominik Burkard</i> Theologie und Gesellschaft im Umbruch. Die Katholisch-Theologische Fa- kultät Tübingen in der Weimarer Republik .....	51
<i>Andreas Holzem</i> Katholische Kultur in kommunalen Lebenswelten Südwestdeutschlands 1850–1940. Katholisches Milieu in kultureller Erweiterung – Skizzen eines langfristigen Forschungsprogramms .....	87
<i>Rainer Kohlschreiber</i> Das katholische Leben in Stuttgart. Eine Auswertung statistischer und narra- tiver Quellen (1871–1933) .....	115
<i>Christoph Holzapfel</i> »Erschreckend ist die religiöse Verflachung und Verwirrung«. Evakuierten- pastoral als Seelsorge im Krieg .....	137
<i>Ulrike Altherr</i> Nur Kinder, Küche, Kirche? Katholisches Frauenleben in den 1950er und 1960er Jahren .....	149
<i>Stefan Meißner</i> »Schule für eine neue Zeit«. Das Bistum Rottenburg im Streit um die Be- kenntnisschule (1945–1967) .....	169
<i>Joachim Fischer</i> Ein spätmittelalterlicher Pfründenstreit. Die Besetzung der Propstei Waldsee 1490/92 .....	195

## II. ZEITZEUGENBERICHTE

<i>Eberhard Mühlbacher</i> Ein Jahrzehnt an der Seite von Bischof Carl Joseph Leiprecht .....	209
--	-----

<i>Hubert Bour</i> Georg Moser – Bischof des nachkonziliaren Dialogs .....	221
<i>Clemente Isnard OSB</i> Leben und Werk des Abtes Martin Michler von São Bento in Rio de Janeiro (1901–1988) .....	233

### III. QUELLEN

<i>Bruno Krings</i> Eine Kostenregelung von 1401 für die Visitation schwäbischer Prämonstra- tenserklöster .....	247
--	-----

### IV. KRITISCHE MISZELLEN

<i>Helmut Feld</i> Neues Licht auf den Bamberger Reiter .....	253
<i>Anne Conrad</i> Heinrich Bullinger – Die Wiederentdeckung eines Pragmatikers. Über einige Neuerscheinungen zum Bullinger-Jubiläum .....	261
<i>Norbert Haag</i> Neuere Veröffentlichungen zur Geschichte der Reichskirche in der Frühen Neuzeit .....	265

### V. BUCHBESPRECHUNGEN

#### 1. Gesamtdarstellungen

Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, hg. v. <i>Christoph Auffarth, Jutta Bernard u. Hubert Mohr</i> (Guido Bausenhart) .....	271
<i>Alberto Melloni</i> , Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart (Elke Pahud de Mortanges) .....	272
Wo Kirche sich versammelt. Der Dom St. Martin in Rottenburg in Geschichte und Gegen- wart, hg. v. <i>Werner Groß</i> (Uwe Scharfenecker) .....	274
Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 3: Neuzeit und Moderne, hg. v. <i>Friedhelm Jürgensmeier</i> (Jörg Seiler) .....	275
Helvetia Sacra, Bd. I/5: Das Bistum Sitten, L'archidiocèse de Tarentaise, redigiert v. <i>Patrick Braun, Brigitte Degler-Spengler</i> und <i>Elsanne Gilomen-Schenkel</i> (Tobie Walther) .....	276
Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln, hg. von <i>Albert Gerhards</i> u. <i>Andreas Odenthal</i> (Angelus A. Häußling OSB) .....	277
<i>Martin Scharfe</i> , Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur (Maria E. Gründig) .	279
<i>Georg Neureither</i> , Recht und Freiheit im Staatskirchenrecht (Felix Hammer) .....	280
Subsidiarität als rechtliches und politisches Ordnungsprinzip in Kirche, Staat und Gesell- schaft, hg. v. <i>Peter Blickle, Thomas O. Hüglin</i> u. <i>Dieter Wyduckel</i> (Felix Hammer) .....	282
Italia et Germania. Liber Amicorum Arnold Esch, hg. v. <i>Hagen Keller, Werner Paravicini</i> u. <i>Wolfgang Schieder</i> (Klaus Herbers) .....	282

## 2. Quellen und Hilfsmittel

Die Handschriften der Universitätsbibliothek Kassel, Bd. 1/3: Manuscripta theologica, bearb. v. <i>Konrad Wiedemann</i> (Peter Engels) . . . . .	284
Mittelalterliche Handschriften im Landeshauptarchiv Koblenz, Bd. 2: Die nichtarchivischen Handschriften, bearb. v. <i>Eef Overgaauw</i> (Peter Engels) . . . . .	285
Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 3: Konzilien der Neuzeit, hg. v. <i>Josef Wohlmuth</i> (Joachim Schmiedl) . . . . .	286

## 3. Antike und Mittelalter

805: Liudger wird Bischof. Spuren eines Heiligen zwischen York, Rom und Münster, hg. v. <i>Gabriele Isenberg</i> u. <i>Barbara Rommé</i> (Immo Eberl) . . . . .	287
<i>Volkhard Huth</i> , Staufische »Reichshistoriographie« und scholastische Intellektualität. Das Augustinerchorherrenstift Marbach im Spannungsfeld von regionaler Überlieferung und universalem Horizont (Helmut Maurer) . . . . .	288
<i>Thomas Eck</i> , Die Kreuzfahrerbistümer Beirut und Sidon im 12. und 13. Jahrhundert auf prosopographischer Grundlage (Peter Engels) . . . . .	290
<i>Thomas Frank</i> , Bruderschaften im spätmittelalterlichen Kirchenstaat: Viterbo, Orvieto, Assisi (Antje Ziemann) . . . . .	291
<i>Stefan Weiß</i> , Die Versorgung des päpstlichen Hofes in Avignon mit Lebensmitteln (1316–1378) (Klaus Herbers) . . . . .	293
<i>Volker Hirsch</i> , Der Hof des Basler Bischofs Johannes von Venningen (1458–1478). Verwaltung und Kommunikation, Wirtschaftsführung und Konsum (Kurt Andermann) . . . . .	295
»Scientia« und »Disciplina«. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert, hg. v. <i>Rainer Berndt</i> , <i>Matthias Lutz-Bachmann</i> u. <i>Ralf M. W. Stammberger</i> (Manfred Gerwing) . . . . .	296
Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter. Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag, hg. v. <i>Johannes Brachtendorf</i> (Manfred Gerwing) . . . . .	298
Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren. Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven, hg. v. <i>Walter Senner OP</i> (Manfred Gerwing) . . . . .	300
»Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst«. Hildegard von Bingen (1098–1179), hg. v. <i>Rainer Berndt SJ</i> (Manfred Gerwing) . . . . .	301
Beate Hildegardis Cause et cure. Edidit <i>Laurence Moulinier</i> , recognovit <i>Rainer Berndt</i> (Manfred Gerwing) . . . . .	302

## 4. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

Melanchthons Briefwechsel: Band T 6: Texte 1395–1683 (1534–1535), bearb. von <i>Christine Mundbenk</i> (Helmut Feld) . . . . .	304
Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte, hg. v. <i>Peter Blickle</i> u.a. (Anne Conrad) . . . . .	305
<i>Werner O. Packull</i> , Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferum in der Schweiz, Tirol und Mähren (Anne Conrad) . . . . .	305
<i>Johann Gerhard</i> , Enchiridion consolatorium morti ac tentationibus in agone mortis opponendum (1611), hg. v. <i>Matthias Richter</i> . – <i>Johann Gerhard</i> , Erklärung der Historien des Leidens vnd Sterbens vnsers Herrn Christi Jesu, hg. v. <i>Johann Anselm Steiger</i> . – Bibliographia Gerhardina (1601–2002), hg. v. <i>Johann Anselm Steiger</i> . – Bibliotheca Gerhardina, Rekonstruktion der Gelehrten- und Leihbibliothek Johann Gerhards, hg. v. <i>Johann Anselm Steiger</i> (Sabine Holtz) . . . . .	307
<i>Sabine Holtz</i> , Bildung und Herrschaft. Zur Verwissenschaftlichung politischer Führungsschichten im 17. Jahrhundert (Dieter Stievermann) . . . . .	308
<i>Jörg Deventer</i> , Gegenreformation in Schlesien. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in Glogau und Schweidnitz 1526–1707 (Klaus Unterburger) . . . . .	309



<i>Norbert Jung</i> , Der Speyerer Weihbischof Andreas Seelmann (1732–1789) im Spannungsfeld von »nachgeholter« Aufklärung und »vorgezogener« Restauration (Manfred Eder) . . . . .	310
<i>André Holenstein</i> , »Gute Policy« und lokale Gesellschaft im Staat des Ancien Régime. Das Fallbeispiel der Markgrafschaft Baden(-Durlach). – <i>Thomas Klingebiel</i> , Ein Stand für sich? Lokale Amtsträger in der Frühen Neuzeit (Norbert Haag) . . . . .	312
<i>Rolf Schulte</i> , Hexenmeister. Die Verfolgung von Männern im Rahmen der Hexenverfolgung von 1530 bis 1730 im Alten Reich (Jürgen Michael Schmidt) . . . . .	315
<i>Franz Wehrl</i> , Die Schriften des hl. Franz von Sales. Eine literarhistorische und quellenkundliche Studie (Joachim Schmiedl) . . . . .	317

### 5. 19. und 20. Jahrhundert

<i>Roland Hill</i> , Lord Acton. Ein Vorkämpfer für religiöse und politische Freiheit im 19. Jahrhundert (Elke Pahud de Mortanges) . . . . .	317
<i>Thomas Brechenmacher</i> , Das Ende der doppelten Schutzherrschaft. Der Heilige Stuhl und die Juden am Übergang zur Moderne (1775–1879) (Nicole Priesching) . . . . .	319
Österreich und der Heilige Stuhl im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. <i>Hans Paarhammer</i> u. <i>Alfred Rinnenthaler</i> (Otto Weiß) . . . . .	320
<i>Stefan Gatzhammer</i> , Der Souveränitätsanspruch des Apostolischen Stuhles in päpstlichen Lehraussagen und in der Kanonistik von 1846 bis 1978 (Joachim Schmiedl) . . . . .	321
<i>Barbara Stambolis</i> , Religiöse Festkultur. Tradition und Neuformierung katholischer Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert (Peter Exner) . . . . .	322
<i>Michael Klöcker</i> , Katholikentage im Erzbistum Köln 1919/20 (Joachim Schmiedl) . . . . .	324
<i>Wolfhart Beck</i> , Westfälische Protestanten auf dem Weg in die Moderne (Peter Exner) . . . . .	325
<i>Paul F. Büttler</i> , Das Unbehagen an der Moderne. Grundzüge katholischer Zeitungslehre der deutschen Schweiz während der Herausforderung des Modernismus (Elke Pahud de Mortanges) . . . . .	327
<i>Ludwig Windthorst</i> , Briefe Bd. 2: 1881–1891, bearb. v. <i>Hans-Georg Aschoff</i> (Otto Weiß) . . . . .	328
Weimarer Landesverfassungen. Die Verfassungsurkunden der deutschen Freistaaten 1918–1933, hg. v. <i>Fabian Wittreck</i> (Felix Hammer) . . . . .	329
Statisten in Uniform. Die Mitglieder des Reichstags 1933–1945. Ein biographisches Handbuch, bearb. v. <i>Joachim Lilla</i> (Peter Exner) . . . . .	330
<i>Gerhard Besier/Francesca Piombo</i> , Der Heilige Stuhl und Hitler-Deutschland. Die Faszination des Totalitären (Klaus Unterburger) . . . . .	332
Katholische Kirche unter nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur. Deutschland und Polen 1939–1989, hg. v. <i>Hans-Jürgen Karp</i> u. <i>Joachim Köbler</i> (Jörg Seiler) . . . . .	333
<i>Ingrid Richter</i> , Katholizismus und Eugenik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform und Rassenhygiene (Jörg Seiler) . . . . .	335
<i>Eike Wolgast</i> , Die Wahrnehmung des Dritten Reiches in der unmittelbaren Nachkriegszeit (1945/46) (Jörg Seiler) . . . . .	337
<i>Lukas Rölli-Alkemper</i> , Familie im Wiederaufbau. Katholizismus und bürgerliches Familienideal in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1965 (Nicole Priesching) . . . . .	338
Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, hg. v. <i>Franz Xaver Bischof</i> u. <i>Stephan Leimgruber</i> (Guido Bausenhardt) . . . . .	340

### 6. Orden, Klöster und Stifte

Die Stiftskirche in Südwestdeutschland. Aufgaben und Perspektiven der Forschung, hg. v. <i>Sönke Lorenz</i> u. <i>Oliver Auge</i> (Dieter J. Weiß) . . . . .	342
<i>Ute Ströbele</i> , Zwischen Kloster und Welt. Die Aufhebung südwestdeutscher Frauenklöster unter Kaiser Joseph II. (Magda Fischer) . . . . .	343
Das Kloster St. Peter auf dem Schwarzwald. Studien zu seiner Geschichte von der Gründung im 11. Jahrhundert bis zur frühen Neuzeit, hg. v. <i>Hans-Otto Mühleisen</i> , <i>Hugo Ott</i> u. <i>Thomas Zotz</i> (Oliver Münsch) . . . . .	344

<i>Marcel Albert</i> , 100 Jahre Benediktinerabtei Gerleve (Uwe Scharfenecker) . . . . .	346
<i>Waldemar P. Könighaus</i> , Die Zisterzienserabtei Leubus in Schlesien von ihrer Gründung bis zum Ende des 15. Jahrhunderts (Immo Eberl) . . . . .	347
<i>Marie Luise Ehrenscheidtner</i> , Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert (Bernhard Neidiger) . . . . .	349
Helvetia Sacra, Bd. IV/2: Die Augustiner-Chorherren und die Chorfrauen-Gemeinschaften in der Schweiz, redigiert von <i>Elsanne Gilomen-Schenkel</i> unter Mitarbeit von <i>Bernard Andenmatten</i> , <i>Brigitte Degler-Spengler</i> und <i>Petra Zimmer</i> (Joachim Fischer) . . . . .	351
Helvetia Sacra, Bd. IV/3: Die Prämonstratenser und Prämonstratenserinnen in der Schweiz, bearb. v. <i>Urs Amacher</i> , <i>Bernard Andenmatten</i> , <i>Brigitte Degler-Spengler</i> u.a., redig. v. <i>Bernard Andenmatten</i> und <i>Brigitte Degler-Spengler</i> (Wilfried Schöntag) . . . . .	353
Helvetia Sacra, Bd. IV/6: Die Augustiner-Eremiten, die Augustinerinnen, die Annunziatinnen und die Visitandinnen in der Schweiz, bearb. v. <i>Bernard Andenmatten</i> u.a., redig. v. <i>Patrick Braun</i> (Isnard W. Frank OP) . . . . .	353

## 7. Stadt- und Landesgeschichte

Religion in Basel, hg. von <i>Thomas K. Kuhn</i> u. <i>Martin Sallmann</i> (Wolfgang Dobras) . . . . .	354
<i>Maria E. Gründig</i> , Verwickelte Verhältnisse. Folgen der Bikonfessionalität im Biberach des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts (Paul Warmbrunn) . . . . .	354
St. Georg Ulm, 1904–2004. 100 Jahre lebendige Geschichte einer Kirche (Karl Brechenmacher). 50 Jahre St. Albertuskirche in Oberesslingen. Festbuch zum 50jährigen Weihejubiläum (Maria E. Gründig) . . . . .	356

## 8. Kunstgeschichte

Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern (Martina Wehrli-Johns) . . . . .	357
<i>Heidrun Stein-Kecks</i> , Der Kapitelsaal in der mittelalterlichen Klosterbaukunst. Studien zu den Bildprogrammen (Isnard W. Frank OP) . . . . .	358
<i>Michael Rüdiger</i> , Nachbauten des Heiligen Grabes in Jerusalem in der Zeit von Gegenreformation und Barock (Hannes Roser) . . . . .	360
Die Alte Kapelle in Regensburg, hg. v. <i>Werner Schiedermaier</i> (Hannes Roser) . . . . .	361
<i>Markus Hörsch</i> , Sankt Afra in Schelklingen. Die Wandmalereien (Immo Eberl) . . . . .	362

## 9. Umschau

Reutlinger Geschichtsblätter, Bd. 41 (Herbert Aderbauer) . . . . .	362
Reutlinger Geschichtsblätter, Bd. 42 (Herbert Aderbauer) . . . . .	364
Ulm und Oberschwaben, Bd. 52 (Herbert Aderbauer) . . . . .	365
<i>Franz X. Schmid</i> , Munderkinger Passion (Wolfgang Zimmermann) . . . . .	367
850 Jahre Ofterdingen im Steinlachtal, hg. v. <i>Gerhard Kittelberger</i> (Wolfgang Zimmermann). <i>Wilhelm Maute</i> , Handel und Gewerbe im Wandel. 150 Jahre Ebinger Wirtschaftsgeschichte. (Peter Th. Lang) . . . . .	368
<i>Otto Klaiber</i> , Lebenserinnerungen eines Zeitzeugen aus Ebingen (Peter Th. Lang) . . . . .	368
<i>Franz X. Schmid</i> , Der gerade Weg. Stadtpfarrer Dr. Karl Schmid Munderkingen 1920–1933 (Wolfgang Zimmermann) . . . . .	369
Herbert Czaja. Anwalt für Menschenrechte, hg. v. <i>Christine Czaja</i> (Wolfgang Zimmermann) . . . . .	370

VI. MITTEILUNGEN DER REDAKTION ..... 371

VII. VEREINSNACHRICHTEN ..... 377

Chronik des Jahres 2004 ..... 377

Studientagung des Jahres 2004 ..... 377

Festakt »25 Jahre Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1979–2004«. 381

*Bischof Dr. Gebhard Fürst, Grußwort* ..... 382

*Hans Joachim Meyer, Neue Partner – neues Glück? Die Kirche von morgen – staatlicher Partner oder zivilgesellschaftlicher Akteur?* ..... 384

ORTS- UND PERSONENREGISTER ..... 397

## Einleitung

Das vorliegende Jahrbuch dokumentiert in seinem Themenschwerpunkt die Studententagung des Jahres 2003, die unter dem Titel »Schwäbische Identität – weltnahe Katholizität. 175 Jahre Diözese Rottenburg-Stuttgart (1828–2003)« gemeinsam von Geschichtsverein (Professor Dr. Hubert Wolf) und Akademie (Dieter R. Bauer) der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten durchgeführt wurde (vgl. den ausführlichen Tagungsbericht in RJKG 23, 2004, 297–303).

*Hubert Wolf* arbeitet in seinem einleitenden Beitrag (»Ein Bistum im Staate Beutelsbach. Zur Formierung der Diözese Rottenburg im 19. Jahrhundert«) die Hauptlinien der Entwicklung der Diözese in der Zeit des Königreichs Württemberg heraus. Die Revolution von 1848, das Erste Vatikanische Konzil und die Wende zum 20. Jahrhundert (»Drei-Bischofs-Jahr« 1898) identifiziert Wolf als Zeitschnitte, an denen markante Weichenstellungen für die weitere Entwicklung der Diözese vollzogen wurden. In den folgenden Beiträgen steht die Geschichte des Bistums im 20. Jahrhundert im Mittelpunkt des Interesses – einer Periode, die bisher nur punktuell in Einzelstudien erforscht wurde. Mit dem Ende des Königreichs Württemberg sieht *Claus Arnold* (»Zwischen Zentrum und Peripherie – die Rottenburger Diözesanidentität, 1919–1978«) auch einen tiefen Einschnitt im Selbstverständnis des württembergischen Landesbistums gegeben. Bischof Keppeler prägte erfolgreich eine neue Form der auf den Bischof zentrierten Diözesanidentität. Durch die Belebung von Wallfahrten und die (Wieder-)Ansiedlung von Orden knüpfte er zugleich bewusst an die religiösen, zumeist barocken Traditionen in den einzelnen Regionen der Diözese an. Durch eine Interpretation der Diözesan Jubiläen bis 1978 kann Arnold die Fortentwicklung des Selbstverständnisses hin zur »Martinusdiözese« nachzeichnen. *Dominik Burkard* (»Theologie und Gesellschaft im Umbruch. Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen in der Weimarer Republik«) schildert die zentralen Entwicklungen und die personelle Zusammensetzung der Fakultät vor 1933. Mit der Einrichtung eines Lehrstuhls für Pastoraltheologie, der Besetzung des Lehrstuhls für Patrologie und der Einrichtung eines Seminars mit eigener Bibliothek fand die Fakultät, deren Bestand nach 1918 kurz in Frage gestellt wurde, Anschluss an die Standards der Zeit.

*Andreas Holzem* (»Katholische Kultur in kommunalen Lebenswelten Südwestdeutschlands. »Katholisches Milieu« in kultureller Erweiterung – Skizzen eines langfristigen Forschungsprogramms«) stellt in kritischer Diskussion der »Milieu«-Theorie ein langfristig und breit angelegtes Programm zur Erforschung des Katholizismus im deutschen Südwesten vor, das besonders darauf abzielt, kultur- und frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte stärker herauszuarbeiten und im Kontext der modernen Gesellschaft zu deuten. *Rainer Kohlschreiber* (»Das katholische Leben in Stuttgart. Eine Auswertung statistischer und narrativer Quellen, 1871–1933«) stellt in seinem Beitrag zentrale Ergebnisse seines Tübinger Promotionsprojekts vor. Kohlschreiber kann belegen, dass in Stuttgart erst vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs eine enge Bindung der Katholiken an Kirche und Zentrum erreicht wurde. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte sich die pastorale Versorgung deutlich verbessert und die konfessionellen Relationen in der schnell wachsenden Hauptstadt verändert. Während des Zweiten Weltkriegs lebten in großer Zahl Katholiken in Württemberg, die z.B. aus den zerbombten Großstädten des Ruhrgebiets in Dörfer der Schwäbischen Alb evakuiert worden waren. *Christoph Holzapfel* (»Erschreckend ist die religiöse Verflachung und Verwirrung«. Evakuiertenpastoral als

Seelsorge im Krieg«) schildert in seinem Beitrag, ebenfalls auf der Basis seiner Tübinger Dissertation, Rahmenbedingungen, Formen und Inhalte der Evakuiertenpastoral.

*Ulrike Altherr* (»Nur Kinder, Küche, Kirche? Katholisches Frauenleben in den 1950er und 1960er Jahren«) untersucht, welches Frauenbild die katholischen Frauenorganisationen vertraten. Nur in Einzelfällen und zeitlich versetzt, unterstützten sie die Forderungen nach einer neu definierten Stellung der Katholikinnen in Gesellschaft und Kirche, die traditionellen Rollenbilder wurden in vielen Verbänden weiter vertreten. Der Kampf um die Bekenntnisschule wurde in Württemberg in den Nachkriegsjahren heftig geführt. *Stefan Meißner* untersucht diesen Konflikt, in dem er nicht nur dessen Verlauf schildert, sondern auch die einzelnen Positionen herausarbeitet.

Bischof Carl Joseph Leiprecht und Georg Moser werden in der Form von persönlichen Berichten von Zeitzeugen vorgestellt: *Eberhard Mühlbacher* schildert facettenreich die Jahre, in denen er als Sekretär bei Leiprecht arbeitete. *Hubert Bour*, lange Jahre Referent von Bischof Moser, entwirft ein einfühlsames Bild dieses populären Bischofs.

Die Geschichte von Klöster und Orden Oberschwabens steht im Mittelpunkt von zwei weiteren Beiträgen. *Joachim Fischer* schildert für das Stift Waldsee den typischen Fall eines spätmittelalterlichen Pfründenstreits (»Ein spätmittelalterlicher Pfründenstreit. Die Besetzung der Propstei Waldsee 1490/92«). *Bruno Krings* ediert ein bisher nicht bekanntes Dokument zur Visitationspraxis der Prämonstratenser im frühen 15. Jahrhundert (»Eine Kostenregelung von 1401 für die Visitation schwäbischer Prämonstratenserklöster«).

*Bischof Clemente Isnard OSB* aus Brasilien schildert das Leben des aus Ravensburg stammenden Benediktiners Martin Michler, der 1920 als Novize in die wieder begründete Abtei Neresheim eintrat, später aber durch den Orden nach Brasilien entsandt wurde, wo er zum Abt von São Bento in Rio de Janeiro gewählt wurde.

In »Kritischen Miszellen« werden von *Helmuth Feld* (»Neues Licht auf den Bamberger Reiter«), *Anne Conrad* (»Heinrich Bullinger – Die Wiederentdeckung eines Pragmatikers«) und *Norbert Haag* (»Neuere Veröffentlichungen zur Geschichte der Reichskirche in der Frühen Neuzeit«) thematisch konzentriert neuere Publikationen diskutiert. Rezensionen von mehr als 70 Neuerscheinungen aus dem Bereich der Kirchengeschichte und der Nachbardisziplinen beschließen den Band.

Wolfgang Zimmermann

HUBERT WOLF

## Ein Bistum im Staate Beutelsbach

### || Zur Formierung der Diözese Rottenburg im 19. Jahrhundert\*

Ein Jubiläum könnte man sicher feiern in diesem Jahr 2003, das 200-jährige der Säkularisation<sup>1</sup>, oder genauer: des Reichsdeputationshauptschlusses<sup>2</sup>, mit dem die über 1000-jährige Geschichte der Reichskirche endete und die katholische Kirche in Deutschland weitgehend unter die Knechtschaft des protestantischen Summepiskopats gezwungen wurde. Ob dieses Datum für eine Diözese wirklich Grund zum Jubilieren ist, darf bezweifelt werden. Aber: Ohne die Katastrophen von 1803 wäre es nie zu einem Bistum Rottenburg gekommen.

Mit 175 Jahren Diözese Rottenburg(-Stuttgart) im Jahr 2003 tut sich der Historiker relativ schwer. Denn wer päpstlich-römisch denkt – und wer täte dies nicht als guter Katholik –, für den ist das Gründungsdatum eindeutig nicht 1828, sondern 1821, präzise der 16. August 1821, denn unter diesem Datum errichtete Papst Pius VII. (1800–1823) mit der Bulle *Provida solersque*<sup>3</sup> neben dem Bistum Rottenburg auch die Oberrheinische Kirchenprovinz. Damit hätten wir nach Kirchenrecht vor sieben Jahren feiern müssen und nicht erst heute. Aber mit Rom und dem Heiligen Vater scheint man es in Rottenburg nicht gar so genau zu nehmen. Für die 175-Jahrfeier 2003 und das Jahr 1828 als entscheidendes Bezugsdatum sprechen jedenfalls keine gesamtkirchlichen Gründe. Welche Motivationen treiben aber dann die Leitung des Bistums um, in diesem Jahr zu zelebrieren? Drei Lösungen bieten sich meines Erachtens an:

1. Die Macht der Gewohnheit: Weil man bereits 1928<sup>4</sup> das 100-jährige und 1978<sup>5</sup> das 150-jährige Diözesanjubiläum gefeiert hat, war 2003 einfach das 175-jährige Bestehen zu begehen; weil es halt immer schon so war und historische Einsichten für die kirch-

\* Vorliegender Text dokumentiert den Eröffnungsvortrag, der im Rahmen der von Akademie und Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstalteten Studientagung »Schwäbische Identität – weltnahe Katholizität. 175 Jahre Diözese Rottenburg-Stuttgart« vom 17. bis 21. September 2003 in Weingarten gehalten wurde.

1 Vgl. dazu Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, hg. v. Hartmut LEHMANN (VMPIG 130), Göttingen 1997. – Säkularisation der Reichskirche 1803. Aspekte kirchlichen Umbruchs, hg. v. Rolf DECOT (VIEG 55), Mainz 2002.

2 Text bei: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, hg. v. Ernst Rudolf HUBER u. Wolfgang HUBER, 4 Bde., Berlin 1973–1988, hier I, 17ff.

3 Text ebd., 246–257.

4 Vgl. Die Diözese Rottenburg und ihre Bischöfe: 1828–1928. Ein Festbuch zum hundertjährigen Jubiläum der Diözese, hg. v. Franz STÄRK, Stuttgart 1928.

5 Vgl. Gottes Ja – unsere Hoffnung: 150 Jahre Diözese Rottenburg, 1828–1978. Ansprachen und Predigten im Jubiläumsjahr, hg. v. Georg MOSER, Ostfildern 1979.

- liche Praxis eher marginale Bedeutung haben – oder: von der Folgenlosigkeit der Beschäftigung mit Geschichte!
2. Der fortwährende schwäbische Untertanengeist – oder genauer: die Liebe auch katholischer Untertanen zu Württembergs staatlicher (und protestantischer) Obrigkeit. Denn staatsrechtlich – nicht kirchenrechtlich – wurde die Gründung der Diözese Rottenburg tatsächlich erst am 14. Mai 1828 mit der Ausfertigung des königlichen Fundationsinstruments<sup>6</sup>, sozusagen der Württembergischen Stiftungsurkunde des katholischen Landesbistums, vollzogen und wirksam. Nach dieser Lesart würde also von einer katholisch-kirchlichen Institution dem Rechtsakt des evangelischen Königs Wilhelm I. (1816–1864) von Württemberg Priorität eingeräumt vor dem Rechtsakt des Heiligen Vaters zu Rom. Ob das einer katholischen »Teilkirche« gut ansteht, ist indes eine ganz andere Frage.
  3. Die Diözese ist nichts, der Bischof ist alles – oder: *Ubi episcopus, ibi ecclesia*. Tatsächlich bestand kirchenrechtlich gesehen die Diözese Rottenburg bereits sieben Jahre, ehe am 21. Mai 1828 mit Bischof Johann Baptist von Keller (1828–1845)<sup>7</sup> endlich der erste Bischof die *Cathedra* des Heiligen Martin besteigen konnte<sup>8</sup>. Für diese Variante scheint immerhin die (angebliche) Aufwertung des Bischofsamtes und die berühmte *Communio-Ekklesiologie* des Zweiten Vatikanums zu sprechen<sup>9</sup>.

Wie dem auch sei, welche Motivation für die Festsetzung des 175-jährigen Diözesan Jubiläums auch den Ausschlag gegeben haben mag, eine römisch-papale Datierung ist es nicht. »Gewohnheitsrecht«, staatliches Obrigkeitsdenken und/oder episkopales Selbstbewusstsein haben über den kurialen Zentralismus – jedenfalls bei der Bestimmung des Gründungs- und somit Feierdatums – in der Diözese Rottenburg(-Stuttgart) gesiegt.

Allerdings ist die faktische Feier des 175-jährigen Diözesan Jubiläums 2003 ein historischer Anlass, »im Lauf der Zeit kurz innezuhalten, um nach rückwärts zu schauen und das Vergangene zu überdenken. Das Interesse am Geschehenen entspringt den Bedürfnissen der Gegenwart und den Fragen nach der Zukunft. Geschichte kann Gegenwärtiges deuten, sie kann Perspektiven für Kommendes eröffnen. Doch birgt das Verknüpfen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auch Gefahren. So neigen wir dazu, die Gegenwart als Krone, als erfülltes Ziel der Vergangenheit zu sehen oder aber Gegenwärtiges in Zurückliegendem zu suchen, zu finden und damit zu begründen. Nicht selten wird die Geschichte dann zum Zeughaus, aus dem man Argumente für den Streit des Tages holt. Wer schließlich die Vergangenheit nur noch als eine Kette von Lebensmodellen sieht und dazu den an sich löblichen Wunsch hat, aus der Geschichte zu lernen, der ist versucht, das Geschehene allein als Deutung des Zukünftigen zu sehen. Ihm dienen die Modelle der Vergangenheit als Richtschnur für das Verhalten in Gegenwart

6 Text in HStAS E 30 vorl. Nr. 1940a; Angabe nach: 150 Jahre Diözese Rottenburg. Ausgewählte Dokumente. Ausstellung, hg. v. Alois SEILER, Stuttgart 1978, 44.

7 Johann Baptist von Keller (1774–1845), 1797 ordiniert, 1808 Geistlicher Rat und Stadtpfarrer in Stuttgart, 1816 Titularbischof und Provikar in Ellwangen, 1819 Generalvikar. Über ihn 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. – Rudolf REINHARDT, Art. Keller, in: GATZ, Bischöfe 1983, 366–396. – DERS., Art. Keller, in: LThK<sup>3</sup> 5, 1996, 1387.

8 Vgl. Programm der kirchlichen Einsetzung des Hochw. Herrn Johann Baptist von Keller, Bischof von Rottenburg etc., o.O. 1828.

9 Zum Bischofsamt siehe »Christus Dominus«, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, in: LThK<sup>2</sup> Erg. II, 1967, 127–247. – Vgl. auch Jochen HILBERATH, Kirche als *Communio*, in: ThQ 174, 1994, 45–65.

und Zukunft. Wer so denkt und handelt, wird der Geschichte nicht gerecht. In ihr wurden Entscheidungen getroffen, die nicht mehr umkehrbar sind, weder für den einzelnen noch für die Gemeinschaft. In der Vergangenheit wurden Ziele festgesetzt und geändert, Entwicklungen beschleunigt und gebremst, Parteien gebildet und zerschlagen, Fehler begangen und verbessert, Strukturen erneuert und deformiert, Fragen gestellt und überhört, Möglichkeiten geöffnet und verschlossen, Antworten gegeben und verweigert. Geschichtliche Entscheidungen sprengten stets den Rahmen taktischer Sandkastenspiele, akademischer Reflexionen, unverbindlicher Plaudereien. Solche Entscheidungen bestimmten Schicksale, brachten Freiheit, Glück, Erfüllung, Erfolg, aber auch Opfer, Leid und Enttäuschung<sup>10</sup>. Mit diesen treffenden Formulierungen begann Rudolf Reinhardt seinen Vortrag aus Anlass der Festakademie zur Feier des 150-jährigen Bestehens der Diözese Rottenburg am 3. Juli 1978, der bezeichnenderweise nicht in die offizielle Sammlung der Ansprachen und Predigten »Gottes Ja – unsere Hoffnung«<sup>11</sup> aufgenommen wurde, sondern in der Theologischen Quartalschrift separat erscheinen musste.

Diesem zur Vorsicht mahnenden Programm weiß sich auch mein Vortrag zur Geschichte der Diözese Rottenburg im 19. Jahrhundert verpflichtet. Ich gehe dabei in zwei Schritten vor. Zunächst versuche ich, eine Schneise durch den historischen Wald zu schlagen, indem ich den immensen Stoff in vier Phasen gliedere. Den Abschluss sollen dann einige Thesen zu den entscheidenden Faktoren und durchzuziehenden Linien für die Zeit der Formierung der Diözese Rottenburg-Stuttgart bilden.

## 1. Phase: Die Gründung einer katholischen Landeskirche in Württemberg (1803 bis 1828/30)

»Im Anfang war Napoleon«<sup>12</sup> – so überschrieb Thomas Nipperdey seine deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts. Dieser in Anlehnung an den Johannes-Prolog formulierte Satz könnte durchaus auch als Motto für die Gründungsgeschichte des Bistums Rottenburg dienen, denn am Anfang einer katholischen Landeskirche im seit der Reformation rein protestantischen Herzogtum Württemberg stand Napoleon und die von ihm durchgesetzte Rheingrenze zur Arrondierung des Territoriums der Grande Nation. Die deutschen Fürsten, die dazu ihre linksrheinischen Gebiete an Frankreich abtreten mussten, sollten rechtsrheinisch aus der Erbmasse der aufzulösenden Reichskirche entschädigt werden. So erhielt auch Württemberg für Mömpelgard und andere kleinere Besitzungen durch Säkularisation und Mediatisierung eine mehr als üppige Kompensation für seine französischen Verluste<sup>13</sup>.

Das um mehr als das Doppelte vergrößerte und 1806 zum Königreich aufgestiegene Land wurde dadurch zugleich mit rund einer halben Million katholischer »Untertanen« konfrontiert, die zu nicht weniger als fünf Diözesen gehörten: Konstanz, Augsburg, Würzburg, Speyer und Worms; dazu kam die exemte Fürstpropstei Ellwangen. Freilich befand sich keiner dieser Bischofssitze auf (neu)württembergischem Territorium, sodass man in Stuttgart von »ausländischen« Ordinariaten abhängig blieb – ein für einen im

10 Rudolf REINHARDT, Die Diözese Rottenburg 1828–1978. Antworten und Fragen, in: ThQ 158, 1978, 243–256, hier 243.

11 Gottes Ja (wie Anm. 5).

12 Thomas NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat. München 1993, 11.

13 Vgl. HAGEN, Geschichte I.



protestantischen Summepiskopat aufgewachsenen Fürsten, der sich zugleich als oberster Bischof seiner Landeskirche verstand, unerträglicher Gedanke, zumal das absolutistische Selbstbewusstsein durch den Glanz der neuen Königskrone mächtigen Auftrieb erhalten hatte.

Es galt, dieses Manko umgehend zu beseitigen<sup>14</sup>. Katholische Landesbischöfe mussten her, koste es, was es wolle; möglichst sogar ein Erzbischof mit einem oder besser zwei Suffraganen. Als Bischofssitze waren Ellwangen, Weingarten, Rottweil und andere geeignete Orte aus der Beute des Reichsdeputationshauptschlusses im Gespräch. Wenigstens einen Moment lang scheinen der »dicke« Friedrich I. (1797–1816) und die geradezu sprichwörtlichen »Entenklemmer« vom Staate Beutelsbach, wie man das klein-karierte, quasi schottische Württemberg in Insider-Kreisen liebevoll-despektierlich zu nennen pflegt, von einer Anwandlung des Größenwahns in Sachen Catholica heimge-sucht worden zu sein – ein Anfall, der allerdings relativ rasch, spätestens unter König Wilhelm I., vorüber war. Jetzt genügte ein Bistum für die Katholiken Württembergs vollauf. Eine selbständige kirchenpolitische Rolle war für den katholischen Landesbischof – so die offizielle Nomenklatur – ohnehin nicht vorgesehen. Oberster und eigentlicher Bischof, auch in catholicis, war und blieb der protestantische und absolutistisch regierende Landesherr. Da diesem die für Sakramentspendung und Erteilung der Weihen unabdingbare Bischofsweihe abging, brauchte der König einen »Weiher und Salber« – wie er ihn despektierlich zu nennen pflegte –, der auf seine Weisung und an seiner Stelle die katholischerseits einfach notwendigen sakramentalen Handlungen vorzunehmen hatte – und mehr nicht. Welche Rolle man dem katholischen Landesbischof einzuräumen gedachte, macht ein Entwurf für das »Organisationsmanifest« König Friedrichs I. vom 18. März 1806, mit dem die Verwaltung des Königreichs Württemberg restrukturiert werden sollte, deutlich. Für das »Geistliche Departement«, also das Kultusministerium, waren drei Abteilungen vorgesehen: das evangelische Konsistorium, die katholische Cultus-Behörde (sprich: Ordinariat) und das Oberschulamt. Dem katholischen Bischof Württembergs wurde somit die Funktion eines Sektionschefs bzw. Abteilungsleiters im (staatlichen) Kultministerium zugeschrieben. Zwar wurde dieser Passus mit Rücksicht auf die anstehenden Verhandlungen mit der Römischen Kurie über die württembergische Bistumsorganisation wieder gestrichen. Die Kirche war jedoch in dieser Konzeption kein Partner des Staates, sondern, im Sinne von Summepiskopat und Absolutismus, (untergeordneter) Teil desselben<sup>15</sup>. Dementsprechend waren die Versuche zur Gründung einer eigenen katholischen Diözese für Württemberg ganz Sache des Staates, gingen die entscheidenden Initiativen dazu von ihm und nicht von der Kirche aus. Das Staatskirchentum sollte nicht umsonst zu einer der großen Konstanten der Geschichte des Bistums Rottenburg im 19. Jahrhundert werden.

Einig waren sich Römische Kurie und württembergische Regierung in der Ablehnung eines deutschen Bundeskonkordates, das eine neue »Reichskirche« mit einem starken Primas an der Spitze geschaffen hätte. Papst und König fürchteten gleichermaßen um ihren Einfluss auf die württembergische Kirche. Damit waren die Gemeinsamkeiten zwischen Beutelsbach und Vatikan auch schon am Ende. Seit 1807 versuchten beide immer wieder vergeblich, zu einer einvernehmlichen Lösung zu kommen. Nach dem Scheitern dieser Bemühungen ging König Friedrich eigenmächtig vor; er errichtete 1812

14 Vgl. Rudolf REINHARDT, Von der Reichskirche zur Oberrheinischen Kirchenprovinz, in: ThQ 158, 1978, 36–50.

15 Vgl. Rudolf REINHARDT, Zur württembergischen Kirchenpolitik im frühen 19. Jahrhundert, oder: Der katholische Landesbischof – Sektionschef im Kultusministerium?, in: RJKG 11, 1992, 241–249.

in Ellwangen ein Generalvikariat, dem nach und nach alle Teile der genannten fünf Bistümer, die an Württemberg gefallen waren, eingegliedert wurden<sup>16</sup>. Weil eine einheitliche Lösung der deutschen Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress gescheitert war, lief alles auf landeskirchlich geprägte Modelle hinaus. Bayern und Preußen kamen zu eigenständigen Übereinkommen mit der Kurie in Form von Konkordat und Zirkumskriptionsbulle<sup>17</sup>. Die übrig gebliebenen Mittelstaaten schlossen sich unter Führung Württembergs und Badens in den Frankfurter Konferenzen zusammen, aus denen nach langem Hin und Her 1821 schließlich die Oberrheinische Kirchenprovinz mit dem Erzbistum Freiburg (für Baden und Hohenzollern) und den Suffraganbistümern Rottenburg (für Württemberg), Mainz (für Hessen-Darmstadt), Limburg (für Nassau und die Freie Stadt Frankfurt) sowie Fulda (für Kurhessen) hervorging<sup>18</sup>.

Die Staaten hatten zwar die staatskirchlichen Grundsätze der Frankfurter Kirchenpragmatik offiziell in Rom nicht durchsetzen können, in der Praxis fanden diese jedoch eine weitgehende Anwendung, wie nicht zuletzt die gleichlautenden Landesherrlichen Verordnungen vom 30. Januar 1830 *die Ausübung des oberhobeitlichen Schutz- und Aufsichts-Rechts über die katholische Landeskirche betreffend* zeigen, welche die Bestimmungen der Kirchenpragmatik fast wörtlich übernahmen<sup>19</sup>. In Württemberg, wo das Generalvikariat bereits 1817 von Ellwangen in das näher bei Stuttgart liegende und daher von dort aus leichter zu kontrollierende Rottenburg verlegt worden war, lief in dem neuen Bistum ohne den Staat so gut wie nichts. Der Bischof, der zwar rechtlich vom Domkapitel gewählt wurde, faktisch aber gegen den Willen der Regierung nicht installiert werden konnte, da diese von der ihr vor der Wahl vorzulegenden Liste alle ihr als minder genehm erscheinenden Kandidaten streichen konnte, war in seinem Entfaltungsspielraum stark eingeschränkt, was insbesondere der 1828 in sein Amt eingeführte erste Bischof der Diözese Rottenburg, Johann Baptist von Keller, ein gemäßigter Spätaufklärer mit eher irenischem Charakter, zu spüren bekommen sollte<sup>20</sup>:

1. Als staatliche Kontrollinstanz über Bischof und Ordinariat rief der König den Katholischen Kirchenrat – eine dem Kultministerium in Stuttgart unterstellte Behörde – ins Leben<sup>21</sup>. Dieser musste vom Bischof in jeder Frage bis hin zum Format des offiziellen Briefpapiers konsultiert werden. Ohne seine Zustimmung bekam keine Verordnung des Bischöflichen Ordinariats Rechtskraft.
2. Auch in Rottenburg selbst wurde der Bischof an die Leine gelegt. So waren all seine Entscheidungen von der Zustimmung des Domkapitels abhängig, in dem ausschließ-

16 Vgl. Joseph ZELLER, Das Generalvikariat Ellwangen 1812–1817 und sein erster Rat Dr. Joseph von Mets, in: ThQ 109, 1928, 3–160.

17 Der Text des bayerischen Konkordats in: Staat und Kirche I (wie Anm. 2), 170–178. – Der Text der Zirkumskriptionsbulle »De salute animarum«, in: ebd., 204–221.

18 Vgl. Dominik BURKARD, Staatskirche, Papstkirche, Bischofskirche. Die »Frankfurter Konferenzen« und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation (R.Q.S 53), Rom u.a. 2000.

19 Text bei: Staat und Kirche I (wie Anm. 2), 280–284. – Vgl. auch Hubert WOLF, Die »Landesherrliche Verordnung« vom 30. Januar 1830. Ihre Anwendung im Bistum Rottenburg und in der Oberrheinischen Kirchenprovinz, in: Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97–1830). Ein Vergleich. Festschrift für Friedhelm Jürgensmeier, hg. v. Walter G. RÖDEL u. Regina E. SCHWERDTFEGER (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 7), Würzburg 2002, 427–434.

20 Zum folgenden Hubert WOLF, Im Zeichen der »Donzdorfer Fakultät«. Staatskirchenregiment – »Liberale« Theologie – Katholische Opposition, in: Hohenstaufen – Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göttingen 3, 1993, 96–115, hier v.a. 100f.

21 Vgl. HAGEN, Geschichte I, 268–309.

- lich Männer der Regierung saßen. Die Geschäftsführung des Domkapitels war kollegialisch. Es bildete gleichzeitig das Generalvikariat bzw. Ordinariat – also die Exekutive des Bischofs<sup>22</sup>. Darüber hinaus war diesem die Ernennung eines Generalvikars als seiner »rechten Hand« verboten, so dass er auf Gedeih und Verderb dem Domdekan Ignaz von Jaumann (1778–1862)<sup>23</sup> – einem äußerst selbstbewussten und begabten Staatskatholiken – ausgeliefert war.
3. Die Veröffentlichungen des Bischofs unterlagen allesamt einem staatlichen Plazet, auch wenn es sich um rein innerkirchliche Anordnungen (wie etwa über die Anzahl von Kerzen bei Hochfesten oder Hirtenbriefe zur Fastenzeit) handelte. Diese äußerst rigide ausgeübte Zensur führte zu dem damals häufig kolportierten Diktum, die Briefe Bischof Kellers seien voller Leben und Tiefgang gewesen, wenn sie Rottenburg Richtung Stuttgart verließen. Bei ihrer Rückkehr von dort seien sie aber völlig verstümmelt, es sei ihnen jedes Bein zerbrochen und alles Mark entzogen.
  4. Auch die Korrespondenz des Bischofs mit anderen Mitgliedern des Episkopats und der Römischen Kurie unterlag einer strengen staatlichen Überwachung. So musste jeder Brief Kellers an den Papst und jeder Brief des Papstes an Keller über Stuttgart laufen. Was dort nicht gefiel, wurde einfach nicht weiterbefördert. Auch die persönliche Begegnung mit ausländischen Geistlichen war ohne ausdrückliche staatliche Genehmigung nicht erlaubt.
  5. Dazu kam eine unerbittlich angewandte Pressezensur, das heißt, in Württemberg durften keine katholischen Zeitungen oder Zeitschriften erscheinen, die in eigenständiger kirchlicher Regie redigiert wurden. Lediglich aufgeklärte und staatskirchlich orientierte Blätter konnten gedruckt werden. Diese entsprachen aber hinsichtlich ihrer kirchenpolitischen Aussagen ganz den absolutistischen Vorstellungen der Stuttgarter Regierung<sup>24</sup>.
  6. Auch die Ausbildung der Theologen lag völlig im Einflussbereich des Staates. Das Land verlegte 1817 die 1812 in Ellwangen gegründete Katholisch-Theologische Fakultät in das protestantische Tübingen und vereinigte sie dort mit der Landesuniversität, so dass an einer der ersten Hochschulen überhaupt zwei Theologische Fakultäten bestanden. Dabei ging es nicht nur um eine Verbesserung der Ausbildung, die an der alma mater Tubingensis durch den größeren Fächerkanon zweifelsohne gewährleistet war, vielmehr wurden in erster Linie kirchenpolitische Ziele verfolgt: Die angehenden Pfarrer sollten das *katholische* Milieu Ellwangens – vom Kultminister *dunkel und finster Loch, Ort der Finsternis und Beschränktheit* genannt – verlassen und in dem protestantischen Tübingen religiöse Toleranz lernen, mit den Worten des Ministers: *ihre konfessionellen Ecken abschleifen*<sup>25</sup>. Bei der Berufung der Professoren hatte der Bischof keinerlei Mitspracherecht; die *Zöglinge des katholischen geistlichen Standes*

22 Vgl. Hubert WOLF, Das Domkapitel als bischöfliches Ordinariat? Monarchische (Generalvikar) oder kollegiale (Domdekan) Diözesanleitung im Bistum Rottenburg, in: RJKG 15, 1996, 173–197.

23 Domdekan in Rottenburg 1828–1862. Über ihn Rudolf REINHARDT, Art. Jaumann, in: GATZ, Bischöfe 1983, 349f.

24 Vgl. August HAGEN, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1953.

25 Anbringen der Universitätskuratel vom 31. März 1817, zitiert nach Rudolf REINHARDT, Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: Tübinger Theologen, 1–42, hier 9. – Dazu auch 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, hier 100–102.

lebten nicht in einem bischöflichen Priesterseminar, sondern in einem Hochschulkonvikt, dem Tübinger Wilhelmsstift, wobei der Staat Direktor und Repetenten ernannte sowie die Haus- und Disziplinarordnung festlegte. Die Prüfungen nahm ein Mitglied des staatlichen Kirchenrats und nicht ein Vertreter des Bischofs ab<sup>26</sup>.

Trotz dieses strikt absolutistischen Staatskirchenregimentes, trotz einer oft kleinlichen Bevormundung und Gängelung durch die Stuttgarter Regierung, trotz einer eklatanten Benachteiligung der Katholiken im öffentlichen Leben kam es in Württemberg – im Gegensatz zu anderen deutschen Staaten – zunächst nicht zu einem Kirchenkampf<sup>27</sup>. Man war dankbar, dass die Regierung unter großen finanziellen Opfern für den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens nach dem Chaos der Revolutionszeit sorgte, und nahm zunächst den kirchenpolitischen Maulkorb in Kauf. Überdies war die erste Generation des Klerus vom Bischof über die Domherren und die Theologieprofessoren bis hin zu den Pfarrern, Vikaren und Studenten durch staatskirchlich-aufgeklärte Auffassungen geprägt. Dass sich die Regierung um alle Belange des öffentlichen Lebens kümmerte, also auch um die Religion, war für jemanden, der aus dem Österreich Kaiser Josephs II. (1765–1790) oder aus dem Frankreich des Gallikanismus und Bonapartismus kam, nichts Außergewöhnliches.

Mit der Installation des Bischofs 1828 und dem Erlass der Landesherrlichen Verordnung 1830 kam die Phase der Gründung des Bistums Rottenburg an ihr Ende. Der Württembergische Staat hatte sich neben der evangelischen Landeskirche auch sein katholisches Landesbistum geschaffen und war dabei kaum auf nennenswerten Widerstand im eigenen Klerus gestoßen. Was mit Napoleon begonnen hatte und vom »dicken« Friedrich fortgeführt worden war, wurde von Wilhelm I. vollendet.

## 2. Phase: Such- und Emanzipationsprozesse (1828/30 bis 1845/48)

Bischof Keller versuchte mehrfach, aus dem staatskirchlichen Gefängnis zu entkommen. Die Gitterstäbe, die er zum Teil selbst mit eingezogen hatte, erwiesen sich jedoch als zu stabil. Kirchenrat, Domkapitel und Kultministerium erstickten jede emanzipatorische Regung im Keim. Hatte es zunächst aus den eigenen Reihen kaum Proteste gegen die nachgiebige Politik des Bischofs gegeben, so änderte sich dies seit Beginn der dreißiger Jahre zusehends. Es kam zu einer Polarisierung in Bistum und Klerus; namentlich die jüngeren, in Tübingen ausgebildeten Pfarrer verlangten eine schärfere Gangart gegen das protestantische Staatskirchenregiment und bliesen zum Kirchenkampf. Den älteren, liberal aufgeklärten, wessenbergianisch orientierten Klerikern standen jungkirchlich-romantisch, ultramontan geprägte Feuerköpfe gegenüber<sup>28</sup>.

Zwar folgte dem Kölner Ereignis<sup>29</sup> noch nicht unmittelbar ein Rottenburger Ereignis, die Unzufriedenheit der jüngeren Generation bei Laien und Klerus nahm jedoch

26 Dazu Werner GROSS, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 32), Tübingen 1978, bes. 31–35.

27 Vgl. Hubert WOLF, Württemberg als Modell für die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen? In: RJKG 15, 1996, 65–79.

28 Vgl. Tübinger Theologen.

29 Vgl. Markus HENSEL-HOHNHAUSEN, Clemens August Freiherr Droste zu Vischering. Erzbischof von Köln, 1773–1845, 2 Bde., Egelsbach 1991, passim.

beständig zu. Diese kannten aus eigenem Erleben weder die Zeit der alten Reichskirche mit ihren zahlreichen geistlichen reichsunmittelbaren Territorien, noch die Phase der Säkularisation. Wer weder unter dem Krummstab gut gelebt, noch das Chaos der Revolutionskriege erfahren hatte, für den musste das Leben als Katholik in einem obrigkeitlich-protestantischen Staat immer unerträglicher werden. Er war sozusagen heimatlos. Der einzige Ausweg, um diesem Dilemma zu entkommen, bestand in der Beseitigung des absolutistischen Kirchenregiments. Die *libertas ecclesiae*, die Freiheit der Kirche, wurde seit Beginn der dreißiger Jahre zum großen Fanal für den Befreiungskampf der Katholiken auch in Württemberg. Der wichtigste Bundesgenosse für diese Auseinandersetzung war der Papst. Dieser saß außerhalb, *ultra montes*, über den Bergen. Nicht zuletzt deshalb legte man den kirchenkämpferischen Gruppierungen auch in Württemberg den Namen »Ultramontane« zu. Angesichts der totalen Unterdrückung im Inneren konnte nach ihrer Meinung Hilfe nur von außen kommen.

Die Auseinandersetzungen verliefen in Württemberg vor allem in drei Bereichen<sup>30</sup>. Zunächst ging es um die Vorherrschaft in der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen. Denn wer die Ausbildung der katholischen Jugend kontrollierte, saß an einer Schlüsselstelle. Die aufgeklärten, liberalen Staatsprofessoren sollten durch stramme Ultramontane ersetzt werden. Dann ging es um den Rottenburger Bischofsstuhl. Der schwache Bischof Keller sollte durch einen romtreuen, kämpferischen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge kaltgestellt werden. Man hoffte, auf diese Weise die Diözese von oben her aufrollen zu können. Und schließlich ging es um die eigentliche politische Auseinandersetzung in den beiden Kammern des Württembergischen Landtags. Hier sollte mit demokratischen Mitteln für die Durchsetzung der universalen Papstmonarchie gesorgt werden.

Bevor ich auf diese drei Arenen näher eingehe, ist zunächst die Organisationsstruktur des katholischen Widerstandes kurz näher zu qualifizieren<sup>31</sup>. Die entscheidenden Positionen und Funktionen der katholischen Landeskirche Württembergs waren Anfang der dreißiger Jahre fest in staatskirchlicher Hand. Durch eine gezielte Stellenpolitik sorgte die Regierung dafür, dass sich daran wenig änderte. Deshalb musste eines der wichtigsten Anliegen der ultramontanen Partei sein, die regierungstreuen Funktionsträger zu diskreditieren und den Hl. Stuhl zum Vorgehen gegen sie zu bewegen. Dazu wurde im Bistum Rottenburg ein Netz von Informanten installiert, dessen Schwerpunkte sich seit Beginn der vierziger Jahre um den Regens des Rottenburger Priesterseminars Joseph Mast (1818–1893)<sup>32</sup> und die Tübinger Professoren Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887)<sup>33</sup> und Carl Joseph von Hefele (1809–1893)<sup>34</sup> gruppierten. Über jeden Staatskirchler wurde belastendes Material gesammelt und sowohl an die ausländische, sprich: bayerische katholische Presse, als auch an die Nuntiatur in München weitergeleitet. In dieser Zeit entstand die böse Formel: Nuntius = Denuntius.

30 Vgl. Hubert WOLF, *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58)*, Mainz 1992, 66–140.

31 Zum Folgenden: WOLF, *Zeichen* (wie Anm. 20), 103–109.

32 Über ihn August HAGEN, *Joseph Mast*, in: DERS., *Gestalten II*, 133–188.

33 Über ihn WOLF, *Ketzer* (wie Anm. 30).

34 1827–1832 Studium der Philosophie, Theologie, Philologie und Mathematik in Tübingen, 1832 ordiniert, 1834 Repetent am Wilhelmsstift, 1835 Privatdozent, 1837 außerordentlicher und 1840 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte in Tübingen. Über ihn: *Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893)*, hg. v. Hubert WOLF, Ostfildern 1994. – Vgl. auch unten die »4. Phase«.

Ein besonders beliebtes Thema der Denunziation war der Vorwurf des Zölibatsbruchs durch die liberalen Pfarrer. So wurde etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, dem Riedlinger Stadtpfarrer und Dekan Franz Xaver Schöninger ein sittenloser Umgang mit seiner Haushälterin vorgeworfen. In einem für die Münchner Nuntiatur bestimmten Brief vom 9. Januar 1841 schrieb der Tübinger Alttestamentler Benedikt Welte (1805–1885)<sup>35</sup>: *Am meisten Anstoß nimmt seine Pfarrgemeinde an seiner Haushälterin. Man weiß nicht sicher, woher sie ist und wie sie heißt, sondern nur, daß sie mit dem Dekan nicht verwandt ist, »Fräulein Therese« tituliert wird und sich den Rang einer Oberamtswärterin vindiziert, weil Dekan und Oberamtswärter bei uns auf der gleichen Rangstufe stehen. Spaziergänge und Ausfahrten macht er jetzt noch gern in ihrer Begleitung, in der ersten Zeit aber, wo er in Riedlingen war, ging er auch Arm in Arm mit ihr durch die Straßen, was er sich jetzt nicht mehr zu tun getraut.* Darüber hinaus wird Schöninger zum notorischen Alkoholiker gemacht. Bei einer Pfarrinvestitur habe er dem Wein so intensiv zugesprochen, daß er in Folge von Trunkenheit zwischen den Stühlen niedersaß<sup>36</sup>.

Die Verbindung zur Münchner Nuntiatur und zur bayerischen Presse vermittelten vorwiegend katholische Adlige. Sie sorgten auch für junge Vikare und Repetenten, die sich in ihrem Widerstand gegen das Staatskirchenregiment zu weit vorgewagt hatten und von der Regierung entlassen worden waren, indem sie sie auf eigenen Patronatspfarreien unterbrachten. Kontakte zu Ultramontanen außerhalb des Landes, welche die innerwürttembergische Opposition durch flankierende Maßnahmen unterstützen sollten, wurden ebenfalls hergestellt. Hier sei nur auf den Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890)<sup>37</sup> sowie die strikt ultramontanen Bischöfe von Straßburg und Speyer, Andreas Räß (1842–1887)<sup>38</sup> und Nikolaus Weiß (1842–1869)<sup>39</sup>, verwiesen.

Blicken wir nun auf die Arenen der Auseinandersetzung:

### *1. Der Kampf um die Vorherrschaft in der Fakultät*

Wer die Ausbildung der künftigen Pfarrer kontrollierte, saß an einer einflussreichen Schlüsselposition. Deshalb hatte die Regierung alles getan, linientreue liberale Professoren auf die Tübinger Lehrstühle zu bringen. Tatsächlich war die erste Generation der Hochschullehrer, Johann Sebastian Drey (1777–1853)<sup>40</sup>, Peter Alois Gratz (1769–1849)<sup>41</sup>, Johann Baptist Hirscher (1788–1865)<sup>42</sup>, weitgehend vom Geist der Aufklärung bestimmt. Der Vormärz brachte – nicht zuletzt durch das Wirken Johann Adam Möhlers (1796–1838)<sup>43</sup> – freilich eine Wende. Seine Schüler Kuhn, Hefele und Welte bildeten

35 Über ihn NEHER<sup>3</sup>, 53.

36 ASV, ANM 66, Schreiben Weltes an einen nicht näher genannten Domkapitular vom 9. Januar 1841.

37 Über ihn Franz Xaver BISCHOF, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie* (MKHS 9), Stuttgart 1997.

38 Über ihn Erwin GATZ, Art. Räß, in: GATZ, *Bischöfe* 1983, 584–590.

39 Über ihn Ludwig LITZENBURGER, Art. Weis, in: GATZ, *Bischöfe* 1983, 801–803.

40 Über ihn NEHER<sup>1</sup>, 34f. – Vgl. auch Hubert WOLF, *Angezeigt, doch nicht verurteilt. Zum römischen Schicksal von Johann Sebastian Dreys »Beichtschrift«*, in: *Theologie im Dialog. Festschrift für Harald Wagner*, hg. v. Peter NEUNER u. Peter LÜNING, Münster 2004, 309–322.

41 Über ihn Josef RIEF, Peter Alois Gratz (1769–1849), in: *ThQ* 150, 1970, 28–33.

42 Über ihn Walter FÜRST, Art. Hirscher, in: *LThK*<sup>3</sup> 5, 1996, 153f. (Lit.).

43 Über ihn Harald WAGNER, Art. Möhler, in: *LThK*<sup>3</sup> 7, 1998, 374f. (Lit.).

bald eine streng ultramontane Partei in der Fakultät, der mit Joseph Gehringer (1803–1856)<sup>44</sup>, Nikolaus Anton Schimele (1817–1879)<sup>45</sup> und Franz Schott (1804–1881)<sup>46</sup> ebenso überzeugte Staatskirchler gegenüberstanden.

Nach dem Ausscheiden Dreys kam es in der Fakultät zu einem Patt. Der Streit um seine Nachfolge zwischen Staat und Kirche sollte über die kirchenpolitische Richtung der Tübinger Fakultät entscheiden. Dabei waren beide Seiten keineswegs zimperlich. So hatte die Regierung ohne viel Federlesens den amtierenden Rektor der Universität, Martin Joseph Mack (1805–1885)<sup>47</sup>, wegen seiner Mischehenschrift 1840 kurzerhand von seinem theologischen Lehrstuhl entfernt und auf eine Pfarrei abgeschoben. Gleiches drohte Hefele, Kuhn und Welte, die von der Regierung als Staatsfeinde angesehen wurden. Der Kultminister konnte zwar gegen ihre wissenschaftliche Reputation nichts einwenden, war aber mit ihrer *widrigen kirchenpolitischen Richtung*<sup>48</sup> keineswegs zufrieden. Für ihn genügte es nicht, dass katholische Theologen *kirchlich-orthodox* waren, sie hatten auch *politisch-orthodox*<sup>49</sup> zu sein.

Im Gegenzug versuchten die Ultramontanen, die Staatsprofessoren in Rom wegen Lehre und Lebenswandel anzuzeigen und sich auf diese Weise ihrer zu entledigen. Im Falle Gehringers hatte diese Intervention Erfolg. Seine Liturgik und Pastoraltheologie landeten auf dem Index der verbotenen Bücher<sup>50</sup>. Ohne die Revolution von 1848 hätte der katholische Widerstand freilich in diesem Bereich keinerlei Chance gehabt. Die Repressionen der württembergischen Regierung gegen die unbotmäßigen Theologieprofessoren hätten schließlich doch ihr Ziel erreicht.

## 2. Der Streit um die Macht in der Diözese

Erfolgversprechender ließ sich dagegen der Streit um die Macht im Bistum Rottenburg an, da hier ein stärkerer Einfluss der Römischen Kurie bestand. Die Taktik der ultramontanen Jungkirchler ging in zweierlei Richtung: Entweder musste man den schwachen Bischof Keller zu einem entschiedeneren Vorgehen zwingen, oder man musste ihn durch einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge ausschalten. Beide Wege wurden parallel beschritten<sup>51</sup>. Zunächst gelang es, vermutlich durch mehr oder weniger sanften Druck auf den Bischof durch die Münchner Nuntiatur, Keller zu der berühmten Motion von 1840 auf dem Landtag zu bewegen, in der er mehr Autonomie für die katholi-

44 Über ihn NEHER<sup>1</sup>, 42f.

45 Über ihn NEHER<sup>3</sup>, 84.

46 Über ihn NEHER<sup>3</sup>, 33.

47 Über ihn NEHER<sup>3</sup>, 28f.

48 Ablehnung des Beförderungsvorschlags des Senats für Hefele und Kuhn durch Kultminister Johannes Schlayer 1843; HStAs E 11 Bü 172.

49 Schreiben Schlayer an Domdekan Jaumann vom 4. Januar 1840; HStAs E 11 Bü 168. – Zum Ganzen WOLF, Politisch-orthodox (wie Anm. 25).

50 Durch die Arbeiten meines Münsteraner DFG-Projekts »Römische Inquisition und Indexkongregation in der Neuzeit« ist bekannt, dass beide Werke in der Sitzung vom 8. Januar 1850 verboten wurden, wobei Augustin Theiner jeweils Gutachter war. – Vgl. dazu Systematisches Repertorium zur Buchzensur von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917, hg. von Hubert WOLF (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung II: 1814–1917). Indexkongregation, Paderborn 2005, 277–280.

51 Vgl. WOLF, Keller (wie Anm. 7). – WOLF, Ketzler (wie Anm. 30), 76–93.

sche Kirche forderte<sup>52</sup>. Diesem Vorstoß blieb schließlich wegen der Mehrheitsverhältnisse in beiden Kammern der Erfolg versagt.

Auch der Weg über die Koadjutorie mit dem Recht der Nachfolge kam nicht zum Ziel, da die württembergische Regierung nur »liberalere« Kandidaten wie etwa Johann Baptist Hirscher akzeptierte, während der Papst auf einen Ultramontanen vom Kaliber Kuhns und Hefeles setzte. Eine neue Qualität erhielten die Kämpfe durch den Tod Bischof Kellers 1845. Die Drähte zur Münchner Nuntiatur glühten. Es gelang den Ultramontanen, die Bestätigung des vom Rottenburger Domkapitel gewählten Domherrn Urban von Ströbele (1781–1858)<sup>53</sup> in Rom zu hintertreiben. Die Begründung der Ablehnung folgte den üblichen Topoi. Auf der einen Seite das angedichtete, uneheliche Kind, also ein schlechter Lebenswandel, auf der anderen Seite ein als unkirchlich diffamiertes Gesangbuch, also eine heterodoxe Lehre. Nach langem Hin und Her setzte sich 1847 als Kompromisskandidat der Ehinger Stadtpfarrer und Dekan Joseph Lipp (1795–1869)<sup>54</sup> durch, der trotz seines Engagements im Ehinger Antizölibats-Verein 1831 überraschenderweise von Rom ins Spiel gebracht wurde. Die Ultramontanen waren über diesen Vorschlag des Papstes und die Wahl Lipps zum zweiten Bischof von Rottenburg entsetzt. Hefeles etwa bezeichnete ihn als *schwachen und unselbständigen Mann*, der seinen Lateinunterricht am Gymnasium *mit einer sprichwörtlich gewordenen Langweile* abgehalten habe. Andererseits sei der Rottenburger Bischofsstuhl *ein Plätzchen [...] auf welchem man ganz leicht für Zeit und Ewigkeit unglücklich werden kann. Wer nicht vom Hochmutsteufel ganz rasend geritten ist, der kann auf diesem Jammerstuhle kein Gelüsten haben*<sup>55</sup>.

### 3. Politische Auseinandersetzungen auf dem Landtag

Zur eigentlichen Arena des Kampfes sollten die beiden Kammern des württembergischen Landtags werden. Albert Graf von Rechberg (1803–1885)<sup>56</sup>, ein katholischer Standesherr, organisierte den katholischen Widerstand in der Ersten Kammer, Hefeles (ab 1842) und Kuhn (ab 1848) machten die katholische Position in der Zweiten Kammer stark<sup>57</sup>. Der Erfolg stellte sich freilich nicht über die eigentlichen kirchenpolitischen Projekte ein, vielmehr brachte die Revolution von 1848 die erhoffte Wende, denn die Ultramontanen, die von der Regierung im Vormärz als Staatsfeinde und katholische Internationalisten diffamiert worden waren, erwiesen sich als die einzigen und eigentlichen Stützen der protestantischen Monarchie in Württemberg. Die wenigen Abgeordneten, die in der Krise des Jahres 1849 für das Haus Württemberg stimmten, waren meist romtreue Katholiken. Daraufhin korrigierte der König seine Kirchenpolitik radi-

52 Zur Motion Keller vgl. immer noch HAGEN, Geschichte I, 513–534. – Joachim KÖHLER, Ernst Zander und die ultramontane Bewegung in Württemberg. Briefe an Jakob Röser in Mergentheim 1841–1848. Aus dem Nachlaß Stephan Lösch († 1966), in: RJKG 1, 1982, 211–215.

53 Über ihn Paul KOPF, Urban Ströbele, erster Stadtpfarrer von Buchau, erwählter, nicht bestätigter Bischof von Rottenburg, in: RJKG 6, 1987, 169–182.

54 Joseph von Lipp (1795–1869), 1819 ordiniert, 1821 Repetent am Wilhelmsstift, 1825 Professor und 1833 Rektor des Gymnasiums in Ehingen. Über ihn Rudolf REINHARDT, Art. Lipp, in: GATZ, Bischöfe 1983, 453–455.

55 Brief Hefeles an Ignaz von Döllinger, o.D.; zitiert nach Hubert WOLF, »Für Zeit und Ewigkeit unglücklich.« Carl Joseph Hefeles über den Rottenburger Bischofskandidaten Joseph Lipp im Jahre 1847. Ein Brief an Ignaz Döllinger, in: RJKG 9, 1990, 201–210, hier 207 und 209.

56 Über ihn WOLF, Ketzler (wie Anm. 30), passim (Reg.).

57 Ebd., 116.



kal. Durch ihr staatstragendes Verhalten waren die Kirchenfeinde des Vormärz hof- und salonfähig geworden. Umgehend wurde das Unrecht, das den Professoren Kuhn und Hefele ein Jahrzehnt lang die Beförderung in Tübingen unmöglich gemacht hatte, wieder gut gemacht. Bis zum Ende der Bischofszeit Hefeles 1893 vergaß das Haus Württemberg den Katholiken diese Solidarität nicht<sup>58</sup>.

### 3. Phase: Die Ära Lipp (1847/48 bis 1869)

Durch die Revolution von 1848 erhielten auch die Katholiken Württembergs die bürgerlichen Freiheiten wie Presse-, Versammlungs- und Vereinsfreiheit, die Bischof Lipp seine Tätigkeit wesentlich leichter machten als seinem Vorgänger Keller. Beide Seiten, ultramontane Hardliner und staatskirchliche Scharfmacher, hatten sich in Lipp getäuscht. Er erwies sich keineswegs als der schwache Kompromisskandidat, den man als Marionette von rechts beziehungsweise von links hätte einsetzen können. Er steuerte im Gegenteil einen auf Ausgleich bedachten, selbstständigen Kurs. Nur nach beachtlichen Zugeständnissen der Stuttgarter Regierung in der Frage der Autonomie der katholischen Kirche in Württemberg war Lipp überhaupt zur Übernahme des Bischofsamtes bereit<sup>59</sup>. Sowohl die Staatskirchler im Domkapitel als auch die sich radikalisierenden Ultramontanen fanden in ihm einen starken Bischof. So ernannte er mit Anton von Oehler (1810–1879)<sup>60</sup> erstmals in der Geschichte der Diözese Rottenburg einen Generalvikar und schaltete damit die Macht des Domkapitels und seines Dekans, des überzeugten Staatskirchlers Ignaz von Jaumann, weitgehend aus. Die kollegialische Bistumsleitung durch das Kapitel, das gleichzeitig als Generalvikariat fungierte, wurde durch die monarchische des Bischofs und seines Alters ego ersetzt.

Zielstrebig versuchte Lipp nach der Märzrevolution von 1848, das Verhältnis von Kirche und Staat auf eine vertragliche Grundlage zu stellen, und konnte 1854 mit der Stuttgarter Regierung eine Konvention, sprich: ein Bischofskonkordat abschließen, das seinen Forderungen weitgehend entgegenkam. Da die Römische Kurie diesem von ihr als Privatkonkordat bezeichneten Abschluss die Zustimmung verweigerte und der Württembergische Landtag im Gegenzug das zwischen Stuttgart und Rom 1857 vereinbarte Konkordat durchfallen ließ, musste sich Lipp mit dem *Württembergischen Gesetz betreffend die Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche* von 1862 begnügen, das die Kirche wesentlich schlechter stellte als das Bischofskonkordat von 1854<sup>61</sup>. So weitgehende Freiheiten, wie sie die Katholiken in der preußischen Rheinprovinz durch die oktroyierte Verfassung von 1850 genossen, gab es in Württemberg für die katholische Kirche nicht.

Dies ist neben der grundsätzlich anderen Mentalität und dem zumindest auf der personalen Ebene äußerst guten Verhältnis zwischen Staat und Kirche, sprich: zwischen König und Bischof, einer der wesentlichen Gründe dafür, dass sich in Württemberg seit 1848 kein typisch ultramontanes katholisches Milieu, wie es die neuere Sozialge-

58 Ebd., 131f.

59 Vgl. HAGEN, Geschichte II, 20–25. – DERS., Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848–1862. II. Teil, Stuttgart 1928 (ND Amsterdam 1961), 212–223.

60 Über ihn Rudolf REINHARDT, Art. Oehler, in: GATZ, Bischöfe 1983, 540f.

61 Text bei: Staat und Kirche II (wie Anm. 2), 195–199. – Uebereinkunft zwischen der Kgl. Regierung und dem Bischof von Rottenburg in betreff der Regelung der Verhältnisse des Staats zur katholischen Kirche (1854), Text bei: HAGEN, Staat (wie Anm. 59), 236–240.

schichtsschreibung für Deutschland grundsätzlich reklamiert, herausbilden konnte<sup>62</sup>. Daher kann das Jahr 1848 in Württemberg nicht ohne weiteres als die Geburtsstunde des Katholizismus, der sich durch ein klares Wert- und Normsystem, ein festes Netzwerk katholischer Vereine und Organisationen und ein strikt ritualisiertes Alltagsleben auszeichnete, angesehen werden. Namentlich die These von einem fest geschlossenen, ultramontan-katholischen Milieu respektive einer Gegengesellschaft zur kulturprotestantisch dominierten Gesellschaft des Deutschen Bundes muss, zumindest in Württemberg, mit einem dicken Fragezeichen versehen werden. Die württembergischen Katholiken befanden sich in ihrer Mehrheit seit 1848 durchaus nicht mehr im prinzipiellen Gegensatz zum württembergischen Staat und seiner Gesellschaft<sup>63</sup>.

Lipp gelang es zwar, eine Reihe von Zugeständnissen von der württembergischen Regierung zu erhalten (wie die Zulassung von karitativ ausgerichteten Frauenkongregationen), der Errichtung von Männerorden versagte sie jedoch konsequent ihre Zustimmung. Joseph Lipp erwarb sich durch seine ruhige, sachliche Art weite Zustimmung. Konflikte zwischen Staat und Kirche wurden auf dem Verhandlungsweg entschärft. Auch die Mehrheit des Klerus sowie die gemäßigt ultramontane Tübinger Katholische Fakultät um Hefele und Kuhn, die Lipp zunächst abgelehnt hatten, fanden zum Bischof ein durchaus vertrauensvolles Verhältnis. Dennoch kam es zu einer neuen Oppositionsbewegung in Württemberg, da sich die noch im Vormärz einigen Ultramontanen in die genannte gemäßigte Partei und eine radikale Gruppe spalteten, der man bald den Namen »Donzdorfer Fakultät«<sup>64</sup> gab.

Diese stand unter der Führung des Redemptoristen Karl Erhard Schmöger (1819–1883)<sup>65</sup>, des Pfarrers von Böhmenkirch Franz Joseph Schwarz (1821–1885)<sup>66</sup> und des Rottenburger Regens Joseph Mast und entstand aus den seit Beginn der fünfziger Jahre in Donzdorf eingerichteten freien Konferenzen. Etwa 50 bis 80 Priester des Bistums, also rund zehn Prozent, schlossen sich der Donzdorfer Fakultät, die als Gegenfakultät zu Tübingen konstruiert war, an. Die ultramontanen Kampfgefährten von einst, vor allem die Tübinger Professoren Kuhn und Hefele, aber auch der Bischof von Rottenburg, wurden jetzt zu erbitterten Gegnern. Wie man im Vormärz die verhassten Staatskirchler denunziert hatte, so ging man jetzt gegen die gemäßigten Ultramontanen vor. Die Donzdorfer Fakultät war äußerst aktiv. Zahlreiche kirchenpolitische Ziele wurden publizistisch propagiert und in Rom eingefädelt. Ganze Schachteln voll mit Denunziations-schreiben, vor allem aus der Feder Joseph Masts, lassen sich im Archiv der Münchner

62 Zum Milieu-Begriff vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG) Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43, 1993, 588–654. – Exemplarische Anwendung der dort aufgestellten Kriterien für ein katholisches Milieu bei Hubert WOLF, Zwischen Fabriksirene und Glockengeläut. Zur Alltags-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Pfarrei St. Johannes Frankfurt-Unterliederbach, in: AMKG 49, 1997, 179–209. – Christoph KÖSTERS/ANTONIUS LIEBHEGENER, Historische Milieus als Forschungsaufgabe. Zwischenbilanz und Perspektiven, in: Westfälische Forschungen 48, 1998, 593–601. – Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG) Münster, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: HJ 120, 2000, 358–395.

63 Vgl. Hubert WOLF, Der deutsche Katholizismus als Kind der Revolution von 1848? Oder: Das ambivalente Verhältnis von katholischer Kirche und Freiheit, in: RJKG 19, 2000, 13–30.

64 Zum Folgenden: ebd., 25–27. – WOLF, Zeichen (wie Anm. 20), 96–116. – WOLF, Kuhn (wie Anm. 30), 141–190, 201–208 und passim (Reg.).

65 Über ihn Otto WEISS, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (MThS.H 22), St. Ottilien 1983, 451–524.

66 Über ihn NEHER<sup>4</sup>, 6f.

Nuntiaturnachweisen. Ich erspare mir, auf diese Geschmacklosigkeiten im Einzelnen einzugehen.

Formal lag die Leitung der Donzdorfer Fakultät in den Händen von Pfarrer Schwarz, eigentlich leiteten aber die Armen Seelen<sup>67</sup> die katholische Oppositionsbewegung in Württemberg. Wie lässt sich dies erklären? Schmöger, seit 1846 Stadtpfarrer von Weißenstein, war am 10. August 1850 in Altötting in die Kongregation der Redemptoristen eingetreten und dort sofort in den Bann der »Höheren Leitung« geraten. Das Geheimnis, das diese bis heute umgibt, hängt engstens zusammen mit Louise Beck (1822–1879)<sup>68</sup>, einer mystisch veranlagten jungen Frau, die seit ihrer Kindheit Erscheinungen der Armen Seelen hatte. Ihr Seelenführer und Beichtvater wurde bald der Redemptoristenprovinzial von Altötting, Franz von Bruchmann (1798–1867)<sup>69</sup>. 1846 erhielt Louise Beck die Wundmale. Als den Redemptoristen in Bayern im folgenden Jahr die Auflösung drohte, prophezeite Louise, ihr sei ein Schutzgeist erschienen, der ihr mitgeteilt habe, der Orden dürfe in Bayern bleiben, was dann überraschenderweise auch geschah.

Seitdem entwickelte sich ein regelrechter Arme-Seelen-Kult, wobei Louise als Medium diente und die übernatürlichen Weisungen der Armen Seelen, die wiederum Botschaften der Gottesmutter Maria überbrachten, der Ordensleitung übermittelte. Bald entstand neben der regulären Leitung der Provinz durch den Provinzial die so genannte Höhere Leitung durch Louise und ihren Beichtvater. Vor allem seit Pater Schmöger diese Aufgabe übernahm, ist nicht mehr klar, wer wen führte: Schmöger Louise oder die Armen Seelen Schmöger. Otto Weiß hat gezeigt, dass die Armen Seelen sogar den Sprachstil Schmögers annahmen, weshalb einiges dafür spricht, dass Schmöger die Weisungen der Armen Seelen bewusst manipulierte und zu seinen Zwecken instrumentalisierte<sup>70</sup>. Dies ist um so schlimmer, als viele Redemptoristen, Geistliche und Laien von der Echtheit des Phänomens überzeugt waren, nicht zuletzt wegen der Wundmale Louises, und sich als treue »Kinder der Mutter« betrachteten. Nicht wenige legten vor Louise, sprich: vor den Armen Seelen, eine Lebensbeichte ab, Material, das Schmöger in schöner Regelmäßigkeit gegen den Pönitenten verwendete.

Hatte, um nur ein Beispiel zu nennen, ein Bischof wie Karl August Graf von Reisach (1846–1869)<sup>71</sup> sich seiner homosexuellen Neigungen bezichtigt, so gab Schmögers Weisung der Armen Seelen aus: Gelingt es dir, einen der liberalen Professoren wie Kuhn in Rom verurteilen zu lassen, dann bleibt dir das für deine Todsünde drohende Feuer der Hölle erspart. Es zeigt sich, dass nicht nur Schwarz, der Kopf der Donzdorfer Fakultät, sondern zahlreiche seiner prominentesten Mitstreiter, vor allem Regens Mast, dem Kult der Höheren Leitung verfallen waren<sup>72</sup>. Daraus resultiert: Das Regiebuch für die Aktion der Donzdorfer Fakultät wurde nicht in Donzdorf, sondern in Altötting verfasst. Schmöger ließ die Puppen tanzen beziehungsweise zog die Fäden der Marionetten, die auf Weisung der Armen Seelen zu agieren glaubten. Dadurch konnten die Akteure der Donzdorfer Fakultät zusammen mit Theologieprofessoren aus ganz Deutschland, zusammen mit Diözesanbischöfen und Kurienkardinälen, die alle »Kinder der Mutter« waren, in die großen kirchenpolitischen Visionen Schmögers einbezogen werden. Für Württemberg ergab sich folgendes Aktionsprogramm:

67 Vgl. WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 65), 552–672.

68 Über sie ebd., 552–577, 649–652, 668–671.

69 Über ihn ebd., 429–441.

70 Vgl. als Bsp. ebd., 583f. und passim.

71 Über ihn Anton ZEIS, Art. Reisach, in: GATZ, Bischöfe 1983, 603–606.

72 WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 65), 926.

1. Ausschaltung des gemäßigten Bischofs Joseph Lipp und Einsetzung eines strammen Ultramontanen, möglichst eines Kindes der Mutter, damit die Armen Seelen in Rottenburg direkt das Regiment übernehmen können.
2. Zulassung der Redemptoristen im Königreich Württemberg mit dem Ziel, die vom rechten Kurs abgewichenen Pfarrer und das Volk wieder römisch-katholisch zu machen.
3. Ausschaltung der Hauptpflanzstätte der falschen Gedanken, also der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät, und Errichtung eines geschlossenen Tridentinischen Priesterseminars, um den bösen Weltgeist von den Kandidaten des geistlichen Standes fernzuhalten.
4. Doktrinale Reinigung der verwässerten Glaubenssubstanz, vor allem strikte Durchsetzung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens<sup>73</sup>.

Die Auseinandersetzung um die Durchsetzung dieser Ziele kulminierte in den so genannten »Rottenburger Wirren« der ausgehenden sechziger Jahre<sup>74</sup>. Gegen den Tübinger Dogmatiker Johannes Evangelist Kuhn wurde auf Weisung der Armen Seelen in Rom ein Inquisitionsprozess eingeleitet. Mit dem Direktor des Wilhelmstiftes, Aemil Ruckgaber (1828–1905)<sup>75</sup>, beschäftigte sich die römische Indexkongregation, und Bischof Lipp war zwei Jahrzehnte lang von Joseph Mast, der als Regens des Priesterseminars keine 500 Meter vom Bischöflichen Palais entfernt wohnte, denunziert worden. Schließlich hatte man sogar seine Ablösung wegen Unfähigkeit gefordert. Freilich machten die Akteure der Donzdorfer Fakultät eine Reihe taktischer Fehler, so dass sich Rom nicht offen auf ihrer Seite engagieren konnte. Als aber die Denunziationen publik wurden, kam es über die Amtsführung des Bischofs in der Publizistik zu heftigsten Auseinandersetzungen. So warf der Tübinger Alttestamentler Felix Himpel (1821–1890)<sup>76</sup> den Radikal-Ultramontanen vor, sie folgten der *fanatischen Tagesparole einiger theologischer Sikarier*. Er verglich sie mit *losgebrochenen Buschkleppern*, die mit *giftigen Wortverdrehungen* argumentierten. *Geistige Falschmünzerei*, *scheelsüchtige Befehdung*, *engbrüstige Verketzerung* und *pharisäische Verleugnung* seien das Mindeste, was man den Donzdorfern vorhalten könne<sup>77</sup>. Die Sache schien bereinigt, da starb Bischof Lipp, zerbrochen an der jahrelangen Treulosigkeit seines Regens. Die Neuwahl ging relativ glatt über die Bühne. Das Rottenburger Domkapitel wählte den Tübinger Kirchenhistoriker Carl Joseph von Hefeles zum Bischof. Allerdings zog sich dessen Bestätigung in die Länge, weil Schwarz ihn in Rom denunzierte. In seinem Schreiben vom 28. Juli 1869 an die Münchner Nuntiatur, das die Unterschriften von 30 Mitgliedern der Donzdorfer Fakultät trägt, bezeichnete Schwarz die Bestätigung Hefeles als *Ruin der Diözese*. Hefeles habe nie Exerzitien gemacht und allenfalls einmal pro Woche zelebriert. In seinen Vorlesungen habe er die Bekehrung des Hl. Ignatius von Loyola als *Irrsinn* bezeichnet. Dass die *Freimaurerblätter in offenem Chorus über seine Wahl jubilierten*<sup>78</sup>, zeige den verderbten Geist Hefeles deutlich. Dessen ungeachtet wurde der Tübinger Kirchenhis-

73 Text der Bulle »Ineffabilis Deus«, in: DH 2800–2804.

74 Wie Schwarz zu den Rottenburger Wirren stand, zeigt ein Brief an Albert von Rechberg vom 3. März 1869: »In Betreff unserer unglücklichen Wirren...« Gräfl. Rechberg'sches Archiv Donzdorf A 646.

75 Über ihn NEHER<sup>4</sup>, 38f.

76 Über ihn NEHER<sup>3</sup>, 97f.

77 DtVb Nr. 69 vom 21. März 1868.

78 Zitiert nach Rudolf REINHARDT, *Unbekannte Quellen zu Hefeles Leben und Werk*, in: ThQ 152, 1972, 54–77, hier 65–69.

toriker, nicht zuletzt aufgrund der massiven Protektion durch die Stuttgarter Regierung, als dritter Bischof von Rottenburg bestätigt. Doch damit stand dem jungen Bistum seine eigentliche Zerreißprobe erst noch bevor. Das Vatikanische Konzil warf seine Schatten voraus.

#### 4. Phase: Die Ära Hefele (1869 bis 1893) und der Beginn der Ära Reiser (ab 1893)

Der Episkopat Hefeles begann mit einem Paukenschlag. Der Rottenburger Bischof gehörte zu den entschiedensten Gegnern einer Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanischen Konzil. Als einer der führenden Köpfe der Minoritätsbischöfe argumentierte Hefele dabei rein historisch: Wenn in der Kirchengeschichte schon einmal ein Papst nachweislich geirrt hat, dann können die Päpste an sich nicht unfehlbar sein, so lautete seine These, die er am Beispiel von Honorius I. (625–638) zu belegen suchte. Dieser Papst habe im Monotheletenstreit eindeutig heterodox gelehrt, was sowohl durch Konzilien als auch nachfolgende Päpste wiederholt festgestellt worden sei. Damit war für den Kirchenhistoriker die Frage nach der *Möglichkeit* einer Definition der päpstlichen Infallibilität von vornherein negativ entschieden. Wie bekannt, setzte er sich mit seiner Position in Rom nicht durch. Die Unfehlbarkeit des Papstes *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*, wurde definiert<sup>79</sup>. Hefele und mit ihm der Großteil der Minoritätsbischöfe waren vor der entscheidenden Schlussabstimmung aus Rom abgereist.

Die folgenden Monate wurden zur Zerreißprobe für das Bistum Rottenburg. Nachdem alle anderen deutschen Bischöfe, die in Rom gegen das Infallibilitätsdogma agiert hatten, umgefallen waren und die Konstitution *Pastor aeternus* in ihren Diözesen verkündet hatten, vollzog Hefele diesen Schritt zunächst nicht. Liberale Katholiken und namentlich zahlreiche Altkatholiken hofften, Hefele werde sich ihrer Protestbewegung anschließen und mit ihm ein Gutteil von Klerus und Gläubigen seines Bistums, über dem somit das Damoklesschwert des Schismas schwebte. In der liberalen Presse, besonders in der Augsburger Allgemeinen Zeitung, erhielt der Rottenburger Bischof ob seines standhaften Verhaltens mehrfach höchstes Lob. Er wurde als *trostreiche Erscheinung für die gebildeten Katholiken* der Fuldaer Versammlung seiner Bischofskollegen entgegengestellt, die *so kläglich zu Kreuze kriecht. Möge er der menschliche Hort der Wahrheit und Religiosität des katholischen Deutschland werden*<sup>80</sup>.

Zahlreiche Äußerungen des Rottenburger Bischofs vom Herbst 1870 und noch vom Frühjahr 1871 schienen diese Lesart zu bestätigen. So hatte er an Bischof Ketteler geschrieben: *Sie sind ein Rheinfranke, und ihr Rheinfranken seid gescheite Leute. Ihr mögt das glauben [mit dem neuen Dogma]. Ich bin nur ein dummer Schwabe, ich kann das nicht*<sup>81</sup>. Und zu seinem Freund Kuhn sagte er: *Lieber als ehrlicher Schwabe, wenn auch suspendiert, in die Grube fahren, als aus Menschenfurcht falsches Zeugnis geben*<sup>82</sup>. Und

79 In der Konstitution »Pastor aeternus« des Ersten Vatikanums; Text bei: Staat und Kirche II (wie Anm. 2), 421–427. – DH 3050–3075.

80 Allgemeine Zeitung Nr. 257 vom 14. September 1870, 4078 (verfasst vom Konsistorialsekretär K. Hofmann in Koblenz); zitiert nach Barbara SCHÜLER, Hefele im Urteil der nicht-kirchlichen Presse (1863–1893), in: Hefele (wie Anm. 34), 102–223, hier 153.

81 So jedenfalls gibt Johann Friedrich ein Diktum Hefeles wieder; Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 123 vom 3. Mai 1871, 2169.

82 Schreiben Hefeles an Kardinal Schwarzenberg; Text bei Theodor GRANDERATH, Geschichte

an Döllinger schrieb er: *Was ich zu tun habe, ist mir nicht unklar. Ich werde das neue Dogma nie anerkennen und die Freiheit und Gültigkeit des Konzils leugnen*<sup>83</sup>. Und später: *Etwas, was an sich nicht wahr ist, für göttlich geoffenbart anzuerkennen, das tue, wer kann. Non possum*<sup>84</sup>.

Angesichts dieser eindeutigen Äußerungen kann man sich vorstellen, wie überrascht die Öffentlichkeit über Hefeles Unterwerfung war. Entsprechend kontrovers wurden in der historischen Forschung die Gründe für diesen Schritt diskutiert<sup>85</sup>. Eine ganze Palette von Motiven wurde angeboten: mangelnde Unterstützung durch die Stuttgarter Regierung, Wechsel im Kultministerium, Gefahr der Suspendierung durch Rom bei weiterem Zögern, typisch überhastete Reaktion Hefeles auf einen provokanten Artikel in der Allgemeinen Zeitung, Hoffnung auf Wiederaufnahme des Konzils, Hefe sei im Grunde seines Herzens immer ein Ultramontaner geblieben usw. Für jedes dieser Unterwerfungsmotive können plausible Gründe angeführt werden, so dass eine monokausale Erklärung ausscheidet.

Das entscheidende Motiv ist indes noch nicht genannt: der enge Schulterschluss zwischen Bischof und Fakultät. Die Rechnung war einfach, und sie ging auf, auch wenn sie von Bischof und Fakultät einen hohen Preis verlangte. Der Bischof unterwirft sich dem neuen Dogma verklausuliert und mit einigen interpretativen Zusätzen. Die Fakultät hält sich mit Äußerungen über diesen Schritt zurück und nimmt zur Infallibilitätsfrage öffentlich grundsätzlich nicht Stellung. Deshalb entsteht kein öffentliches Ärgernis. Der Bischof muss und wird die Fakultät deshalb nicht fragen, ob sie das neue Dogma glaubt oder nicht, und seine ehemaligen Kollegen müssen nicht mit Nein antworten. Wenn es in der Unfehlbarkeitsfrage ruhig bleibt, wird Rom froh sein und weder auf eine formelle Unterwerfung der Fakultät noch eine Rücknahme der verklausulierten Verkündigung des Dogmas durch den Bischof bestehen. Hefe und seine Mitsstreiter sahen in der Einheit der Kirche ein so hohes Gut, dass diese sogar das *Sacrificium intellectus* rechtfertigte, wie aus dem Unterwerfungsschreiben Hefeles vom 10. April 1871 eindeutig hervorgeht.

Hefe selbst schrieb an Joseph Feßler (1865–1872)<sup>86</sup>, den Bischof in St. Pölten, er wolle sich nicht an einem Schisma, dem *allergrößte[n] Unglück* beteiligen, mehr noch, nicht die *schwere Verantwortlichkeit* dafür auf sich nehmen. *Darum habe ich, wenn auch nicht ohne große innere Kämpfe, das sacrificio dell'intelletto gebracht, und damit natürlich den Haß vieler auf mich gezogen. Inter Scyllam et Charybdim positus wollte ich lieber meinen Intellectus opfern und mich unterwerfen – mit blutendem Herzen – als*

des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung. Nach den authentischen Dokumenten dargestellt Bd. 4, Freiburg/Br. 1906, 560.

83 Schreiben Hefeles an Döllinger vom 10. August 1870; Text bei Johann Friedrich von SCHULTE, Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland, Gießen 1887, 220–223, hier 222.

84 Schreiben Hefeles an Döllinger vom 14. September 1870; ebd., 223.

85 Vgl. die Kontroverse zwischen Rivinius und Reinhardt über die Motive von Hefeles Unterwerfung: Karl Joseph RIVINIUS, Die Haltung Bischof Hefeles und die der württembergischen Regierung zur Unfehlbarkeit des Papstes, in: *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte*, hg. v. Walter BRANDMÜLLER u.a., Paderborn 1988, 445–489. – Rudolf REINHARDT, Noch einmal: Carl Joseph Hefe und das Vaticanum I, in: ZKG 101, 1990, 385–396. – Ferner die Beiträge von Rudolf Reinhardt und Barbara Schüler in: Hefe (wie Anm. 34). – Dazu auch Walter BRANDMÜLLER, Carl Joseph von Hefe – ein Geschichtsschreiber macht Geschichte. Ein historisches Feuilleton, in: *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*. Festschrift für Hermann Josef Sieben, hg. v. Johannes ARNOLD u.a., Paderborn 2004, 1087–1099.

86 Über ihn Friedrich SCHRAGL, Art. Feßler, in: GATZ, Bischöfe 1983, 184–187.

ein Schisma fördern<sup>87</sup>. Gemeinsam gelang es Bischof und Fakultät, den Radikal-Ultramontanen der Diözese so ihr entscheidendes Argument aus der Hand zu schlagen, wengleich Hefeles in Rom bis zum Ende seines Episkopats eine Persona minus grata und das Bistum Rottenburg eine gefährdete Diözese blieb<sup>88</sup>.

Dieses taktisch kluge Verhalten verhinderte in Rottenburg maßgeblich das Ausbrechen eines Kulturkampfes. Die württembergische Regierungspresse feierte die Zustände im Land sogar als kirchenpolitisches Eldorado. Bischof und König waren sich indes klar, dass es aller Anstrengungen bedurfte, die Scharfmacher auf beiden Seiten unter Kontrolle zu halten. Cum grano salis kann man sich daher der These August Hagens anschließen, wonach die Diözese Rottenburg von einem Kulturkampf verschont wurde<sup>89</sup>. Für diese These lassen sich im Wesentlichen folgende Gründe namhaft machen<sup>90</sup>:

1. Das gute persönliche Verhältnis zwischen König Karl (1864–1891) und Bischof Hefeles<sup>91</sup>. Beide Männer waren um Ausgleich und pragmatische Lösungen bemüht. Hefeles hielt die ultramontanen Zeloten im Zaum, die vom Aufblühen des herrlichen katholischen Geistes in den Kulturkampfländern träumten. Der König war ohnehin antipreußisch eingestellt und ließ durch die Ernennung Hermann Freiherr von Mittnachts (1876–1900) zum Ministerpräsidenten keinerlei nationalliberale Träumereien aufkommen. In dieser Haltung unterstützte ihn Königin Olga (1864–1892). Wie gut das Verhältnis Bischof-König war, belegt nichts deutlicher als ein Zitat aus einem Brief Hefeles an Gräfin Walburga von Rechberg. *In Friedrichshafen traf ich den König frischer und heiterer als früher, sehr gesprächig, so Hefeles, – beide Männer befanden sich im Salon und wollten zum Lunch in das Esszimmer hinübergehen – aber er hinkt am linken Fuße und ich am rechten, und so knappten wir alternative – Staat und Kirche vereint – vom Empfangszimmer in den Speisesaal*<sup>92</sup>.
2. Der Katholische Kirchenrat, der die Regierung in catholicis zu beraten hatte, war ausschließlich mit Katholiken besetzt, die bei Staat und Kirche gleichermaßen angesehen waren.
3. Durch die Unterwerfung Hefeles unter das Unfehlbarkeitsdogma existierte das Problem der Altkatholiken in Württemberg nicht.
4. Es gab keine Zentrumspartei<sup>93</sup>. Damit fehlte dem Staat der Vorwand, gegen eine vaterlandsfeindliche Organisation vorgehen zu müssen. Namentlich Bischof Hefeles und sein Freund Kuhn brachten den Ausbruch des Kulturkampfes mit der Existenz einer Zentrumspartei unmittelbar in Zusammenhang, nach dem Motto: ubi Centrum, ibi (zwangsläufig) Kulturkampf. Kuhn stellt diesen Konnex sogar ausdrücklich her,

87 Brief Hefeles an Feßler vom 20. April 1871; Walter BRANDMÜLLER, Karl Joseph (von) Hefeles an Joseph (von) Feßler. Briefe aus den Jahren 1858–1871, in: AHC 34, 2002, 100–111, hier 109.

88 Vgl. Hubert WOLF, Indem sie schweigen, stimmen sie zu? Die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät und das Unfehlbarkeitsdogma, in: Hefeles (wie Anm. 34), 78–101.

89 Vgl. HAGEN, Geschichte II, 117.

90 Zum Folgenden WOLF, Württemberg (wie Anm. 27), 65–79.

91 »In Württemberg schließlich ist es trotz der starken Stellung der Nationalliberalen, der Bedeutung der konfessionellen Gegensätze und einer antiborussischen katholischen Minderheit zu keinem Kulturkampf gekommen; vor allem die Zurückhaltung des Rottenburger Bischofs Hefeles, eines der konziliaren Wortführer der Anti-Ultramontanen, hat das wohl verhindert«. Thomas NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1866–1918. Bd. 2: Machtstaat vor der Demokratie, München 21993, 375.

92 Brief Hefeles an die Gräfin Walburga Rechberg vom 20. Juli 1885, Gräflin Rechberg'sches Archiv Donzdorf, Familienarchiv Fasz. Briefe Hefeles an Otto Graf Rechberg.

93 David BLACKBOURN, Class, Religion and Local Politics in Wilhelmine Germany. The Centre Party in Württemberg before 1914, New Haven-London 1980.

wenn er formuliert, *glücklicherweise* bestehe in Württemberg *keine eigene katholische Landespartei*, so dass wir *von Anläufen zu einem Kulturkampf frei zu bleiben hoffen dürfen*<sup>94</sup>.

5. In Württemberg waren seit der Säkularisation keine Männerorden, namentlich keine Jesuiten zugelassen, so dass man gegen keine päpstlichen Internationalisten einzuschreiten brauchte. Kulturkämpfe auf unterer Ebene fanden freilich durchaus in diesem Bereich statt.
6. Gegenüber kulturkämpferischen Scharfmachern innerhalb und außerhalb Württembergs konnte man darauf verweisen, dass durch das Gesetz vom 30. Januar 1862<sup>95</sup> die preußischen Kulturkampfgesetze ohnehin längst vorweg genommen seien<sup>96</sup>, was materialjuristisch durchaus zutrifft. Die Schärfen des Gesetzes wurden jedoch durch eine pragmatische Anwendung in Württemberg erheblich gemildert. Jeder Konflikt wurde im Vorfeld auf der Chefetage zwischen König und Bischof geklärt. Selbst bei dem Hauptstreitpunkt der Anzeigepflicht kam es im Königreich nur einmal zu einem kleineren Konflikt.

Neben dem guten Verhältnis von Staat und Kirche und der persönlichen Freundschaft von König und Bischof überrascht das – abgesehen von den ultramontanen Scharfmachern – versöhnliche ökumenische Klima in Württemberg. So war etwa Hefeles Schwager als evangelischer Pfarrer zum Katholizismus konvertiert. Ein wichtiger Seismograph für den konfessionellen Frieden waren vor allem die Firmreisen des Bischofs und die bei diesen Anlässen im Kontext der Empfänge ausgebrachten Toasts. So toastete der Bischof regelmäßig auf den evangelischen König, der anwesende evangelische Superintendent auf den katholischen Bischof, ein Domkapitular auf den evangelischen Oberamtmann, ein evangelischer Richter auf das Rottenburger Domkapitel usw. Die Württembergische Chronik berichtete mit schöner Regelmäßigkeit von diesen *ökumenischen Trinksprüchen*<sup>97</sup>.

Eine gewisse Wende zeichnete sich mit der Amtsübernahme durch Bischof Wilhelm von Reiser (1835–1898)<sup>98</sup> ab. Dieser war bereits 1886 als Weihbischof, Generalvikar und Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge für den greiser werdenden Hefele installiert worden. 1893 übernahm er als vierter Bischof die Leitung der Diözese. »Reisers Zeitgenossen glaubten, bei ihm eine allmähliche, wachsende Hinwendung zum Ultramontanismus feststellen zu können, während bei seinem ebenfalls ultramontanen Vorgänger Hefele die persönliche Liberalität immer ausgleichend gewirkt hatte. Unter Reiser zeichneten sich dagegen nicht nur Spannungen mit der Regierung ab, sondern auch das Verhältnis zum evangelischen Bevölkerungsteil kühlte zusehends ab. Selbst die Beziehungen zur Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen blieben nicht ungestört«<sup>99</sup> – so brachte Rudolf Reinhardt den Ertrag des Reiserschen Episkopats auf den Punkt. Die eigentliche Wende hin zur Durchführung eines römisch-ultramontanen Kirchensys-

94 Schreiben Kuhns an Rechberg vom 11. Februar 1877; Gräflich Rechberg'sches Archiv Donzdorf A 644; vgl. WOLF, Ketzler (wie Anm. 30).

95 Text bei Staat und Kirche II (wie Anm. 2), 195–199.

96 Zu den genannten Gründen vgl. HAGEN, Geschichte II, 110–120.

97 Vgl. SCHÜLER, Hefele (wie Anm. 80), 193–198.

98 Wilhelm von Reiser (1835–1898), 1859 ordiniert, 1861 Repetent am Wilhelmsstift, 1869 Promotion zum Lic. theol., 1869/70 Direktor des Wilhelmsstiftes, 1879 Aufnahme ins Rottenburger Domkapitel, 1880–1882 und 1883–1886 in der Württembergischen Kammer der Abgeordneten, 1886 Generalvikar. Über ihn Rudolf REINHARDT, Art. Reiser, in: GATZ, Bischöfe 1983, 606–608.

99 Zitiert nach ebd., 607.



tems erfolgte, wenn wir wiederum Reinhardt folgen, erst mit der Wahl Paul Wilhelm von Keplers (1898–1926)<sup>100</sup> im Jahr 1898. Die Regierung ließ ihn passieren, auch wenn man ihn in Stuttgart für einen verkappten Jesuiten hielt. Kepler galt als unpolitisch und zurückhaltend. Die fehlende Souveränität suchte er durch autoritäres Auftreten, das sich bis zur Unnahbarkeit steigerte, zu kompensieren. Ob man das Drei-Bischofs-Jahr 1898 tatsächlich als Beginn der Wendezeit – ob zum Besseren oder Schlechteren, sei einmal dahingestellt – ansehen darf, werden hoffentlich die folgenden Beiträge zeigen, für die mein Vortrag allenfalls Prolegomena bereitlegen konnte.

## Schlussthesen

Aus diesem – naturgemäß gerafften – Überblick und der durchaus subjektiv motivierten Auswahl aus der Fülle des Stoffes ergeben sich gleichsam als Impressionen eine Reihe von Thesen, die ich im Folgenden zur Disputation stelle:

1. Die Diözese Rottenburg war ein Geschöpf des Staates Beutelsbach. Das protestantisch dominierte Staatskirchenregiment bleibt die tragende Konstante während des gesamten 19. Jahrhunderts; 1848er-Revolution und Kulturkampf stellen im Verhältnis Kirche-Staat in Württemberg keine entscheidenden Zäsuren dar. Die Gesetzeslage blieb durchgängig rigoros, die Anwendung erreichte seit 1848 und vermehrt seit 1869 einen pragmatischen, konfliktvermeidenden Charakter.
2. Die Säkularisation brachte – nicht nur im katholischen Oberschwaben – das Ende zahlreicher kleiner reichsunmittelbarer geistlicher Territorien, zahlreiche katholische Kulturstätten verschwanden, womit sich viele neuwürttembergische Katholiken bis weit in die Mitte des Jahrhunderts hinein nicht abfinden konnten. Der Ruf *Zurück nach Ellwangen* ist nur die Spitze eines Eisberges, der für die Wiederentdeckung und Aufwertung katholischer (Erinnerungs-)Orte und Traditionen in Württemberg stand.
3. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, wurde die Monarchie als Staatsform von den Katholiken einhellig akzeptiert. Gerade die vom Staat verteufelten Ultramontanen, die für kirchliche Autonomie kämpften, erwiesen sich in der tiefen Krise nach 1848 als entscheidende Stützen der Monarchie auf dem Forum des Landtags, das sie vorher für ihren Kirchenkampf genutzt hatten. Unter Bischof Hefele erreichten die freundschaftlichen Beziehungen zum Haus Württemberg ihren unbestreitbaren Höhepunkt.
4. Die Geschichte des Bistums Rottenburg ist von einer Polarisierung zwischen Aufklärern und Ultramontanen gekennzeichnet, wobei die letzteren bis 1898 nie den Ton im Bistum angaben, zumal sich die ultramontane Partei nach 1848 spaltete in Gemäßigte, die nach der Erreichung von Parität und mehr Autonomie für die katholische Kirche mit dem Status quo zufrieden waren, und Radikale, die eine völlige Trennung von Kirche und Staat sowie ein totales Abschotten der katholischen Subgesellschaft vom Mainstream der Zeit anstrebten. Trotz mehrfacher Versuche konnten diese Radikalen die entscheidenden Schaltstellen in Bistum und Fakultät nicht erobern. Erst mit Bischof Kepler kam ein Enkel der Donzdorfer Fakultät ans Ruder.
5. Daher bildete sich nach 1848 in Württemberg kein geschlossenes katholisches Milieu mit den von der Sozialgeschichtsschreibung wiederholt beschriebenen Charakteristika

100 Paul Wilhelm von Kepler (1852–1926), 1875 ordiniert, 1876 Repetent am Wilhelmsstift, 1880 Stadtpfarrer in Bad Cannstatt, 1883 Professor für neutestamentliche Exegese in Tübingen, 1889 Professor für Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen, seit 1894 in Freiburg. Über ihn Rudolf REINHARDT, Art. Kepler, in: GATZ, Bischöfe 1983, 371–373.

aus. Es gab zwar auch in Württemberg kirchliche Vereine, aber in wesentlich geringem Umfang als etwa im Rheinland. Die Konfessionalisierung wurde nicht in dem Maße wie anderswo vorangetrieben, weshalb auch in den siebziger Jahren ein katholischer Domkapitular selbstverständlich auf das Wohl eines evangelischen Dekans und umgekehrt toasten konnte. Für Württemberg jedenfalls war 1848 nicht die Geburtsstunde des guten alten Katholizismus, dem heute bittere Tränen nachgeweinert werden. Vielleicht übernahm jedoch 1898 diese Funktion?

6. Mit Ausnahme der Minderheit der Radikal-Ultramontanen war die überwiegende Mehrheit des Klerus und die Bistumsleitung den Wissenschaften gegenüber durchaus aufgeschlossen, was sicher mit der Ausbildung der angehenden Priester an der Tübinger Universität zusammenhängt, wo zugleich eine Evangelisch-Theologische Fakultät bestand. Ein Tridentinisches Seminar und eine Katholische Universität lehnte man mehrheitlich genauso ab wie die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts für die Profanwissenschaften, die *lege artis* frei betrieben werden mussten. Der Ausspruch Hefeles, er kenne keine katholischen Wassermoleküle, also brauche er auch keine katholisch-chemische Fakultät, spricht Bände für die wissenschaftsfreundliche Mentalität. Wissenschaftlich-historische Argumente waren indes von der Kirche selbst auf dem Ersten Vatikanum nicht zugelassen worden, wie Hefele bitter erfahren musste. Das Dogma besiegte die Geschichte und die Kirche die Wissenschaft.
7. Die Faszination, welche die stigmatisierte Seherin Louise Beck und die Höhere Leitung auf rund zehn Prozent des Klerus und eine Reihe von Laien ausübten, ist typisch für das Modernisierungsdilemma, dem sie sich ausgesetzt sahen: Die Flucht ins Mirakulöse, die Sehnsucht nach ewigen Wahrheiten, die ängstliche Faszination des Weiblichen, (pseudo-)religiöser Irrationalismus gegen die zunehmende Rationalisierung von Gesellschaft und Wirtschaft – eine Stichwortreihe für Suchbewegungen, die sich fortsetzen ließe.
8. Von einem einheitlichen katholischen Milieu in Württemberg, einer typisch Rottenburger Mentalität, einem klassisch-schwäbischen Priestertypus kann jedenfalls in unserem Untersuchungszeitraum keine Rede sein. Statt Einheitskatholizismus herrschte eine Vielfalt vor, die das ganze Spektrum möglicher Katholizismen repräsentierte: Wessenbergianer, Aufklärer, gemäßigte Ultramontane und radikale Hardliner. Ob der Eindruck stimmt, gegen Anfang des 20. Jahrhunderts sei es enger geworden auch in der Kirche Rottenburgs, kann vielleicht am Ende dieser Tagung beantwortet werden, wenn die neuere Diözesangeschichte in vielfältigen Aspekten beleuchtet ist.

Wie ich begonnen habe, möchte ich schließen, mit einem Zitat aus dem schon genannten Festvortrag von Rudolf Reinhardt zum 150-jährigen Diözesanubiläum: »Man wird mir vorhalten«, das hier Gesagte könne »nicht genügen. Weite Bereiche des kirchlichen Lebens seien ausgespart geblieben. An vieles hätte man noch denken müssen [...]. Zugegeben, all dies hätte es verdient, angesprochen zu werden. Ja mehr noch. Das Kernstück, das Zentrum, das eigentliche Ziel kirchlichen Lebens – kam überhaupt nicht in unser Blickfeld. Es sind jene Stunden und Minuten, in denen der einzelne Mensch vor seinem Gott steht [...] Dieses Begegnen von Schöpfer und Kreatur [...] entzieht sich fast immer historischem Erkennen. Wir konnten deshalb nichts darüber reden. Doch bleibt zu hoffen, dass ... [in der Geschichte des Bistums Rottenburg bis 1898, der unsere Aufmerksamkeit galt] dieses Begegnen oft und oft Ereignis geworden ist«<sup>101</sup>.

101 REINHARDT, Rottenburg (wie Anm. 10), 255.



CLAUS ARNOLD

## Zwischen Zentrum und Peripherie † Die Rottenburger Diözesanidentität (1919–1978)<sup>1</sup>

Nach der »unheimlichen Konjunktur« der kollektiven Identität in den neunziger Jahren<sup>2</sup> scheinen Identitätsdiskurse nun im Abklingen zu sein. Im außerwissenschaftlichen Bereich, genauerhin in der Wirtschaft, hat man bemerkt, dass das Konzept der corporate identity meist die Identifikationsbereitschaft der Mitarbeiter übersteigt und insgesamt nicht förderlich ist, weil eine Firma, sei sie auch noch so groß und bedeutend, doch nicht genug an Lebensgehalt bieten kann, um die Ganzhingabe ihrer Mitarbeiter sinnvollerweise einfordern zu können<sup>3</sup>. Nun ist die katholische Kirche und speziell die Diözese Rottenburg-Stuttgart nicht als Firma zu verstehen, obwohl solche Vergleiche ja unseligerweise immer wieder angestellt werden. Aber auch hier ist die Frage erlaubt: Braucht eine einzelne Diözese eine bestimmte Identität, die über das allgemein Christliche und Katholische hinausgeht und so eine spezifische Identifikationsbereitschaft und ein besonderes Wir-Gefühl weckt? Kirchenrechtlich gesehen ist die Identität einer Diözese keine wesentliche Frage: Nach Canon 369 des Codex Iuris Canonici von 1983 ist eine Diözese »ein Teil« [portio im Lateinischen] des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut ist; indem sie ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird, bildet sie eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft gegenwärtig ist und wirkt.« Die kontingente Verwirklichung je nach Nation, Alter oder Zusammensetzung ist gesamtkirchlich gesehen zunächst irrelevant; das Gottesvolk orientiert sich an seinen jeweiligen Hirten. Kirchenhistorisch ist die Frage nach der Identität freilich sehr reizvoll<sup>4</sup>, zielt sie doch auf das Besondere und Kontingente, das ja das eigentliche Métier des Historikers ist. Wie erhebt man aber historisch korrekt die Identität einer Diözese? Man könnte anfangen,

1 Mit Anmerkungen versehener Text meines Vortrags im Rahmen der Studientagung »Schwäbische Identität – weltnahe Katholizität. 175 Jahre Diözese Rottenburg-Stuttgart«, Weingarten, 17.–21. September 2003.

2 Lutz NIETHAMMER, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek 2002; vgl. Identität und politische Kultur (Festschrift Hans-Georg Wehling), hg. v. Andreas DORNHEIM u. Sylvia GREIFFENHAGEN, Stuttgart 2003.

3 Egbert DEEKELING, Corporate Identity – Idée fixe und Sackgasse. Als ganzheitliche Lösung ist das Unternehmenskonzept klar gescheitert, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16. Juni 2003 (Wirtschaftsteil).

4 Vgl. das von Erwin GATZ herausgegebene Themenheft »Vom Jurisdiktionsbezirk zur Ortskirche«, RQ 99, 2004, Heft 3–4. – Das weite dogmatische Themenfeld der Theologie der Ortskirche muss hier ausgespart bleiben; vgl. aber Peter WALTER, Ein Blick zurück und nach vorne aus dem Abstand von fast vierzig Jahren am Beispiel des Verhältnisses von Orts- und Universalkirche, in: Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen, hg. v. Günther WASSILOWSKY (Quaestiones Disputatae 207), Freiburg i.Br. 2004, 116–136.

ein Identitätsmosaik der Diözese Rottenburg bzw. Rottenburg-Stuttgart zu entwerfen: An erster Stelle natürlich die besonders prägenden Bischöfe, also je nach Gusto Hefele oder Keppeler, Sproll oder Leiprecht, dann die Bedeutung der Priesterausbildung, also Tübingen und Rottenburg, oder Tübingen versus Rottenburg, überhaupt der Klerus, zumal das Domkapitel und das Ordinariat, aber natürlich genauso das gläubige Volk, seine Wallfahrten, seine Frömmigkeitspraxis (von oben und von unten gesehen), dann die Orden und Gemeinschaften in der Diözese, die Caritas, die Kunst, die kirchlichen Medien, das Gesangbuch, der Kirchenbau, nicht zuletzt die katholische Akademie usw. Also etwa ein Bild, wie wir es im »Katholischen Württemberg«<sup>5</sup> finden oder wie es die aktuelle Diözesanbroschüre<sup>6</sup> für die Gegenwart entwirft und wie es an seiner Stelle ja auch seine Berechtigung hat.

Dieser synthetisch-konstruierende Weg hat sicher auch wissenschaftliche Bedeutung – wer würde etwa bestreiten, dass die gemeinsame Ausbildung der Funktionsebenen einen wichtigen Kitt für jede Körperschaft bildet, und die Tübinger katholisch-theologische Fakultät wurde deshalb ja auch schon als eigentlich identitätsgebender Faktor der Diözese bezeichnet<sup>7</sup>. Da die Synthetisierung aber immer auch Züge persönlicher Vorlieben oder aktueller Strategien tragen wird, möchte ich eher »dekonstruieren«<sup>8</sup> und dort ansetzen, wo historisch gesehen tatsächlich die diözesane Identität als fraglich empfunden und zugleich zum Projekt gemacht worden ist. Dabei steht der Thematik unserer Tagung entsprechend das 20. Jahrhundert im Vordergrund. In einem ersten Schritt will ich mit zwei Schlaglichtern die These aufstellen, dass die Rottenburger Diözesanidentität zumindest zeitweise prekär war und einer Stabilisierung bedurfte. Im zweiten Teil des Vortrags werden drei Jubelfeiern der Diözese betrachtet, weil sich in ihnen die Identitätsproblematik verdichtete und zumindest implizit ein Wille zur Identitätsbestimmung festzustellen ist<sup>8</sup>.

5 Das katholische Württemberg: Die Diözese Rottenburg-Stuttgart. Zeiten, Zeichen, Zeugen, Zukunft, im Auftrag des Bischöflichen Ordinariats der Diözese Rottenburg-Stuttgart hg. v. Werner GROSS u. Heinz Georg TIEFENBACHER, Ostfildern <sup>2</sup>1993.

6 Gott und den Menschen nahe – Diözese Rottenburg-Stuttgart, hg. v. Bischöflichen Ordinariat Hauptabteilung Medien und Öffentlichkeitsarbeit, Stuttgart [2003]; vgl. auch Hubert WOLF, Schwäbische Katholizität. »Erinnerungsorte« einer Rottenburger Diözesanidentität. Festvortrag zum 175-jährigen Bistumsjubiläum, in: Dokumentation des Jubiläumjahres 2003. 175 Jahre Diözese Rottenburg-Stuttgart. Band 1: Texte, hg. v. Werner GROSS u. Eckhard RAABE, Rottenburg 2004, 98–115.

7 Eberhard MÜHLBACHER, Zum Geleit, in: Das Katholische Württemberg. Die Diözese Rottenburg. Zeiten. Zeichen. Zeugen, Ulm 1988, 9f.

8 Die neuere Jubiläumforschung betont, dass durch Jubiläen »aus dem Gesamtkomplex der überlieferten Geschichte aus Anlass der jubiläumsszyklischen Wiederkehr des durch Quellen belegbaren oder auch nur fiktiven Initiums oder Ereignisses ein individueller Geschehensablauf als Eigengeschichte« herauspräpariert wird. Die Inszenierung von Jubiläen soll Traditionsbewusstsein und damit Identität fördern. Teilweise werden im Sinne einer Erinnerungspolitik dabei Traditionen auch erst »erfunden«. »Die im Jubiläum inszenierte Geschichte ist kein auf ein Verfallsdatum zulaufender Niedergang, sondern mit Hoffnungen und Wünschen besetzter Merkposten.« Die Vergangenheit soll in die Zukunft hinein verlängert werden. Insofern tragen Jubiläen auch projekthaften Charakter. Die Eigengeschichte wird zum »Erinnerungsort« im weiteren Sinne, zu einem locus, der Orientierung geben soll; Winfried MÜLLER, Das historische Jubiläum. Zur Geschichtlichkeit einer Zeitkonstruktion, in: Das historische Jubiläum. Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus, hg. v. Winfried MÜLLER u.a., Münster 2004, 1–75, hier 2f.

## 1. Vom württembergischen Landesbistum zur Diözese der schwäbischen Katholiken

### a) *Das Problem des Bischofssitzes*

Gestatten Sie mir hier zunächst eine persönliche Reminiszenz: 1984 unternahmen die Firmlinge meiner Heimatpfarrei erstmals einen Ausflug nach Rottenburg. Um den Bus auffüllen zu helfen, überredete ich meine Ministrantengruppe zur Mitfahrt. Rottenburg war für uns Oberschwaben zuvor eine völlige terra incognita gewesen. Auf der Rückfahrt musste ich mir dann die bittersten Vorwürfe anhören, meine Gruppe an diesen wenig repräsentativen Ort geschleppt zu haben. Solche Gefühle sind nicht neu. Ein Problem der Diözese Rottenburg schien zu sein, dass eine starke und selbstbewusste Peripherie (vor allem Oberschwaben und der Gmünder/Ellwanger Raum) auf ein weniger attraktives Zentrum blickte. Ein kurzer Vergleich mit einem Bischofssitz wie Münster zeigt, was Rottenburg entbehren muss: Eine 1200-jährige Bistumsgeschichte, einen altherwürdigen, kunsthistorisch einigermaßen bedeutsamen Dom, an dem sich die Geschichte der Diözese über die aktuellen Gestaltungsvorlieben hinaus ablesen lässt, einen zentralen Wallfahrtsort (Telgte) in bequemer Nähe zur Bischofsstadt, dessen im 19. Jahrhundert wiederbelebtes Wallfahrtsleben an die Leistungen der katholischen Konfessionalisierung der Frühneuzeit anknüpfen konnte<sup>9</sup>. Rottenburg als Bischofsstadt verkörperte hingegen vor allem den geschichtlich kontingenten Charakter der Diözese als württembergisches Landesbistum und entsprach damit mitunter wenig dem sich wandelnden Lebensgefühl der schwäbischen Katholiken.

Es ist kein Zufall, dass diese latente Spannung genau in dem Augenblick aufbrach, als das Königreich Württemberg seinen Abschied genommen hatte. In der Neujahrsnacht 1919 war es in Rottenburg zu Ausschreitungen gegen das bischöfliche Palais gekommen. Die Stadt Weingarten nahm dies zum konkreten Anlass, um die von militärischer Nutzung freigewordenen Baulichkeiten des früheren Klosters als Bischofssitz anzubieten. Das Ordinariat setzte tatsächlich eine Kommission ein, die den Plan prüfen sollte. In die aufkommende öffentliche Diskussion griff eine autoritative Gestalt des schwäbischen Milieukatholizismus ein: Prälat Konrad Kümmel, seit Jahrzehnten Herausgeber des Sonntagsblattes<sup>10</sup>, propagierte in sehr engagierter Form die Verlegung des Bischofssitzes nach Weingarten, wo die wirklich repräsentative Martinskirche des Bistums stehe. Dies geschah in sechs Leitartikeln des Deutschen Volksblatts, dem Organ des schwäbischen politischen Katholizismus. Kümmel stellte fest: *Die Wahl oder vielmehr die Bestellung der Stadt Rottenburg zur Bischofsstadt ist niemals als eine vollständige und ausreichende Lösung der Frage angesehen worden. Unter allen deutschen Bischofsstädten steht Rottenburg [...] ganz entschieden an letzter Stelle. Seine sogenannte Domkirche ist trotz aller Verschönerungs- und Erneuerungsarbeiten schließlich doch nicht mehr als eine Stadtpfarrkirche von mittlerer Größe. Mag auch das Lob und die*

<sup>9</sup> Aus der Fülle der Literatur vgl. die Geschichte des Bistums Münster, hg. v. Arnold ANGENENDT, bisher 3 Bde., Münster 1998.

<sup>10</sup> Über ihn HAGEN, Gestalten II, 412–472. – Jörg SEILER, Typisch katholisch. Geschichte, Gestalt und Bedeutung des Katholischen Sonntagsblattes, in: Das Katholische Sonntagsblatt (1850–2000). Württembergischer Katholizismus im Spiegel der Bistumspresse, hg. v. Hubert WOLF u. Jörg SEILER, Ostfildern 2001, 11–60, hier 19–28. – Claus ARNOLD, »Sie vergehen und Du bleibst ...« Das Katholische Sonntagsblatt und der württembergische Katholizismus an der Jahrhundertwende 1900, in: ebd., 266–273 (Lit.).

*Anerkennung der Diözese Rottenburg in Beziehung auf ihre stille, treue Kirchlichkeit, auf ihre unerschöpfte Opferwilligkeit, in materieller Unterstützung aller guten Werke, wie in ihrer Beteiligung am Ordensberufe, in der Tüchtigkeit und Gewissenhaftigkeit ihres Klerus und in dem verhältnismäßig guten Stande ihrer katholischen Gemeinden seit Jahrzehnten unbestritten und weithin bekannt sein: Mit ihrem Bischofssitz Rottenburg und mit dessen Domkirche, dem berühmten templum peramplum der altwürttembergischen Kirchenräte, haben die katholischen Schwaben niemals Staat machen können noch wollen<sup>11</sup>. – So hat es Altwürttemberg gewollt; seine Bischofsstadt sollte ihn [den Bischof] stündlich daran erinnern, wie wenig er in ihren Augen galt. Sie war zugleich eine warnende Belehrung an die Katholiken des Landes, ihren Bischof nicht höher stellen zu wollen, als er in den Augen der Regierung stand<sup>12</sup>.* Kümmel schloss, man habe den Bischof bewusst fern von der Mehrheit seiner Diözesanen und klein im Schatten Tübingens und Stuttgarts halten wollen. Die Wahl Rottenburgs sei ein Unrecht, das nun rückgängig gemacht werden müsse.

Doch waren dies nur die etwas aufgebauchten Privat-Gefühle eines gealterten Prälaten, der die Klaviatur ultramontaner Kritik am Staatskirchentum vollendet beherrschte? Kümmel entstammte natürlich der neuwürttembergischen Peripherie der Diözese, nämlich der Gemeinde Rechberg, und hegte zudem seit seiner Vikarszeit in Weingarten zarte Gefühle für Oberschwaben. Immerhin war er der wohl einflussreichste diözesane Medienmann der damaligen Zeit. Und er stand mit seiner Meinung keineswegs allein da: das württembergische Landesbistum hatte ein Imageproblem, das sich auch an nackten Zahlen ablesen ließ. Dazu das zweite Schlaglicht, das einen ausgesprochen blinden Punkt der Rottenburger Diözesangeschichte betrifft.

#### *b) Rottenburger Theologen in Augsburg und anderswo*

Katholische Schwaben gibt es nicht nur in Württemberg, sondern auch in Bayern. Und Augsburg, das zweite schwäbische Bistum, genoss regen Zulauf von Priesternachwuchs aus Württemberg. Zeitweise stellten die Rottenburger ein Drittel des Augsburger Klerus<sup>13</sup>. Dies ist vielleicht nicht bloß mit einer Abgabe von »Überschuss« an die Nachbardiocesen<sup>14</sup> bzw. einem »Numerus clausus« in Tübingen bzw. Rottenburg zu erklären<sup>15</sup>.

11 C[onrad KÜMME], Der Bischofssitz in der Diözese Rottenburg I. in: DtVb Nr. 228, 3. Oktober 1919 (vgl. HAGEN, Geschichte III, 101f.). Die weiteren Folgen der Serie, die eine bemerkenswerte Gesamtabrechnung mit 100 Jahren »katholischem Landesbistum« darstellte: II. Nr. 229<sup>1</sup>, 4. Oktober 1919; III. Nr. 230, 6. Oktober 1919; IV. Nr. 242, 20. Oktober 1919; V. Nr. 243, 21. Oktober 1919; VI. Nr. 244, 22. Oktober 1919.

12 Ebd., 22. Oktober 1919.

13 HAGEN, Geschichte II, 183. Vgl. die Gesamtzahlen bei Franz Xaver HARTMANN, Die zeitliche, örtliche und soziale Herkunft der Geistlichen der Diözese Augsburg von der Säkularisation bis zur Gegenwart 1804–1917. Beitrag zu einer Sozialstatistik des geistlichen Standes, Augsburg 1918, 49–52. Für die unverhältnismäßig hohe Einwanderung aus Württemberg, obwohl dort Priester-mangel herrsche, macht Hartmann speziell den dortigen »numerus clausus« (s. aber die übernächste Anmerkung) und allgemein das Vorhandensein relativ vieler selbständiger Stellen in Augsburg verantwortlich. – Zum Ganzen: Erwin GATZ, Geographische und soziale Herkunft der Priester, in: Der Diözesanklerus, hg. v. DEMS. (Geschichte des kirchlichen Lebens IV), Freiburg i.Br. 1995, 264–281, hier 270.

14 So noch Nuntius Guido DEL MESTRI, »Ströme werden dich nicht wegreißen«, in: Gottes Ja – unsere Hoffnung. 150 Jahre Diözese Rottenburg 1828–1978. Ansprachen und Predigten im Jubiläumsjahr, hg. v. Georg MOSER, Ostfildern 1978, 62–65, hier 63.

15 Für die Aufnahme in das Wilhelmsstift war ein zentrales Konkursexamen zu bestehen, das von

Vielmehr legt sich die These nahe, dass das traditionsreichere Augsburg als bewusste Alternative gewählt wurde. Das Phänomen wurde von Rottenburger Seite bisher nur an einer einzigen Stelle, dem Katholischen Sonntagsblatt vom 1. März 1936<sup>16</sup>, etwas ausführlicher diskutiert. Der anonyme Verfasser nimmt die aktuelle Nachricht von den Primizen auswärts geweihter Priester zum Anlass und stellt fest, dass der Zug nach Augsburg schon immer stark gewesen und es bis in die Jahre nach dem (Ersten) Weltkrieg geblieben sei. Dies hänge mit der Beliebtheit von Dillingen als Studienort zusammen. Den zusätzlichen Verweis auf die frühere Diözesanzugehörigkeit von Teilen Rottenburgs zu Augsburg relativiert der Verfasser gleich im Anschluss wieder. Denn er muss feststellen, dass noch 1936 nicht weniger als 217 von 1606 Augsburger Diözesanpriestern, also 13,5%, aus Rottenburg stammen und zwar aus allen Teilen der Diözese. Gegenwärtig seien 17 Alumnus aus Rottenburg im Priesterseminar, *eine kleine Zahl im Vergleich zu den Vorkriegsjahren*. Eine weitere Analyse erfolgt nicht. Von einer umgekehrten Wanderung von Augsburg nach Rottenburg ist nicht die Rede und kann auch nicht die Rede sein. Der Verfasser endet mit der frommen Verbrämung, dies zeige die schöne Verbundenheit *der beiden schwäbischen Diözesen* mit ihren gemeinsamen Heiligen St. Ulrich und St. Canisius. Dieses massive Auslaufen von Eliten – vor allem vor 1918, aber auch noch danach – offenbart eine diffuse Unzufriedenheit und mangelnde Identifikation schwäbischer Katholiken mit dem württembergischen Landesbistum.

Bleiben wir noch etwas bei diesem eigentlich schmerzlichen Phänomen. In den diversen Rottenburger Personalkatalogen findet es weder Erwähnung noch Erklärung<sup>17</sup>. Weitere Rottenburger Informationen bietet aber die graue Literatur der Pfarrefestschriften und der Gedenkblätter, in denen treulich der lokale geistliche Nachwuchs aufgezeichnet wurde. Für Ravensburg, die drittgrößte katholische Gemeinde der Diözese und das Zentrum des oberschwäbischen Katholizismus, der vor 1945 ca. 50% der Rot-

der Kultministerial-Abteilung für Gelehrten- und Realschulen veranstaltet wurde. Im Jahr 1903, also noch zu Hochzeiten des Priesternachwuchses, nahmen daran 46 Prüflinge teil, 40 Plätze im Wilhelmsstift wurden besetzt – keine allzu große Konkurrenz, zumal noch acht *oppidani*, Stadtstudenten, hinzutraten; Roland ENGELHART, »Wir schlugen unter Kämpfen und Opfern dem Neuen Bresche«. Philipp Funk (1884–1937). Leben und Werk (EHS III. 695), Frankfurt a.M. 1996, 65f. Es steht zu vermuten, dass die Entscheidung gegen Tübingen bzw. Rottenburg bei vielen schon vor einer möglichen Beteiligung am Konkurs und nicht nur aus Angst vor diesem erfolgte (Auch in Dillingen gab es einen Konkurs). Dabei waren es nicht die Dümmeren, die nach Bayern auswichen: Wir nennen aus Ravensburg nur die Kirchenhistoriker Franz Wieland und Theodor Schermann sowie den »Reformkatholiken« Johannes Bumüller. Insgesamt konnte zwischen 1890 und 1910 mit durchschnittlich 35 Rottenburger Ordinationen »ein ziemlich hoher« Stand erreicht werden, der dann aber erdrutschartig abbrach. Das Phänomen der »Auswanderung« ging freilich weiter; HAGEN, Geschichte II, 182f.; III, 116. – Dominik BURKARD, Neues Jahrhundert – neuer Klerus? Priesterbildung in der Diözese Rottenburg an der Wende zum 20. Jahrhundert, in: RJKG 21, 2002, 179–217, hier 204. – Eine abschließende Klärung des Phänomens, etwa auf der Grundlage der Augsburger Aufnahmesuche, kann an dieser Stelle nicht erfolgen.

16 Württembergischer Klerus in der Diözese Augsburg, in: Katholisches Sonntagsblatt Nr. 9, 1. März 1936, 168f.

17 Keinen Aufschluss gibt auch: 100 Jahre kath. württ. Klerus u. Volk. Ein Beitrag zur religiösen Heimatkunde auf statistischer Grundlage. Zum 100jährigen Bestand der Diözese nach amtlichen Quellen bearbeitet von O. NEHER u. A[lfons] NEHER, Riedlingen 1928. Die dortige Tabelle »Theologen in % der kathol. Bevölkerung« (ebd., 208) weist für das Dekanat Ravensburg einen weit unterdurchschnittlichen Wert aus, berücksichtigt dabei allerdings nicht die »ausgewanderten« Theologen.



tenburger Diözesanen stellte, lassen sich hier sehr interessante Zahlen erheben<sup>18</sup>: In den sieben Jahrzehnten zwischen 1819 und 1889 finden von 32 Ordinationen 25, also 78%, in Rottenburg statt, nur jeweils eine in Löwen, in Innsbruck und Dillingen, und letztere erst 1886. Hinzu kommen lediglich vier Ordensgeistliche, davon drei Jesuiten. In den beiden Jahrzehnten 1890 bis 1909 wandelt sich das Bild völlig: von 51 Ordinationen finden nur noch 20 für Rottenburg statt, also noch knapp 40 %. Fast genauso viele Ordinanden, nämlich 19, gehen in andere Diözesen: neun nach Augsburg (zu dem Ravensburg mit seiner ehemals Konstanzer Diözesanzugehörigkeit keine historische Verbindung hatte), drei nach München, zwei nach Chur, zwei nach Freiburg i.Br., je einer nach Passau, Eichstätt und in die USA. Hinzu kommen zwölf Ordensgeistliche, davon fünf Jesuiten und vier Benediktiner, also von Orden, die in Württemberg verboten waren. Es ergibt sich also das interessante Ergebnis, das nicht zu den Zeiten des härtesten Staatskirchentums, sondern gerade zu den Zeiten verstärkter katholischer Mobilisierung und Milieubildung ab 1890 das württembergische Landesbistum als weniger attraktiv empfunden wurde. Eine Rolle mag die Starrheit der württembergischen Regierung in der Ordensfrage gewesen sein<sup>19</sup>, die nun bei veränderter Bewusstseinslage – denn es hatten sich ja weniger die Rottenburger Verhältnisse als ihre Beurteilung verändert – ungleich schmerzlicher empfunden wurde als früher. Jedenfalls suchte die deutliche Mehrheit – nicht nur ein »Überschuss« – des Ravensburger geistlichen Nachwuchses das Weite und entflohen wohl der subjektiv empfundenen württembergischen Enge<sup>20</sup>.

### c) *Paul Wilhelm Keppler – Rottenburgs prägender Bischof*

Im Jahr 1919 gab es also ernstzunehmende Bewegungen, das württembergische Erbe der Diözese zum Teil abzustossen und in Weingarten gewissermaßen neu anzufangen. Das Vorhaben barg freilich große praktische, vor allem finanzielle Schwierigkeiten in sich. Die Verteidiger Rottenburgs bemühten bezeichnenderweise zuerst die Verdienste der Stadt in der Gegenreformation, um ihre Katholizität zu betonen; sie wiesen zudem darauf hin, dass sich durch das Anwachsen des Diasporakatholizismus der Schwerpunkt der Diözese von Osten nach Westen verschoben hatte und schließlich mahnten sie, gerade eine kurze Tradition nicht schon wieder über Bord zu werfen<sup>21</sup>. Gleichzeitig meldeten Schwäbisch Gmünd und Ellwangen Ansprüche an. Letztlich gab vor allem Bischof Keppler den Ausschlag für das Bleiben in Rottenburg<sup>22</sup>. Vielleicht gönnte er als Gmünder den Weingärtlern diese Ehre nicht oder er sah andere, wichtigere Aufgaben, gerade in der expandierenden Diaspora, die er als Stadtpfarrer von Cannstatt kennen gelernt hatte und deren bessere seelsorgliche Betreuung er stetig förderte. Festzustellen bleibt, dass Keppler einerseits die mit den Städten Rottenburg und Tübingen verbundene württembergische Kontinuität nicht kappte (am Wilhelmsstift und an der Fakultät rüttelte im Übrigen ohnehin niemand), andererseits aber den Diözesancharakter im

18 Anton HUMMEL, Die katholischen Geistlichen aus Ravensburg seit 100 Jahren, Ein Gedenkblatt zur Hundertjahr-Feier der Zugehörigkeit der ehemaligen Reichsstadt Ravensburg zu Württemberg, Ravensburg 1910.

19 Siehe u.a. Franz Xaver Linsenmann. Sein Leben, hg. v. Rudolf REINHARDT, Sigmaringen 1987, 307–309.

20 Die Wahlfreiheit der Ravensburger mag auch dadurch begünstigt worden sein, dass hier ein Gymnasium ohne Konvikt bestand. Der »normale« Weg (Lateinschule, Landexamen, Gymnasium/Konvikt) führte quasi automatisch nach Tübingen.

21 [ANONYM], Rottenburg als Bischofssitz, in: Rottenburger Monatsschrift 3, 1919/1920, 91–94.

22 HAGEN, Geschichte III, 101f.

Kümmel'schen Sinne nachbesserte<sup>23</sup>. An erster Stelle ist hier die zielgerichtete Ansiedlung der zuvor verbotenen Männer- und beschaulichen Frauenorden nach 1919 zu nennen, mit der eines der ältesten normalultramontanen Desiderate erfüllt wurde. Keppler hatte diese Angelegenheit bereits 1917 durch seinen Weihbischof Sproll in der ersten Kammer forcieren lassen. Die Diözese konnte in den 1920er Jahren dann in Weingarten, Neresheim und Kellenried dem Choral der Benediktiner(innen) lauschen und in Mergentheim und Deggingen leibhaftige Kapuziner und in Stuttgart und Ravensburg sogar Jesuiten antreffen<sup>24</sup>. Die Förderung des Ordens- und des Wallfahrtswesens verband sich: zu denken ist etwa an die Franziskaner im Weggental, an die Benediktiner, die sich in Weingarten der Heiligblutwallfahrt besonders annahmen, oder an die Salvatorianer in Wurzach, die das dortige Blutfest belebten. Im gleichen Zug forcierte man die Verehrung der heimischen Heiligen und Seligen: das fünfhundertjährige Sterbejubiläum der »Guten Beth« 1921 wurde mit Keppler als Großveranstaltung begangen; die Verehrung des Jesuiten Philipp Jeningen wuchs mit Förderung Kepplers und Sprolls; freilich wartet man noch heute auf die Seligsprechung. Unter Keppler setzte sich zudem der schon ab 1900 begonnene Kurs der katholischen Mobilisierung in der Breite der Diözese fort, und gerade nach 1919 wurden zahlreiche Gaukatholikentage abgehalten, der größte 1920 in Stuttgart<sup>25</sup>. Zugleich wurde die Diözese noch stärker auf die Person des Bischofs als Identifikationsfigur ausgerichtet, der schon zuvor, etwa durch die Einrichtung der Dekanatenkonferenzen, die Kommunikation von oben nach unten verbessert hatte und auch als massenwirksamer geistlicher Schriftsteller in den Familien präsent war (»Mehr Freude«). Beides kulminierte im Katholikentag 1925 in Stuttgart, dem ersten in der Diözese, der in Anwesenheit von Nuntius Eugenio Pacelli als Doppelfeier von gelungener katholischer Mobilisierung im Schwabenland und als Jubelfeier Kepplers (25-jähriges Bischofsjubiläum und fünfzigjähriges Priesterjubiläum) begangen wurde. Das neugefundene Selbstbewusstsein verwirklichte sich in der Aktivität nach außen: Nicht umsonst trug der Katholikentag den Titel *Die katholische Liebe und die Schäden der Zeit*<sup>26</sup>. Der Ausrichtung der Diözese auf den Bischof entsprach die gleichzeitige Betonung der Rombindung: ab 1924 wurde in der Diözese der Krönungstag des Papstes festlich begangen, »um den Glauben an den Primat zu stärken und die Liebe zum gemeinsamen Vater zu vertiefen«<sup>27</sup>.

Man mag zu Keppler als Person stehen, wie man will<sup>28</sup>: sein Episkopat birgt wohl die entscheidende Stabilisierungsphase der Diözese im 20. Jahrhundert in sich, und mit dem unter ihm gefundenen Kompromiss leben wir bis heute. Sogar die stärkere Beto-

23 Zum Folgenden, wenn nicht anders angegeben, HAGEN, Geschichte III, passim.

24 Vgl. zusammenfassend Otto WEISS, Die Auferstehung der Klöster in Württemberg, in: Württ. Klosterbuch, 139–154, hier 148f.

25 Joachim KÖHLER/Georg OTT, Aufbruchsbewegungen der Laien nach dem Ersten Weltkrieg 1918–1933, in: Katholiken in Stuttgart und ihre Geschichte, hg. v. Joachim KÖHLER, Ostfildern 1990, 50–72, hier 60–65. Diese »kleinen« Katholikentage stellen ein diözesenübergreifendes Zeitphänomen dar: Michael KLÖCKER, Katholikentage im Erzbistum Köln 1919/20. Analysen und Dokumente mit besonderer Berücksichtigung des Kreises Jülich, Jülich 2002.

26 KÖHLER/OTT, Aufbruchsbewegungen (wie Anm. 26), 65–69.

27 HAGEN, Geschichte III, 111.

28 Zu Kepplers Antimodernismus s. Karl HAUSBERGER, Der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926) – ein Exponent des Antimodernismus im deutschen Episkopat, in: RJKG 21, 2002, 163–177; vgl. Claus ARNOLD, Katholische »Gegenintellektuelle« und kirchlicher Antimodernismus vor 1914, in: Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne hg. v. Friedrich Wilhelm GRAF (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 66), München 2007 (im Druck).

nung Stuttgarts seit 1978 ist bei ihm der Sache nach angelegt. Die Rottenburger hätten aber allen Anlass, sein Grabdenkmal wieder in die Mitte des Chores der Sülchen-Kirche zu rücken<sup>29</sup>. Denn Keppler und sein Ordinariat haben auf eine tiefgreifende Revision der Gründungsvorgaben des Bistums verzichtet, zugleich aber die Chance des Jahres 1918 zur Umgestaltung genutzt und damit die latente Unzufriedenheit mit Rottenburg beschwichtigt. Wie das unter Keppler ergänzend entwickelte Programm »Identität durch Aktivität« und die episkopale Zentrierung der Diözese ausgebaut wurden, bleibt zu sehen<sup>30</sup>.

## 2. Identitätsbestimmungen nach dem Keppler'schen Kompromiss

### a) Das Diözesanjubiläum 1928

Die Bischofsstadt Rottenburg konnte sich nach all dem 1928 unbestritten im Glanz des 100-jährigen Diözesanjubiläums sonnen. Pünktlich zum Jubiläum war die neugotische Ausstattung des Domes durch eine neubarocke ersetzt worden. Die Rottenburger Zeitung stellte dazu befriedigt fest: *Der Dom zu Rottenburg, über den man bislang die Nase gerümpft hat, ist jetzt eine Sehenswürdigkeit unseres Landes, würdig des Bischofs-sitzes*<sup>31</sup>.

Der äußere Verlauf der Feiern in Rottenburg war aufwendig, wenn auch konventionell, glanzvollen Charakter verlieh ihnen vor allem das Auftreten des päpstlichen Nuntius Pacelli. Interessant, wenn auch nicht überzuinterpretieren ist die interne Einladungsliste<sup>32</sup>, an deren Spitze selbstverständlich das frühere königliche Haus, mit seinem nunmehr katholischen Chef Herzog Albrecht stand, dann folgte die Regierung mit dem katholischen Staatspräsidenten Bolz an der Spitze. Nach dem hohen Klerus und den Domkapiteln rangierte bereits die Universität Tübingen mit der Katholisch-Theologischen Fakultät und dann erst der katholische Adel und nach ihm der Landtag<sup>33</sup>. Insgesamt spiegelt sich hier ein nicht zuletzt durch die Zentrumsparterie stärker katholisierteres Württemberg wieder, das sich wie das Bistum gewandelt hatte und in dem man sich nun heimischer fühlen konnte.

Welche Akzente setzte nun der junge Diözesanbischof Joannes Baptista Sproll<sup>34</sup>, der erste »Oberländer« seit Bischof Keller, wie der Katholische Volks- und Hauskalender betonte<sup>35</sup>, beim Jubiläum? In Freiburg hatte Erzbischof Fritz ein Jahr zuvor seinen Di-

29 Vgl. Ingeborg KUNZE, Domherren unter Asphalt. Beispiel einer Begräbnisstätte: Bischofsgruft Sülchen, in: Heimat und Welt. Reutlinger General-Anzeiger Nr. 47, 22. November 1987.

30 An dieser Stelle des Vortrags wurde in Folien der von Konrad Kümmel umgestaltete bildreiche »Katholische Volks- und Hauskalender« als Organ schwäbisch-katholischer Identitätsförderung und Mobilisierung (auch politischer) ab 1890 vorgestellt.

31 A. BUHL, Die St. Martinskirche. 100 Jahre bischöfliche Kathedrale. Beilage zur Rottenburger Zeitung vom 26. Juni 1928, 12–14, hier 12.

32 Vgl. zum Folgenden allgemein den unfolierten, mit Zeitungsausschnitten angereicherten Faszikel »100jähriges Jubiläum der Diözese Rottenburg«. DAR G 1.1. 122.

33 Bei der Martinusfestwoche unter Bischof Leiprecht rückte der katholische Adel wieder ganz an die Spitze; DAR G 1.2. 145, fol. 238–254. Sproll hatte sich wegen der Patronatsrechte mit dem Adel angelegt – Leiprecht pflegte dagegen ein entspanntes Verhältnis, v.a. mit dem ihm heimatlich nahestehenden Haus Waldburg-Zeil.

34 Über ihn zuletzt Paul KOPF, in: GATZ, Bischöfe 2002, 467–470 (Lit.).

35 Unser Bistumsjubiläum, in: Katholischer Volks- und Haus-Kalender 1928, Stuttgart 1928, 35f.

özesanen ein lebhaftes Bild des *harten Kampf[es]* um die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche in den letzten hundert Jahren vor Augen gestellt. Die Jugend solle mit der Geschichte des Erzbistums, seinen Kämpfen und Leiden und seiner segensreichen Wirksamkeit vertraut gemacht werden<sup>36</sup>. Wenn Fritz ein engagiertes Verhältnis zur objektiv bewegter verlaufenen Freiburger Geschichte eingenommen hatte, so zeigte Sproll weniger Interesse an historischer Identitätsfindung. Am Schluss seines Aufrufes zum Jubiläumsjahres hieß es merkwürdig distanziert: *Die hochwürdigen Herren Katecheten und Vereinspräsidenten werden es nicht versäumen, im Lauf des Jubiläumsjahres vor allem die Jugend mit der Geschichte der Diözese vertraut zu machen*<sup>37</sup>. Seine eigene Aufgabe sah er aber anderswo: Im Hirtenbrief zum Diözesanjubiläum<sup>38</sup> bewies er ein merkwürdiges Desinteresse an den vergangenen hundert Jahren. Die Gründungsfakten werden zwar einleitend benannt, dann kommen in einem kurzen Abschnitt die einem ultramontanen Geschichtsbild entnommenen Hemmungen dieser und der folgenden Zeit in den Blick; sie werden nur mit Stichworten benannt: die Oberflächlichkeit der Aufklärung, das Staatskirchentum, der Deutschkatholizismus, die Kämpfe um die päpstliche Unfehlbarkeit, das Ringen um die Ordensniederlassungen und der Modernistenstreit. Positives Moment der Vergangenheit ist nur die entsagungsvolle Wirksamkeit der Bischöfe, die ebenfalls nur ganz kurz charakterisiert werden, am ausführlichsten natürlich Kepler. Bei Hefele wird nur seine Gelehrsamkeit und Leutseligkeit benannt, seine Gegnerschaft zur Unfehlbarkeitsdefinition pietätvoll übergangen. Es ist ein merkwürdig abgeklärter Blick in die Vergangenheit, in eine Vergangenheit, die eben wirklich vergangen ist und aus der keinerlei Rottenburger Propria abgeleitet werden, die für die Gegenwart relevant sein könnten, nur eines: entscheidend war und ist die Anhänglichkeit des Bistums an den Felsen Petri und analog die Anhänglichkeit der Diözesanen an den Bischof. Sieben Päpste, sechs Bischöfe, das ist die Kurzformel, auf die Sproll die Vergangenheit bringt: ein kompromisslos papal-episkopales Programm. Mit ihm ruft er die Eltern, die Jünglinge und Jungfrauen zum *frohgemuten heiligen Krieg gegen alles Niedrige und Gemeine, Ehrlose und Schamlose unserer Tage*<sup>39</sup> auf. Anders formuliert: Die Diözesangeschichte liquidiert sich in das Programm der Katholischen Aktion hinein.

Passende Beigabe zur römischen Engführung der Diözesanidentität waren die päpstlichen Ehrungen, die mit dem Hirtenbrief verkündet wurden<sup>40</sup>: Fünf Geistliche der Diözese wurden zu Prälaten bzw. Monsignori ernannt, neun Orden und Ehrenkreuze, meist für Laien, unter ihnen *Frau Staatspräsident Dr. Bolz*, kamen hinzu. Geplant war auch eine römische Ehrung von Mitgliedern der Tübinger Fakultät, die aber Johann Baptist Sägmüller im Namen seiner Kollegen bedauernd ablehnen musste, und zwar *angesichts der Verhältnisse an der hiesigen Universität*<sup>41</sup>. Zumindest aus Sägmüllers Brief sprach kein Stolz auf die »Prälatenreinheit« der Tübinger Fakultät.

Vor diesem Hintergrund musste das Auftreten des päpstlichen Nuntius Eugenio Pacelli den Glanzpunkt und zugleich das symbolische Zentrum der Feiern darstellen:

36 Anzeigebblatt für die Erzdiözese Freiburg, 26. April 1927, Nr. 9.

37 Kirchliches Amts-Blatt für die Diözese Rottenburg Nr. 10, 15. Juni 1928, 225f.

38 Ebd., Nr. 11, 22. Juni 1928, 227–231.

39 Ebd., 230.

40 Ebd., 231.

41 Sägmüller an Bischof Sproll, 6. Mai 1928. DAR G 1.1. 122. – Zum allgemeinen Hintergrund s. Georg MAY, *Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität Tübingen von 1817 bis 1945. Ein Beitrag zur Ausbildung der Studierenden katholischer Theologie, zur Verwirklichung der Parität an der württembergischen Landesuniversität und zur katholischen Bewegung (Kanonistische Studien und Texte 28)*, Amsterdam 1975.

Seine feierliche Einholung und Begrüßung am Vorabend und eine nächtliche Feierstunde eröffneten das Jubelfest am 25./26. Juni 1928. Die Bilder von Pacellis Begrüßung sind immer wieder abgedruckt worden und haben sich in das kollektive Gedächtnis der Diözese eingepreßt<sup>42</sup>. Pacelli selbst gab sich bemerkenswerterweise mehr auf schwäbische Identität gestimmt als der Diözesanbischof selbst; Sprolls Festpredigt beim Pontifikalamt beschäftigte sich vor allem mit der dogmatischen Bedeutung des Bischofsamtes, aus dessen Weihehandlungen letztlich die Einheit der Diözese fließt<sup>43</sup>. Pacellis erster Gruß galt hingegen allen *Gläubigen des Bistums Rottenburg und dem ganzen Schwabenlande, das mit seinen ernsten Schwarzwaldbergen und sonnigen Tälern, seinen lachenden Auen und dunklen Wäldern die Natürlichkeit und den Frohsinn, die Treue und die Gemüts-tiefe des Volkescharakters so innig widerspiegelt*<sup>44</sup>. Bei seinem Grußwort bei der Feierstunde am Nachmittag erkannte er die Hand der Vorsehung in der Geschichte der Diözese<sup>45</sup>. Er erinnerte überraschend ausführlich an den schmerzlichen Untergang der altehrwürdigen Diözese Konstanz, betonte aber, dass die Neusaat aufgegangen sei. Wohl mit Blick auf aktuelle Konkordatsabsichten pries er in Anwesenheit von Staatspräsident Bolz das Einvernehmen von württembergischem Staat und Kirche zu Zeiten Bischof Hefeles – ein Topos, den das Sonntagsblatt in seiner Berichterstattung übrigens wegließ. Dann schwenkte Pacelli aber ganz auf die parawürttembergisch-schwäbische Identitätskonstruktion ein. Nachdem er den hochseligen Bischof Keppler als *Verbindung bodenständiger schwäbischer Eigenart und höchster Kultur mit tiefer und echter katholischer Frömmigkeit* gepriesen hatte, nannte er als *Sterne im Ehrenkranz* der Diözese ausgerechnet drei Jesuiten: nämlich Philipp Jeningen, den Jesuitengeneral und Kanonisten Franz Xaver Wernz aus Rottweil und Kardinal Franz Ehrle, den Präfekten der Vatikanischen Bibliothek. Pacelli wusste wohl genau, was er tat, wenn er diese Reihe mit dem Namen Konrad Kümmels beschloss und den *verdienstvollen Apostel der katholischen Presse des Schwabenlandes* [lobte], *dessen unermüdlichem, wahrhaft priesterlichem Wirken das religiöse Leben unter den Katholiken des deutschen Südwestens so reiche Förderung und Erstarkung verdankt*. Mehr auf historisch begründete Identität, auf die – so wörtlich – *besondere Eigenart* zielte auch die eigentliche Festrede von Generalvikar Max Kottmann ab<sup>46</sup>, der bekanntlich etwas flexibler als sein Bischof Sproll agierte und zuvor lange Zeit Mitglied des Kirchenrats gewesen war. Er gab einen ziemlich umfanglichen und scheinbar etwas ermüdenden Überblick zur Diözesangeschichte zwar mit den normalultramontanen Einschätzungen, doch unter Betonung des Kulturkampf-Friedenstopos zu Hefeles, was ja ein württemberg-freundliches Element darstellte. Bei Kottmann kamen auch die kirchliche Reaktion auf die soziale Frage, z.B. die Arbeitervereine, sowie die Zentrumspartei mit Adolf Gröber in den Blick, und er vergaß auch nicht die vielen ungenannten *großen und kleinen Opferseelen*, die die Diözesangeschichte mitgeprägt hatten. Seine Schlussanwendung nahm freilich ganz die Vorgaben Sprolls auf: Die Katholiken sollten vor allem treu zu Papst und Bischof stehen und so an den Aufgaben der Zukunft zum Wohle von Kirche und Vaterland arbeiten.

42 Z.B. Das Katholische Württemberg (wie Anm. 7), 162f.

43 Vgl. u.a. Schwäbischer Merkur, Morgenblatt Nr. 295, 27. Juni 1928.

44 Süddeutsche Zeitung Nr. 293<sup>2</sup>, 26. Juni 1928; vgl. DtVb Nr. 145, 26. Juni 1928; Rottenburger Zeitung Nr. 145, 26. Juni 1928.

45 Der Wortlaut der Rede Pacellis findet sich in der Germania (Berlin) vom 27. Juni 1928; vgl. F[ranz] St[ARK], Der Freudentag der Diözese Rottenburg. Die Jubelfeier in der Bischofsstadt am 26. Juni, in: Katholisches Sonntagsblatt Nr. 28, 8. Juli 1928, 469–471, hier 470; Rottenburger Zeitung Nr. 146, 27. Juni 1928; Ipf- und Jagstzeitung Nr. 146, 27. Juni 1928.

46 Wortlaut in Rottenburger Zeitung Nr. 146, 27. Juni 1928, 2–4.

Mit besonderer Begeisterung feierte Franz Stärk im Sonntagsblatt das Grußwort von Staatspräsident Bolz, der das gute Verhältnis von Staat und Kirche in Württemberg würdigte und eine Festgabe von 50 000 Mark überreichte: *Wer hätte das vor hundert Jahren für möglich gehalten, wo die protestantischen Räte in Stuttgart allmächtig waren, wo nicht ein einziger katholischer Minister in der Regierung saß*<sup>47</sup>.

Die Diözese in ihrer Breite wurde durch lokale Jubiläumsfeiern mobilisiert. Für Peter und Paul bzw. den folgenden Sonntag waren entsprechende Hochämter angeordnet und weitere außerkirchliche Feiern wurden vom Ordinariat angeregt. Die gesteigerte Bedeutung der mächtig gewachsenen Stuttgarter Gesamtgemeinde, die sich schon beim Katholikentag gezeigt hatte, dokumentierte eine Großveranstaltung, zu der angeblich rund 10.000 Teilnehmer in die Stadthalle strömten. In Anwesenheit von Bischof Sproll fand Domkapitular Emil Kaim hier eine besonders schöne Erklärung für das Gedeihen der Diözese: Ihr erster Bischof Keller habe 1816 in der Laterankirche die Bischofsweihe durch Pius VII. erhalten und dieser besondere Segen habe dann die junge Diözese begleitet<sup>48</sup>.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Beim Jubiläum 1928 bildet der Keppler'sche Kompromiss die Grundlage der Feierlichkeiten. Auch bei den auf Zukunft gerichteten Identitätsprojekten konnte man an Keppler anknüpfen und ihn zeitgemäß weiterführen. Sproll propagierte die starke Zentrierung auf Papst und Bischof<sup>49</sup>, und zwar ganz im Geiste der Katholischen Aktion, also gerade nicht diözesanspezifisch. Der Bischof blickte damit vor allem nach vorne, historische Identitätssuche war seine Sache nicht. Sein weiteres Schicksal sollte ihn dann in besonderer Weise zum wahren Führer<sup>50</sup> und zur Identifikationsgestalt der Diözese machen, der sie sogar aus dem Exil heraus durch die Marienweihe mobilisieren konnte<sup>51</sup>.

### *b) Rottenburg als Martinusdiözese – die Festwoche 1961*

Die Umwälzungen des Zweiten Weltkriegs und der Neubeginn nach 1945 schufen eigentlich auch für die Diözese Rottenburg neuen Identifikations- und Integrationsbedarf. Das alte Land Württemberg als politische Größe verschwand endgültig von der Landkarte, auch wenn es in den neuen Landesnamen semantisch weiterlebte und sein Erbe von Stuttgarter Kultureinrichtungen weitergepflegt wurde. Nach der Ankunft von Hunderttausenden katholischer Vertriebener konnte man eigentlich auch nicht mehr umstandslos vom schwäbischen Katholizismus sprechen. Keine Probleme barg hingegen die episkopale Mitte der Diözese: Die vielfach gefeierte Rückkehr des Bekennerbi-

47 STÄRK, Freudentag (wie Anm. 45), 470f.

48 Katholisches Sonntagsblatt Nr. 28, 8. Juli 1928, 468.

49 Entsprechend wurde im offiziellen »Festbuch« die Diözesangeschichte als Bischofsgeschichte dargestellt: Die Diözese Rottenburg und ihre Bischöfe 1828–1928. Ein Festbuch zum hundertjährigen Jubiläum der Diözese, hg. v. Franz STÄRK, Stuttgart 1928. – Nüchtern fiel im Festbuch auch Sprolls Geleitwort aus, das, wenig identifikatorisch, die Kenntnis der Diözesangeschichte vor allem als (Negativ-)Folie für das Verständnis der Gegenwart präsentierte; ebd., 5.

50 Zu den deutschen Bischöfen als »Führern« des katholischen Volkes siehe Barbara STAMBOLIS, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder: »Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus«. Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: HZ 269, 1999, 57–98.

51 Thomas HANSTEIN, Marienverehrung in der Diözese Rottenburg 1848–1951: Orte, Personen, Mentalitäten, kath.-theol. Diplomarbeit, Tübingen 2004.

schofs Sproll<sup>52</sup> ging in das kollektive Gedächtnis der Diözese ein und stärkte die Rolle des Bischofs als symbolischer Mitte. Auch Sprolls Nachfolger Leiprecht<sup>53</sup>, der von sich gerne in der dritten Person als »der Bischof« sprach, hatte keine Mühe, sein Amt autoritativ wahrzunehmen und die Diözese etwa im Schulstreit zu mobilisieren. Die großen Aufgaben der Nachkriegszeit begünstigten die weitere Episkopalisierung und Zentralisierung der Diözese, die ja ein übergreifendes Phänomen darstellte<sup>54</sup>.

Darüber hinaus wurde die neue Situation aber zunächst nicht mit zusätzlichen diözesanen Identifikationsangeboten aufgefangen. Man stand zwar vor großen Aufgaben, war aber in seinem Selbstverständnis keineswegs verunsichert. Das Gesang- und Andachtsbuch der Diözese von 1949, federführend vom Oberschwaben-Domkapitular Wilhelm Sedlmeier<sup>55</sup> betreut, setzte bewusst ganz auf die schwäbisch-heimatliche Tradition und machte keine Konzessionen an die Vertriebenen<sup>56</sup>. Auch für die Diözesansynode von 1950 waren solche Angebote kein Thema; es ging einfachhin um eine mehr organisatorisch aufgefasste Eingliederung der Vertriebenen und ihrer Priester, um klerikale Standesfragen und die Fortsetzung der naturständischen Seelsorge<sup>57</sup>. Die Sondertraditionen der Vertriebenen konnten allerdings bei Wallfahrten, vor allem der zum Schönenberg gepflegt werden, und waren so wenigstens punktuell im diözesanen Bewusstsein präsent. Das 125-jährige Diözesanubiläum von 1953 wurde nicht in besonderer Form begangen.

Der Anstoß für ein neues Identitätsprojekt kam dann passenderweise aus Rom. Johannes XXIII. hatte das Jahr 1961 zum Martinusjahr ausgerufen, im Gedenken daran, dass Martin 1600 Jahre zuvor sein erstes Kloster in Ligugé bei Poitiers begründet und dass man 100 Jahre zuvor seine Gebeine wiederaufgefunden hatte. Bischof Leiprecht nahm die römische Anregung bewusst auf und beauftragte – Signatur einer veränderten Zeit – das Seelsorgeamt mit der Ausarbeitung einer Agende für das Martinusjahr. In einem Schreiben an das Ordinariat vom 9. Januar 1961 entwickelte Direktor Eduard Scheel die Programmatik des Jahres. Es folge dem Willen des Papstes und des Bischofs und sei keine Zufallsidee, sondern *durch die Martinusverehrung in unserer Diözese [solle] all das aufgegriffen und zusammengefasst werden, was als Erneuerungsbestrebung in der Diözesansynode sichtbar geworden ist. Die Gestalt unseres Diözesanpatrons darf nicht nur auf das caritative Gebiet (Mantelteilung) eingengt werden. Die Caritas ist die Frucht des Glaubens. Das Ziel des Martinusjahres sollte darum sein, das Glaubensleben in Familie und Gemeinde zu verlebendigen*<sup>58</sup>.

Bei der Diözesansynode von 1960 hatte sich die Erkenntnis verbreitet, dass man in einer Situation des Milieuzerfalls nicht mehr mit den Methoden der naturständischen Seelsorge zurande kommen würde. Zunehmender Atheismus und Materialismus war die Zeitdiagnose; ihnen wollte man durch (nicht so ganz) neue Seelsorgsstrategien begeg-

52 Vgl. etwa Emil KAIM, Der Bischof ist wieder da. Verbannung und Heimkehr des Bischofs von Rottenburg Dr. Joannes Baptista Sproll, Rottenburg<sup>2</sup>1945.

53 Über ihn zuletzt Hubert WOLF, in: GATZ, Bischöfe 2002, 470–473.

54 Vgl. etwa Wilhelm DAMBERG, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (VKZG.B 79), Paderborn 1997.

55 Über ihn Hubert WOLF, in: GATZ, Bischöfe 2002, 478.

56 Werner GROSS/Bernhard SCHMID, Das Gesang- und Andachtsbuch für das Bistum Rottenburg aus dem Jahre 1949, in: RJKG 7, 1988, 127–149, hier 139.

57 Elisabeth SCHMITTER, Die Rottenburger Diözesansynode von 1950. Ziele – Durchführung – Ergebnisse, in: RJKG 5, 1986, 141–153.

58 DAR G 1.2. 145 »Martinusjahr 1961«, fol. 329–331.

nen, nämlich die konsequente Einführung der Frühkommunion im Geiste Pius' X. und die lebendige Gestaltung der Eucharistiefeier im Geiste der liturgischen Bewegung<sup>59</sup>.

»Rottenburg als Martinusdiözese« war also als seelsorgsstrategisches Identitätsprojekt intendiert. An Rottenburger Propria konnte dabei insofern angeknüpft werden, als Martin der Patron von damals siebenzig Kirchen der Diözese, allen voran des Domes zu Rottenburg und der Basilika zu Weingarten, war und natürlich schon zuvor in der Liturgie und in Medien wie dem Sonntagsblatt als Diözesanpatron präsent war. Die Diözese wurde nun aber auf einem neuen Niveau erfolgreich mobilisiert: durch lokale Martinswallfahrten, durch Triduen, durch die Martinusandacht und eine neue Martinusfeierstunde, durch das verstärkte Singen des Martinusliedes und nicht zuletzt durch eine Diözesanwallfahrt nach Tours, Ligugé und Lourdes<sup>60</sup>. In seinem Fastenhirtenbrief erinnerte Leiprecht an die Anliegen der Synode und präsentierte Martin als den Heiligen des unerschütterlichen Glaubens, als den gottinnigen Beter und als den kraftvollen Erneuerer<sup>61</sup>.

Zum Abschluss des Martinusjahres lud Leiprecht zu einer ganzen Martinusfestwoche nach Rottenburg ein, die Züge eines nachgeholt Diözesanubiläums trug, dabei die Feierlichkeiten von 1928 zumindest an Ausführlichkeit bei weitem übertraf. Leiprecht blickte bei der Einladung mit Freude auf die zahlreichen Wallfahrten von Dekanaten und Gemeinden zur Bischofskirche im Martinusjahr zurück und stellte fest: *Das neue Verhältnis, das dabei zum Diözesanpatron gewonnen wurde, hat auch die Verbindung zum Diözesanbischof neu gestärkt. So ist das Martinusjahr nicht ohne geistliche Frucht geblieben*<sup>62</sup>. Man ist versucht zusammenzufassen: Per Martinum ad Episcopum. Und im Rahmen der Martinusfestwoche verkündete Leiprecht den Rottenburgern auch, dass er gewillt sei, weiter hier zu residieren, denn sie hätten die Sproll 1938 angetane Schmach längst wieder gut gemacht<sup>63</sup>.

Das Programm der Festwoche<sup>64</sup> verband traditionale wie zukunftsweisende Momente: Zum einen hielt die gegliederte Schlachtreihe des katholischen Volkes ihren Einzug in die Bischofsstadt. Nach der Martinusfeier für die Bischofsstadt am Sonntag, dem 5. November, folgte die zweitägige Dekanenkonferenz, dann der Wallfahrtstag der Welt- und Ordenspriester, ihm folgend der Wallfahrtstag der Ordensschwwestern, der Martinusritt mit folgendem Wallfahrtstag der Jugend – und den krönenden Abschluss bildete die Martinusfeier für die Diözese am 12. November mit Nuntius Bafile. Unter der Woche hielt noch ein Münchener Jesuit ein Triduum für die »Männerwelt der Bischofsstadt«, ein eigenes Frauenprogramm gab es nicht, immerhin durfte eine Laiin den Festvortrag vor den Ordensschwwestern halten. Die Person des Bischofs wurde durch die Verleihung des großen Verdienstkreuzes der Bundesrepublik Deutschland mit Stern durch Ministerpräsident Kiesinger im Rahmen der Festwoche besonders gewürdigt. Zum anderen zeichnete sich im unmittelbaren Vorfeld des II. Vatikanums schon die spätere weltkirchliche Mobilisierung der Diözese ab, die bundesweit durch Misereor grundgelegt war: anwesend war Bischof Pichler von der Partnerdiözese Banja Luca und

59 Michael KESSLER, Die Diözesansynode von 1960. Zielsetzung – Durchführung – Ergebnisse, in: RJKG 5, 1986, 155–175.

60 Vgl. den Erlass Nr. A 808 »Martinusjahr«, in: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg, Nr. 2, 27. Januar 1961, 225.

61 Ebd. Nr. 4, 7. Februar 1961, 233–237.

62 Erlass Nr. A 12 464 »Ankündigung der Martinusfestwoche«, in: ebd., Nr. 22, 5. Oktober 1961, 335f, hier 335.

63 Katholisches Sonntagsblatt Nr. 47, 19. November 1961, 3.

64 Katholisches Sonntagsblatt Nr. 43, 22. Oktober 1961, 3; ebd. Nr. 47, 19. November 1961, 1–6.



zwei schwäbische Missionsbischöfe, wie überhaupt die Sorge um die Katholiken in den Missionsgebieten ein wichtiges Thema war. Die veränderte Zeitsituation kam in zwei professoralen Festvorträgen zur Geltung: Franz Xaver Arnold sprach über den *Weltauftrag des Christen in der pluralistischen Gesellschaft* und Alfons Auer über den *Menschen von heute in der Spannung zwischen christlichem Glauben und modernem Atheismus*. Auch die Ansprache des Nuntius gemahnte an die Zukunft: *Bafile bat darum, dem bewundernswerten organisatorischen Aufbau der katholischen Kirche in der Bundesrepublik einen innerlichen Aufbau folgen zu lassen. Auch die Hilfe, die Deutschlands Katholiken anderen Völkern angedeihen lassen, ist eine großzügige Tat. Aber auch sie ist noch nicht alles. Man muß sich selbst geben [...] Zeit zum Gebet, zur religiösen Weiterbildung, zum Apostolat*<sup>65</sup>.

Die Idee, Rottenburg als Martinusdiözese zu bestimmen, ist seit 1961 immer wieder aktualisiert worden. Dieses Projekt ist insofern sympathisch, weil hier in der Gestalt Martins das unterscheidend Christliche in den Vordergrund gestellt wird. Dieses kann allerdings ipso facto letztlich nicht zugleich das unterscheidend Rottenburgische sein. Auch ist Rottenburg eben nicht in der Weise die Diözese des Hl. Martin wie Augsburg die Diözese des Hl. Ulrich ist<sup>66</sup>. Die Martinusidee blieb deshalb als ein wertvoller Baustein, vielleicht sogar als Eckstein der Diözesanidentität erhalten. Andere Steine mussten freilich dazu kommen.

### c) Das 150-jährige Jubiläum 1978: Das Diözesanmosaik

Die Akten des letzten Diözesanjubiläums befinden sich im Ordinariat in Benutzung, die ich nicht stören wollte. Interne strategische Überlegungen kann ich Ihnen deshalb nicht vorstellen, sondern möchte nur ein paar Impressionen vom äußeren Ablauf zur Diskussion stellen. Historisch gesehen stehen wir diesem Jubiläum ja eigentlich noch zu nahe. Es spiegelte natürlich die veränderte kirchliche Situation nach dem II. Vatikanum sowie eine neue gesellschaftliche Rahmenlage wieder, die sich freilich schon 1961 abgezeichnet hatte.

Im Zentrum des Jubiläums, das darf man wohl sagen, stand trotz der Ausstellung in Ludwigsburg<sup>67</sup> nicht die Diözesangeschichte, und Bischof Georg Moser<sup>68</sup> hat das selbst am Ende des Jubiläums als gewisses Defizit bezeichnet<sup>69</sup>. Der Blick richtete sich vielmehr vor allem auf die aktuelle Herausforderung und die Zukunft: »Gottes ja – unsere Hoffnung« war ja das Motto des Jubiläums. Bemerkenswert ist einerseits die Regionalisierung der Jubiläumsfeiern – es fand sogar ein eigener Oberschwabentag unter dem Motto »Gelebte Tradition« statt –, die implizit ein Zugeständnis an die diözesane Spannung von Zentrum und Peripherie gewesen sein mag, zugleich aber ein neues, weniger hierarchisch-zentralisiertes Kirchenbild zum Ausdruck brachte. Andererseits fällt die Differenzierung der zahlreichen Einzelfeiern nach kirchlichen und gesellschaftlichen Gruppen, seien es nun die Senioren oder die ausländischen Arbeitnehmer, sowie nach Aufgabenfeldern, also etwa Caritas, Religionsunterricht und weltkirchliche Mobilisie-

65 Ebd., 3.

66 Vgl. die Diözesanbroschüre: Das Bistum des heiligen Ulrich, hg. v. Josef GRÜNWALD, red. v. Dirk Hermann Voss, Augsburg 1996.

67 150 Jahre Diözese Rottenburg, Ausgewählte Dokumente, hg. v. Alois SEILER u. Paul KOPF, Ludwigsburg 1978.

68 Über in Hubert WOLF, in: GATZ, Bischöfe 2002, 473–475.

69 Georg MOSER, Der Herr verläßt seine Kirche nicht, in: Gottes Ja (wie Anm. 14), 155–158, hier 156.

rung (»Rottenburg weltweit«) auf. Das aktuelle Bild der Diözese entsteht gewissermaßen als Mosaik, dessen Kitt das gemeinsame Glaubenszeugnis ist. Natürlich gab es auch ein Martinusfest, das durch die Reden von Bischof Léon Arthur Elchinger aus Straßburg und Prälat Hermann Riess von der württembergischen Landeskirche zugleich konziliar-weltkirchlich und ökumenisch aufgewertet wurde<sup>70</sup>. Das zugrundeliegende additive Prinzip spiegelte sich auch im neuen Diözesanfilm wieder, dessen drei Teile die Untertitel trugen: Württembergs katholische Kirche (Leitung – Verwaltung) – Gemeinde mit vielen Gesichtern (diakonia, martyria, leiturgia) – und: Über den Kirchturm hinaus (gesellschaftliche Wirksamkeit). Der Film war an über 60 Drehorten entstanden und das Sonntagsblatt kommentierte begeistert: *Ehrlich, man wußte gar nicht, was sich auf diesen 20 000 Quadratkilometern schwäbisch-alemannischer-fränkischer Ortskirche rund um die Bischofsstadt Rottenburg alles tut. [...] Man kann das Salz in der Suppe nicht photographieren und die Hefe im Teig nicht abbilden. [...] Eines aber kann man: verdeutlichen, welche Energien jene Kraft, die diese Gemeinschaft Kirche – namentlich in unserer Diözese – im Innersten zusammenhält, freizusetzen vermag. Das hat dieser Film geschafft*<sup>71</sup>. Aus diesem Mosaik sprach auch das Selbstbewusstsein einer Diözese, die nach der erfolgreichen Aufbauarbeit der Nachkriegszeit nun mit 2,1 Millionen Katholiken den fünften Rang unter den deutschen Diözesen einnahm und von der Georg Moser im Geiste des II. Vatikanums als der Kirche von Rottenburg-Stuttgart sprach.

Zum additiven Selbstbild passte auch gut die Erhebung von St. Eberhard zur Konkathedrale – eine Lösung, die letztendlich auf der Linie des Keppler'schen Kompromisses lag. Interessant ist allerdings die historische Perspektive, in die Bischof Moser diesen Vorgang stellte: er interpretierte die Erhebung St. Eberhards gewissermaßen als letzten symbolischen Vollzug der Befreiung der Diözese von staatskirchlicher Bevormundung<sup>72</sup>. Das war zumindest ein impliziter Hinweis auf den entsprechenden Symbolwert des Bischofssitzes Rottenburg. Mosers Geschichtsbild ist auch sonst frappant: Beim zentralen Jubiläumsgottesdienst in Rottenburg formulierte er im Blick auf die Höhen und Tiefen der Diözesangeschichte: *Aber Gott blieb derselbe: ein Fels mitten in allen stürmischen Krisen. Er war und bleibt der Zuverlässige. Er war der Halt dieser Diözese im Ringen um ihre Eigenständigkeit und im Kampf gegen die gefährlichen Verirrungen eines bloß rational-innerweltlichen Denkens*<sup>73</sup>. Wenn man hier den Allmächtigen durch den Vicarius Dei ersetzt, ist man wieder beim Geschichtsbild Sprolls angelangt, auf dessen Ausführungen zur Hundertjahrfeier sich Moser auch gleich im Anschluss berief. Offensichtlich lagen sie ihm vor und haben ihn bis in die freilich entromanisierte Wortwahl hinein inspiriert. Das gleiche, letztlich ultramontan besetzte Geschichtsbild reiterte übrigens auch Nuntius del Mestri: Hemmung in der ersten Hälfte der Diözesangeschichte durch Staat und Aufklärung, katholische Mobilisierung danach<sup>74</sup>. Vor diesem Hintergrund stellte die Festrede von Rudolf Reinhardt bei der zentralen Festakademie am 3. Juni 1978 in Rottenburg eine Provokation dar. Reinhardt rehabilitierte den Wesenbergianismus, warnte vor einer klischeehaften Beurteilung des Staat-Kirche-Verhältnisses, nannte Hefeles *sacrificium intellectus* fragwürdig und demontierte den »Jubelbischof« Keppler<sup>75</sup> als Antimodernisten. Diese Rede Reinhardts, publiziert in der

70 Ebd., 148–154.

71 Thomas M. MÜLLER, Diözese Rottenburg in Bild und Ton, in: Katholisches Sonntagsblatt Nr. 5, 29. Januar 1978, 20.

72 Georg MOSER, Rückblick und Neubeginn, in: Gottes Ja (wie Anm. 14), 116–119.

73 Georg MOSER, Woher wir kommen – wohin wir gehen, in: ebd., 53–58, hier 53f.

74 DEL MESTRI, Ströme (wie Anm. 14).

75 Vgl. die von Reinhardt betreute Diplomarbeit von Elke RENTSCHLER, Paul Wilhelm von

Theologischen Quartalschrift 1978<sup>76</sup>, wurde freilich nicht in die offizielle Dokumentati-  
on des Jubiläums aufgenommen. Dort findet sich immerhin eine Predigt Reinhardts  
zum Thema »Glaubende Gemeinden leben«<sup>77</sup>.

### 3. Ausblick

Der Blick auf die Rottenburger Jubelfeiern hat ein für den Kirchenhistoriker überr-  
schend geringes Maß an Versuchen historischer Identitätsfindung erbracht, auch wenn  
sich einige »Erinnerungsorte«<sup>78</sup> bzw. Topoi herauskristallisiert haben (u.a. Emanzipati-  
on vom Staatskirchentum, Bekennerbischof Sproll). Seitdem der Gründungscharakter  
eines württembergischen Landesbistums zumindest in Teilen fraglich geworden war,  
bezogen sich die Identitätsprojekte in der Diözese Rottenburg vor allem auf die Fähig-  
keit zur erfolgreichen Mobilisierung und zur fortschreitenden Ausgestaltung katholi-  
schen Lebens im jeweils vorherrschenden Geiste. Die Kohärenz der Diözese als solcher  
war dabei nie in Frage gestellt, eine Irredenta angesichts der homogenen Prägung des  
Klerus in Tübingen und Rottenburg ohnehin nicht denkbar. Zentripetal wirkte vor  
allem die Ausrichtung auf die Person des Bischofs und weniger auf die Domstadt oder auf  
die Geschichte der Diözese. Auch das Projekt Martinusdiözese besaß ein dezentrales  
Moment in den lokalen Martinwallfahrten und konnte Martin nur in abgeleiteter Weise  
als prägende Gestalt der Diözesengeschichte darstellen.

Dem entspricht ein kurzer Blick auf die möglichen monumentalen zentralen Gedenk-  
orte der Diözese: Die Diözesangeschichte als Bischofsgeschichte lässt sich am besten in  
Sülchen, wo immerhin schon 1869 eine Bischofsgruft eingerichtet wurde, nachvollzieh-  
en. Der Dom selbst ist bei den tiefgreifenden Umgestaltungen von 1928, 1978 und  
2003 zwar jeweils auf den aktuellen ästhetischen Stand gebracht worden, kann aber ge-  
rade deshalb kaum als monumentale Chronik der Diözesangeschichte gelesen werden.  
Ähnliches kann man von der kriegszerstörten Konkathedrale und auch vom Wilhelms-  
stift sagen, das nach seiner Entkernung vor allem an die frühen 1980er Jahre gemahnt.  
Eine wirkliche monumentale Chronik ergibt sich wiederum eher aus der Summe der  
Kirchenneubauten und bleibenden Umgestaltungen draußen im Lande in den letzten  
175 Jahren<sup>79</sup>. Die Kehrseite dieser bleibenden symbolischen Schwäche des Zentrums  
bildet die Tatsache, dass selten die Gefahr einer selbstbezogenen Identitätsseligkeit und  
eines erdrückenden Zentralismus bestand: Die Diözese fand sich vor allem in ihrem all-  
gemeinen christ-katholischen Auftrag wieder und entdeckte schließlich ihre innere  
Vielfalt als besondere Stärke.

Keppler (1852–1926). Der sechste Bischof von Rottenburg im Urteil seiner Zeitgenossen, in: RJKG  
12, 1993, 247–255 (Zusammenfassung).

76 Rudolf REINHARDT, Diözese Rottenburg 1828–1978. Antworten und Fragen, in: ThQ 158,  
1978, 243–256.

77 DERS., Glaubende Gemeinden leben, in: Gottes Ja (wie Anm. 14), 25–30.

78 Deutsche Erinnerungsorte, hg. v. Étienne FRANÇOIS u. Hagen SCHULZE, 3 Bde., München  
2001.

79 Vgl. die umfassende jährliche Bilddokumentation im Katholischen Volks- und Hauskalender  
der Nachkriegszeit.

DOMINIK BURKARD

## Theologie und Gesellschaft im Umbruch

### Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen in der Weimarer Republik\*

Wenn von Identität und Erinnerungsorten einer Diözese die Rede ist, dann kommt den Ausbildungsstätten der Funktionseliten dieser Diözese eine besondere Rolle zu. Für die Diözese Rottenburg gilt dies umso mehr, als die 1817 errichtete Katholisch-Theologische Fakultät in Tübingen den württembergischen Klerus bereits zehn Jahre prägte, bevor diese Diözese überhaupt errichtet wurde (1827)<sup>1</sup>.

Man hat verschiedentlich versucht, die in Tübingen gelehrte Theologie und ihre Theologen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Die einen fanden diese »Identität« in einer wie auch immer gearteten besonderen »Kritikfähigkeit«, mitunter in einem latent bestehenden Spannungsverhältnis zum theologischen Lehramt. Andere glaubten, bei den Tübingern eine spezifische Art des Theologietreibens feststellen zu können, näherhin eine fruchtbare Synthese historischen und systematischen Denkens. Wieder andere dehnten den Begriff der katholischen »Tübinger Schule« auf Nichtdiözesane aus und taufte kurzerhand auch »fremdes Gewächs« – oft postum – auf Tübingen, ohne dass sich die dadurch Vereinnahmten dagegen wehren konnten. Inzwischen ist der Begriff der »Tübinger Schule« wenn nicht obsolet so doch zumindest fragwürdig geworden<sup>2</sup>. Immerhin: Die Kontroverse um die Existenz einer solchen Schule artikuliert die

\* Teilpublikation des im September 2003 auf der Tagung »Schwäbische Identität – weltnahe Katholizität. 175 Jahre Diözese Rottenburg-Stuttgart« gehaltenen Vortrags »Theologie im Umbruch. Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen 1933–1945«. Aus Platzgründen musste der umfangreiche Teil über die Fakultät während der Zeit des Nationalsozialismus für den Druck ausgegliedert werden. Er wird an anderer Stelle erscheinen. Die vorliegende Darstellung stützt sich auf Überlieferungen aus folgenden Archiven: UAT (= Universitätsarchiv Tübingen), DAR (= Diözesanarchiv Rottenburg), StAL (= Staatsarchiv Ludwigsburg); BA (= Bundesarchiv Berlin); AWT (= Archiv des Wilhelmsstifts Tübingen).

1 Der Heilige Stuhl errichtete die Diözese 1821 mit der Erektionsbulle *Provida solersque*. Die Publizierung der Bulle durch Württemberg unterblieb jedoch, weil man sich in zentralen Fragen nicht verständigen konnte. Erst 1827 konnte – nach langem Ringen – ein formaler Kompromiss gefunden, ein Bischof bestellt und das Bistum tatsächlich gegründet werden. Zum langen Weg dahin vgl. 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. – DERS., Rechtsfiktion und Rechtspraxis bei der Neuordnung der deutschen Bistumsgrenzen im 19. Jahrhundert, in: Staatliche Normierung und kirchliche Strukturierung. Bistümer und Bistumsgrenzen von der Spätantike bis zur Gegenwart, hg. v. Harm KLUETING u.a. (RQ, Suppl.), Rom u.a. 2005, 212–246. – Hubert WOLF, Ein Bistum im Staate Beutelsbach. Zur Formierung der Diözese Rottenburg im 19. Jahrhundert, in diesem Band.

2 Vgl. Rudolf REINHARDT, Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: Tübinger Theologen, 1–42, hier 15–19. – Abraham Peter KUSTERMAN, »Katholische Tübinger Schule«. Beobachtungen zur Frühzeit eines

Suche eines relativ jungen Bistums nach einer gemeinsamen Identität – freilich aber ebenso das weitgehende Scheitern eines solchen Versuchs<sup>3</sup>.

Während die Geschichte der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät für das 19. Jahrhundert<sup>4</sup> ebenso wie für die Zeit der »Modernismuskrise«<sup>5</sup> bestens erforscht ist, erscheint die weitere Entwicklung bis heute in großen Teilen als terra incognita. 1969/70, als die Fakultät das 150-jährige Bestehen der Fakultät und der von ihr heraus-

theologiegeschichtlichen Begriffs, in: *Catholica (M)* 36, 1982, 65–82. – DERS., Die erste Generation der »Katholischen Tübinger Schule« zwischen Revolution und Restauration, in: *RJKG* 12, 1993, 11–34. Skepsis gegenüber dem Schulbegriff verrät bereits Franz Xaver FUNK, Tübingen, Universität, in: *WWKL* 12, 2<sup>1889</sup>, 122–126, hier 124.

3 Auf Brüche wurde auch an anderer Stelle hingewiesen: Rudolf REINHARDT, 175 Jahre Theologische Quartalschrift – ein Spiegel Tübinger Theologie, in: *ThQ* 176, 1996, 101–124. – Dominik BURKARD, Neues Jahrhundert – neuer Klerus? Priesterbildung in der Diözese Rottenburg an der Wende zum 20. Jahrhundert, in: *RJKG* 21, 2002, 179–217. – Rudolf REINHARDT, Moritz Aberle nach Würzburg? Ein Beitrag zum theologischen Profil der »Tübinger Schule«, in: *RJKG* 12, 1993, 113–120: »So bleibt nur noch die Frage, ob sich das liebgewordene Bild einer geschlossenen Tübinger Theologie noch aufrechterhalten läßt. Kann man von einer ›Schule‹ reden, wenn eines ihrer Mitglieder ohne Schwierigkeiten in eine Fakultät eintreten konnte, die einen völlig anderen Ansatz hatte, wie es damals bei den ›Würzburgern‹ der Fall war?«.

4 Vgl. Tübinger Theologie (wie Anm. 2), Literaturverzeichnis XI–XIV. Hingewiesen sei auch auf die zahlreichen späteren Studien Rudolf Reinhardts: Vgl. Bibliographie Rudolf Reinhardt, in: Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit, hg. v. Hubert WOLF, Ostfildern 1998, 223–295, hier insbes. 229–233. Außerdem seien genannt: Werner GROSS, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche (Contubernium 32), Tübingen 1978. – Hubert WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58), Mainz 1992.

5 Vgl. August HAGEN, Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg (1902–1920), Stuttgart 1962. – 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, Gerhard FICHTNER u. Klaus SCHREINER, Tübingen 1977, 429–470. – 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 im 19. Jahrhundert 32), Göttingen 1980, 307–337. – Hubert WOLF, »Hätte ich Stenogramme lesen können ...«. Kepler-Briefe aus den Jahren 1911–1913 zum »Fall Wilhelm Koch«, in: Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte 6, Tübingen 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 III 695), Frankfurt a.M. 1996. – DERS., Zwischen Rebellion und Gehorsam. Zur Entlassung des Diakons Josef Heilig aus dem Priesterseminar Rottenburg (Europäische Hochschulschriften III 728), Frankfurt a.M. 1997. – Karl HAUSBERGER, »Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces«. Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Kepler (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. – Karl HAUSBERGER, Der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Kepler (1898–1926) – ein Exponent des Antimodernismus im deutschen Episkopat, in: *RJKG* 21, 2002, 163–177. – BURKARD, Neues Jahrhundert (wie Anm. 3).

gegebenen *Tübinger Theologischen Quartalschrift* mit einem Jubiläumsheft feierte, rückte die jüngere Zeit erstmals ins Blickfeld, freilich in kaum mehr als losen Skizzen und Erinnerungen an verstorbene Lehrer oder Vorgänger im akademischen Lehramt. Die Erinnerung an prägende Gestalten ist bei Angehörigen des Klerus wie bei älteren Diözesanen nach wie vor lebendig: Etwa an Karl Adam, der mit seinem Buch »Das Wesen des Katholizismus«<sup>6</sup> ein immenses Echo fand, oder an Fridolin Stier, den sprachbegabten, wortgewaltigen Alttestamentler und Bibelübersetzer<sup>7</sup>, der nicht zuletzt durch seine geistlichen Tagebuchnotizen<sup>8</sup> weiten Kreisen bekannt wurde.

Inzwischen gibt es einige neuere Studien mit biographischem Charakter: Zu den Nichtwürttembergern Karl Adam<sup>9</sup> und Paul Simon<sup>10</sup> sowie zu Theodor Steinbüchel<sup>11</sup>. Über Joseph Rupert Geiselman hat uns, auf dem Umweg über die Drey-Rezeption, Abraham Peter Kustermann Erhellendes mitgeteilt<sup>12</sup>. Ein umfassendes Bild von der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät in der Zeit der Weimarer Republik ergibt sich aus diesen wenigen Ansatzpunkten jedoch noch nicht. Über eine nüchterne Bestandsaufnahme der inneren Verfasstheit, des Personalstandes und der Professoren soll an dieser Stelle eine erste Skizze der Fakultät in der Zeit der Weimarer Republik entworfen werden. Sie wird später freilich schärfere Konturen und passende Farben erhalten müssen.

## I. Strukturen

Als die Studenten 1919 nach dem verlorenen Krieg nach Tübingen zurückkehrten, musste sich auch der Lehrkörper erst wieder formieren (vgl. Abb.). Die Katholisch-

6 Karl ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Augsburg 1924. Bis in die 1960er Jahre erschienen zahllose Auflagen und Übersetzungen des Werkes.

7 Von Stier erschienen folgende Übersetzungen: *Das Buch Ijob. Hebräisch und deutsch. Übertragen, ausgelegt und mit Text- und Sacherläuterungen versehen*, München 1954. – *Unser Vater im Himmel*, Kevelaer 1966. – *Die Heilsbotschaft nach Markus*, München 1965. Erst postum erschien: *Das neue Testament. Aus dem Nachlaß hg. v. Eleonore BECK, Gabriele MILLER u. Eugen SITARZ*, München 1989. – *Für helle und dunkle Tage. Texte aus dem Alten und Neuen Testament, geordnet und hg. v. Eleonore BECK u. Gabriele MILLER*, München 1994.

8 Fridolin STIER, *Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen Bd. 1*, Freiburg i.Br. u. a. 1981 (erschienen in sechs Auflagen sowie als Band 4234 in der Reihe Herder-Spektrum). – DERS., *An der Wurzel der Berge*, Freiburg i.Br. 1984.

9 Lucia SCHERZBERG, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*, Darmstadt 2001.

10 Dieter RIESENBERGER, *Der Paderborner Dompropst Paul Simon (1882–1946). Ein Beitrag zur Geschichte des Nationalsozialismus, der Ökumene und der Nachkriegsjahre in Paderborn (Zeitgeschichte im Erzbistum Paderborn 1)*, Paderborn 1992.

11 Joseph Maria NIELEN, *Begegnungen. Carl Sonnenschein, Peter Lippert, Theodor Steinbüchel, Johannes Pinski, Ernst Beutler, Ernst Michel, Martin Buber*, Frankfurt a.M. 1966. – Joseph KOCH, *Das christliche Menschenbild bei Theodor Steinbüchel*, Hanau a.M. 1979. – Andreas LIENKAMP, *Ein »vergessener Brückenschlag«. Theodor Steinbüchels Auseinandersetzung mit dem Sozialismus*, in: *Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft*, hg. v. Joachim KÖHLER u. Damian van MELIS (*Konfession und Gesellschaft* 15), Stuttgart u. a. 1998, 85–102.

12 Abraham Peter KUSTERMAN, *Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777–1853). Kritische, historische und systematische Untersuchung zu Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt (Contubernium 36)*, Tübingen 1988, insbes. 54–88.

Theologische Fakultät bestand damals aus lediglich sechs Ordinariaten für »Altes Testament«, »Neues Testament«, »Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie«, »Dogmatik und Apologetik«, »Moral- und Pastoraltheologie« sowie »Kirchenrecht und Pädagogik«. Dazu kam ein erst 1903 geschaffenes Extraordinariat für »Patristische und Scholastische Philosophie«<sup>13</sup>.

Jahr	Patrologie	Kirchengesch.	Archäologie	Philosophie	Apologetik	Dogmatik
		1907 <b>Bihlmeyer</b>		1903 <b>Baur</b>		1905 <b>W. Koch</b>
1916		Bihlmeyer		Baur	Baur V	
1917				Baur	Adam	
1918						
1919						
1920						
1921						
1922						
1923						
1924						
1925			Simon	Geiselmann L/ Adam		
1926						
1927						
1928						
1929	Lösch L	Bihlmeyer		Simon	Geiselmann	Adam
1930						
1931						
1932						
1933			Geiselmann V			
1934			Geiselmann			
1935						
1936						
1937						
1938						
1939						
1940			Tüchle V, Fink V			
1941			Fink			
1942						
1943						
1944						
1945						

13 Zu den Hintergründen vgl. Georg MAY, Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität Tübingen von 1817 bis 1945. Ein Beitrag zur Ausbildung der Studierenden katholischer Theologie, zur Verwirklichung der Parität an der württembergischen Landesuniversität und zur Katholischen Bewegung (Kanonistische Studien und Texte 28), Amsterdam 1975, 664f, 681f.

Jahr	Altes Test.	Neues Test.	Moral	Pastoral	Pädagogik	KirchRecht	
	1907 <b>Riessler</b>					1896 <b>Sägmüller</b>	
1916		<b>Rohr</b>	<b>Schilling</b>				
1917							
1918							
1919							
1920							
1921							
1922							
1923			<b>Schilling</b>		<b>Stolz</b>		
1924							
1925							
1926					<b>Löhr</b>		
1927							
1928							
1929							
1930							
1931		Lösch V					
1932		Lösch V					
1933	Stier V	Lösch V					
1934	Stier V	<b>Lösch</b>					
1935	Stier V						
1936	Stier V				Arnold V		
1937	Stier V				<b>Arnold</b>	<b>Löhr</b>	
1938							
1939							
1940							
1941		<b>Steinbüchel</b>					
1942							
1943							
1944							
1945							

Nicht besetzt war 1919 der Lehrstuhl für Dogmatik und Apologie: Wilhelm Koch (1874–1955)<sup>14</sup>, Kurskollege von Schilling und in den antimodernistischen Wirren mit Bischof Keppler in Konflikt geraten<sup>15</sup>, resignierte nach der Rückkehr aus dem Feld im

14 Philosophie- und Theologiestudium in Tübingen, 1898 Priesterweihe, Vikar in Stuttgart St. Nikolaus, 1899 Präfekt des Martinihauses in Rottenburg, 1902 Repetent in Tübingen, Promotion zum Dr. theol., 1905 a.o. Professor für Dogmatik und Apologetik, im Zuge der Modernismuskontroverse mehrfach in Konflikt mit dem Rottenburger Bischof, wobei es u.a. um die Schutzengellehre und die Frage der Besessenheit im Neuen Testament ging. 1912 Antrag des Bischofs auf Entfernung Kochs aus dem Lehramt, 1916/1917 Verzicht Kochs auf seine Professur, Garnisonspfarrer in Lille, 1919 Stadtpfarrer in Binsdorf, 1929 in Waiblingen, 1933 in Tettngang, seit 1938 zugleich auch Dekan und mehrfach in Konflikt mit dem Nationalsozialismus, 1941 wegen Regimekritik und Verstoß gegen den Kanzelparagraphen für drei Wochen in Gestapohaft, Gehaltskürzung und Geldstrafe, Aufenthaltsverbot für den Kreis Friedrichshafen und deshalb Verzicht auf seine Pfarrei, 1942–1946 in Stetten bei Tuttingen, dann Rückkehr nach Tettngang. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 92. – SECKLER, Theologie (wie Anm. 5). – REINHARDT, Auseinandersetzungen (wie Anm. 5), 271–352. – Karl FÄRBER, Erinnerungen an Wilhelm Koch, in: ThQ 150, 1970, 102–112. – Dieter SKALA, Art. Koch, in: BBKL 4, 1992, 223f.

15 Dazu insbesondere SECKLER, Theologie (wie Anm. 5).



März 1919 seine Lehrkanzel und zog sich – nicht ganz unfreiwillig und zum großen Bedauern der Universität<sup>16</sup> – als Pfarrer nach Binsdorf zurück. Senior der Fakultät war der 59-jährige Johann Baptist Sägmüller (1860–1942)<sup>17</sup>, der als Kirchenrechtler den rechtshistorischen Weg eingeschlagen hatte – ein schwäbisches Original, das an Schrulligkeit, Eigensinn und entschieden kirchlichem Standpunkt wohl kaum zu übertreffen war. In den Jahren 1909 bis 1911 hatte sich Sägmüller mit seinem ehemaligen Kon-Repetenten, dem Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle (1862–1945)<sup>18</sup>, einen heftigen Streit um die Beurteilung der katholischen Aufklärung geliefert, der hohe Wellen schlug. Auch sonst scheute Sägmüller keine Auseinandersetzung. Die Kirchengeschichte in Tübingen vertrat Karl Bihlmeyer (1874–1942)<sup>19</sup>. Er galt als Inbegriff des nahezu peinlich-peniblen Forschertyps. Von manchen – etwa von Johannes Haller (1865–1947)<sup>20</sup> – wurde er zwar

16 29. März 1919 Gr. Senat an Kultministerium (Berichterstatter Groos). UAT 205/17.

17 Besuch von Gymnasium und Konvikt in Mergentheim und Ehingen, Studium in Tübingen, 1884 Priesterweihe in Rottenburg, Expositurvikar in Alpirsbach, 1887 Repetent für Kirchenrecht in Tübingen, 1888 Promotion zum Dr. phil. mit einer Studie über *Die Papstwahlen und die Staaten von 1447 bis 1555*, 1893 a.o. Professor für Geschichte des Mittelalters in der Philosophischen Fakultät, 1897 o.ö. Professor für Kirchenrecht und Pädagogik in der Theologischen Fakultät, 1903 Ablehnung eines Rufs an die Universität Straßburg, 1926 altershalber von seinen Amtspflichten entbunden, aber weiterhin Vorlesungen über Pädagogik, bis diese 1936 als »Religionspädagogik« dem Lehrstuhl für Pastoraltheologie zugewiesen wurde. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 33. – Dominik BURKARD, Art. Sägmüller, in: BBKL 17, 2000, 1177–1186.

18 1873–1882 Besuch des Gymnasiums in Ellwangen, 1882 im Wilhelmsstift, Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1887 Priesterweihe, Seelsorgstätigkeit in Schwäbisch Gmünd und Schramberg, 1888 Repetent der Philosophie am Wilhelmsstift in Tübingen, 1892 Promotion zum Dr. phil., 1894 Studien im Vatikanischen Archiv, 1895 Arbeit in der Nationalbibliothek in Neapel, 1896/97 Forschungsreisen nach Spanien, Budapest, Wien und München, 1898 Promotion zum Dr. theol. in Tübingen, 1898 o. Professor für Kirchengeschichte, christliche Dogmengeschichte und christliche Archäologie in Würzburg, 1904 Rektor der Universität. 1912 Verleihung des bayerischen Verdienstordens vom Hl. Michael, 1915 des König-Ludwig-Kreuzes, 1922 Geheimer Regierungsrat, 1928 Geheimer Rat, 1925 Senator der Deutschen Akademie zur Erforschung und Pflege des Deutschtums in München, 1931 korrespondierendes Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1933 auf eigenen Wunsch hin Emeritierung. 1913 wurde Merkles Aufsatz *Vergangenheit und Gegenwart der katholisch-theologischen Fakultäten* auf den römischen Index der verbotenen Bücher gesetzt. Zu ihm: Klaus WITTSTADT, Art. Merkle, in: BBKL 5, 1993, 1302–1317 (Lit.).

19 Sohn eines gräflichen Domänen Direktors, Studium in Tübingen, 1897 Priesterweihe, Vikar in Rottenburg und Friedrichshafen, Expositurvikar in Tiefenbach, 1899 Repetent in Ellwangen, 1900 Repetent in Tübingen, 1906 Pfarrer in Weiler bei Rottenburg, 1907 vom Antritt der Stelle jedoch entbunden und für kirchenhistorische Studien beurlaubt, 1907 Lehrauftrag für Kirchengeschichte in Tübingen, im September 1907 a.o. Professor für Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie, Mitglied der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, 1916 o.ö. Professor, 1937 Mitglied der neugebildeten Kommission für Landesgeschichte, 1939 emeritiert. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 86. – Josef Rupert GEISELMANN, Professor D.Dr. Karl Bihlmeyer. Nachruf des Dekans der Kath. Theol. Fakultät, in: ThQ 123, 1942, 73–78. – Franz Xaver SEPPELT, Karl Bihlmeyer +, in: HJ 68, 1949, 906–908. – Hermann TÜCHLE, Art. Bihlmeyer, in: NDB 2, 1955, 234f. – Friedrich Wilhelm BAUTZ, Art. Bihlmeyer, in: BBKL 1, 1990, 588–58. – Hubert WOLF, Art. Bihlmeyer, in: RGG<sup>4</sup> 1, 1998, 1559f.

20 Pfarrerssohn, seit 1876 Domschule in Reval, 1883–1888 Studium der Geschichte in Dorpat, Hauslehrer in Livland und Estland, 1890 Fortsetzung des Studiums in Berlin und Heidelberg, 1891 Promotion zum Dr. phil. in Heidelberg, 1892–1897 und 1901–1902 Mitarbeiter am Preußischen Historischen Institut in Rom, 1897 Habilitation in Basel, 1902 a.o. Professor in Marburg, 1904 o. Professor der Geschichte und Direktor des Archäologischen Instituts, 1904–1913 Lehrtätigkeit in

in einer Linie mit seinem Lehrer Franz Xaver Funk (1840–1907)<sup>21</sup> gesehen; dessen kritisches Format dürfte Bihlmeyer selbst aber nie erreicht haben. Das Alte Testament vertrat Paul Riessler (1865–1935)<sup>22</sup>, der von Kollegen und Studenten gerne als »Papa Riessler« titulierte wurde, die Philosophie lehrte Ludwig Baur (1871–1943)<sup>23</sup>, der wie Sägmüller wohl eher am ultramontanen Flügel der Fakultät anzusiedeln ist<sup>24</sup>. Noch während des Krieges, 1916, war der Moral- und Pastoraltheologe Otto Schilling (1874–1956)<sup>25</sup>, ein

Gießen, 1913–1932 Professor für Mittelalterliche Geschichte in Tübingen, 1918/19 Rektor. Zu ihm: Fritz ERNST, Johannes Haller. Gedenkrede (mit Schriftenverzeichnis), Stuttgart 1949. – Heinrich GÜNTER, Johannes Haller gestorben, in: HJ 62–69, 1949, 931f. – Heinrich DANNENBAUER, Johannes Haller und das Papsttum, in: Die Pforte. Die Monatsschrift für Kultur 5, 1953, 393ff. – Friedrich Wilhelm BAUTZ, Art. Haller, in: BBKL 2, 1990, 494.

21 Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1863 Promotion zum Dr. phil., 1864 Priesterweihe, 1865 nationalökonomische Studien in Paris, 1866 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, 1868/69 Gehilfe Karl Joseph Hefeles beim vorbereitenden Ausschuss des Vatikanischen Konzils, 1870 a.o. und 1875 o. Professor für Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie in Tübingen, 1875 Promotion zum Dr. theol. Zu ihm: Anton KOCH, Zur Erinnerung an Franz Xaver von Funk, in: ThQ 90, 1908, 95–137. – Karl August FINK, Franz Xaver Funk, in: ThQ 150, 1970, 72–74. – Hermann TÜCHLE, Franz Xaver von Funk (1840–1907), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. v. Heinrich FRIES u. Georg SCHWAIGER, 3 Bde., München 1975, hier III, 276–299. – August HAGEN, Franz Xaver Funk, in: Lebensbilder aus Schwaben und Franken, Bd. VIII, hg. v. Max MILLER u. Gerhard TADDEY, Stuttgart 1962, 335ff.. – Friedrich Wilhelm BAUTZ, Art. Funk, in: BBKL 2, 1990, 156.

22 1874–1880 Besuch des Gymnasiums in Stuttgart, 1880–1884 Konviktor in Rottweil, 1884 philologische und theologische Studien in Tübingen, Promotion zum Dr. phil. und Dr. theol., 1889 Priesterweihe, Vikar in Mergentheim und Ellwangen a.d. Donau, 1892 Repetent in Ehingen, dort Lehrer für Hebräisch, 1898 Stadtpfarrer der neuerrichteten Pfarrei Blaubeuren, 1907 Professor für die Exegese des Alten Testaments in Tübingen, 1933 emeritiert. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 52. – Professor D.Dr. Paul Riessler. Gestorben 16.9.1935 zu Tübingen, beerdigt 18.9.1935 auf dem Bergfriedhof zu Stuttgart, Tübingen 1935 [Trauerreden]. – Josef GEISELMANN, Der Schöpfer der Riessler-Bibel, in: Mitteilungen des Vereins der katholischen Geistlichen Württembergs, 22, 1935, 164f. – Heinrich GETZENY, Von der Textkritik zur Mystik. Paul Riesslers Wende. Zu seinem hundertsten Geburts- und dreißigsten Todestag am 16. September 1965, in: Bibel und Kirche 20, 1965, 86–87. – Fridolin STIER, Paul Riessler 1865–1935, in: ThQ 150, 1970, 116–121. – Christoph SCHMITT, Art. Riessler, in: BBKL 8, 1994, 338–341.

23 Gebürtig aus Dettingen bei Biberach, Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1895 Priesterweihe, 1895 Vikar in Schramberg, 1897 Repetent in Tübingen und Privatdozent, Studien- und Forschungsreisen nach Rom, Paris, Oxford, Cambridge (später nach Spanien), 1903 a.o. Professor der Philosophie in der Theologischen Fakultät, September 1914 bis April 1916 Feldgeistlicher, April 1916 bis Kriegsende Kriegsgefangenenseelsorger in Stuttgart, 1919 Dr. theol. h.c. in Tübingen, ab Dezember 1920 wieder Philosophieprofessor in Tübingen, 1919 Mitglied der Württembergischen Verfassungsgebenden Versammlung, 1920–1925 als Zentrumsabgeordneter Mitglied des württembergischen Landtags, Sachverständiger bei der Erarbeitung des württembergischen Kirchengesetzes von 1924, 1925 o. Professor für Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität Breslau, 1936 emeritiert, Ruhestand in Starnberg. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 75. – Alfons HUFNAGEL, Ludwig Baur 1871–1943, in: ThQ 150, 1970, 99–101. – RABERG, Württ. Landtagsabgeordnete, 33f. BA Berlin R 4901/13258.

24 »Baur galt als »waschechter Ultramontaner««. REINHARDT, Auseinandersetzungen (wie Anm. 5), 286.

25 Studien in Tübingen, 1898 Priesterweihe, 1898 Vikar in Neckarsulm, 1901 Stadtpfarrer in Calw, 1903 Repetent in Tübingen, Promotion zum Dr. theol., 1908 Promotion zum Dr. sc. pol. mit einer Arbeit über *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur*, beurlaubt zur Fortsetzung seiner theologischen und staatswissenschaftlichen Studien, letztere bei dem Tübinger

Schützling Bischof Keplers, nach Tübingen berufen worden. Nur ein Jahr nach Schilling hatte der ebenfalls von Kepler geschätzte Ignaz Rohr (1866–1944)<sup>26</sup> den Lehrstuhl für Neues Testament erhalten. Bei allen Genannten handelte es sich, dies muss betont werden, um geborene Württemberger, die sämtlich auf dem für Tübingen typischen Weg über das Repetentenamt ins akademische Lehramt gelangt waren<sup>27</sup>.

### 1. Gefährdung der universitären Theologie

Als das Wintersemester 1919 eröffnet wurde, begrüßte der Historiker Johannes Haller die Studierenden mit einer feurigen, in nationalem Geist gehaltenen Rede, die aber stark auf die inneren Kräfte und Werte setzte: Die deutschen Universitäten, *die berufenen Pflege- und Pflanzstätten deutschen Geistes, sollen auch die Altäre sein, auf denen das heilige Feuer von neuem entzündet und sorgsam unterhalten wird, dass es nicht wieder erlösche. Wenn sie versagen sollten, wäre die Zukunft trostlos. Denn wenn das Salz der Nation dumm würde, womit wollten wir salzen? Gross ist die Aufgabe, ungeheuer schwer ihre Erfüllung; wir sollen mehr leisten mit geringeren Mitteln. Aber es muss sein! [...] Geistige Werte zu schaffen, die die Welt nicht wird entbehren können, das ist jetzt unsere, der geistigen Arbeiter Aufgabe. [...] Es gilt, uns wieder an grössere Massstäbe für geistiges Schaffen, an strengere für sittliches Handeln zu gewöhnen; [...] Wir sind gleichsam der Gefahr des geistigen Erfrierens ausgesetzt; auch dagegen gibt es keinen andern Schutz, als dass man sich rege und bewege mit doppelter Kraft. Die Stunde ist*

Staats- und Völkerrechtler Heinrich Triepel und bei dem Nationalökonom und Finanzwissenschaftler Robert Wilbrandt, 1910 Stadtpfarrer in Kirchheim, 1911 Studienaufenthalte in Rom, München und Berlin, 1916 o.ö. Professor für Moralthologie in Tübingen, 1940 emeritiert, Ruhestand in Pullach/München. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 93. – Johannes STELZENBERGER, Otto Schilling 1874–1956, in: ThQ 150, 1970, 123–128.

26 Nach dem frühen Tod seiner Eltern wuchs Rohr bei Pflegeeltern auf, die ihn tatkräftig förderten, Schulbildung in Horb und Rottweil, 1887 in Tübingen theologische, philosophische, kunstgeschichtliche und philologische Studien. 1889/90 Lösung einer akademischen Preisaufgabe über *Die Zustände der Gemeinde von Korinth zur Zeit des 1. und 2. Korintherbriefes* (1899 gedruckt) und zugleich Dissertationsschrift, ebenfalls Lösung der Preisaufgabe des Studienjahres 1891/92, 1892 Priesterweihe, Vikar in St. Moritz/Rottenburg, Ehingen und Gundelsheim, 1893 Repetent in Ellwangen, 1894 Repetent in Tübingen, 1894 Promotion zum Dr. phil. mit einer historischen Untersuchung über die Schrift *De eversione Europae prognosticon anno Christi 1480* von Antonius Torquato, 1899 Promotion zum Dr. theol. für die überarbeitete Fassung der Preisschrift von 1889/90, Dezember 1899 gemeinsam mit Hugo Koch Reise zu deutschsprachigen Universitäten und Bibliotheken (Würzburg, Jena, Halle, Leipzig, Breslau, Berlin, Göttingen, Bonn, Marburg, Gießen, Heidelberg, Freiburg/Br., Straßburg, München), Mai 1900 Stadtpfarrer in Geislingen, 1903 o.ö. Professor für Neues Testament in Breslau, 1906 in Straßburg, August bis Oktober 1914 Lazarettgeistlicher in Stuttgart, 1917 o.ö. Professor für Neues Testament in Tübingen, 1922/1923 Rektor der Universität, bis 1927 Vorstand des Christlichen Kunstvereins der Diözese Rottenburg, 1932 emeritiert, Ruhestand in seiner Heimat Hochmössingen. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 64. – Felix HAASE, Festschrift zur Hundertjahrfeier der Universität Breslau. Die schriftstellerische Tätigkeit der Breslauer theologischen Fakultät von 1811 bis 1911, Breslau 1911, 114–120. – Stefan LÖSCH, In memoriam Professor D.Dr. Ignaz Rohr (1866–1944), in: ThQ 126, 1946, 131–193. – Hans-Werner SEIDEL, Bibelwissenschaftliche Arbeit und Forschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Breslau, in: Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau 10, 1965, 7–45. – Erich KLEINEIDAM, Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Breslau 1811–1945, Köln 1961, 150 u.ö. – Christoph SCHMITT, Art. Rohr, in: BBKL 8, 1994, 585–590.

27 Allein Riessler war nur Gymnasialrepetent in Ehingen gewesen, nicht Repetent im Tübinger Wilhelmsstift.

*kritisch: nur jetzt nicht einschlafen! Käme es dazu, wer weiss, ob es jemals wieder ein Erwachen gäbe*<sup>28</sup>.

Der Zusammenbruch der Monarchie in Deutschland – und damit die plötzliche Entlassung der Kirchen aus dem bis dahin geltenden Staatskirchentum – brachte die Tübinger Fakultät ebenso wie zahlreiche andere theologische Fakultäten in Deutschland zunächst in große Gefahr. Denn im Zuge der Trennung von Staat und Kirche wurde auch die Aufhebung der theologischen Fakultäten diskutiert. Sozialdemokratische Kreise etwa forderten mit Blick auf die universitäre Theologie die Entfernung *aller Scheinwissenschaft*<sup>29</sup>.

Um dem entgegenzuwirken, versuchte im November 1918 die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster, ein Informations- und Austauschnetz aller theologischen Fakultäten aufzubauen. Ziel war es, über Schritte, die das Verbleiben der Theologie an der Universität gefährdeten, rechtzeitig in Kenntnis gesetzt zu werden. Im Januar 1919 initiierte die Berliner Erziehungswissenschaftliche Fakultät eine universitäre Mobilmachung gegen die Verdrängung des Religionsunterrichts aus den Schulen. In einem Rundschreiben wurden die Universitäten aufgefordert, eine entsprechende Erklärung zu unterzeichnen<sup>30</sup>. In Tübingen sprachen sich neben der Katholisch-Theologischen Fakultät<sup>31</sup> auch Professoren aus den sechs übrigen Fakultäten in diesem Sinne aus.

Gegen die lauten Stimmen, die vom neuen Staat eine Ausgliederung der theologischen Fakultäten aus den Universitäten und damit die konsequente Durchführung des Prinzips der Trennung von Staat und Kirche forderten, sahen sich im Januar 1919 die beiden Tübinger theologischen Fakultäten zu einer konzertierten Aktion<sup>32</sup> gezwungen. Die Initiative ging von der evangelischen Seite aus, die dem Großen Senat Anfang Januar 1919 eine umfangreiche Denkschrift vorlegte<sup>33</sup>. Ende Januar folgte ein Monitum der katholischen Fakultät<sup>34</sup>. Die Federführung lag bei Sägmüller, der als Kirchenrechtler seine Arbeitskraft ohnehin seit längerem dem Verhältnis von Kirche und Staat gewidmet hatte<sup>35</sup>. Bezeichnenderweise agierte man erst, nachdem man sich zuvor in Rottenburg vergewissert hatte, ob auch dort ein Fortbestehen universitärer Theologie gewünscht werde. Die Fakultät erhielt Rückendeckung von Bischof Keppler, der sich klar und eindeutig zur Universitätsausbildung bekannte: *Selbstverständlich* wünsche auch das Ordinariat, dass hinsichtlich der Theologenausbildung an der Landesuniversität alles beim Alten bleibe<sup>36</sup>. Dieses Bekenntnis war so selbstverständlich nicht, sondern ein überraschend klares Signal, nachdem heftige Auseinandersetzungen zwischen Bischof und Fakultät und das kursierende Gerücht für Unruhe gesorgt hatten, der Bischof beab-

28 Gedruckte Rede Hallers 15–17. Ein Exemplar in StAL E 211 II Bü 358.

29 Schwäbischer Merkur vom 7. Januar 1919 (Nr. 9).

30 Dazu UAT 117/682.

31 Nicht unterschrieben hatte lediglich Professor Baur, der Mitglied der württembergischen verfassunggebenden Versammlung war.

32 5. Januar 1919 Professor Colz an einen Kollegen aus der Katholisch-Theologischen Fakultät. UAT 184/36.

33 8. Januar 1919 Evangelisch-Theologische Fakultät an Rektorat (11 Seiten umfassende Denkschrift vom 7. Januar 1919). UAT 117/682.

34 22. Januar 1919 Dekan Riessler an Rektorat. UAT 117/682.

35 Vgl. das Verzeichnis seiner Publikationen bei Dominik BURKARD, Art. Sägmüller, in: BBKL 17, 2000, 1177–1186.

36 14. Januar 1919 BO Keppler an Dekanat. UAT 184/36. Vgl. auch die Beteuerungen Kepplers zehn Jahre zuvor: BURKARD, Neues Jahrhundert (wie Anm. 3), 198.

sichtige die Einrichtung einer eigenen kirchlichen Ausbildungsstätte nach dem Muster des Tridentinischen Priesterseminars, finanziert durch den von ihm gegründeten »Theologenfonds«<sup>37</sup>.

Die Eingaben der beiden theologischen Fakultäten hatten Erfolg. Die gesamte Universität schloss sich dem Votum beider Fakultäten an und verwahrte sich beim Stuttgarter Ministerium gegen eine Auflösung der theologischen Fakultäten<sup>38</sup>: *Durch die geplante Trennung von Staat und Kirche ist die bisherige Stellung der theologischen Fakultäten gefährdet. Man will sie aus ihrem Zusammenhang mit den Universitäten herauslösen und ihre Zukunft ganz den kirchlichen Verbänden überlassen. Dagegen müssen wir entschieden Verwahrung einlegen.* Das Verbleiben der beiden theologischen Fakultäten als vollwertige Mitglieder im Universitätsorganismus, so wurde in einer offenen Erklärung begründet, sei als unbedingt notwendig zu erachten. Dass die theologische Wissenschaft wie alle anderen Geisteswissenschaften nicht voraussetzungslos vorgehe, zeige ihre Geschichte, die ein lebendiges Zeugnis für die Wissenschaftlichkeit ihrer Bestrebungen sei. Ihre Loslösung von der Universität beraube die anderen Fakultäten wichtiger Anregungen und wertvoller Mitarbeit. Der theologischen Wissenschaft selbst würde ihre Lebens- und Arbeitsfähigkeit genommen, die Ausbildung der Geistlichen und ihre spätere berufliche Tätigkeit schwer geschädigt. Letztlich seien die Pläne als antidemokratische Maßnahme zu betrachten und stünden als solche im Widerspruch zum neuen Staat, denn die angestrebte Hebung des gesamten Unterrichtswesens müsse auch den Kirchendienern zugute kommen<sup>39</sup>.

Der sozialdemokratische Kultminister Berthold Heymann (1870–1945)<sup>40</sup> erklärte daraufhin in einer Sitzung des Verfassungsausschusses, dem auch Professor Baur angehörte, die Regierung wolle die theologischen Fakultäten erhalten<sup>41</sup>. Ein Bekenntnis, das auch in die Verfassungsurkunde des Freien Volksstaats Württemberg vom 20. Mai 1919 einging<sup>42</sup>. Zunächst war damit die Gefahr gebannt und der Fortbestand der Fakultäten juristisch gesichert. Zehn Jahre später wurde ein weiterer Versuch unternommen, die theologischen Fakultäten von der Universität zu drängen. Ein entsprechendes Gesuch des Deutschen Monistenbundes<sup>43</sup> sowie der Reichsarbeitsgemeinschaft freigeistiger Verbände<sup>44</sup> wies auch diesmal das Tübinger Rektorat *als eine Kränkung der Gesamt-*

37 Vgl. ebd., 199.

38 30. Januar 1919 Großer Senat 11 Seiten ms. UAT 117/682.

39 30. Januar 1919 Großer Senat an Kultministerium. UAT 117/682. Vgl. auch August HAGEN, *Geschichte* 3, 177f.

40 Aus jüdischer Familie in Posen stammend, Schriftsteller und Journalist, Dissident, 1918–1919 Württembergischer Kultminister, 1919–1920 Innenminister, Juni 1933 in die Schweiz emigriert. Zu ihm: Paul SAUER, *Württemberg 1918–1933*, in: Klaus SCHWABE, *Die Regierungen der deutschen Mittel- und Kleinstaaten 1815–1933 (Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 14)*, Boppard am Rhein 1983, 163–184, hier 180–182. – DERS., *Ministerlisten Freistaat Württemberg*, in: ebd. 321–324, hier 322. – RABERG, *Württ. Landtagsabgeordnete*, 353f.

41 *Schwäbischer Merkur* vom 23. Februar 1919 (Nr. 90). Am 3. März folgte die offizielle Nachricht des Ministers, er habe von der Denkschrift mit lebhaftem Interesse Kenntnis genommen und teile den Wunsch des Senats. 3. März 1919 Kultminister pers. an Rektorat. UAT 117/682; 184/36.

42 In § 22 Abs. 4 hieß es schlicht: *Die theologischen Fakultäten bleiben erhalten.* Auszug aus Verfassungsurkunde des Freien Volksstaats Württemberg vom 20. Mai 1919. UAT 117/682.

43 Vgl. Daniel GAsMAN, *The scientific origins of National Socialism. Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League*, London/New York 1971. – *Monismus um 1900. Wissenschaftskultur und Weltanschauung*, hg. v. Paul ZICHE (*Ernst-Haeckel-Haus-Studien 4*), Berlin 2000.

44 »Reichsarbeitsgemeinschaft freigeistiger Verbände der deutschen Republik«, gegründet 1922 in

*Universität mit Entschiedenheit zurück. Die Eberhard-Karls-Universität, ließ der Rektor (nebenbei bemerkt, ein Naturwissenschaftler) wissen, sei sich bewusst, in mehr als 450jähriger Überlieferung unter stärkster Mitwirkung der theologischen Wissenschaften keinen geringen Ruf im deutschen Geistes- und Kulturleben errungen zu haben. Sie sei stolz auf ihre beiden theologischen Fakultäten und die stattliche Reihe glänzender Namen, die ihnen angehörten<sup>45</sup>.*

## 2. Konsolidierung und Ausbau der Fakultät

Die durchgesetzte Bestandsicherung in der württembergischen Verfassung von 1919 und die in der Gefährdung erfahrene breite Solidarisierung der Universität stimmte die Fakultät positiv im Hinblick auf die politische neu angebrochene Zeit in der noch jungen Demokratie. Man versuchte diese positive Erfahrung in der Folgezeit zu nutzen. Etwa bei den anstehenden Berufungen. Zwischen 1919 und 1933 kam es infolge von Emeritierung, Tod oder Aufgabe des Lehramts siebenmal zu Vakanzen bzw. Neubesetzungen. Die Fakultät nutzte diese Zäsuren in pragmatischer Weise für die Herbeiführung von Veränderungen, um die Fakultät besser zu positionieren und strukturell Anschluss zu finden an die veränderten Standards der neuen Zeit: Durch die Umwandlung des Extraordinariats für Philosophie in ein Ordinariat für Apologetik wurde vorübergehend eine weitere systematische Professur geschaffen, um, wie es hieß, die Defensive gegen die als feindlich empfundenen »Zeitströmungen« zu stärken. Um den gestiegenen pastoralen Anforderungen offensiv zu begegnen wurde zweitens durch die Trennung von Pastoraltheologie und Moralthologie ein eigener Lehrstuhl für Pastoralwissenschaft geschaffen. Die dritte Maßnahme bestand in der Errichtung eines eigenen theologischen Seminars.

### 1. Auf dem Weg zu einer eigenständigen Fundamentaltheologie?

Die erste Professur, die 1919 neu besetzt werden musste, war der Lehrstuhl für Dogmatik und Apologetik. Die Fakultät stellte am 12. März 1919 zunächst den Antrag, die Apologetik von der Dogmatik abzutrennen und mit dem von Baur versehenen Lehrauftrag für Scholastische Philosophie zu vereinigen. In der Begründung verwies Dekan Riessler darauf, an allen Theologischen Fakultäten des Deutschen Reiches seien die beiden Lehraufträge voneinander getrennt, zudem sei das Arbeitsgebiet der Dogmatik so umfangreich, dass es eine Kraft völlig in Anspruch nehme. Außerdem lasse sich die Apologetik methodisch betrachtet am besten mit der Scholastischen Philosophie verbinden. Im Übrigen sei die am 3. November 1903 errichtete außerordentliche Professur für Scholastische Philosophie schließlich *auch zur Ergänzung der Lehrtätigkeit der ordentlichen Professoren der Fakultät* errichtet worden<sup>46</sup>. Der Senat ergänzte in seinem

Magdeburg, 1933 aufgelöst, 1949 als »Volksbund für Geistesfreiheit« in Wiesbaden neu gegründet und seit 1991 »Dachverband Freier Weltanschauungsgemeinschaften e.V.«. Die Vereinigung initiierte während der Weimarer Zeit große Kampagnen und Aktionen zum Kirchenaustritt. Vgl. Horst GROSCHOPP, Kartelle der Gottlosen in Deutschland. Lehren aus der Geschichte der frommen Wünsche, die freigeistigen Kräfte zu bündeln, in: Zukunft und Wirkung der freigeistigen Bewegung in Deutschland. Berichte und Standpunkte: Dokumentation des Seminars des Dachverbandes Freier Weltanschauungsgemeinschaften in Helenenau (bei Bernau in Brandenburg) am 10. Oktober 1997 aus Anlass des 75. Jahrestages der Gründung der Reichsarbeitsgemeinschaft freigeistiger Verbände 1922 (Schriftenreihe für freigeistige Kultur 11), Pinneberg 1998.

45 17. Oktober 1929 Rektorat an den Deutschen Monistenbund, Hamburg. UAT 117/682.

46 12. März 1919 Dekan Riessler an Senat. UAT 205/17.

Bericht, man habe 1905 nach dem Tod von Professor Paul Schanz (1841–1905)<sup>47</sup> aus Mangel an einem geeigneten württembergischen Kandidaten den Lehrstuhl nur als Extraordinariat verliehen<sup>48</sup>.

Offenbar erfolgte die Verbindung von philosophischem und apologetischem Lehrauftrag mit Zustimmung Baur, der im April 1916 anstelle von Koch zusätzlich mit der Vertretung für Dogmatik und Apologetik beauftragt worden war<sup>49</sup>. Baur wurde zum persönlichen Ordinarius ernannt und verpflichtet, weiterhin die Apologetik zu lesen<sup>50</sup>. Die Fakultät beließ es aber nicht bei diesem ersten Schritt zum Ausbau der Apologetik zur eigenständigen Professur. Im November 1920 stellte sie den Antrag, Baur entsprechend dem neuen Universitätsgesetz<sup>51</sup> endgültig aus dem Status des »Hilfslehrers« herauszuheben und zu einem vollwertigen Mitglied der Fakultät zu machen. Bisher waren nur die Ordinarien Mitglieder der Konviktskommission gewesen. Dies sollte jetzt anders werden. Wohin der Antrag letztlich zielte, verrät die Bemerkung des Kirchenrats, die Bedeutung des Faches Philosophie entspreche nicht dem *immer noch bestehende[n] Charakter des Extraordinariates für diesen Lehrstuhl*. Das Ministerium ernannte Baur daraufhin zwar tatsächlich mit Einverständnis des Rottenburger Ordinariats zum Mitglied der Konviktskommission, verweigerte sich jedoch einer prinzipiellen juristischen Änderung.

Anfang Mai 1921 unternahm Baur einen weiteren Vorstoß, um eine Aufwertung seiner Professur zu erreichen. Um die Apologetik im theologischen Studium so zur Geltung zu bringen, wie es ihrer sachlichen Bedeutung und den Erfordernissen der gegenwärtigen Zeit entspreche, sei sie 1919 zum Gegenstand der Prüfung im Examen bestimmt worden, und zwar sollte im schriftlichen Examen jeweils eine Frage aus der Apologetik zusammen mit dem Dogmatiker gestellt werden. Der durch diese Bestimmung geschaffene Zustand, so Baur, sei allerdings keineswegs zufriedenstellend. In einer

47 1861–1865 Studium der Philosophie, Theologie, Philologie und Naturwissenschaften in Tübingen, 1866 Promotion zum Dr. phil., 1866 Priesterweihe, kurze Seelsorgetätigkeit, 1867 Repeitent am Tübinger Wilhelmsstift, 1868 in Vertretung von Johann Evangelist Kuhn Dogmatikvorlesungen, Studium der Mathematik und der Naturwissenschaften, 1869 Staatsexamen für das höhere Lehramt in den realistischen Fächern, 1870 Studienreisen nach Berlin und Paris, Lehrer für Mathematik und Naturwissenschaften am Obergymnasium in Rottweil, 1875 zusätzlich Direktor des Rottweiler Konvikts, 1876 Professor für neutestamentliche Einleitung und Exegese in Tübingen, 1883 Professor für Dogmatik und Apologetik, 1899/1900 Rektor der Universität, 1900 Verleihung des Ehrenkreuzes des Ordens der Württembergischen Krone. Zu ihm: Eberhard DENTLER, Prof. Dr. Paul von Schanz †, in: Allgemeine Rundschau 2, 1905, 305 f., 319–321. – Wilhelm KOCH, Paul von Schanz †, in: Hochland 2, 1905, 458–461. – Reden, gehalten am 3. Juni 1905 anlässlich der Beisetzung der sterblichen Hülle des hochwürdigen Herrn Dr. Paul von Schanz, o.O. 1905. – P. GODET, Docteur Paul Schanz, in: Annuaire de philosophie chrétienne 77, 1906, 295–306. – Anton KOCH, Zur Erinnerung an Paul von Schanz, in: ThQ 88, 1906, 102–123. – Heinrich FRIES, Theologie und Naturwissenschaften. Zum Werk von Paul Schanz, in: ThQ 129, 1949, 129–161. – DERS., Paul Schanz, in: ThQ 150, 1970, 75–77. – DERS., Paul von Schanz (1841–1905), in: Katholische Theologen (wie Anm. 21), III, 190–214. – Raimund LACHNER, Art. Schanz, in: BBKL 8, 1994, 1589–1593.

48 29. März 1919 Großer Senat an Kultministerium (Berichterstatter Groos). UAT 205/17.

49 Ebd.

50 Vgl. den entsprechenden Antrag der Fakultät: 14. März 1919 Dekan Riessler an Senat. UAT 184/223. Baur erhielt außerdem eine Gehaltserhöhung von 500 Mark. Vgl. 28. Mai 1919 Erlass an Rektorat. UAT 184/223.

51 Vgl. Verfügung des Ministeriums betr. Änderung der Verfassung der Universität vom 21. Juli 1920. UAT 184/101.

Zeit, in der durch die Popularisierung einer destruktiven Wissenschaft, durch Theosophie und Anthroposophie, Monismus und Freidenkertum, durch die Verbreitung der Auffassungen der negativen liberal-protestantischen Theologie in Lehrerkreisen, und in weiten Schichten des Volkes durch die Presse und die sogenannten Volkshochschulcourse antichristliche Tendenzen und Zweifel getragen würden, sei klar, dass die apologetische Schulung des Klerus in Zukunft einer besonders sorgfältigen Pflege bedürfe. Dies sei jedoch in einer nur zwei- oder dreistündigen Vorlesung nicht zu bewerkstelligen. Baur stellte den Antrag, erstens die Apologetik wenigstens in zwei Semestern je 4–5stündig lesen zu lassen und, zweitens, die Apologetik als eigenständiges Prüfungsfach in den ersten Teil des theologischen Examens aufzunehmen<sup>52</sup>.

Über die Frage, ob die Apologetik juristisch gesehen als selbständig oder noch als Teil der Dogmatik anzusehen sei, der Baur also nur Hilfsdienste leiste, besprach sich Sägmüller am 6. Mai privat mit Riessler, Bihlmeyer und Schilling, wie aus seinen Tagebuchaufzeichnungen hervorgeht. Man einigte sich, den Antrag Baur vorerst dilatorisch zu behandeln<sup>53</sup>. Wie sich am 19. Mai bei Gesprächen in Stuttgart zeigte, hatte man keine bestimmte Vorstellung von der Aufgabe der Apologetik. Zwar wurde der rechtlich eigenständige Charakter des Lehrauftrags nicht bestritten, wohl aber der Charakter als Prüfungsfach. Die Apologetik könne nur im bisherigen Rahmen auftreten, Veränderungen betrachtete das Ministerium zum jetzigen Zeitpunkt für nicht opportun<sup>54</sup>. Als der Antrag in der Fakultätssitzung vom 3. Juni zur Sprache kam und auf Widerstand stieß, zog ihn Baur zurück<sup>55</sup>. Noch zwei Tage zuvor hatte Baur der Fakultät 7000 Mark zur Errichtung einer »Thomasstiftung« angeboten<sup>56</sup>, um dadurch die Forschung auf dem Gebiet der Scholastischen Philosophie und Apologetik zu fördern<sup>57</sup>.

Baur's Versuche zur Aufwertung des eigenen Faches, das er streng defensiv auffasste, schlugen letztlich fehl. Ende Januar 1925 verließ er Tübingen, indem er einen Ruf an die Universität Breslau annahm<sup>58</sup>. Den Hintergrund seiner Vorstöße hatte möglicherweise die seit 1919 eingetretene extreme Konkurrenzsituation zu Karl Adam (1876–1966)<sup>59</sup>

52 2. Mai 1921 Baur an Fakultät. UAT 184/222.

53 Tagebuch Sägmüller DAR N 16, Nr. 6.

54 Ebd.

55 Ebd.

56 Bei der Thomasfeier, die anlässlich der 600-jährigen Wiederkehr seiner Heiligsprechung mit Predigt und Pontifikalamt gehalten wurde, hielt Baur 1924 die Festrede. Vgl. HAGEN, Geschichte III, 170.

57 Alle vier Jahre sollte eine Preisaufgabe ausgeschrieben werden. Vgl. 1. Juni 1921 Baur an Dekan. Tagebuch Sägmüller DAR N 16, Nr. 6.

58 31. Januar 1925 Baur an Rektorat. UAT 184/223.

59 Theologiestudium in Regensburg und München, 1900 Priesterweihe in Regensburg, 1904 Promotion zum Dr. theol., 1908 Habilitation, 1908–1917 Privatdozent in München, Lehrer der Söhne des bayerischen Kronprinzen Rupprecht, Lehrzuchtverfahren, 1917 Professor für Moraltheologie in Straßburg, 1919 o. Professor für Dogmatik in Tübingen, ab Ende der 1920er Jahre Indizierungsverfahren gegen Adams Schrift *Das Wesen des Katholizismus*, ebenso Beanstandungen gegen *Jesus Christus* und *Christus unser Bruder*, 1949 emeritiert. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 101. – Roger AUBERT, Karl Adam, in: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, hg. v. Hans Jürgen SCHULTZ, Stuttgart/Berlin 1966, 156–162. – Alfons AUER, Karl Adam 1876–1966, in: ThQ 150, 1970, 131–140. – Hans KREIDLER, Karl Adam und der Nationalsozialismus, in: RJKG 2, 1983, 129–140. – Hubert WOLF/Claus ARNOLD, Der Rheinische Reformkreis. Dokumente und Reformkatholizismus 1942–1955, 2 Bde., Paderborn 2001 (Reg.). – Claus ARNOLD, Karl Adams Aachener Rede über »Die religiöse Situation des deutschen Katholizismus« (1939) und ihr Echo im Rheinischen Reformkreis, in: Geschichte im Bistum Aachen 6, 2002, 253–275.



gebildet. Mit diesem war Baur ein übermächtiger Kollege zur Seite getreten, der nicht nur die Sympathie der Studenten gewann, sondern auch eine von Baur divergierende theologische Linie vertrat. So zielte die Kritik Baur's an theologischer »Popularisierung« und »liberal-protestantischer Theologie« möglicherweise gegen Adam, der sich bereits von der Scholastik freigemacht hatte<sup>60</sup>.

Nachfolger Baur's wurde Paul Simon (1882–1946)<sup>61</sup>. Der Versuch des Kultministeriums, im Haushaltsplan die Umwandlung der außerordentlichen Professur für Scholastische Philosophie und Apologetik in eine ordentliche Professur unter Aufnahme der Fächer Metaphysik, Ethik, Erkenntnislehre, Psychologie und historischer Fächer zu erreichen, scheiterte. Allerdings kam es insofern zu einer Stärkung der Apologetik, als Karl Adam im Zuge von Bleibeverhandlungen – er hatte einen Ruf an die Universität Bonn erhalten<sup>62</sup> – die Einstellung eines Assistenten zu seiner eigenen Entlastung durchsetzen konnte<sup>63</sup>. Die Stelle wurde im August 1925 mit Repetent und Privatdozent Joseph Rupert Geiselmann (1890–1970)<sup>64</sup> besetzt, dessen vier- bis fünfstündiger Lehrauftrag für *Dogmatik und unter Umständen auch für Apologetik*<sup>65</sup> lautete.

60 Die bekannten Briefe Baur's aus den Jahren 1927/28 an Sproll, worin er von Denunziationen gegen Adam berichtet und um näheren Aufschluss bittet, dürfen möglicherweise nicht so gelesen werden, als habe Baur damals Adam retten wollen. Ebenso gut könnte Baur auf diese Weise versucht haben, Adam, der für eine Berufung nach Breslau im Gespräch war, mit Hilfe negativer Urteile aus Rottenburg zu verhindern. Dieser Frage wäre näher nachzugehen. Die Briefe Baur's finden sich gedruckt in: »Sind denn die deutschen Bischöfe nicht in der Lage ...«. Drei Briefe zum Thema »Denunziatorische Machenschaften« um Karl Adam, in: ThQ 150, 1970, 141–143.

61 Gebürtig aus Dortmund, seine Mutter war evangelisch-reformiert, früh Waise, erzogen im Pfarrhaus von Brilon, 1900 philologische und theologische Studien in Paderborn, Freiburg i.Br., Innsbruck und Straßburg, 1906 philologisches Staatsexamen, 1907 Priesterweihe in Paderborn, Oberlehrer am Gymnasium in Werl, 1914 in Münster, Kontakte zu Abt Herwegen von Maria Laach (Liturgische Bewegung), Theodor Abel, Heinrich Brüning und Hermann Platz, 1917 in Freiburg Promotion zum Dr. phil., 1918 Direktor des Paderborner Collegium Leoninum, zugleich Professor des neu errichteten Lehrstuhls für Patrologie und klassische Philologie an der Paderborner Akademie, 1925 Professor für Scholastische Philosophie und Apologetik in Tübingen, 1926 Promotion zum Dr. theol. h.c. in Tübingen, 1932/33 Rektor der Universität Tübingen, 1933 zum Dompropst von Paderborn gewählt, Offizial und Berater zweier Erzbischöfe, Wegbereiter der Ökumene. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 139. – Friedrich M. RINTELEN/Theoderich KAMPFMAN, Paul Simon zum Gedächtnis, Paderborn 1947. – Gerhard KRENN, Direktor Prof. Dr. Paul Simon, in: Josef HÖFER, Das Kollegium Leoninum zu Paderborn, Paderborn 1962, 65–81. – Alfons HUFNAGEL, Paul Simon 1882–1946, in: ThQ 150, 1970, 144–146. – Karl MÜHLEK, Art. Simon, in: BBKL 17, 2000, 1296–1300. – RIESENBERGER, Dompropst (wie Anm. 10).

62 29. März 1925 Adam an Rektorat; 3. Juni 1925 Kultministerium an Rektorat. Beide in: UAT 126a/2.

63 6. August 1925 Dekan Rohr an Ministerium. UAT 126a/146.

64 Studium in Tübingen, 1915 Priesterweihe in Rottenburg, Vikar Heilbronn, 1919 Repetent in Tübingen, Promotion zum Dr. theol., 1925 Habilitation und Privatdozent, 1934 o.ö. Professor für Scholastische Philosophie und Apologetik, 1935–1945 Dekan der Fakultät, 1949/50 o.ö. Professor für Dogmatik, 1958 emeritiert. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 183. – Leo SCHEFFCZYK, Josef Rupert Geiselmann – Weg und Werk, in: ThQ 150, 1970, 385–395. – KUSTERMAN, Apologetik (wie Anm. 12). – Hubert WOLF, Art. Geiselmann, in: RGG<sup>4</sup> 3, 2000, 555. – UAT 126a/146.

65 11. August 1925 Kultministerium an Rektorat. UAT 126a/146. Geiselmann hatte bereits 1919, kurz nachdem er Repetent geworden war, vertretungsweise für den verwaisten Dogmatiklehrstuhl Vorlesungen gehalten. SCHEFFCZYK, Geiselmann (wie Anm. 64), 387, weiß zu berichten, wie dieser später öfters berichtete, er sei 1919 von Dekan Rohr kategorisch aufgefordert worden: *Lesen Sie Dogmatik! Lesen Sie Christologie! Lesen Sie fünfstündig!*

Diese vage Formulierung, die Apologetik *unter Umständen* mit einzuschließen, war bewusst gewählt. Dies zeigte sich im Frühjahr 1930, als die Fakultät die Errichtung einer planmäßigen außerordentlichen Professur für *Fundamentaltheologie und Dogmatik* beantragte<sup>66</sup>. In ihrer ausführlichen Begründung wies sie unter anderem auf Folgendes hin: Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts habe eine Professur für Apologetik und theologische Enzyklopädie bestanden, die später lediglich auf Antrag der Fakultät nicht wieder besetzt worden sei. 1903 habe man bei der Errichtung der Professur für Metaphysik »wohl auch« an die Apologetik gedacht, jedenfalls habe der Inhaber der Professur später regelmäßig Apologetik gelesen, sein Lehrauftrag habe also Scholastische Philosophie und Apologetik umfasst. 1925 habe das Ministerium ein Assistentengehalt für die Vertretung der »Fundamentaltheologie« durch einen Privatdozenten bereitgestellt. Seitdem werde das Fach in einem drei- bis vierstündigen Kolleg mit entsprechenden Übungen, wenigstens aber im Umfang von vier Wochenstunden gelesen. Der jetzige Inhaber der Assistentenstelle habe etwa im Wintersemester 1925/26 Apologetik III, im Sommersemester 1926 Apologetik II gelesen, in anderen Semestern sei der Stoff im Rahmen von Übungen behandelt worden. Die Teilnehmerzahlen zeigten, dass die Studenten das Kolleg als integrierenden Bestandteil ihres Studiums betrachteten. Kurzum: Die Notwendigkeit der Vertretung des Faches Fundamentaltheologie sei praktisch anerkannt und schon immer anerkannt worden. Angesichts des Umfangs des Lehrauftrags sei es an der Zeit, diesen in eine außerordentliche Professur umzuwandeln.

Man kann der hier entwickelten Argumentation ein gewisses Geschick nicht absprechen, denn es wurden Argumente passend »zurechtgebogen«. So hatte Geiselman etwa 1925 keineswegs einen expliziten Lehrauftrag für »Fundamentaltheologie« erhalten, und auch der Lehrauftrag für »Apologetik« war nur sehr vage ausgesprochen worden. Die Insinuation, der Lehrauftrag sei *nicht* ad personam oder ad situationem erfolgt, sondern planmäßig, steht ebenso wenig auf dem Boden der Tatsachen. Der Wahrheit entspricht jedoch, dass Geiselman seit Wintersemester 1926/27 regelmäßig ein- bis zweistündige fundamentaltheologische Übungen anbot.

Das Gesuch der Fakultät und die historische »Genese« der Fachdisziplin in Tübingen untermauerte Dekan Simon in einem separaten Promemoria, das einen inhaltlich-methodischen Aufriss von »Fundamentaltheologie« und »Apologetik« als theologische Disziplin bot. Hierbei nahm er insbesondere eine deutliche Abgrenzung zur Dogmatik vor: Im Rahmen der Fundamentaltheologie gehe es um die wissenschaftliche Erforschung der Voraussetzungen, unter denen Theologie als Wissenschaft aus der Offenbarung möglich sei, und zwar erstens um eine Theorie der Offenbarung, zweitens um das Christentum als konkrete Form der Offenbarung und drittens um die Kirche als Vermittlerin der Offenbarung<sup>67</sup>. Bereits im Antrag der Fakultät hatte er auf die *Notwendigkeit der Auseinandersetzung der theologischen Wissenschaft mit der mannigfaltigen Geisteskultur unserer Tage* verwiesen. Sie lasse die *Fundamentaltheologie, welche die Prinzipien und Voraussetzungen der Dogmatik als Wissenschaft zum Gegenstand* habe, als besonders wichtig erscheinen. Im Übrigen gehöre das Fach Fundamentaltheologie bzw. Apologetik an allen anderen staatlichen Fakultäten Deutschlands zur Standardausstattung<sup>68</sup>.

66 8. Februar 1930 Dekan Simon an Rektorat. UAT 205/17. Hier argumentierte man, 1925 sei der bisherige Lehrauftrag der Professur für Philosophie und Apologetik *stark eingeschränkt* worden.

67 3. März 1930 Simon, Gutachten. UAT 205/17. Zum Problem selbst vgl. die Beiträge von Max SECKLER in: Handbuch der Fundamentaltheologie, hg. v. Walter KERN u.a., Bd. 4: Traktat theologische Erkenntnislehre, Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, Freiburg i.Br. 1988.

68 8. Februar 1930 Dekan Simon an Rektorat. UAT 205/17.

Doch alle Versuche blieben erfolglos. Immerhin wurde Geiselmann auf Antrag der Fakultät, der Titel eines außerordentlichen Professors verliehen<sup>69</sup>. Auch jetzt wurde wieder »geschönt«: Im Antrag hieß es, Geiselmann sei seit Wintersemester 1925/26 Assistent der Fakultät gewesen, mit der besonderen Aufgabe, die *Fundamentaltheologie* sowie jene *Zweige der Dogmatik* in regelmäßigen Vorlesungen zu vertreten, die von Ordinarius Adam nicht hätten gelesen werden können<sup>70</sup>. Als Simon 1933 Tübingen verließ, erhielt Geiselmann dessen Professur, wobei jedoch keine Umwidmung vorgenommen wurde. Die Karl Adam zugeordnete Assistentenstelle, die 1925 für Geiselmann geschaffen worden war, blieb, mit Fritz Hofmann (1902–1977)<sup>71</sup> besetzt, bestehen<sup>72</sup>. Später wurde offenbar die Festlegung auf einen bestimmten Lehrauftrag aufgegeben; 1934/35 wurde sie Franz (P. Romuald) Bopp übertragen<sup>73</sup>, 1938/39<sup>74</sup> Karl Hermann Schelkle (1908–1988)<sup>75</sup> und danach Hermann Tüchle (1905–1986)<sup>76</sup>.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Der von den Ordinarien ungeliebte Lehrauftrag für Apologetik blieb über Jahre hinweg eine Art Dispositionsmasse. Aufgrund vielschichtiger Motive (inhaltliche Ausgestaltung, Versorgungsmentalität) wurde mit seiner Hilfe und über den Umweg der schrittweisen Aufwertung eine bessere Ausstattung der Fakultät erreicht. Die Errichtung eines eigenen Lehrstuhls für Fundamentaltheologie blieb jedoch aus. Die unter dem Dekanat Simons so vielversprechenden Ansätze wurden nicht zuletzt durch die eigennützige Stellenpolitik zugunsten Geiselmanns zunichte gemacht. Zu klären wäre in diesem Zusammenhang, ob alles nicht lediglich als Vehikel dafür herhalten musste, um den ersten Schüler Karl Adams auf die von Simon besetzte Stelle zu hieven<sup>77</sup>. Die des Öfteren geäußerten Hinweise auf die durchweg sehr viel bes-

69 18. März 1930 Kultministerium an Rektorat. UAT 126a/146.

70 4. März 1930 Dekan Simon an Kl. Senat. UAT 126a/146.

71 1926 Priesterweihe, anschließend in der Seelsorge, 1929 zum Studium beurlaubt, 1933 Promotion bei Karl Adam, 1934–1940 Vertreter der Professur für Apologetik und Dogmatik in Passau, 1936 Habilitation und Privatdozent in München, 1940–1946 in der Seelsorge tätig, 1945 a.o. Professor, 1948 o. Professor in Passau, 1949 o. Professor für Dogmatik in Würzburg, 1969 emeritiert. Vgl. Peter WALTER, Die Lehrstuhlinhaber für Apologetik/Fundamentaltheologie und Dogmatik im deutschsprachigen Raum zwischen den Vatikanischen Konzilien (Nach Vorarbeiten von Anke Dadder und Dirk Lüdecke erstellt von Dorothea Nebel), 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 u.a. 1999, 189, 211, 215. – WOLF/ARNOLD, Reformkreis II (wie Anm. 59), 106.

72 Vgl. ARNOLD, Rede (wie Anm. 59), 257.

73 6. Dezember 1933 Bihlmeyer an Rektorat. UAT 117 c/491; 7. Juni 1934 Dekan Stolz an Rektorat. UAT 117/698.

74 30. September 1939 Bihlmeyer an Rektorat. UAT 117 c/491.

75 Studium in Tübingen, 1932 Priesterweihe, Vikar in Saulgau, 1933 beurlaubt zur Fortsetzung seiner philologischen Studien, 1936 Vikar in Friedrichshafen, ab Oktober 1936 Stipendiat des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom, 1938 Hilfsassistent an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen, 1935, Promotion zum Dr. phil., 1940 Pfarrvikar in Schwalldorf, 1941 Promotion Dr. theol., Pfarrverweser in Wachendorf, 1943 Pfarrer, 1945 Bibliotheksassessor in Tübingen, 1947 Bibliotheksrat an der Tübinger Universitätsbibliothek, 1949 Privatdozent für Neues Testament in Würzburg, 1950 o. Professor für Neues Testament in Tübingen, 1976 emeritiert und Päpstlicher Ehrenprälat. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 241. – Christoph SCHMITT, Art. Schelkle, in: BBKL 9, 1995, 79–88.

76 16. März 1940 Dekan Geiselmann an Rektorat. UAT 205/20. Im Oktober 1940 wurde Tüchle habilitiert, 1941–1945 wirkte er als Pfarrvikar in Kirchhausen bei Heilbronn. Vgl. Hubert WOLF, Art. Tüchle, in: BBKL 12, 1997, 678–687.

77 Zwar soll sich nach HUFNAGEL, Simon (wie Anm. 61), 144, vor allem Adam 1925 für die Be-

sere Ausstattung anderer theologischer Universitäten offenbaren alles in allem große strukturelle Defizite der Tübinger Fakultät.

## 2. Theorie kirchlicher Praxis: Neue Gewichtung der Pastoraltheologie

Weniger kompliziert gestaltete sich der Ausbau der Fakultät im praktischen Bereich, näherhin in der Schaffung eines Lehrstuhls für Pastoraltheologie. Traditionellerweise war in Tübingen die Pastoraltheologie vom Ordinarius für Moraltheologie mitbetreut worden. Bei der Besetzung der Moraltheologie mit Otto Schilling hatte es erstmals 1916 Überlegungen gegeben, beide Lehraufträge voneinander zu trennen. Allerdings musste auch Schilling zunächst noch Pastoraltheologie lesen<sup>78</sup>.

Anfang Februar 1920 wurde das Thema in der Fakultät eingehender diskutiert. Auslöser hierfür waren Nachrichten, wonach Bischof Keppler den Plan verfolge, im Wilhelmsstift oder im Rottenburger Seminar eine Professur für Pastoraltheologie zu errichten<sup>79</sup>. Damit erhielten die Befürchtungen neue Nahrung, Rottenburg plane anstelle der Fakultät die Errichtung eines Tridentinischen Seminars mit vollem theologischem Unterricht unter den Augen des Bischofs. Um eine *bischöfliche* Professur für Pastoraltheologie zu verhindern, drängte vor allem Riessler darauf, rasch die Errichtung eines solchen Lehrstuhls an der Universität zu beantragen. Ein entsprechendes Gespräch mit dem Rektor verlief offenbar so positiv, dass Dekan Rohr sich an den Entwurf eines solchen Antrags machte, der jedoch nicht auf ungeteilte Zustimmung der Kollegen stieß. Schilling betonte, die Moraltheologie weise größere Nähe zur Sozialethik als zur Pastoral auf. Sägmüller wollte der Moral einen entschieden Vorrang zumessen. Schilling plädierte dafür, die Homiletik mehr psychologisch und historisch, die Katechetik stärker nach den neuesten didaktischen Normen und die Liturgie vor allem liturgiegeschichtlich behandeln zu lassen<sup>80</sup>.

Der definitive Antrag charakterisierte die bestehende Regelung als Notbehelf, wie er sich nur noch in Tübingen und Würzburg<sup>81</sup> finde. Moral- und Pastoraltheologie hätten inzwischen einen solchen Umfang angenommen, dass sie die Arbeitskraft eines Dozenten überstiegen. Zur Verdeutlichung skizzierte Rohr den Stoffumfang der Pastoraltheologie, bei der es sich um eine *Theorie der Seelenleitung* handle, welche den starken Veränderungen der Gegenwart Rechnung tragen müsse: die Fürsorge für Lehrlinge, Gesellen und Arbeiter, für Gefährdete, Gefallene, Kranke, Schwachbegabte und Auswanderer stellten die Pastoraltheologie vor große Aufgaben, die jeweils eine entspre-

rufung Simons stark gemacht haben, doch bleibt der Eindruck, Simon habe Tübingen nicht freiwillig verlassen. In diesem Zusammenhang verdient auch die Tatsache Interesse, dass Simon nach seinem Tod in der ThQ keinen Nachruf erhielt. Interessanterweise publizierte Simon auch nur einen einzigen Aufsatz in der Theologischen Quartalschrift, und zwar kurz vor seinem Weggang aus Tübingen: Paul SIMON, Die Geschichte als Weg des Geistes, in: ThQ 114, 1933, 1–39.

78 Vgl. 3. Februar 1920 Dekan Rohr an Rektorat. UAT 205/23.

79 So die Mitteilung von Rohr ebd.

80 Tagebuch Sägmüller WS 1919/20. DAR N 16, Nr. 9.

81 In Würzburg gab es bis 1953 keinen eigenen Lehrstuhl für Pastoraltheologie. Die Homiletik wurde bis 1946 zusammen mit der Propädeutik von Anton Stonner gelehrt, Liturgie und Pastoral wurden bis 1947 vom Inhaber des Lehrstuhl für Patrologie, Johannes Zellinger, bearbeitet. Vgl. Theologische Fakultät Würzburg, Dekanatsakten, Fakultätsprotokolle vom 13. Februar 1946, 7. Mai 1947. Über den ersten Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie: August LAUMER, Heinz Fleckenstein (1907–1995) – Pastoral- und Moraltheologie in Regensburg und Würzburg, Würzburg 2005.

chende Methodik verlangten<sup>82</sup>. Inzwischen habe sich die Seelsorge sogar in Bereiche hinein entwickelt, die bei Errichtung der Fakultät noch gar nicht bestanden hätten<sup>83</sup>. Den spezifischen Wissenschaftscharakter der Pastoraltheologie fasste Rohr historisch: *Insbesondere fordert eine wissenschaftliche Vertretung der Einzelfächer der Pastoral nicht nur eine gediegene Anleitung für die Bedürfnisse der Praxis, sondern vor allem auch eine geschichtliche Betrachtung. Nun fehlt es auf dem Gebiet der kulturhistorisch so überaus wichtigen Geschichte der Predigt noch immer an gediegenen Vorarbeiten. Auch die Liturgie verlangt für die Erschließung ihres Sinnes gründliche Kenntnis ihrer Geschichte. Diese wird aber neuerdings mehr von französischen und englischen Gelehrten gepflegt und die deutsche Forschung hat hier vieles nachzuholen*<sup>84</sup>.

Der Senat machte sich diese Umschreibung zueigen: Der Lehrauftrag umfasse die *geschichtliche und systematische Darstellung der Predigt, der Formen des christlichen Kultus und des Religionsunterrichts (Homiletik, Liturgik und Katechetik)*. Als Voraussetzungen des Stelleninhabers wurden praktische Erfahrungen in der Seelsorge sowie philologisch-historische Schulung genannt, letzteres, *um die Forschung über die Geschichte der Predigt, der Liturgie, des Schulwesens zu fördern*<sup>85</sup>.

Der Antrag scheiterte zunächst. Professor Paul Wurster (1860–1923)<sup>86</sup> aus der Evangelisch-Theologischen Fakultät lehnte die Übernahme eines Referates im Senat ab. Zwar sei unter den beiden theologischen Fakultäten im Senat Neutralität vereinbart worden, in dieser Angelegenheit jedoch plädiere er für Ablehnung, da auf evangelischer Seite Pastoral- und Moraltheologie seit jeher kombiniert worden seien, der Antrag der Katholiken deshalb also nicht so dringlich sein könne, wie er gemacht werde<sup>87</sup>. Trotz dieses deutlichen Votums stimmte der Senat dem Antrag der Fakultät zu<sup>88</sup>. Allerdings verweigerte das Finanzministerium zunächst seine Zustimmung<sup>89</sup>. Erst 1922, nachdem der Antrag 1921 erneuert worden war<sup>90</sup>, wurde er schließlich positiv beschieden.

Ernannt wurde am 9. März 1923<sup>91</sup> der Stadtpfarrer von Schelklingen, Eugen Stolz (1874–1936)<sup>92</sup>. Man hatte wohl nicht vergessen, dass Stolz noch als Repetent im Auftrag

82 Hier lassen sich Ansätze einer Situationsethik erkennen. Zur lehramtlichen Auseinandersetzung um diese kam es allerdings erst in den 1950er Jahren.

83 Rohr verwies auf den Versuch, den veränderten Bedürfnissen des Klerus zunächst durch Abhaltung von Ferienkursen abzuwehren. Ein freilich unbefriedigender Zustand. Nur Andeutungen macht HAGEN, *Geschichte III*, 131–133.

84 3. Februar 1920 Dekan Rohr an Rektorat. UAT 205/23.

85 13. Dezember 1922 Großer Senat an Ministerium. UAT 205/23.

86 Sohn eines Pfarrers, 1878–1883 Theologiestudium in Tübingen, 1883 Promotion zum Dr. phil., 1884–1885 in Reutlingen an den Anstalten von Gustav Werner (»Innere Mission«) tätig, dessen Pflegesohn er war, Repetent am Tübinger Stift, 1888 Pfarrer in Heilbronn, 1903 Dekan in Blaubeuren, 1903 Professor am Predigerseminar in Friedberg/Hessen, 1907 Professor für Praktische Theologie und Ethik in Tübingen, 1919–1923 Mitglied der Verfassungsgebenden Landeskirchenversammlung, 1919 kurzfristig als Vertreter der Bürgerpartei/DNVP Mitglied der Württembergischen Verfassungsgebenden Landesversammlung. Zu ihm: Hermann EHMER, Art. Wurster, in: BBKL 21, 2003, 1569–1572. – RABERG, *Württ. Landtagsabgeordnete*, 1057f.

87 10. Februar 1920 Wurster an Rektorat. UAT 205/23.

88 13. Februar 1920 Großer Senat (Groos) an Ministerium. UAT 205/23.

89 22. April 1920 Finanzministerium an MKS. UAT 205/23.

90 17. November 1921 Dekan Schilling an Rektorat. UAT 205/23.

91 9. März 1923 MKS an Rektorat. UAT 205/23.

92 Besuch der Volks- und Lateinschule in Rottenburg, 1890 des Obergymnasiums und Konvikts in Rottweil, 1894 Studium der Philosophie, klassischen Philologie und Theologie in Tübingen, 1897 Wissenschaftlicher Preis der Katholisch-Theologischen Fakultät, 1899 Priesterweihe, Vikar in

der Fakultät durch Vertretung der alttestamentlichen Exegese große Verdienste erworben hatte<sup>93</sup>. In der Tat arbeitete Stolz vorwiegend historisch, insofern er mehr oder weniger eine kirchliche Heimat- und Frömmigkeitsgeschichte trieb<sup>94</sup>. Bei der Besetzung war aufgrund der *besonderen Natur der Pastoraldisziplin* auf Kandidaten geachtet worden, die einerseits über Erfahrungen in der praktischen Seelsorge verfügten, andererseits *mit dem schwäbischen Volk sowie seinen geschichtlichen Anlagen, Bedürfnissen und Gebräuchen aufs beste vertraut* waren<sup>95</sup>. Die von Stolz gebotene Pastoraltheologie blieb jedoch hinter diesen Erwartungen zurück. Dies zeigte 1936 in aller Deutlichkeit die allerdings ohne jedes Feingefühl geschriebene Rede Geiselmans am Grab von Stolz. Geiselman vermeinte eine vierfache Tragik über Stolz' Gelehrtenleben erkennen zu können. Nicht nur sei das akademische Leben für Stolz nicht zuletzt aufgrund seines körperlichen Unvermögens eine Last gewesen, er habe theologisch einen völlig falschen Ansatz vertreten. In seiner Tübinger Zeit (bis 1908) sei er *vom historischen Positivismus der damaligen Tübinger Schule* geprägt worden, bis zu seiner Rückkehr 1923 aber habe sich in Tübingen ein geistiger Wandel hin zur neuen Geistigkeit, Phänomenologie, Intuitionismus und Irrationalismus vollzogen. Den Anschluss daran habe der Ergenzinger *Dorfpfarrer* Stolz nie gefunden; als Nicht-Aktivist sei es ihm nicht gelungen, den 1923 neu errichteten Lehrstuhl für Pastoraltheologie auszufüllen und die vorhandenen Ansätze auszubauen. Jedoch habe er sich dem religiösen Brauchtum zu einer Zeit gewidmet, als sich noch kaum jemand dafür interessierte; dies sei erst in jüngster (nationalsozialistischer) Zeit anders geworden<sup>96</sup>.

Diese Grabrede Geiselmans auf Stolz erregte offenbar solchen Unmut, dass sie, abweichend von den üblichen Gepflogenheiten, nicht in die Theologische Quartalschrift aufgenommen wurde<sup>97</sup>. Bei der Neubesetzung der Stelle wurde 1936 aufgrund der *besonderen Natur der Pastoraldisziplin* ein umfangreicher Anforderungskatalog erstellt, der folgende Punkte umfasste: 1. Wissenschaftliche Leistung und ausreichende Erfahrung in den verschiedenen Zweigen der Seelsorge (Land-, Stadt-, Kranken- und Gebildetenseelsorge), 2. Autorität, Führer- und Kommunikationsqualitäten, 3. Schwerpunkt-

Reutlingen, 1899–1933 Mitglied der württembergischen Zentrumspartei, 1900 Gymnasialrepetent in Ellwangen, Ausarbeitung einer Dissertation über das Leben und die Schriften Didymus des Blinden, 1901 Gewährung eines Staatsstipendiums für Lehramtskandidaten, 1903 Repetent in Tübingen, 1905 stellvertretende Vorlesung in Pädagogik an der Universität Tübingen, 1907 stellvertretende Vorlesung in alttestamentlicher Einleitung, 1907 Entbindung von der Verpflichtung zum Pfarrkonkurs, »in Würdigung seiner bisherigen Tätigkeit in Kirche, Schule und Wissenschaft«, 1908 Kaplan in Ergenzingen, 1908 Promotion zum Lic. theol. h.c., 1911 Bibliotheksstudien in München, 1912 Italienreise mit Staatsstipendium, seit 1913 Mitglied des Landesausschusses des katholischen Schulvereins, 1916 Stadtpfarrer in Schelklingen, 1920–1933 Mitglied im Reichsbund höherer Beamten, 1923 a.o. Professor für Pastoraltheologie in Tübingen, 1924 Promotion zum Dr. theol. h.c. Tübingen, 1926 o.ö. Professor, lange Jahre Vorsitzender der katholischen Laienstudenten im Tübinger Albertus-Magnus-Verein. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 99. – Rudolf REINHARDT, Der nichtgedruckte Nachruf auf den Tübinger Pastoraltheologen Eugen Stolz (1874–1936), in: ThQ 170, 1990, 209–216. – Dominik BURKARD, Art. Stolz, in: Württembergische Biographien 1, (im Druck).

93 Vgl. AWT D 13.1b/6 (PA Stolz).

94 Vgl. REINHARDT, Nachruf (wie Anm. 92). – BURKARD, Stolz (wie Anm. 92).

95 19. November 1922 Dekan Adam an Großer Senat (Vorschlagliste). UAT 205/23.

96 Tübinger Chronik Nr. 106, 8. Mai 1936. PA Stolz. DAR G 1.7.1.

97 Vgl. auch REINHARDT, Nachruf (wie Anm. 92). Dem Abdruck des Nachrufs 214–216 liegt ein maschinenschriftliches Skript zugrunde, das handschriftliche Ergänzungen Geiselmans enthält. Ein weiteres Exemplar (ohne Ergänzungen) findet sich in PA Stolz. DAR G 1.7.1.

bildung in Homiletik, Katechetik, Liturgik *oder* Religionspädagogik, und 4. Vertrautheit mit den Verhältnissen im Bistum Rottenburg<sup>98</sup>. Auf die Einhaltung des letzten Punktes legte man auch jetzt wieder besonderen Wert<sup>99</sup>. Obwohl Geiselman an Stolz indirekt die Brauchtumsforschung kritisiert hatte, wurde gerade diese in der Neuumschreibung wieder aufgegriffen: In den ca. 900 Landpfarreien der Diözese habe sich *ein außerordentlich stark ausgeprägtes religiöses Volks- und Brauchtum erhalten, das der kommende Pastoraltheologe nicht unberücksichtigt lassen könne*. Jetzt wurde auch die schon früher projektierte<sup>100</sup> Trennung des Lehrauftrags Pädagogik vom Lehrstuhl für Kirchenrecht vollzogen.

Bereits 1923/1924 hatte die Fakultät das *dringende Bedürfnis* formuliert, eine zwei- bis dreistündige Vorlesung über *Scholastische Psychologie* anbieten zu können. In einem entsprechenden Antrag bezeichnete man diese als Grundlage der Dogmatik, Moral und Pastoral; für einen entsprechenden Lehrauftrag war Repetent Karl Fröhlich (1887–1945)<sup>101</sup> in Aussicht genommen<sup>102</sup>. Da dieser jedoch im Wintersemester noch nicht zur Verfügung stand<sup>103</sup>, wurde das Unternehmen offenbar begraben. Doch mag dieser Versuch zeigen, wie sehr sich die Fakultät damals um eine Erweiterung ihres Lehrprogramms und um die Rezeption neuer Ansätze bemühte. Unverkennbar jedoch auch, wie sehr man nach wie vor an der kirchlich vorgegebenen Norm, Theologie scholastisch zu treiben, festhielt.

Nur erwähnt sei eine weitere Umschichtung: Im Zuge von Bleibeverhandlungen Karl Bihlmeyers, der einen Ruf nach Bonn<sup>104</sup> abgelehnt hatte, wurde 1929 Stefan Lösch (1881–1966)<sup>105</sup> zum Privatdozenten ernannt. Lösch übernahm den Lehrauftrag für Pa-

98 10. Juli 1936 Dekan an Rektorat. UAT 205/23.

99 Zur Begründung wurde auf zwei Punkte verwiesen: 1. Im Studienplan der deutschen Diözesen werde die Pastoral in der Regel in den beiden letzten Semestern (7–8) gehört. Da die in Tübingen studierenden Theologen aus Köln, Aachen, Paderborn, Breslau, Münster und Freiburg jedoch regelmäßig nur bis zum 6. Semester in Tübingen bleiben, setze sich der Hörerkreis der Pastoraltheologie fast ausschließlich aus Diözesanen zusammen. 2. Die Diözese Rottenburg verwende als einzige deutsche Diözese nicht den so genannten Einheitskatechismus, sondern einen eigenen Katechismus. Mit einer Veränderung sei in absehbarer Zeit nicht zu rechnen, weil der Rottenburger Katechismus *in didaktischer Hinsicht der modernste Katechismus aller deutschen Diözesen* sei (aus der »Münchener Katechetischen Bewegung« herausgewachsen). Vgl. 10. Juli 1936 Dekan an Rektorat. UAT 205/23.

100 Die Fachschaft brachte Bihlmeyer am 21. Dezember um 19.30 Uhr *anlässlich der Ablehnung des an ihn ergangenen Rufes an die Uni Bonn* [Nachfolge Ehrhard] *eine Huldigung in Form eines Fackelzuges* dar. 18. Dezember 1928 Katholisch-Theologische Fachschaft an Rektorat. UAT 126/41.

101 Studium in Tübingen, 1911 Priesterweihe, 1912 Vikar in Schramberg, 1913 Repetent in Ehingen, 1816 im Sanitätsdienst verwundet, später Hilfsfeldgeistlicher, 1919 wieder Repetent in Ehingen, ab Oktober 1919 in Tübingen, Promotion zum Dr. theol., 1925 Stadtpfarrer in Waiblingen, 1929 Studienrat am Karls-Gymnasium in Stuttgart. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 163. – MAY, Katholiken (wie Anm. 13), 664.

102 6. August 1923 Dekan Baur an Rektorat. UAT 184/218.

103 Fröhlich zeigte sich zwar prinzipiell bereit, wollte aber zuvor seine Examensarbeit abschließen. 8. August 1923 Fröhlich an Fakultät. UAT 184/218.

104 19. Juni 1936 Dekan an Rektorat. UAT 205/23.

105 Bauernsohn, Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1905 Priesterweihe, Vikar in Heilbronn und Altshausen, 1908 Stellvertreter am Gymnasium in Rottweil, September und Oktober 1909 beurlaubt zur Fortsetzung seiner philologischen Studien, Promotion zum Dr. phil. mit einer literarisch-historischen Studie über die römische Dichtung unter Kaiser Nero, dann wieder in Rottweil, 1910 Oberpräzeptor an der Latein- und Realschule in Horb, 1927 beurlaubt, 1927

trologie und behielt diesen auch dann noch bei, als er 1934 die Professur Exegese des Neuen Testaments übernahm. Erst nach Bihlmeyers Emeritierung (1940) wurde die Patristik auf Löschs Antrag wieder mit der Kirchengeschichte vereinigt<sup>106</sup>.

### 3. Methodische Bereicherung: Übungen und Seminar

Traditionellerweise bestanden die Lehrveranstaltungen lediglich aus den Vorlesungen der Professoren. Dazu kamen die in der staatlichen Studienordnung für das Wilhelmsstift vorgeschriebenen Repetitionen durch die Repetenten des Wilhelmsstifts. 1919 wurden zusätzliche Veranstaltungen neu eingeführt. Diese firmierten zunächst als *außerordentliche Vorlesungen*, dann als *Übungen*<sup>107</sup>. Den Anfang machte im Zwischensemester sowie im Sommersemester 1919 Repetent Friedrich Stegmüller (1902–1981)<sup>108</sup> mit exegetischen Angeboten und einem Hebräischkurs. Im Wintersemester 1919/20 bot neben Stegmann auch Repetent Karl Fröhlich einen Kurs an, erstmals außerdem die Professoren Sägmüller und Rohr. Bereits im Sommersemester 1920 waren die *Übungen* vollständig in Professorenhand übergegangen; außer Bihlmeyer und Schilling boten alle eine entsprechende Lehrveranstaltung an. In den folgenden Semestern ließ das Engagement jedoch spürbar nach: Im Sommersemester 1923 führte Baur als einziger eine gerade mal von zwei Hörern besuchte Übung an. Dies änderte sich schlagartig ab Wintersemester 1924/25, als Übungen in jeder Disziplin zum festen Programm gehörten. Die Teilnehmerzahlen schwankten. Den Spitzenplatz belegte fast durchgängig Schilling mit seinen *Moraltheologischen Übungen*: Im Wintersemester 1924/25 hatte er sogar 48 Hörer. Ein einziges Mal, im Sommersemester 1928, konnte ihn der rhetorisch begabte Adam, der sonst mitnichten die höchsten Hörerzahlen aufzuweisen hatte, mit 36 Hörern überrunden. Auch Riessler erreichte mit 42 Studenten eine Höchstzahl, allerdings bot er seine Hebräische Altertumskunde nur einmalig an, im Sommersemester 1927.

Nur selten lassen die Veranstaltungstitel auf den genauen Inhalt schließen. Rohr bot 1925/26 eine *Formkritische Evangelienbetrachtung* an, Geiselman 1926 eine Einheit zur Mariologie, Lösch 1927/28 *Übungen zur Geschichte des Urchristentums*, 1928 eine Veranstaltung zu *Thanatos in der christlichen und heidnischen Antike*, 1932 eine *Einfüh-*

Habilitation für Geschichte und Theologie, Privatdozent in Tübingen, 1928 Promotion zum Dr. theol. h.c. in Tübingen, 1929 Lehrauftrag für Patrologie, 1930 teilweise, 1932 vollständige Vertretung des Lehrstuhles für neutestamentliche Exegese, 1933 a.o. Professor für Neues Testament in Tübingen, 1934 o.ö. Professor, 1949 emeritiert, Ruhestand in Harthausen. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 131. – Rudolf REINHARDT, Quellen zur Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen. Ein unerwarteter Fund im Nachlaß von Stefan Lösch, in: ThQ 149, 1969, 369–388. – Walter TROXLER, Art. Lösch, in: BBKL 15, 1999, 877–879.

106 Dekan Geiselman befürwortete das Gesuch Löschs zwecks Enthebung vom Lehrauftrag für altchristliche Literatur. Fink hatte sich bereit erklärt, die entsprechenden Vorlesungen zu übernehmen. 24. Mai 1941 Dekan Geiselman an Rektor. UAT 205/20. Der Rektor stimmte daraufhin der Übernahme der Patrologie durch Fink zu. 29. Mai 1941 Rektor an Dekan. UAT 205/20.

107 Zum Folgenden StAL E 211/II Bü 107 und 137.

108 Gebürtig aus Glatt (Hohenzollern), Besuch der Lateinschule in Horb und des Gymnasiums in Sigmaringen, 1920–1924 Studium der Philosophie und Theologie in Freiburg i.Br., 1925 Priesterweihe, 1928 Promotion zum Dr. theol. in Freiburg, 1929 Bibliotheksreisen nach Spanien und Portugal, 1929–1933 Repetitor am Collegium Borromaeum in Freiburg, 1930 Habilitation, 1936 Professor für Dogmatik in Würzburg, 1949 in Freiburg, 1967 Emeritierung. Zu ihm: Helmut RIEDLINGER, Friedrich Stegmüller zum Gedächtnis, in: Münchener Theologische Zeitschrift 33, 1982, 124–128.



rung in das Studium der Theologie, Josef Löhr (1878–1956)<sup>109</sup>, der 1926 Sägmüllers Lehrstuhl für Kirchenrecht und Pädagogik übernommen hatte, 1929/30 eine staatskirchenrechtliche Übung. Simon führte 1932 in die *Grundprobleme der Metaphysik* ein, Repetent Franz Xaver Arnold (1898–1969)<sup>110</sup> 1933 in die Sozialethik, Geiselmann 1933/34 in die Religionssoziologie, und Repetent August Hagen (1889–1963)<sup>111</sup> hielt im selben Semester *Eherechtliche Übungen*.

Infolge der sukzessiven Erweiterung des Lehrangebots entstand ein Folgeproblem: Die Überlastung der Studenten. Offenbar standen deshalb ab Wintersemester 1920/21 die *Übungen* wieder zur Disposition. Vor allem Adam und Baur bestanden jedoch auf dieser neuen Form von Lehrveranstaltung. In einer Sitzung der Konviktskommission zeigte sich Adam am 4. August 1921 sehr *unwillig*, weil sein gegen die Praxis gerichtetes Verfahren nach Auskunft von Sägmüller angeblich *totales Fiasko gemacht* hatte<sup>112</sup>. Adam warf den Tübinger Theologiestudenten vor, keinen Sinn für die Form des Kollegs zu haben. Seiner Meinung nach sollte nicht das Seminar, sondern die alte, *nutzlose* Übung der Semesteraufsätze abgeschafft werden. Der Direktor des Wilhelmsstifts plädierte hingegen für leichtere Aufsatzthemata. Allein Sägmüller und Bihlmeyer kritisierten scharf das *Schwänzen* der Studenten<sup>113</sup>.

Ein weiteres Folgeproblem der Verlagerung des universitären Unterrichts von den Vorlesungen auf die Seminarübungen war ein erhöhter Raumbedarf. In Ermangelung geeigneter universitärer Räume wurden die Seminare zunächst im Wilhelmsstift abgehalten. Da auch eine eigene Bibliothek fehlte, behalf man sich mit der Konviktsbibliothek, die aufgrund ihrer spärlichen finanziellen Ausstattung den Bedürfnissen nicht gerecht wurde. Der Zustand konnte nicht befriedigen, zumal die Fakultät in allem auf das Entgegenkommen des Konvikts angewiesen war und nicht selbständig über Bücheran-

109 Gebürtig aus Cornelimünster (Rheinland), Studium der Philosophie und Theologie, 1902 Priesterweihe in Köln, Promotionen in Philosophie, beiden Rechten und Theologie, 1914–1918 Kriegsfreiwilliger, 1926 o.ö. Professor für Kirchenrecht und Pädagogik in Tübingen, im Wintersemester 1938/1939 und Sommersemester 1939 zugleich kirchenrechtliche Vorlesungen in Freiburg, wegen gesundheitlicher Beeinträchtigungen mehrfach beurlaubt, 1943 emeritiert. Zu ihm: Josef RIEF/Max SECKLER, Eine Liste der Tübinger, in: ThQ 150, 1970, 177–186, hier 184. – Verzeichnis 1984, 111.

110 Studium der Philosophie, Altphilologie und Theologie in Tübingen, 1924 Priesterweihe, Vikar in Bremelau und Reutlingen, 1926 Präzeptoratskaplaneiverweser am Progymnasium in Biberach, Vikar in Herz Jesu Stuttgart, 1927 Religionshilfslehrer am Eberhard-Ludwigs-Gymnasium Stuttgart, Präzeptoratskaplaneiverweser an der Latein- und Realschule in Horb, 1928 Repetent für Moraltheologie in Tübingen, 1932 Promotion zum Dr. theol. mit einer Studie über *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin*, Wintersemester 1932 stellvertretender Dozent für Moraltheologie, ab April 1933 Studentenseelsorger, 1936 Habilitation für Moraltheologie mit einer Arbeit *Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther*, ab Wintersemester 1936 Lehrauftrag für Pastoraltheologie, 1937 a.o. Professor und 1946 o. Professor für Pastoraltheologie in Tübingen. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 202. – Günter BIEMER, Franz Xaver Arnold 1898–1969, in: ThQ 150, 1970, 157f.; außerdem Personalakte in UAT 126/389.

111 Studium in Tübingen, 1914 Priesterweihe, Vikar in Esslingen, 1922 Repetent in Tübingen, 1924 Promotion zum Dr. sc. pol. in Tübingen, 1928 Pfarrer in Poltringen, 1930 zugleich Privatdozent für katholisches Kirchenrecht in Tübingen, 1935 o. Professor für Kirchenrecht in Würzburg, 1936 Verzicht auf seine Pfarrei, 1947 Verzicht auf die Würzburger Professur und Domkapitular in Rottenburg, 1948 Generalvikar, nach dem Tod von Bischof Sproll Kapitularvikar und unter Bischof Leiprecht bis 1960 wieder Generalvikar, 1952 Apostolischer Protonotar. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 178. – Hubert WOLF, Art. Hagen, in: GATZ, Bischöfe 2002, 481f.

112 Tagebuch Sägmüller. DAR N 16, Nr. 6.

113 Ebd.

schaftungen befinden konnte. Die in Aussicht genommene Änderung der Rechtslage des Wilhelmsstifts, seine Überführung in kirchliche Hand, verschärfte die Situation zusätzlich. Im Juli 1923 beantragte die Fakultät die Errichtung eines staatlichen Seminars für die Katholisch-Theologische Fakultät, die Bereitstellung der hierfür nötigen Mittel, eines entsprechenden Raumes in einem zur Universität gehörenden Gebäude sowie einen laufenden Haushaltsposten für die Anschaffung von Büchern, um konkurrenzfähig gegenüber den durchweg besser gestellten nichttheologischen und theologischen Fakultäten Deutschlands zu bleiben<sup>114</sup>.

Die neuen Bedürfnisse wurden von Universität und Ministerium durchaus anerkannt, doch dabei blieb es auch<sup>115</sup>. Im Februar 1924 machte Dekan Baur auf geeignete Räume für die Seminarbibliothek, einige Arbeitsplätze und ein bescheidenes Fakultätszimmer im bisherigen Universitätskassenamt aufmerksam<sup>116</sup>. Die Lokalität war aufgrund der Nähe zum Konvikt ideal. Um die Gelegenheit zu nutzen, bot die Fakultät sogar die private Beschaffung von Mitteln für die Einrichtung des Seminars und die Bibliothek an. Daraufhin wurden die Räume zwar in Aussicht gestellt, doch mussten die Wünsche noch einmal im Juli 1926 erneuert werden<sup>117</sup>.

Die Sache kam nur langsam in Gang. Seit Wintersemester 1929/30 erhielt die Fakultät vom Ministerium Mittel zur Beschaffung einer Seminarbibliothek, im folgenden Wintersemester 1930/31 wurde Privatdozent Lösch als Hilfskraft für die Bibliothek angestellt<sup>118</sup>. Im Sommer 1932 endlich konnten die neuen Räume in der Neuen Aula<sup>119</sup> bezogen werden. Zum Vorstand des Seminars wurde am 4. Juli 1932 Bihlmeyer gewählt<sup>120</sup>. 1936 konnten für die Bibliothek Bücher aus der aufgelassenen Bibliothek des Stuttgarter Kirchenrats erworben werden<sup>121</sup>. Nach der Emeritierung Bihlmeyers wurde Lösch Seminardirektor<sup>122</sup>, gab das Amt auf eigenen Wunsch<sup>123</sup> jedoch schon im Jahr darauf an Theodor Steinbüchel (1888–1949)<sup>124</sup> ab<sup>125</sup>, dem später Karl August Fink (1904–1983)<sup>126</sup> folgte<sup>127</sup>.

114 4. Juli 1923 Dekan Baur an Ministerium. UAT 184/67.

115 Vgl. 10. Juli 1926 Dekan an Rektorat. UAT 184/67.

116 Die Räume waren infolge des juristischen Neubaus freigeworden. 25. Februar 1924 Baur an Professor Pohl. UAT 184/67.

117 Er verwies darauf, Tübingen sei inzwischen die einzige theologische Fakultät in Deutschland, die über kein eigenes Seminar verfüge. Vgl. 10. Juli 1926 Dekan an Rektorat. UAT 184/67.

118 3. März 1932 Dekan Bihlmeyer an Kultministerium. UAT 117 c/491.

119 Die Baupläne von 1931 in UAT 184/67.

120 6. Juli 1932 Dekanat an Rektorat. UAT 117 c/491.

121 Bezeichnenderweise war ein Großteil der Bücher bereits vorher für andere Adressaten ausgeschieden worden. Auch die Rechtswissenschaftliche Fakultät sollte sich im Übrigen bedienen dürfen. Vgl. 26. Mai 1936 Kultministerium an Rektorat. UAT 117 c/491.

122 9. Januar 1940 Dekan an Rektorat. UAT 117 c/491.

123 8. März 1941 Lösch an Rektorat. UAT 117 c/491. Lösch machte seine Erkrankung in Form einer Mittelohrentzündung geltend.

124 Gebürtiger Kölner, Studium der katholischen Theologie in Bonn und Straßburg, Schüler des bedeutenden Kenners der mittelalterlichen Philosophie, Clemens Bäumker, und des Moraltheologen Fritz Tillmann, 1911 Promotion zum Dr. phil. mit einer Arbeit über Thomas von Aquin, 1913 Priesterweihe in Köln, 1921 Promotion zum Dr. theol. mit einer Arbeit über den »Sozialismus als sittliche Idee«, 1922 Habilitation für Ethik und Moraltheologie in Bonn, Privatdozent, 1926 Professor für (katholische) Philosophie an der Universität Gießen, 1935 Professor für Moraltheologie in München, 1941 Vertretung der Moraltheologie in Tübingen, 1945 o.ö. Professor, 1946–1948 Rektor der Universität. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 176. – Marcel REDING, Theodor Steinbüchel 1888–1949, in ThQ 150, 1970, 148–151. – LIENKAMP, Ein »vergessener Brückenschlag« (wie Anm.

Insgesamt kann man sagen: Das Bestreben der Tübinger Fakultät in den 1920er Jahren war es, den starken gesellschaftlichen Veränderungen durch strukturelle Reformen Rechnung zu tragen. In diesem Kontext sind – trotz aller anderen, eher sachfremden Motive – die Bemühungen um eine Aufwertung der Apologetik bzw. Ausweitung des systematischen Lehrangebots zu sehen. Man suchte dem angehenden Klerus das Rüstzeug für eine sich gewandelte, vor allem säkularer gewordene Gesellschaft mitzugeben. Der Ausbau der Pastoraltheologie zur eigenständigen universitären Disziplin, vertreten durch einen selbstständigen Professor, war eine weitere Initiative. Dass die inhaltliche Ausgestaltung der damit geschaffenen Rahmenbedingungen zu wünschen übrig ließ, war kein strukturelles, sondern ein personelles Problem. Methodisch versuchte die Fakultät durch die Einführung von Seminaren Anschluss an die gewandelten Bedürfnisse der Studierenden zu gewinnen. Die Folge war ein immer dichter gedrängter Studienplan, der die Studenten – angesichts des durch die Repetenten im Wilhelmsstift gebotenen »Spiegelstudiums« – mitunter überforderte. Ebenfalls als Reaktion auf die gewandelten Bedürfnisse ist die Einrichtung eines eigenen Seminars mit eigener Bibliothek zu sehen. Die Voraussetzungen dafür waren im Grunde erst durch die Trennung von Kirche und Staat gegeben. In all den genannten Bereichen aber – dies ist festzuhalten – hinkte die Fakultät der Entwicklung der übrigen Fakultäten Deutschlands hinterher.

## II. Personalpolitik

Die Weimarer Republik und die Zeit des Nationalsozialismus brachten den Bruch mit einer ungeschriebenen Tübinger Gesetzmäßigkeit, wonach die Lehrstühle stets mit Landeskindern, d.h. Rottenburger Diözesanpriestern besetzt wurden. Dabei waren die Karrieren fast schon durch die Institutionalisierung von Nachwuchswissenschaftlern im Repetentenkollegium des Wilhelmsstiftes vorgezeichnet<sup>128</sup>. Die Repetenten bildeten den bis ins 20. Jahrhundert hinein fehlenden »Mittelbau« der Fakultät<sup>129</sup>. Faktisch kam –

11). – Wolfdietrich von KLOEDEN, Art. Steinbüchel, in: BBKL 15, 1999, 1340–1345.

125 19. Mai 1941 Geiselman an Rektorat. UAT 117 c/491.

126 Studium der Theologie und mittelalterliche Geschichte in Freiburg i.Br. und Münster, 1928 Priesterweihe in Freiburg, zunächst in der Seelsorge, 1929 Promotion aufgrund einer Preisarbeit aus dem Studienjahr 1926/27, anschließend Assistent am Preussisch-Historischen Institut in Rom, 1932–1935 zugleich Vizerektor des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico, 1935 in Freiburg i.Br. Habilitation mit der Studie »Martin V. und Aragon«, Privatdozent in Freiburg, 1937 a.o. Professor für Kirchengeschichte in Braunsberg (Ostpreußen), 1940 Dozent für Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie in Tübingen, 1945 o. Professor für Kirchengeschichte in Tübingen, 1969 emeritiert. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 220. – Rudolf REINHARDT, Karl August Fink zum Gedenken. Mitherausgeber der Theologischen Quartalschrift 1941–1983, Schriftleiter 1959–1961, in: ThQ 163, 1983, 81–85. – DERS., Karl August Fink †, in: ZKG 94, 1983, 251–255. – DERS., in: ZSRG.K 68, 1984, 456–458. – Hermann DIENER, Karl August Fink 1904–1983, in: QFIAB 63, 1983, XXVII–XXXII. – Remigius BÄUMER, Nekrolog, in: FDA 104, 1984, 327–330. – Rudolf REINHARDT, Art. Fink, in: Badische Biographien NF 2, 1987, 85–87. – DERS., Art. Fink, in: BBKL 14, 1998, 990–994.

127 Vgl. REINHARDT, Karl August Fink zum Gedenken (wie Anm. 126), 81–85, hier 81.

128 Eine quellenmäßige Untersuchung über diese äußerst interessante Einrichtung und ihre Inhaber ist ein ebenso dringendes Desiderat wie lohnendes Unterfangen.

129 Vgl. Dominik BURKARD, Geschmäht, bescheiden oder taktisch klug? Oder: Warum verzichtete Johann Evangelist Kuhn 1877 auf eine »solemnne Feier« seiner akademischen Lehrtätigkeit in Tübingen? Ein Beitrag zum »Kulturkampf« in Württemberg, in: RJKG 15, 1996, 159–172, hier

von seltenen Ausnahmen wie etwa Paul Riessler abgesehen – niemand auf einen theologischen Lehrstuhl, der nicht bereits mehrere Jahre als Repetent die Studenten wissenschaftlich begleitet hatte. Dass dabei Leute auch »fachfremd« eingesetzt wurden, wurde in Kauf genommen. Keineswegs immer zum Schaden des Faches: So hatte sich etwa Franz Xaver Funk vor seiner Berufung zum Kirchenhistoriker fast ausschließlich mit Nationalökonomie beschäftigt. Ebenso war Ignaz Rohr ursprünglich für Philosophie und Dogmatik vorgesehen, übernahm dann aber den Lehrstuhl für Neues Testament.

Die Regel »ein Tübinger Lehrstuhl nur für einen Tübinger« hatte im 19. Jahrhundert nur zwei Ausnahmen zugelassen: 1820 war der Innsbrucker Andreas Benedikt Feilmoser (1777–1831)<sup>130</sup> als Neutestamentler berufen worden, 1848 der Wiener Jakob Zukrigl (1807–1876)<sup>131</sup> als Philosoph. Beide Male hatten besonders schwierige Umstände zu der Berufung eines auswärtigen Gelehrten geführt<sup>132</sup>. Dies sollte sich ab der Weimarer Zeit grundsätzlich ändern.

Die ersten Berufungsverfahren des 20. Jahrhunderts zeigen allerdings noch das starke Bedürfnis, Rottenburger Diözesanpriester und ehemalige Repetenten unterzubringen. Auch die Listen der beiden Neubesetzungen von 1919 (Dogmatik) und 1922 (Pastoraltheologie) weisen noch überwiegend württembergische Kandidaten auf: Nämlich jeweils drei von vier Kandidaten. Der argumentative Aufwand, der gerade in diesem Fall getrieben wurde, um einen Rottenburger Priester zu erhalten, zeigt, unter welchem Rechtfertigungsdruck sich die Fakultät damals sah. 1925 legte die Fakultät anlässlich der Neubesetzung des Lehrstuhls für Philosophie und Apologetik aber erstmals eine Liste vor, die ausschließlich auswärtige Gelehrte enthielt. 1933 wies die Liste für Altes Testament nur einen Rottenburger Diözesanen auf, 1936 – es handelte sich allerdings wieder um die Besetzung der Pastoraltheologie – zwei Württemberger gegen zwei Nichtwürttemberger. Ob bei den Berufungsverfahren für Philosophie und Apologetik (1934) sowie Moralthologie (1941) überhaupt Listen erstellt wurden, muss überprüft werden<sup>133</sup>. Von zehn Neuberufungen zwischen 1919 und 1944 entfielen jeweils fünf auf Württemberger und Nichtwürttemberger. Damit war das für Tübingen typische Prinzip »geistiger Inzucht« – Rudolf Reinhardt spricht von dem mitunter verhängnisvollen, aber alten Axiom »Ein Tübinger kann alles«<sup>134</sup> – aufgegeben.

Auf der anderen Seite gab es aber auch starke beherrschende Kräfte. Auf die Argumentation im Zusammenhang mit der Besetzung der Pastoraltheologie wurde hingewiesen. Zu beobachten ist außerdem, dass mehrfach dieselben Namen auf Listen für verschiede-

166f.

130 Geboren in Hopfgarten (Tirol), 1796 Benediktiner im Stift Fiecht, 1798 in Villingen (Schwarzwald), ab 1800 Lektor für Exegese in Fiecht, 1801 Priesterweihe, 1802 in Fiecht Professor für Moralthologie, 1803 für Kirchengeschichte, 1806 in Innsbruck Professor für orientalische Sprachen und Altes Testament, 1808 auch Professor des Neuen Testaments, Dr. theol., ab 1820 Professor für Neues Testament in Tübingen. Zu ihm: NEHER<sup>1</sup>, 38 f. – Rudolf REINHARDT, Andreas Benedikt Feilmoser (1777–1831), in: ThQ 150, 1970, 44–46.

131 Geboren in Südmähren, 1831 Priesterweihe, Kaplan in Laa, Hainburg und seit 1840 in Wien, 1847 Promotion zum Dr. theol. und apl. Professor für christliche Religionsphilosophie an der Universität Wien sowie Universitätsprediger, 1848 auf Anton Günthers Vermittlung hin Ruf nach Tübingen, Professor für Apologetik, theologische Enzyklopädie und Philosophie, Gegner der Neuscholastik, seit etwa 1872 beurlaubt, 1874 in den Ruhestand versetzt. Zu ihm: NEHER<sup>3</sup>, 44f. – Herman H. SCHWEDT, Art. Zukrigl, in: BBKL 21, 2003, 1595–1599 (Lit.).

132 Vgl. REINHARDT, Fakultät (wie Anm. 2), 15.

133 Bei der Sichtung der Akten im UAT konnte dies nicht eruiert werden.

134 REINHARDT, Nachruf (wie Anm. 92), 212f.

ne Fächer auftauchen: So werden 1919 Lösch, Stolz sowie Julius Graf (1878–1955)<sup>135</sup> auf der Liste für Dogmatik, 1922 auf der Liste für Pastoraltheologie genannt<sup>136</sup>. Lösch kam weder hier noch da zum Zug, sondern erst 1934 bei der Besetzung des Neuen Testaments. Dass er in diesem Bereich nur wenig produktiv war, verwundert nicht, zumal er zwischen 1929 und 1940 zudem den Lehrauftrag für Patrologie zu versehen hatte. Übrigens wurden auch Nicht-Tübinger mehrfach verhandelt: So blieb Steinbüchel 1925 zwar der Lehrstuhl für Philosophie und Apologetik versagt, stattdessen wurde er 1941 jedoch für Moraltheologie berufen<sup>137</sup>. Der Freiburger Privatdozent Franz Keller (1873–1944)<sup>138</sup> erhielt sowohl 1916 bei der Besetzung der Moraltheologie als auch 1922 bei der Besetzung der Pastoraltheologie einen Listenplatz, war aber in keinem der beiden Fälle erfolgreich<sup>139</sup>.

Zweimal protegierte die Fakultät sehr vehement Rottenburger »Eigengewächs«: Zum einen ausgerechnet Lösch, der niemals Repetent in Tübingen gewesen war. Nachdem eine Berufung 1919 und 1922 nicht funktioniert hatte, promovierte ihn die Fakultät im Jubiläumsjahr der Universität<sup>140</sup> 1927 zum Ehrendoktor und machte ihn kurze Zeit später zum Privatdozenten. Als der Kirchenhistoriker Bihlmeyer 1929 einen Ruf nach Bonn ablehnte und eine Erleichterung seines Lehrdeputats erreichte, wurde Lösch mit dem Lehrauftrag für Patrologie betraut, den er auch bis zur Berufung von Karl August Fink zum Professor für Kirchengeschichte ausübte. Ab 1930 vertrat Lösch zudem die neutestamentliche Exegese, bis ihm dieser Lehrstuhl 1934 endgültig übertragen wurde. Der zweite Fall entschiedener Protektion betrifft Geiselmann. Auch er profitierte von Bleibeverhandlungen. Adam hatte 1925 einen Ruf nach Bonn abgelehnt. Dafür erhielt er als Entlastung einen Privatdozenten in der Person von Geiselmann, der ihm vier bis fünf Stunden Dogmatik abnehmen sollte. Geiselmann wurde zum ersten Assistenten der Fakultät ernannt und 1930 sogar mit dem Titel eines außerordentlichen Professors betraut. 1934 folgte er Simon auf dem Lehrstuhl für Philosophie und Apologetik; eine Liste hatte die Fakultät erst gar nicht eingereicht. Generell avancierten Lehrstuhlvertreter, die sich bewährt hatten, zu Professoren (Geiselmann, Lösch, Stier, Arnold). Doch gab es

135 Studium in Tübingen, 1904 Priesterweihe, Vikar in Rottweil und Balingen, 1905 beurlaubt zur Fortsetzung seiner philologischen Studien, Promotion zum Dr. phil., 1907 Präzeptoratsverweser, 1909 Oberpräzeptor in Schwäbisch Gmünd und zugleich Kaplan an Hl. Kreuz, 1947 i.R. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 123.

136 Vgl. auch die Hinweise bei REINHARDT, Nachruf (wie Anm. 92), 212f.

137 Auch hier ging die Initiative von Berlin aus, wo man bereits 1938 im Zusammenhang mit der Aufhebung der Münchener Fakultät Steinbüchel als Nachfolger für Schilling vorgesehen hatte. Vgl. Klaus WITTSTADT, Zwischen Anpassung und Ablehnung – Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Würzburg in den Jahren 1933–1945, in: Die Universität Würzburg in den Krisen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Biographisch-systematische Studien zu ihrer Geschichte zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Neubeginn 1945, hg. v. Peter BAUMGART (QFW 58), Würzburg 2002, 35–71, hier 68.

138 Gebürtig aus Karlsruhe, Studium der Philosophie und Theologie in Freiburg, 1896 Priesterweihe, Seelsorgetätigkeit, Spezialstudien und 1918 Promotion zum Dr. theol., 1918–1934 Professor für Moraltheologie in Freiburg, 1925 Mitbegründer und Direktor des Instituts für Caritaswissenschaft an der Universität Freiburg, 1927–1938 Herausgeber des »Jahrbuchs für Caritaswissenschaft«. Zu ihm: Johannes MADEY, Art. Keller, in: BBKL 3, 1992, 1306–1307.

139 19. November 1922 Dekan Adam an Großen Senat (Vorschlagliste). UAT 205/23.

140 Dazu die Schilderung der Feier: Die Feier des 450jährigen Bestehens der Eberhard-Karls-Universität Tübingen vom 24.–26. Juli 1927, hg. v. Theodor KNAPP, Stuttgart 1928 [136 S.]. – Theodor KNAPP/Hans KOHLER, Die Universität Tübingen. Ihre Institute und Einrichtungen, Düsseldorf 1928.

auch den anderen Fall: So vertrat Repetent Tüchle<sup>141</sup> 1940 anstelle seines emeritierten Lehrers Bihlmeyer die Kirchengeschichte, kam dann allerdings nicht einmal auf die Liste der Fakultät<sup>142</sup>.

### III. Theologie

Auf die Frage, was für eine Theologie zwischen 1919 und 1933 in Tübingen getrieben wurde, müsste umfassend geantwortet werden. Lucia Scherzberg hat für Karl Adam den Versuch einer Kontextualisierung unternommen. Ähnliches ist nicht für alle Tübinger Theologen so leicht zu leisten, wie für Adam. Ich kann hier nur einige vorläufige Impressionen bieten:

Ohne Zweifel stand die Fakultät auch nach dem Weltkrieg noch stark unter dem Eindruck der Modernismuskrise. Die kirchliche Reglementierung griff. So musste Wilhelm Koch 1916 seinen Lehrstuhl verlassen. Im gleichen Jahr wurde Otto Schilling berufen, ein Schützling Keplers. Der Bischof meinte, Schilling vor seinem Antritt in Tübingen vor dem Verkehr mit dem *liberalen Riessler* warnen zu müssen<sup>143</sup>. Auch Rohr war ein Zögling Keplers, der später allerdings von Sägmüller scharf als *Erzliberaler* tituliert wurde – möglicherweise auch, weil er in einer engeren Beziehung zu Hugo Koch (1869–1940)<sup>144</sup> stand. Immerhin wurde Adam berufen, der bereits in München mit dem Lehramt in Konflikt geraten war und dann vor allem wegen seines Welterfolgs *Das Wesen des Katholizismus* Anstoß erregte<sup>145</sup>. Deutlich wird, dass die Fakultät in der

141 Besuch des Gymnasiums in Rottweil, Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1930 Priesterweihe, 1930–1935 Vikar in Tübingen, Bad Cannstatt und Stuttgart, 1935 Studien und Archivreisen nach Rom und Wien, 1937 Promotion zum Dr. theol., Repetent am Wilhelmsstift, 1940 Habilitation für Kirchengeschichte, 1941–1945 Pfarrvikar in Kirchhausen bei Heilbronn, 1945 abermals Repetent am Wilhelmsstift, dann Dozent für Kirchengeschichte Schwabens an der Katholisch-Theologischen Fakultät, 1948 apl. Professor, 1951 o. Professor für Kirchengeschichte in Paderborn, 1952 o. Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit in München, 1971 emeritiert, 1975 Prälat. Zu ihm: Georg SCHWAIGER, Prof. Dr. Hermann Tüchle zum Gedächtnis, in: Klerusblatt 66, 1986, 233–237. – DERS., Hermann Tüchle zum Gedächtnis, in: MThZ 38, 1987, 107–109. – Verzeichnis 1984, 231. – Rudolf REINHARDT, Hermann Tüchle. Nachruf, in: ZWLG 46, 1987, 419f. – Elke KRUTSCHNITT u.a., Bibliographie Hermann Tüchle (1905–1986), in: RJKG 8, 1989, 281–322. – Hubert WOLF, Art. Tüchle, in: BBKL 12, 1997, 678–687.

142 Über die Hintergründe wird der Verfasser demnächst ausführlicher berichten.

143 STIER, Riessler (wie Anm. 22), 120.

144 Philosophie- und Theologiestudium in Tübingen, Repetent am Wilhelmsstift, Promotion zum Dr. phil. und Dr. theol., Stadtpfarrer in Reutlingen, 1904 Professor für Dogmen- und Kirchengeschichte in Braunsberg, 1912 Entpflichtung, Heirat und Übersiedlung nach München. Zu ihm: Winrich A. LÖHR, Art. Koch, in: LThK 6, <sup>3</sup>1997, 165. Koch und Rohr hatten früher als Repetenten gemeinsame Reisen unternommen, etwa 1899 zu deutschen Universitäten und Bibliotheken. Vgl. AWT D 13.1b/6 (PA Rohr).

145 Adam war bereits 1911 mit dem Erzbischöflichen Ordinariat München in Konflikt geraten und hatte sich einem Lehrzuchtverfahren in Bezug auf die Geschichtlichkeit des Dogmas unterwerfen müssen. Seine Schrift *Das Wesen des Katholizismus* erschien 1924 in der ersten Auflage. 1927/1928 gab es erste Gerüchte um eine bevorstehende Indizierung des Buches. spätestens 1931 wurde das Buch in Rom (abermals) denunziert. 1932 verlangte das Sanctum Officium, die soeben erschienene sechste Auflage aus dem Buchhandel zurückzuziehen, und verpflichtete Adam, künftig alle Publikationen vor dem Druck dem Sanctum Officium vorzulegen. Der Bitte Adams, die enthaltenen Irrtümer mitzuteilen, entsprach die Suprema Congregatio im Juni 1933 durch Vorlage

Weimarer Republik eine neue Unabhängigkeit der bischöflichen Behörde gegenüber fühlte und sehr darauf bedacht war, Rottenburg nicht zuviel Einfluss zu gewähren<sup>146</sup>.

Prinzipiell lassen sich drei alternative Verhaltensweisen feststellen, wie mit dem Problemüberhang der Vorkriegszeit umgegangen werden konnte und umgegangen wurde.

*1. Einschwenken auf die kirchlichen Vorgaben: Thomismus  
statt historisch-kritischer Methode*

Die Fakultät scheint in der Weimarer Zeit stark unter dem Eindruck des von kirchlicher Seite propagierten Thomismus gestanden zu haben. Als Vorkämpfer in dieser Hinsicht sind vor allem Ludwig Baur und Otto Schilling zu nennen. Baus Forschungsgebiet war von Anfang an neben der Metaphysik die Geschichte der Scholastik<sup>147</sup>. Schilling zeigte zwar eine große geistige Aufgeschlossenheit gegenüber den moraltheologischen und sozialen Problemen seiner Zeit, brach aber insofern mit der moraltheologischen Tradition seiner Vorgänger Franz Xaver Linsenmann (1835–1898)<sup>148</sup> und Anton Koch (1859–1915)<sup>149</sup>, als er die Scholastik zur Basis seiner Moraltheologie machte<sup>150</sup>. Er war in der

von Verbesserungsvorschlägen. 1934 erschien daraufhin die siebte Auflage. Korrekturen musste Adam auch bei den Werken *Christus unser Bruder* und *Jesus Christus* vornehmen. Dazu summarisch Alfons AUER, Karl Adam 1876–1966, in: ThQ 150, 1970, 131–140.

146 So vertrat im Zuge der Errichtung der Pastoraltheologie vor allem Riessler die Ansicht, die Universität müsse rasch handeln und das Heft in der Hand behalten, um einen bischöflich errichteten Lehrauftrag für Pastoral abzuwehren. Vgl. Tagebuch Sägmüller WS 1919/20. DAR N 16, Nr. 9, XVII.

147 Hier publizierte er insbesondere: Dominicus GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae*, hg. und philosophiegeschichtlich untersucht, nebst einer Geschichte der philosophischen Einleitung bis zum Ende der Scholastik von Ludwig BAUR (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 4, 2/3), Münster 1903. – Ludwig BAUR, *Die methodische Behandlung des Substanzproblems bei Thomas von Aquin und Kant*, in: ThQ 87, 1905, 37–78. – DERS., *Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln († 1253)* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 18, 4/6), Münster 1917. – DERS., *Thomas von Aquin als Philosoph*, in: ThQ 106, 1925, 249–266; 107, 1926, 8–38. – S. Thomae Aquinatis *sermo seu tractatus De ente et essentia*. Opusculum, edidit Ludovicus BAUR (Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica et mystica 1), Monasterii 1926, <sup>2</sup>1933.

148 Gebürtig aus Rottweil, 1854–1858 Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1859 Priesterweihe, Vikar in Oberndorf a.N., 1861 Repetent für Dogmatik am Wilhelmsstift, 1867 Promotion zum Lic. theol. h.c., 1867 a.o. Professor für Moraltheologie in Tübingen, bis 1869 auch Vorlesungen in Patrologie, 1872 Promotion zum Dr. theol. h.c., im selben Jahr Ernennung zum o. Professor für Moral- und Pastoraltheologie, 1883 Verleihung des Ritterkreuzes I. Klasse des Ordens der württembergischen Krone, 1887/1888 Rektor der Universität Tübingen, 1889 Domkapitular in Rottenburg, seit 1895 Vertreter des Domkapitels in der Zweiten Württembergischen Kammer, 1898 erwählter Bischof von Rottenburg. Zu ihm: Anton KOCH, *Bischof Dr. Franz Xaver von Linsenmann gestorben*, in: ThQ 81, 1899, 375–396. – Franz Xaver Linsenmann. *Sein Leben*, hg. von Rudolf REINHARDT, Sigmaringen 1987 (Lit.). – Karl-Heinz KLEBER, *Art. Linsenmann*, in: BBKL 5, 1993, 95–98. – RABERG, *Württ. Landtagsabgeordnete*, 513f.

149 Schulbesuch in Riedlingen und Ehingen, Studium in Tübingen, 1884 Priesterweihe, Vikar auf dem Schönenberg bei Ellwangen, 1886 Repetent in Tübingen, 1891 Promotion zum Dr. theol., Kaplan in Stuttgart, 1894 a.o. und 1896 o. Professor für Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen, 1900 Ablehnung eines Rufs an die Universität Prag, 1913/1914 Rektor der Universität, in der Modernismuskrise in Konflikt mit dem Jesuitenorden und Bischof Keppler. Zu ihm: Otto SCHILLING, *Anton Koch*, in: ThQ 99, 1917/1918, 440–448 (mit Bibliographie). – Rudolf REINHARDT, *Sechs*

Fakultät einer der stärksten Befürworter der Scholastik und hielt sich damit strikt an die kirchlichen und kirchenrechtlichen Vorgaben, die in CIC can. 589 § 1 und can. 1366 § 2 den obligatorischen Charakter der Neuscholastik für alle theologischen Lehranstalten festschrieben. Seine Arbeit war beherrscht von dem Ziel, die angehenden Theologen dem Willen der Kirche gemäß im Geist des Aquinaten zu erziehen. Dass Schilling zeitweilig ein besonderer Schützling Keplers war, wundert kaum. Dazu passt auch das fast völlige Verschwinden des in Tübingen bis dahin traditionell stark verbreiteten philologischen Studiums in den 1920er Jahren<sup>151</sup>. Schilling blieb auch später Opportunist – nach kirchlicher wie nach staatlicher Seite hin – wie seine Haltung etwa in Fragen der Eugenik zeigt<sup>152</sup>. Scholastische Themen suchten sich aber ebenso andere Mitglieder der Fakultät. So hielt beispielsweise Josef Rupert Geiselman 1925 seine Antrittsvorlesung als Privatdozent zum Thema *Christus und die Idee der Kirche nach Thomas von Aquin*<sup>153</sup>.

## 2. Abtauchen in ungefährliches Terrain als theologische Selbstmarginalisierung: »Allotria« statt Theologie

Dieses Verhaltensmuster lässt sich vor allem bei den Exegeten feststellen, am deutlichsten vielleicht bei Paul Riessler. Vor dem Weltkrieg hatte sich dieser noch als radikaler Text- und Literarkritiker positioniert, wie vor allem sein Zwölfprophetenkommentar zeigt<sup>154</sup>. Einem Alumnus, der ihn hierzu beglückwünschte, soll Riessler wörtlich geraten haben: *Lesen Sie ihn schnell, bevor er auf den Index kommt!* Dann aber erfolgte der Rückzug. Obwohl Riessler ein Skeptiker blieb, äußerte er in seinen Vorlesungen wissenschaftliche Kritik nun nur noch versteckt. Seine Begründung: *Die einen sind zu dumm, die begreifen es nicht, und die, die es begreifen, zeigen einen an*<sup>155</sup>. In seinen Publikationen wick Riessler auf das weniger gefährliche Feld historischer Detailprobleme aus<sup>156</sup>. Ein »Ereignis« war 1934 allerdings das Erscheinen der Riessler-Storr-Bibel – seit 30 Jahren die erste deutsche katholische Bibelübersetzung. Riesslers großes Werk *Textschwierigkeiten des Alten Testaments*, ein eigenwilliger, auf philologischer Detailarbeit fußender Versuch, für die *crucis interpretum* eine tragbare Erklärung zu finden, erschien erst postum<sup>157</sup>.

Briefe des Benediktiners Odilo Rottmanner an den Tübinger Moraltheologen Anton Koch, in: ThQ 142, 1962, 178–189. – Klaus-Gunther WESSELING, Art. Koch, in: BBKL 4, 1992, 202f.

150 Zum Folgenden: Franz Xaver ARNOLD, Professor Otto Schilling zum Gedächtnis, in: ThQ 136, 1956, 386–392. – STELZENBERGER, Schilling (wie Anm. 25). Eine (angeblich) vollständige Bibliographie in: ThQ 134, 1954, 258–262.

151 Die Gründe waren vielfältig: Rückgang des wissenschaftlichen Strebens, Wegfall der Kollegelfreiheit, Erschwerung des Philologiestudiums durch die Kirchenleitung, Wegfall der Anrechnungsmöglichkeit philologischer Studien, offenbar auch eine »Überlastung« durch die Studienordnung. Vgl. HAGEN, Geschichte III, 168, 170.

152 Vgl. Ingrid RICHTER, Katholizismus und Eugenik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform und Rassenhygiene (VKZG.B 88), Paderborn u.a. 2001, 216f., sowie Hermann GREIVE, Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918–1935, Heidelberg 1969, 101, 139, 142f., 251, 254, 268.

153 27. Oktober 1925 Einladung der Fakultät. UAT 126a/146.

154 Paul RIESSLER, Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch. Nach dem Urtext übersetzt und erklärt, Rottenburg a.N. 1911.

155 Vgl. STIER, Riessler (wie Anm. 22), 120f.

156 Ebd. – GETZENY, Textkritik (wie Anm. 22).

157 Paul RIESSLER, Erklärung von Textschwierigkeiten des Alten Testaments, Mainz 1939.



Das Ausweichen auf »ungefährliche« Randgebiete lässt sich auch bei anderen finden: Ignaz Rohr, der ohnehin literarkritisch eine eher zurückhaltende, die Einheitlichkeit der biblischen Texte verteidigende, insgesamt gegen die Evangelienforschung apologetische Position eingenommen hatte, publizierte nach 1915 nur noch wenig zu seinem eigentlichen Fach, der Exegese des Neuen Testaments; und wenn, dann in eher praktisch auswertender, homiletisch orientierter Weise, wie er es einst von Keppler gelernt hatte. Stattdessen drängte Rohr seit 1911 immer stärker in das Gebiet der auch von Bischof Keppler betriebenen Kunstgeschichte<sup>158</sup>. Dies fällt auf, weil Rohr offenbar zunehmend zum »liberalen« Flügel gehörte. So berichtet Sägmüller 1919, dass sein Kollege – aus universitätspolitischen Motiven (*um Rektor zu werden*) – die Tübinger *Dienstagsgesellschaft* besuchte. Auf Sägmüllers Vorhaltungen, gegen diese *feindliche Gesellschaft* müsse angestürmt werden, verteidigte sich Rohr mit dem Hinweis, er sei eingeladen worden, auch sei die Gesellschaft nicht mehr einseitig konfessionell geprägt wie früher. Sägmüller vermerkte daraufhin in seinem Tagebuch: *Fazit: Rohr ein liberaler Prahler, vergiftet von klein an durch den roten »Schwarzwälder«, wie alle Fabrikler in Oberndorf. Hat keinen rel[igiösen] Sinn – liest Messe in ¼ Std. – macht in alles Heilige seine Witze (wie Merkle und H[ugo] Koch), behandelt Exegese als Nebensache, hat daher auch noch nichts darin geleistet. Hält Antrittsrede ohne Kritik und Schärfe mit 54 Jahren, will darin à la Deissmann Humanität von Heiden und Juden anhimkeln. Und die Fakultät? Jetzt werden Bihlmeyer und andere auch in [die] Dienstagsgesellschaft laufen*<sup>159</sup>.

Andere mieden ebenfalls die wirklich heißen Eisen. Der eher harmlose Karl Bihlmeyer – Geiselman bezeichnet ihn in seinem Nachruf als *anima candida*<sup>160</sup> – verbrachte seine Zeit damit, das von seinem Vorgänger Franz Xaver Funk verfasste Lehrbuch der Kirchengeschichte minutiös auszuarbeiten, anstatt im größeren Stil eigene Forschungen zu treiben. Dabei verschwieg er brisante Erkenntnisse, die Funk, der »stärkste kritische Kopf der Tübinger Schule«<sup>161</sup>, gegen heftige Widerstände publik gemacht hatte und in der Fachwelt verteidigen musste<sup>162</sup>. Der Pastoraltheologe Eugen

158 Rohr selbst war sich dieses Abschweifens wohl bewusst: *Wenn ein Exeget über einen Bildhauer schreibt, so ist das ein Übergriff auf fremdes Gebiet*. Ignaz ROHR, Der Straßburger Bildhauer Landolin Ohnmacht. Eine kunstgeschichtliche Studie samt einem Beitrag zur Geschichte der Ästhetik um die Wende des 18. Jahrhunderts, Straßburg 1911. Zit. nach Stefan LÖSCH, In Memoriam Prof. D.Dr. Ignaz Rohr, in: ThQ 126, 1946, 131–193, hier 157. Zu Rohrs kunstgeschichtlichen Arbeiten ebd. insbes. 157–171, 175, 177–182, 186–190.

159 Tagebuch Sägmüller WS 1919/20. DAR N 16, Nr. 9, V.

160 GEISELMANN, Bihlmeyer (wie Anm. 19), 74. Noch deutlicher wird Geiselman wenig später: *Dieser feinnervige Mensch von einer geradezu mimosenhaften Empfindsamkeit brachte von Natur aus die Voraussetzungen mit, sich in die komplizierten Vorgänge der Kirchengeschichte, besonders in die höchsten Formen der christlichen Frömmigkeit, die der Mystik, wie selten einer einzufühlen*. Ebd. 75.

161 Vgl. FINK, Franz Xaver Funk (wie Anm. 21), 74.

162 So hatte Funk beispielsweise die verbreitete (Bellarminsche) Doktrin über die Ökumenizität von Konzilien und die hierfür geltenden Kriterien historisch problematisiert. Zuletzt in: Franz Xaver FUNK, Die Berufung der ökumenischen Synoden des Altertums, in: DERS., Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, Bd. 1, Paderborn 1897, 39–86. – DERS., Die päpstliche Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden, in: Ebd., 87–121. – DERS., Epilog zu Abhandlung III, in: Ebd. 498–508. Man vergleiche damit Bihlmeyers Ausführungen über »Die Synoden und ihre Verfassung« (§ 65). Karl BIHLMAYER, Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. Funk. Erster Teil: Das christliche Altertum, Paderborn <sup>11</sup>1940, 321–325. – Wieder lässt Geiselmans Nachruf Raum genug, zwischen den Zeilen zu lesen: *Der junge Gelehrte ist aber nicht nur der treue Hüter des geistigen Erbes seines Meisters geblieben. In unermüdlicher Arbeit hat er*

Stolz schließlich verlor sich in den Winkeln kirchlicher Heimat- und Frömmigkeitsgeschichte, anstatt auf die drängenden pastoralen Herausforderungen seiner Zeit Antwort zu geben<sup>163</sup>.

### 3. Auseinandersetzung mit den Problemen und Herausforderungen der Zeit: Wissenschaft und »Intuitionismus«

Hielt sich Rohr in streng-theologischer Hinsicht mit kritischen Studien eher zurück, so scheute er nicht die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Problemen. Als Mitbegründer der Sammlung *Biblische Zeitfragen* lieferte er selbst einige Hefte, deren Titel für sich selbst sprechen: *Der Vernichtungskampf gegen das biblische Christusbild* (1908, <sup>1</sup>1912), *Ersatzversuche für das biblische Christusbild* (1908, <sup>1</sup>1912), *Die Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums* (1909, <sup>3</sup>1912). In seiner Rektoratsrede von 1922 – unter dem Titel *Wiederaufbau und Neues Testament vor 116 Jahren* – formulierte er: *Den Ideen und Idealen zum Sieg zu verhelfen über den Materialismus und Egoismus ist mit einer ehrenvollen Aufgabe der Universitäten*<sup>164</sup>. 1929 publizierte Rohr schließlich noch eine Schrift zum Thema *Die soziale Frage und das Neue Testament*<sup>165</sup>, die viel Beachtung fand.

Soziale Frage, moderne Wirtschaftsprobleme, christliche Gesellschaftslehre und katholische Sozialethik bildeten auch das bevorzugte Arbeitsgebiet des Moraltheologen Otto Schilling, dem dieser von 1908 an bis zu seinem Tod 1956 treu blieb. Dabei orientierte sich Schilling nicht nur streng an Thomas von Aquin und der Soziallehre Leos XIII., sondern trug auch entscheidend zu einer Renaissance des Naturrechts bei. Bereits während seines Tübinger Studiums hatte er staats- und völkerrechtliche, nationalökonomische und finanzwissenschaftliche Vorlesungen besucht und den Doctor scientiarum politicarum erworben. *Mit der ihm eigenen Lebensnähe und geistigen Aufgeschlossenheit spürt er sicher und sieht er klar die modernen moraltheologischen und*

*das Lehrbuch seines Lehrers nach und nach zu seinem Werk umgestaltet, das völlig den Stempel seiner Persönlichkeit trägt und zu einem völlig neuen Werk sich entwickelt hatte. [...] Die Herausgabe seines Lehrbuchs der Kirchengeschichte, die Jahrzehnte hindurch seine ganze Kraft in Anspruch nahm, war für ihn zugleich ein schmerzlicher Verzicht auf jene Aufgabe, die seinen innersten Neigungen wohl am meisten entsprach.* GEISELMANN, Bihlmeyer (wie Anm. 19), 76f.

163 Vgl. BURKARD, Art. Stolz (wie Anm. 92). Die Tübinger Chronik Nr. 263 vom 10. November 1934 schrieb zum 60. Geburtstag von Stolz, er sei *einer der namhaftesten und fruchtbarsten Forscher auf dem Gebiete der religiösen Volkskunde. Eine große Anzahl gottesdienstlicher Stätten, vor allem in Rottenburg und Tübingen und Umgebung hat er behandelt, Kirchen, Kapellen, Friedhöfe, Bildstöcke, Feldkreuze, und anderes mehr, dabei deren Geschichte, Ausstattung, Verwendungszwecke wie ihre allgemeine kulturelle Bedeutung dargetan.* Dabei habe Stolz oft gerade auch die *Volkskanzeln der Klempresse* betreten. Dasselbe gelte vom *Kirchenjahr mit seiner Entstehung und weiteren Entwicklung, seinen Festen und Feiern, seinem Brauchtum und seinen Gewohnheiten, Andachten, Gebeten und Liedern.* Weitere Arbeiten von Stolz betrafen die *Heiligenverehrung und ihren örtlichen Kult sowie deren Schutzverhältnis in den verschiedenen Lagen des Lebens, ebenso das schwäbische Wallfahrts-, Ablass- und Bruderschaftsleben.* Dazu kamen allgemeine Übersichten über das *alte und neue religiös-kirchliche Leben der engeren und weiteren Heimat »mit wichtigen Fingerzeigen und Winken zu dessen Erhaltung und Ausbau.* Stolz sei ein *Meister liebevoller Kleinarbeit* gewesen, die aber immer in größere Zusammenhänge geführt habe.

164 Ignaz ROHR, *Wiederaufbau und Neues Testament vor 116 Jahren*, in: Reden anlässlich der Rektoratsübergabe am 29. April 1922 im Festsaal der Neuen Aula, Tübingen 1922, 10–19, hier 19.

165 Ignaz ROHR, *Die soziale Frage und das Neue Testament* (Biblische Zeitfragen XIII 5/6), Münster 1929.

sozialen Probleme, die von der fortschreitenden Wirtschaft, der Technik und dem Wandel der Gesellschaft auf die Theologie und Kirche zukämen<sup>166</sup>. Sein Denken blieb jedoch ganz der Scholastik verhaftet. In einem – soweit bislang feststellbar – einzigen Artikel, nahm Schilling in der Weimarer Zeit direkt zu einem aktuellen politischen Problem Stellung, zur *Frage der Volkssouveränität*<sup>167</sup>.

Es waren vor allem die Kirchenrechtler, die sich in der Zeit der Weimarer Republik zur konkreten Auseinandersetzung mit der neuen Situation aufgerufen sahen. Ein zentraler Themenkreis Johann Baptist Sägmüllers war die Trennung von Staat und Kirche sowie der Rechtsanspruch der Kirche auf finanzielle Leistungen des Staates. Sägmüller hatte hierzu bereits vor 1918 gearbeitet, doch erlangten seine Studien zu Beginn der Weimarer Republik neue Brisanz und erlebten deshalb auch Neuauflagen<sup>168</sup>. Einige weitere Studien widmete er der friedenspolitischen und völkerrechtlichen Rolle des Heiligen Stuhls nach dem Ersten Weltkrieg<sup>169</sup> sowie der Konkordatsfrage<sup>170</sup>. Auch Sägmüllers Nachfolger Josef Löhr, wie dieser eigentlich vorwiegend rechtsgeschichtlich orientiert, setzte sich mit drängenden Fragen zum Verhältnis von Staat und Kirche auseinander, etwa mit der Geltung des Konkordats in Elsaß-Lothringen nach 1918<sup>171</sup> oder 1927 mit der Frage, ob eine staatliche »Kirchenhoheit« mit der deutschen Reichsverfassung vereinbar sei<sup>172</sup>.

166 STELZENBERGER, Schilling (wie Anm. 25), 126f.

167 OTTO SCHILLING, Die Frage der Volkssouveränität, in: ThQ 105, 1924, 175–192. Weitere Beiträge folgten später: Das moralische Recht des deutschen Volkes auf Kolonien (1934), Über Kollektivschuld (1947), Die geistige Grundlage einer europäischen Völkergemeinschaft (1947), Die Abschaffung der Todesstrafe (1950). Vgl. J[ohannes] STELZENBERGER, Veröffentlichungen von Professor Dr. theol. et sc. pol. Otto Schilling, Zum 80. Geburtstag zusammengestellt, in: ThQ 134, 1954, 258–262.

168 Vgl. JOHANN BAPTIST SÄGMÜLLER, Die Trennung von Kirche und Staat. Eine kanonistisch-dogmatische Studie. Mit 13 Beilagen, enth. offizielle Aktenstücke über die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich, Mainz 1907. – DERS., Der rechtliche Begriff der Trennung von Kirche und Staat. Akademische Festrede, Rottenburg 1916, <sup>2</sup>1919. – DERS., Der rechtliche Begriff der Trennung von Kirche und Staat, in: ThQ 98, 1916, 1–36. – DERS., Der Rechtsanspruch der katholischen Kirche in Deutschland auf finanzielle Leistungen des Staates, in: ThQ 95, 1913, 204–234. – DERS., Der Rechtsanspruch der katholischen Kirche in Deutschland auf finanzielle Leistungen seitens des Staates, Freiburg i.Br. 1913, <sup>2</sup>1919.

169 JOHANN BAPTIST SÄGMÜLLER, Der apostolische Stuhl und der Wiederaufbau des Völkerrechts und Völkerfriedens, Freiburg i.Br. 1919. – DERS., Papst, Völkerrecht und Völkerfrieden, in: ThQ 104, 1923, 137–156. – DERS., Papst, Völkerrecht und Völkerfrieden. Ein Rückblick und ein Ausblick. Folge zu des Verfassers Schrift: Der Apostolische Stuhl und der Wiederaufbau des Völkerrechts und Völkerfriedens, Rottenburg 1924.

170 JOHANN BAPTIST SÄGMÜLLER, Die Identität von Konkordat und Konvention zwischen dem apostolischen Stuhl und dem Staat, in: ThQ 108, 1927, 343–355. – DERS., Nochmals die Identität von Konkordat und Konvention zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Staat, in: ThQ 111, 1930, 411–415.

171 JOSEF LÖHR, Die Rechtsfrage betreffend die Geltung des Konkordates in Elsaß-Lothringen nach dem Jahre 1918 und die Reintegrationstheorie, in: ThQ 111, 1930, 1–49.

172 JOSEF LÖHR, Ist eine staatliche »Kirchenhoheit« und eine besondere Staatsaufsicht über die Kirche mit der deutschen Reichsverfassung vereinbar? (Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft 47), Paderborn 1927. Außerdem als aktuelle Schriften: JOSEF LÖHR, Der Krieg und das Schicksal der Kirchen Frankreichs. Eine deutsche Antwort auf französische Anklagen (Zeit- und Streitfragen der Gegenwart 5), Köln 1915. – DERS., Die rechtliche Stellung der Kirchendiener in Preußen. Eine staatskirchen-rechtliche Untersuchung im Anschlusse an ein Urteil des Reichsarbeitsgerichts (Reichsverband der katholischen Kirchenangestellten e.V.), Essen 1934.

Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang schließlich Ludwig Baur, der als Zentrumsabgeordneter des Württembergischen Landtags (1919–1925) maßgeblich an der Erarbeitung des württembergischen Kirchengesetzes von 1924 mitwirkte. Baur nahm auch publizistisch zur Problematik Staat – Kirche Stellung. 1923 untersuchte er die Stellung der päpstlichen Enzykliken zur Politik<sup>173</sup>, 1928 legte er eine Studie zur württembergischen Schulpolitik im 19. Jahrhundert vor<sup>174</sup>. Aktuell zur Stellungnahme herausgefordert sah er sich 1923 durch einen anonymen – möglicherweise Sägmüller zuzuschreibenden – Angriff in den *Historisch-Politischen Blättern*. Vorgeworfen wurde ihm, durch Annahme des Kirchengesetzes durch die Hintertüre ein neues, wenngleich verkapptes Staatskirchenrecht einführen zu helfen<sup>175</sup>. Konstatiert wurde außerdem ein mehrfacher Widerspruch des neuen Kirchengesetzes zur Reichsverfassung. Baur leugne ausdrücklich eine absolute Autonomie der Kirche und akzeptiere ein *gewisses Aufsichtsrecht des Staates gegenüber der Kirche*, das er aus dem Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft deduziere; damit stehe Baur auf dem Boden des protestantischen Kirchenrechts<sup>176</sup>. Baur antwortete – ebenfalls in den *Historisch-Politischen Blättern* – mit einer scharfen Erwiderung: *Es wird mir von dem Anonymus vorgeworfen und freundlicher Weise insinuiert, daß ich wackelige Grundsätze habe und auch diese nur zum Schmuck, daß ich in naiver Dummheit den abgefeimten Staatskirchenrechtlern [...] in die Falle gegangen sei; und die wiederholte und aufdringliche Betonung meiner Eigenschaft als ›katholischer Theologe‹ soll diese lasterhafte Dummheit noch etwas dicker unterstreichen und dem geeigneten Leser den Gedanken nahe legen, daß ich in meiner Stellungnahme gegenüber dem Gesetzentwurf den ganzen Katholizismus verraten und verkauft habe. Es wird mir Grundsatzlosigkeit und Staatskirchentum vorgeworfen. [...] Grundsätze! Sehr schön! Aber ich habe die Erfahrung gemacht, daß viele von denen, die die Grundsätze immer im Munde führen, sich im allgemeinen wenig Rechenschaft darüber geben, ob es sich wirklich im einzelnen Fall um ›Grundsätze‹ oder um abgeleitete Sätze handle. Nicht wenige rufen ›Grundsätze‹ und meinen ihre privaten Wünsche und Phantasien. Und ohne die notwendigen Unterscheidungen sich zu überlegen, trampeln sie mit den Kommissstiefeln ihrer vermeintlichen Grundsätze alles Porzellan entzwei. Noch ein anderes! Es ist nicht schwer, Grundsätze aufzustellen, aber es ist für eine Minderheit in der Politik sehr schwer, oft unmöglich, sie durchzusetzen. Dann muß man sehen, daß man mit dem kleineren Übel zurechtkommt. Das Leben ist nun einmal nicht bloß logischer Syllogismus<sup>177</sup>. Baur ging auf alle Vorwürfe ein, unterstrich noch einmal den Unterschied zwischen »Vereinshoheitsrecht« und »Kirchenhoheitsrecht«, bescheinigte dem anonymen Angreifer mehrfach fehlende Sachkenntnis und schloss mit den Worten: *Ich muß es auf das tiefste bedauern, daß ein solch unglaublich oberflächliches**

173 Ludwig BAUR, Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik (Schriften zur deutschen Politik 5), Freiburg i.Br. 1923.

174 Ludwig BAUR, Die württembergische Schulpolitik im neunzehnten Jahrhundert (Schule und Bildung 1), Ehingen 1928.

175 *Tatsächlich will eben der Begriff der katholischen Landeskirche, den es gar nicht gibt, und die prinzipielle Unterordnung der Kirche unter den Staat zweifelsfrei festgestellt werden, und die Annahme des Zentrumsabgeordneten und katholischen Theologen Dr. Baur, als sei es dem Staat hier nur um die Wahrung der kirchlichen Steuergemeinschaft zu tun, ist auffallend naiv und beschönigend.* [ANONYM], Das neue Gesetz »über die Kirchen« in Württemberg, in: HPBl 171, 1923, 91–98; 143–153, hier 97f.

176 Ebd., 149.

177 L[udwig] BAUR, Zum württembergischen Gesetz über die Kirchen. Eine Erwiderung, in: HPBl 171, 1923, 343–354, hier 344f.

tendenziös eingestelltes Referat erstattet werden konnte. Mit solchen jede ehrliche Arbeit für die Kirche verdächtigenden und herabwürdigenden Artikeln wird doch schließlich nur das erreicht, daß einem jede Arbeit vereckelt wird<sup>178</sup>. Möglicherweise war diese Auseinandersetzung, die mit einer Replik des anonymen Kritikers endete<sup>179</sup>, mit ein Grund für Baur, 1925 einen Ruf nach Breslau anzunehmen und der Tübinger Fakultät den Rücken zu kehren. Auch dort bemühte sich Baur um aktuelle Fragen, wagte sich sogar mit einer umfangreichen Monographie, die bis 1932 drei Mal aufgelegt wurde, in das Gebiet der Psychologie vor<sup>180</sup>.

Auch Paul Simon, der schon durch seine Freundschaft zu Hermann Platz, Heinrich Brüning und Ildephons Herwegen sein Ohr am Puls der Zeit hatte, scheute vor der Behandlung aktueller Fragen nicht zurück. In seine Tübinger Zeit fallen insbesondere zahlreiche Beiträge zum Thema Ökumene und Wiedervereinigung<sup>181</sup>, aber auch zu Schule und Bildung<sup>182</sup>, Universität<sup>183</sup>, Staat und Kirche<sup>184</sup>, Jugendbewegung<sup>185</sup> sowie die Auseinandersetzung im beginnenden Weltanschauungskampf<sup>186</sup>. Auf Adam wurde bereits hingewiesen.

Im Blick auf die Tübinger Fakultät im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts ist die Frage, ob schwäbische Identität und weltnahe Katholizität Hand in Hand gingen, insgesamt allerdings eher negativ zu beantworten. Bei der Unterschiedlichkeit der dargebotenen Theologie in Inhalt, Methodik und Relevanz ist von einer Identitätsstiftung wohl

178 Ebd., 354.

179 [Anonymus], Schlußwort zu dem Artikel über den württembergischen Kirchenentwurf, in: HPBl 171, 1923, 404–413.

180 Ludwig BAUR, Psychologie, Breslau 1926, <sup>3</sup>1932.

181 Paul SIMON, Die Wiedervereinigung der Christen und die geistige Lage, in: Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung 6, 1923, 113–124. – DERS., Kirchliche Einigungsbestrebungen in England und Deutschland, in: Theologie und Glaube 16, 1924, 291–314. – DERS., Wiedervereinigung im Glauben, Paderborn 1925. – DERS., Zum Frieden unter den Konfessionen, in: Theologie und Glaube 17, 1925, 153–171. – DERS., Kirche und Konfession, in: Hochland 23, 1925/1926, 641–659. – DERS., Die Wiedervereinigung der Kirchen und die Einheit des Abendlandes, in: Theologie und Glaube 21, 1929, 1–20. – DERS., Die Oxford-Bewegung, in: Theologie und Glaube 25, 1933, 529–546. – DERS., Das Anliegen der Reformation heute, in: Hochland 31, 1933/1934, I, 268–272. – DERS., Ein Ringen um kirchliche Einheit und Freiheit. Von Pusey bis Halifax, in: Hochland 31, 1933/34, II, 207–221.

182 Paul SIMON, Bildungskrisis, in: Das katholische Bildungsideal und die Bildungskrisis, München 1926, 7–28. – DERS., Das Recht auf die Schule, Ehingen 1928.

183 Paul SIMON, Die Universität in der neuen Zeit, in: Hochland 30, 1932/33, 481–494. – DERS., Probleme der Universität, in: Uxkull-Gyllenbad, Woldemar, Graf, Das Bildungs- und Wissenschaftsideal im Altertum, Stuttgart 1933. – DERS., Universitätsreform, in: Deutsche Zeitschrift, München 47, 1934, 329–337.

184 Paul SIMON, Staat und Kirche, in: Akademische Bonifatius-Korrespondenz 46, 1931, 31–45. – DERS., Staat und Kirche, in: Deutsches Volkstum 13, 1931, 576–615.

185 Paul SIMON, Katholische Jugendbewegung, in: Das Industrieblatt 37, 1932, II, 125–130.

186 Paul SIMON, Die geistigen Wurzeln unserer Weltanschauungskrise, Stuttgart 1933. – DERS., Mythos oder Religion, Paderborn 1934, <sup>4</sup>1935. – DERS., Weltanschauung, Paderborn 1935. – DERS., Der Mythos des 20. Jahrhunderts, in: Theologie und Glaube 26, 1934, 283–301. – DERS., Die Weltanschauung im Verhältnis zur Religion, in: Akademische Bonifatius-Korrespondenz 49, 1934, 153–162. – DERS., Offenbarung und Mythos, in: Kirche in der Zeitwende, hg. v. Erich KLEINEIDAM u. Otto KUSS, Paderborn 1935, 27–45. – DERS., Religion und Weltanschauung, in: Der katholische Gedanke 9, 1935, 37–52. – Zum Gesamtthema vgl. Dominik BURKARD, Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition (Römische Inquisition und Indexkongregation 5), Paderborn u.a. 2005.

kaum zu sprechen, insbesondere nicht von einer »schwäbischen«. Einige Persönlichkeiten wirkten sicherlich prägend, jedoch entbehrt die von Geiselmannt beziehungsweise Arnold später quasi jedem Gelehrten angedichtete Zugehörigkeit zur »Tübinger Schule« einem fundamentum in re. Auch besondere »Weltnähe« wird man der Tübinger Fakultät von damals, trotz der oben genannten Zeitbezüge im wissenschaftlichen Arbeiten, kaum bescheinigen können, allenfalls einzelnen Vertretern, die aber bezeichnenderweise meist gerade *kein* Rottenburger Eigengewächs waren. Dort, wo »weltnahe Katholizität« besonders deutlich zum Ausdruck kam, konnte sie, wie beim »Urbayern« Karl Adam etwa, nach 1933 in durchaus problematisches Fahrwasser geraten.

### langfristigen Forschungsprogramms

Die »Revolutions« Entwicklung der historischen Erforschung von Milieus »erschloss vor dem Hintergrund gegenwartsbezogener Diskussionen alles andere als zufällig. Die Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft ist mehr denn je umstritten«. Im Wandel der Lebensbedingungen beim Übergang von der traditionellen zur modernen und »postmodernen« Gesellschaft nahmen die sozial, kulturell und konfessionell bestimmten »sozial-milieus« für die Struktur und Segmentierung der deutschen, aber etwa auch der deutschsprachigen oder der deutschsprachigen Gesellschaft eine zentrale Stellung ein. Die Forschung verlor damit die ererbenden Milieus zunehmend an Einfluss auf das Verhalten der Deutschen: Bildung und berufliche Karriere, Freizeitsport und -größe, politische Orientierung und Freizeitverhalten, alles das hat sich stark verändert in der letzten Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein, etwas weniger durch Milieudynamiken erklären und prognostizieren.<sup>1</sup>

»Seitdem von dem Kulturkampf ist der katholische Milieu [...] keine Größe mit der ein Zusammenhang weder Untersuchungen zur Parteienstruktur [...] noch bei der Wirtschaft, wirtschaftlich und gesellschaftliche Verhältnisse, in denen Katholiken und Protestanten zu tun haben könnten«. Die Verflechtung sozialer und politischer Milieus mit den Identitäten der Deutschen im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts ist nicht unerwähnt. Mit Blick auf »spezifische Fragestellungen wird untersucht, in Baden und Württemberg habe es ein katholisches Milieu nicht gegeben. Studien zum Wandel katholischer Lebenswelten und -haltungen im Laufe einer modernen Kulturgeschichte« fehlen ganz.

<sup>1</sup> Karl-Joachim Löwenberg, *Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Stuttgart und Bochum 1910-1933* (VX 211: B 7), Freiburg i. Br. 1997, 14.

<sup>2</sup> Vgl. Andreas Heppner, *Dochtrümmern und Rechenmaschine. Der deutsche Katholizismus im europäischen Vergleich. In: Revue de Sociologie Industrielle (Paris) 1992, Nr. 13, 103-121.* – Karl-Günter Christmann, *Christentum zwischen Tradition und Postmodernität. Klausurarbeit* (Klausuren 141), Freiburg 1992. – Michael Kuhn, *Katholisch und der Wege bis zur Welt. Das Lebensmilieu im Wandel*, München 1991. – Frank-Klaus Reuter, *Religion und Modernität – Soziohistorische Perspektiven an. Beispiele* (1991) – *Das Urchristentum in der Moderne*, hg. v. Peter L. Schwenk u.a. (New Campus 1991), Frankfurt/B. 1997.

<sup>3</sup> Karl-Joachim Löwenberg, *Langfristiges Forschungsprogramm*, in: *Soz. W. 1997*, 129-174, 147.

<sup>4</sup> Vgl. Otto Gerhard Oxtoby, *Geschichte als religiöses Kulturwissenschaft. In: Kulturgeschichte* (1991), hg. v. Wolfgang Iser, in: *Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), Kulturgeschichte* (1991), Göttingen 1991, 14-26.



ANDREAS HOLZEM

## Katholische Kultur in kommunalen Lebenswelten Südwestdeutschlands 1850–1940

### »Katholisches Milieu« in kultureller Erweiterung † Skizzen eines langfristigen Forschungsprogramms

Die allgemeine Entwicklung der historischen Erforschung von Milieus »erscheint vor dem Hintergrund gegenwartsbezogener Diskussionen alles andere als zufällig. Die Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft ist mehr denn je umstritten«<sup>1</sup>. Im Wandel der Lebensbedingungen beim Übergang von der traditionellen zur modernen und »postmodernen« Gesellschaft nehmen die sozial, kulturell und konfessionell bestimmten »sozial-moralischen Milieus« für die Struktur und Segmentierung der deutschen, aber etwa auch der niederländischen oder der schweizerischen Gesellschaft eine zentrale Stellung ein. Gleichzeitig verlieren derzeit die erodierenden Milieus zunehmend an Einfluss auf das Verhalten der Deutschen: Bildung und berufliche Karriere, Familienmuster und -größe, politische Orientierung und Freizeitverhalten: alles das lässt sich, anders als bis in die Siebzigerjahre des 20. Jahrhunderts hinein, immer weniger durch Milieubindungen erklären und prognostizieren<sup>2</sup>.

»Spätestens seit dem Kulturkampf ist das katholische Milieu [...] eine Größe, auf deren Beachtung weder Untersuchungen zur Parteienstruktur [...] noch solche über kulturelle, wirtschaftliche und gesellschaftliche Verhältnisse, in denen Katholiken eine Rolle spielen, verzichten können«<sup>3</sup>. Die Verflechtung sozialer und politischer Strukturen und Entwicklungen mit konfessionellen Identitäten, für die der Milieu-Begriff steht, ist im deutschen Südwesten praktisch nicht untersucht. Mit Blick auf regionale Eigenheiten wird unterstellt, in Baden und Württemberg habe es ein katholisches Milieu nicht gegeben. Studien zum Wandel katholischer Lebenswelten und -deutungen im Sinne einer »neueren Kulturgeschichte«<sup>4</sup> fehlen ganz.

1 Antonius LIEDEGENER, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933 (VKZG.B 77), Paderborn u.a. 1997, 18.

2 Vgl. Andreas HOLZEM, Dechristianisierung und Rechristianisierung. Der deutsche Katholizismus im europäischen Vergleich, in: Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft 11, 1998, 69–93. – Karl GABRIEL, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae 141), Freiburg 1992. – Michael KLÖCKER, Katholisch von der Wiege bis zur Bahre: eine Lebensmacht im Zerfall?, München 1991. – Franz-Xaver KAUFMANN, Religion und Modernität – Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989. – Das Unbehagen in der Modernität, hg. v. Peter L. BERGER u.a. (Reihe Campus 1016), Frankfurt/M. 1987.

3 Karl-Egon LÖNNE, Literaturbericht Katholizismusforschung, in: GuG 26, 2000, 128–170, 147.

4 Vgl. Otto Gerhard OEXLE, Geschichte als Historische Kulturwissenschaft, in: Kulturgeschichte heute, hg. v. Wolfgang HARDTWIG u. Hans-Ulrich WEHLER (GuG Sonderheft 16), Göttingen 1996, 14–40.



## 1. Milieu-Begriff, Frömmigkeitskultur und Regionalgeschichte

Das mit dem Milieu-Begriff verbundene Forschungsparadigma organisiert derzeit einen großen Teil der Zeitgeschichtsforschung zwischen Kaiserreich und früher Bundesrepublik. Es ist interdisziplinär darum so fruchtbar zu machen, weil es große Spannungsbögen der deutschen Gesellschaftsgeschichte zusammenführt mit der Parteiensoziologie und Wahlgeschichte, mit der Katholizismus- und Protestantismusforschung, nicht zuletzt vor allem mit der Geschichte des Dritten Reiches, weil die ursprüngliche Fragestellung des Forschungsparadigmas ›Milieu‹ bei dem Versagen des deutschen Parteiensystems 1933 ansetzte. Zudem verklammert der Milieu-Begriff solche Groß Erzählungen mit einer Geschichte des kollektiven Wissens und der kollektiven Mentalitäten, mit einer Alltagsgeschichte sozial-kultureller Lebenswelten, mit einer Geschichte der Diskurse und symbolischen Praxeologien. Die Potentiale des Ansatzes für die Gender-Forschung sind noch kaum genutzt.

Der Begriff des ›sozialmoralischen‹ bzw. ›sozio-kulturellen Milieus‹ in der Prägung durch Rainer M. Lepsius<sup>5</sup> gewann seinen hermeneutischen Ort und Status zunächst nur im Hinblick auf das deutsche Parteiensystem zwischen 1871 und 1933. Erst im Kontext der Erweiterung der Katholizismusforschung um sozial- und alltagsgeschichtliche Fragestellungen erhielt das Paradigma die Funktion einer zentralen Makro-Theorie. Die Anwendung dieses Modells hat zu seiner begrifflichen Verfeinerung und Ausdifferenzierung, aber auch zu einer kontroversen Auslegung und Bewertung geführt. Vor allem drei Problemdimensionen führten in der bisherigen Debatte zu erheblichen Bewertungsunterschieden bzw. -unsicherheiten.

### 1. Milieu-Begriff und Katholizismusforschung

Ein erweiterter Ansatz neuerer Milieu-Forschung im Kontext der Katholizismusforschung löste den Begriff aus seinem ursprünglich parteien- und wahlsoziologischen Kontext und aus der strikten Einbindung in ein Erklärungsmodell für das Scheitern der Weimarer Republik und die Machtergreifung des Nationalsozialismus. Forschungen der Neunzigerjahre auf der Basis von Systemtheorie (Niklas Luhmann) und Wissenssoziologie (Peter Berger, Thomas Luckmann) fassten Milieus nicht als Hemmschuh, sondern als spezifischen Teil der europäischen Moderne, als analytisches Instrument der Gesellschaftsanalyse ohne emphatische Teleologien<sup>6</sup>. Milieus erschienen als Identität bildende »Hilfskonstruktion in einer Zeit, die nicht mehr von einem integrierenden Gesellschaftszusammenhang geprägt ist«<sup>7</sup> und als »Antwort auf die mit der Modernisierung einhergehenden Prozesse der sozialen Differenzierung und Desintegration«<sup>8</sup>. Es war dem Anspruch nach eine »gesellschaftliche Organisation«, die einen »als einheitlich und

5 Vgl. Rainer M. LEPSIUS, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friederich Lütge, hg. v. Wilhelm ABEL, Stuttgart 1966, 371–393. Wiedergedruckt in: *Deutsche Parteien vor 1918*, hg. v. Gerhard RITTER, Köln 1973, 56–80.

6 Vgl. AKKZG = Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster, *Katholiken zwischen Tradition und Moderne*. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: *Westfälische Forschungen* 43, 1993, 588–654, 601f.

7 Ebd., 606.

8 AKKZG, *Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert*. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: *HJ* 120, 2000, 385–395, 372, mit Blick auf Hans Righarts Begriff der ›Versäulung‹.

allgemeingültig angesehenen katholischen Sinn- und Deutungshorizont gesellschaftlich zu repräsentieren« versuchte<sup>9</sup>. Die Bearbeitung dieser Problemstellung aber fächerte sich facettenreich auf:

Die Einbindung der Milieu-Theorie in die Katholizismusforschung bearbeitete vorrangig die These der relativen Modernisierungsfähigkeit des deutschen Katholizismus<sup>10</sup> und interpretierte die Milieubildung als sozial und mental abgefederten Weg in die moderne Gesellschaft. Lokal- und Regionalstudien betonten vor allem die organisationsgeschichtliche Seite der Milieubildung und -erosion in Vereinen, Verbänden, Sozial- und Bildungsinstitutionen und analysierten den quantifizierbaren Wert religiöser Teilhabe und politischer Partizipation<sup>11</sup>, um die soziale Bindungswirkung dieser Lebensform zu eruieren<sup>12</sup>. Demgegenüber haben die Beiträge Olaf Blaschkes und Frank Kuhlemanns sehr viel stärker ein Milieu-Modell erarbeitet, das im Gefälle der Bielefelder Gesellschaftsgeschichte<sup>13</sup> das katholische Milieu als vorwiegend retardierendes, latent ständisches und kleruzentriertes Gesellschaftssegment der Sozialgeschichte des Kaiserreichs und der Weimarer Republik interpretiert<sup>14</sup>. In gewisser Weise wurde das auf regionale Ausprägungen des Typs ›Sozialform‹ zielende Operationalisierungsraster des AKKZG

9 AKKZG, Katholiken (wie Anm. 6), 617.

10 Vgl. Thomas NIPPERDEY, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988, 61f., 66.

11 Vgl. LIEDHEGENER, Christentum und Urbanisierung (wie Anm. 1). – Wilhelm DAMBERG, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (VKZG.B 79), Paderborn u.a. 1997. – Christoph KÖSTERS, Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945 (VKZG.B 68), Paderborn u.a. 1995. – DERS., Katholiken in der Minderheit. Befunde, Thesen und Fragen zu einer sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Erforschung des Diasporakatholizismus in Mitteldeutschland und der DDR (1830/40–1961), in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin 36/37, 1996/1997, 169–204. – Josef MOOSER, Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Deutschen Kaiserreich, in: Religion im Kaiserreich: Milieus – Mentalitäten – Krisen, hg. v. Olaf BLASCHKE u. Frank-Michael KUHLEMANN, (Religiöse Kulturen der Moderne 2), Gütersloh 1996, 59–93. – DERS., Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900. Vereinstypen, Organisationsumfang und innere Verfassung, in: Westfälische Zeitschrift 141, 1991, 447–461.

12 Vgl. AKKZG, Katholiken (wie Anm. 6), 590.

13 Vgl. Hans-Ulrich WEHLER, Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975. – DERS., Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der »Deutschen Doppelrevolution« bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges, 1849–1914, Bd. 3, München 1995. – DERS., Modernisierungstheorie und Geschichte, in: DERS., Die Gegenwart als Geschichte. Essays, München 1995, 13–59 und 266–284. – DERS., Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der Reformära bis zur industriellen und politischen »Deutschen Doppelrevolution« 1815–1845/49, Bd. 2, München 1996. – DERS., Die Herausforderung der Kulturgeschichte, München 1998.

14 Vgl. Olaf BLASCHKE, Frank-Michael KUHLEMANN, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 11), 7–57. – Olaf BLASCHKE, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel im katholischen Sozialmilieu, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 11), 93–135. – Norbert BUSCH, Frömmigkeit als Faktor des katholischen Milieus. Der Kult zum Herzen Jesu, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 11), 136–165. – DERS., Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (Religiöse Kulturen der Moderne 5), Gütersloh 1997. – 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.

weitgehend außer Acht gelassen; im Mittelpunkt stand eine Ideologiegeschichte des katholischen Milieus, die sich sozialstatistischer Zugriffe nicht zur Rekonstruktion der gesamten Lebenszusammenhänge, sondern vornehmlich zur Erfassung der »Milieumanager« im Sinne einer antimodernen Elite und ihrer Deutungskonstrukte bediente<sup>15</sup>. Die Interpretation des 19. Jahrhunderts als »Zweites konfessionelles Zeitalter«<sup>16</sup> berücksichtigte Grundformen der religiösen Lebensdeutung und Lebensbewältigung vorrangig im Horizont dieses Interpretationsmodells. Ein dritter Zugriff folgte weitgehend der von Lepsius vorgezeichneten Linie, Milieu-Forschung vor allem im Kontext der Parteiensoziologie, Wahlforschung und Geschichte der politischen Repräsentation Relevanz zuzusprechen<sup>17</sup>. Karl Schmitt spricht auch und gerade für die gemischt konfessionellen Gebiete Baden-Württembergs, auch für die konfessionell gemischten Städte, von den Konfessionen als »weitgehend geschlossene[n] soziale[n] Gruppen«, deren weit verzweigtes Organisationsnetz und »starke Identifikation mit der eigenen Gruppe« den »Fortbestand der Konfessionen als sozialkulturellen Milieus« sichern sollte<sup>18</sup>. Während stärker verallgemeinernde wahlgeschichtliche Studien zu Baden-Württemberg sich weitgehend auf Lepsius und Rohe beziehen und entsprechende Wählermilieus als Zusammenwirken von Lebenswelt, politischem Handeln und Organisation rekonstruieren<sup>19</sup>, gehen kommunale Spezialstudien eher von der Nicht-Anwendbarkeit des Paradigmas aus<sup>20</sup>. Zudem blieb die »vorpolitische« Milieubildung weitgehend ausgeklammert, und die Relevanz der gemeinsamen Lebensformen wurde eher behauptet<sup>21</sup> als beschrieben. Viertens setzten manche Forschungsarbeiten lokal- und alltagsgeschichtlich an der religiös-mythologischen Struktur katholischer »Volksfrömmigkeit« oder »Massenfrömmigkeit« an<sup>22</sup>, allerdings in der Regel gebunden an »außergewöhnliche« religiöse Ereignisse

15 Vgl. BLASCHKE, Kolonialisierung (wie Anm. 14).

16 Vgl. Olaf BLASCHKE, Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: GuG 26, 2000, 38–75; zur Kritik vgl. Anthony J. STEINHOFF, Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: GuG 30, 2004, 549–570.

17 Vgl. Karl ROHE, Wahlen und Wählertraditionen in Deutschland. Kulturelle Grundlagen deutscher Parteien und Parteiensysteme im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1992. – Siegfried WEICHLEIN, Sozialmilieus und politische Kultur in der Weimarer Republik: Lebenswelt, Vereinskultur, Politik in Hessen (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 115), Göttingen 1996.

18 Karl SCHMITT, Die Mitgliedschaft der Religionsgemeinschaften – Entwicklung und soziales Profil, in: Die Religionsgemeinschaften in Baden-Württemberg, hg. v. Heinz SPROLL u. Jörg THIERFELDER (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 9), Stuttgart u.a. 1984, 207–231, 219.

19 Vgl. Andreas GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen beim Übergang zum politischen Massenmarkt (1889–1912) (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 128), Düsseldorf 2001, 25f.

20 Vgl. Horst GLÜCK, Parteien, Wahlen und politische Kultur in einer württembergischen Industrieregion. Die Stadt Esslingen und der Mittlere Neckarraum (Esslinger Studien 10), Sigmaringen 1991.

21 Vgl. GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie Anm. 19), 412, 417.

22 Vgl. David BLACKBOURN, Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Hamburg 1997 [Original David BLACKBOURN, Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany, Oxford 1993. Deutsch von Holger FLIESSBACH.]. – Michael N. EBERTZ, Die Organisierung der Massenreligiosität im 19. Jahrhundert. Soziologische Aspekte der Frömmigkeitsforschung, in: Jahrbuch für Volkskunde 2, 1979, 38–72. – DERS., Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert, in: Zur Soziologie des Katholizismus, hg. v. Karl GABRIEL u. Franz-Xaver KAUFMANN, Mainz 1980, 89–111. – DERS., Maria in der Massenreligiosität. Zum Wandel des populären Katholizismus in Deutschland, in: Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie

wie durch Wundererscheinungen ausgelöste Massenbewegungen und spektakulär organisierte Wallfahrten.

Der Zusammenhang von Organisationsstruktur und Deutungskultur – für das Milieu-Modell konstitutiv – wird in keinem dieser Ansätze verleugnet, und doch ist eine integrierte Darstellung aller Aspekte bislang nur in Ansätzen gelungen. Jüngst äußerte Wolfgang Tischner den Verdacht, bei dem wesentlich an westfälischen Beispielen entwickelten hoch aggregierten Milieu-Begriff handele es sich um eine »standardisierte Beschreibung von Spezialfällen«, während Milieubildungsprozesse etwa in Diasporasituationen oder unter den Bedingungen der deutschen Diktaturen nicht erfasst werden könnten. Im Gegensatz dazu plädiert er für einen funktionsorientierten Forschungsansatz, der weniger die Organisationsformen selbst als Funktionszusammenhänge der für eine Subgesellschaft wesentlichen Vollzüge rekonstruiert (Sozialisation, Bildung, Loyalitätsbindung, Interessenvertretung etc.), wobei unterschiedliche Organisationen und Institutionen für das Milieu die gleiche Funktion übernehmen können<sup>23</sup>. Die Binnenbeschreibung der Milieus im Horizont der jeweiligen Umgebungsgesellschaft<sup>24</sup> wird künftige Milieu-Forschung verfeinern können und müssen.

## 2. Milieu-Begriff – Frömmigkeitskultur – religiöse Mentalitäten

Im Gegensatz etwa zur weltanschaulich an den Marxismus gebundenen Sozialdemokratie – über die Sachadäquanz der Rede von einem protestantischen oder liberalen Milieu wird noch kontrovers diskutiert – kam der theologiegebundenen Kirchenreligion und der Gruppen- und Individualfrömmigkeit entscheidende Bedeutung bei der Konstituierung und -stabilisierung eines katholischen Milieus zu. Übereinstimmend wird in der neueren Katholizismusforschung herausgestellt, dass Kultformen, religiöse Symbole und Rituale einen »wichtigen Stellenwert« für die Ausprägung einer konfessionellen Kollektivgemeinschaft besaßen<sup>25</sup> und zu den elementaren »Bauelementen für die relativ »geschlossene« katholische Bewusstseins- und Lebenswelt«<sup>26</sup> gehörten. Die sich inner-

populärer Religiosität aus 14 Ländern, hg. v. DERS. u. Franz SCHULTHEIS, München 1986, 65–84. – 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, Stuttgart 1993, 62–86. – Gottfried KORFF, Heiligenverehrung und soziale Frage. Zur Ideologisierung der populären Frömmigkeit im späten 19. Jahrhundert, in: Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert. Verhandlungen des 18. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Trier, hg. v. Günter WIEGELMANN, Göttingen 1973, 102–111. – DERS., Politischer »Heiligenkult« im 19. und 20. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Volkskunde 71, 1975, 202–220. – DERS., Formierung der Frömmigkeit. Zur sozialpolitischen Intention der Trierer Rockwallfahrten 1891, in: GuG 3, 1977, 352–383. – DERS., Zwischen Sinnlichkeit und Kirchlichkeit. Notizen zum Wandel populärer Frömmigkeit im 18. und 19. Jahrhundert, in: Kultur zwischen Bürgertum und Volk, hg. v. Jutta HELD, Berlin 1983, 136–148. – DERS., Kulturkampf und Volksfrömmigkeit, in: Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, hg. v. Wolfgang SCHIEDER, Göttingen 1986, 137–151.

23 Vgl. Wolfgang TISCHNER, Milieu in Diaspora und Diktatur: Überlegungen zu einem funktionsorientierten Forschungsansatz, in: Konfession, Milieu, Moderne, Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Johannes HORSTMANN u. Antonius LIEDHEGENER, Schwerte 2001, 145–161.

24 Ebd., 156.

25 Urs ALTERMATT, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 69.

26 KORFF, Kulturkampf (wie Anm. 22), 151. – Vgl. auch BUSCH, Frömmigkeit (wie Anm. 14). – DERS., Katholische Frömmigkeit (wie Anm. 14). – Joachim SCHMIEDL, Marianische Religiosität in

halb des Milieus vollziehende, alle Mitglieder verbindende kollektive Sinnstiftung und die alle Individuen übergreifende Welt- und Lebensdeutung einschließlich eines umfassenden Kanons religiöser und sozialer Verhaltensmuster wuchsen mittelbar oder unmittelbar aus der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche hervor<sup>27</sup>.

Eine ›dichte Beschreibung‹<sup>28</sup> dieser Sinnbezüge steht dennoch auffällig hinter der Struktur- und Organisationsgeschichte und der statistischen Erfassung ihrer Bindungsleistung zurück. Die Arbeiten, die im Umfeld und aus dem Mitgliederkreis des AKKZG entstanden, haben diese religiösen Muster sehr eng geführt zunächst aus Grundwahrheiten des Katechismus heraus entwickelt<sup>29</sup>. Sehr undeutlich ist die Beziehung zwischen der Ultramontanismus- und der Milieu-Terminologie geblieben<sup>30</sup>. Die ältere Ultramontanismus-Forschung mit ihren kirchen-institutionellen, theologiegeschichtlichen und individual-biographischen Fragestellungen konnte bislang kaum mit der sozialgeschichtlichen Milieu-Forschung verklammert werden. Dies gibt insbesondere dort, wo erstere aus einer pastoralen ›Fortschritts‹-Perspektive nach dem II. Vatikanischen Konzil den Charakter einer latenten ›Geschichte der Befreiung‹ annahm, die dem Ultramontanismus einen betont anti-modernen und Identitätsbildung hemmenden Gestus attestierte. Ein empirisch abgestützter frömmigkeitsgeschichtlicher Zugriff, der den Blick auf die Facetten der Breitenreligiosität und ihre Sinnformationen lenkt, ist von beiden Seiten her noch nicht in Angriff genommen.

Die Selbstverständlichkeit, mit der das kollektive religiös-soziale Wissen der Katholiken auf eine autoritär durchgesetzte und verteidigte, theologiegeschichtlich und kircheninstitutionell rückwärtsgewandte Neoscholastik bei den Eliten und auf Katechismuswahrheiten im ›Kirchenvolk‹ reduziert wurde, ist schon früh von Josef Mooser in Frage gestellt worden. Seine These von der »bürgerlichen Volksreligion«<sup>31</sup> versuchte die Frage zu fundamentieren, wie unterschiedliche lebensweltliche Horizonte auf die jeweilige Plausibilität religiöser Logiken und Praktiken eingewirkt haben und wie sich die Arbeiter- und Bürger-Religiosität von der Frömmigkeit des Landes zu unterscheiden begann. Thomas Mergel hat mit seiner Untersuchung über die katholischen Bürger des Rheinlandes der vermeintlichen Einlinigkeit und Eindeutigkeit religiöser Sinndeutung ein differenziertes Spektrum religionssemantischer und religionspraktischer Konsequenzen aus der Spannung zwischen sich modernisierender Bürger-, Wirtschafts- und Wissensgesellschaft und konfessionellen Orientierungs- und Verhaltensanforderungen entgegengesetzt<sup>32</sup>. Oded Heilbronner hat auf katholische Bürgertümer in den Klein- und Mittelstädten Südwestdeutschlands aufmerksam gemacht, welche als altständisches

Aachen: Frömmigkeitsformen einer katholischen Industriestadt des 19. Jahrhunderts, (Münsteraner theologische Abhandlungen 30) Altenberge 1994. – GABRIEL, Christentum (wie Anm. 2).

27 Vgl. Andreas HOLZEM, Die Geschichte des »geglauten Gottes«. Kirchengeschichte zwischen »Memoria« und »Historie«, in: Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen, hg. v. Andreas LEINHÄUPL-WILKE u. Magnus STRIET (Münsteraner Einführungen: Theologie 1), Münster u.a. 2000, 73–103, 82.

28 Vgl. Clifford GEERTZ, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1987.

29 Vgl. AKKZG, Katholiken (wie Anm. 6), 609–616.

30 Vgl. Claus ARNOLD, Katholische Milieus in Oberschwaben um 1900. Adlige Damen, Modernisten und Lourdesgrotten, in: RJKG 21, 2002, 219–239.

31 Josef MOOSER, Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Thesen, in: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert (wie Anm. 22), 144–156, 153.

32 Vgl. Thomas MERGEL, Zwischen Klasse und Konfession. Katholische Bürgertum im Rheinland im 19. Jahrhundert, Göttingen 1994.

Bürgertum an der wirtschaftlichen Entwicklung hin zur modernen Industriegesellschaft kaum teilhatten, sondern eher dem (sozial-)konservativen Bürgertum der Gewerbetreibenden, Händler und Wirte zuzurechnen waren, die aber aus ihrer Option für die politischen Ziele der Revolution von 1848 und für die liberalen katholischen Pastoralstile des aufgeklärten Katholizismus in den Gebieten der ehemaligen Diözese Konstanz einer Ultramontanisierung des Katholizismus entgegenstanden; ein organisierter Vereinskatholizismus auf ultramontaner Grundlage nach norddeutschen Mustern hat sich erst spät und gegen diese lokalen Eliten entwickelt<sup>33</sup>. Andererseits hat Vadim Oswald gezeigt, dass sich ländliche Religiosität in Südwestdeutschland nach der Mitte des 19. Jahrhunderts durchaus bestimmten säkularen Modernisierungsanforderungen unterwarf, ohne aber die religiöse Durchprägung sozialer und kultureller Symbolisierungen aufzugeben und damit die grundsätzlich von einem konfessionellen Christentumsverständnis her entwickelten Basisprozesse des Weltverstehens zu unterminieren<sup>34</sup>.

Katholizismus, so Urs Altermatt, wurde damit ein »Subsystem«, das sich durch »Substruktur« als Band sozialer Beziehungen und Organisationen und durch eine »Subkultur«, d.h. gemeinsame Werte und Gefühle konstituierte<sup>35</sup>. Will man die tendenzielle Bevorzugung der Strukturforschung überwinden, wäre der Katholizismus als »soziale Kommunikationsgemeinschaft«<sup>36</sup> in seinen Möglichkeiten und Grenzen gerade dadurch zu kennzeichnen, dass die mentalen Subkulturen in ihrer Unterschiedlichkeit und in ihrer jeweiligen Bezogenheit auf lebensweltliche Strukturen und auf den gesellschaftlichen Erfahrungskontext rekonstruiert werden.

### 3. Milieu und Region

Je intensiver man mit der Milieustrukturierung der deutschen Gesellschaft das katholische Milieu analysierte, desto deutlicher wurde u.a., dass das »katholische Deutschland keineswegs jene monolithische Einheit war, die seine Selbstwahrnehmung seit den Tagen des Kulturkampfes so nachhaltig geprägt hat«<sup>37</sup>. Zwar ist unumstritten, dass ein Milieu eine soziale und mentale Kommunikationsgemeinschaft darstellt, doch wird je nach Argumentation dem einen oder anderen Aspekt stärkeres Gewicht beigemessen, so dass es weiterhin eine rege Diskussion gibt, inwiefern der Milieu-Begriff für das gesamte katholische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert ein erklärungsmächtiger Ansatz bleibt. Offensichtlich haben sich die Katholizismen regional so unterschiedlich ausgeprägt, dass diskutiert wird, ob man vielleicht sinnvoller von »katholischen Milieus«<sup>38</sup> oder von »katholischer Kultur«<sup>39</sup> als von einem katholischen Milieu sprechen sollte. Die Debatte um die Regionalität von Milieuausprägungen intensivierte sich durch den Versuch des AKKZG, anhand des bisherigen Forschungsstandes die Geltung des eigenen Ansatzes »in der Fläche« zu überprüfen<sup>40</sup>. Neben der Tatsache, dass die Katholizismus-

33 Vgl. Oded HEILBRONNER, Die Besonderheiten des katholischen Bürgertums im ländlichen Südwestdeutschland, in: BDLG 131, 1995, 223–259.

34 Vgl. Vadim OSWALT, Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871. (K)ein Kapitel im Zivilisationsprozeß? (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 29), Leinfelden-Echterdingen 2000.

35 ALTERMATT, Katholizismus (wie Anm. 25), 105.

36 Ebd.

37 AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 8), 382.

38 LÖNNE, Literaturbericht (wie Anm. 3), 147.

39 Otto WEISS, Religiöse Geschichte und Kirchengeschichte, in: RJKG 17, 1998, 289–312, 304.

40 Vgl. AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 8).

forschung auf der Landkarte der deutschsprachigen Länder erhebliche blinde Flecken gelassen hat – unter anderem im deutschen Südwesten –, offenbarte die Analyse das Nebeneinander unterschiedlicher Sozialformen katholischer Religiosität. »Klassische Milieustrukturen ließen sich von solchen Regionen abgrenzen, in denen weiterhin eine traditionale, von der kleinräumigen Lebenswelt dominierte Religiosität vorherrschte. Und nicht zuletzt zeigten andere Untersuchungsräume bereits einen fortgeschrittenen Grad an Entkirchlichung und mentaler Säkularisierung. Milieubildung erwies sich als gebunden an die Aufladung bestimmter religionsstatistischer und organisatorischer Grundkonstellationen mit dominierenden Konfliktlinien des gesellschaftlichen Diskurses (»cleavages«<sup>41</sup>). Wo diese Ideologisierung des Konfessionellen aus unterschiedlichsten Gründen unterblieb, behielt Religiosität entweder ihre traditionale Ausrichtung auf die lokale Lebenswelt oder verlor im Prozess der Modernisierung ihre Definitionsmacht für Letztbestimmungen der Lebensorientierung der konfessionellen Gruppen und der Individuen. Diese Differenzierungen denken jene Analysen von Interessenkonflikten oder –konvergenzen weiter, welche in der derzeit abgeebbten Diskussion um die Milieu-Koalitionsthese Wilfried Loths<sup>42</sup> in Bezug auf die divergierenden politischen Interessen und Vertretungsansprüche der Katholiken in der Reichspolitik reflektiert wurden.

Die Ausbildung der konkurrierenden Konfessionskulturen und Weltanschauungssysteme zu Milieus war also offenbar alles andere als zwangsläufig. Entscheidend bleibt zu verstehen, welche sozialen und politischen Lagen und Diskurse und welche Frömmigkeitsstile ihrerseits welche Sozialformen des Katholizismus begünstigten oder verhinderten. Ebenso zentral wird die Frage, wie sich trotz der divergierenden regionalen, lokalen und schicht- bzw. gruppenspezifischen Ausprägungen der Katholizismus trotz aller internen Bruchlinien überregional und mit vielen internationalen Bezügen als eine religiöse Erfahrungs- und Handlungsgemeinschaft empfinden konnte. Für Südwestdeutschland fehlen solche Studien fast vollständig. Im Gegensatz zu Baden, wo vieles auf die Herausbildung klassischer Milieustrukturen hinweist, systematische Analysen in dieser Richtung aber bisher nicht erfolgt sind, werden für die Situation und Entwicklung in Württemberg je nach Perspektive die Begriffe Traditions-Katholizismus, Ultra-

41 Als solche werden benannt:

Zentrum–Peripherie–Konflikte zwischen der dominanten Kultur der Nationalstaaten und abweichenden Wertvorstellungen peripherer Regionen,

Staat–Kirche–Konflikte zwischen den kulturellen und gesetzgeberischen Dominanzansprüchen der Nationalstaaten in Auseinandersetzung mit überkommenen Traditionen und Autonomieansprüchen der (v.a. katholischen) Kirche,

Stadt–Land–Konflikte zwischen städtisch-industriellen und agrarischen Besitz-, Produktions- und Lebensweisen sowie

Arbeit–Kapital–Konflikte zwischen Kapitalbesitzern/Arbeitgebern und der entstehenden/wachsenden Arbeiterschaft.

42 Vgl. 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. – DERS., *Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus*, in: *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, hg. v. DERS. (Konfession und Gesellschaft 3), Stuttgart 1991, 266–281. – DERS., *Soziale Bewegungen im Katholizismus des Kaiserreiches*, in: *GuG* 17, 1991, 279–310. – DERS., *Politischer Katholizismus in Deutschland: Entstehung, Antriebskräfte, Verfall*, in: *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, hg. v. Franz-Xaver KAUFMANN u. Arnold ZINGERLE, Paderborn 1996 34–52. – DERS., *Milieus oder Milieu? Konzeptionelle Überlegungen zur Katholizismusforschung*, in: *Politische Deutungskulturen. Festschrift für Karl Rohe*, hg. v. Othmar HABERT, Tobias KORNENKE, Baden-Baden 1999, 123–136.

montanismus, katholische Subkultur oder politischer Katholizismus gewählt<sup>43</sup>. Erst ein vergleichender, von der Milieu-Forschung geleiteter Ansatz könnte diese unterschiedlichen Zugänge bündeln und zueinander vermitteln.

Otto Weiß begründet den Mangel an gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Untersuchungen zu den Katholizismen Badens und Württembergs damit, dass wohl »de facto im Süden Deutschlands, wie im katholischen Österreich, weder heute noch früher ein (geschlossenes) katholisches Milieu bestand«<sup>44</sup>. Dies beruht jedoch auf Vermutungen, die sich vor allem auf bestimmte pastorale, theologiegeschichtliche und religionsbürokratische Grundaxiome einer traditionellen südwestdeutschen Kirchengeschichtsschreibung gründen. Der Verweis auf die langfristigen Auswirkungen des Josephinismus in ehemals vorderösterreichischen Gebieten und der aufgeklärten Wessenbergischen Pastoralreform im Raum des ehemaligen Bistums Konstanz<sup>45</sup>, die vermeintlich liberale und anti-ultramontane, mindestens anti-infallibilistische Ausrichtung der Tübinger Fakultät und des Rottenburger Minoritätsbischofs Hefe<sup>46</sup> und die eindeutige Option des Stuttgarter Katholischen Kirchenrats und des Karlsruher Katholischen Oberkirchenrats gelten als hinreichende Indikatoren für das Fehlen von als latent konservativ-ultramontan eingeschätzten Milieustrukturen. Alle diese Beurteilungen folgen jedoch noch weitgehend den Konfliktkonstellationen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und beziehen eine möglicherweise verspätete und auch anders als in Norddeutschland begründete Entstehung eines konfessionellen Milieus nicht ein. Immerhin waren schon im Vormärz die Bistümer Freiburg und Rottenburg Verdichtungszonen ultramontaner Personennetzwerke<sup>47</sup>. In Baden gab es mit dem Mischehenstreit eine Art vorgezogenen Kulturkampf, und in Rottenburg exponierte sich Bischof Paul Wilhelm Keppler als zumindest publizistische Zentralfigur des Anti-Modernismus<sup>48</sup>. Um 1900 ist der Mainstream des

43 Vgl. Hans-Georg WEHLING, Oberschwaben im 19. und 20. Jahrhundert, in: Oberschwaben. Beiträge zu Geschichte und Kultur, hg. v. Peter EITEL u. Elmar L. KUHN, Konstanz 1995, 133–155, 142–149.

44 WEISS, Religiöse Geschichte (wie Anm. 39), 302.

45 Vgl. Franz Xaver BISCHOF, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (Münchener kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart u.a. 1989.

46 Vgl. Hubert WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58), Mainz 1992. – DERS., Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefe (1809–1893), Ostfildern 1994. – DERS., Württemberg als Modell für die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen?, in: RJKG 15, 1996, 65–79.

47 Vgl. Nicole PRIESCHING, Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer »stigmatisierten Jungfrau« aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit, Brixen 2004. – 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. – WEISS, Religiöse Geschichte (wie Anm. 39). – Stefan J. DIETRICH, Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852 (VKZG.B 71), Paderborn u.a. 1996. – Andreas HOLZEM, Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866 (VKZG.B 65), Paderborn u. a. 1994.

48 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. 47), 217–239; zum Modernismus-Problem insgesamt Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995. – DERS., Der Katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken, in: Antimodernismus (wie Anm. 47), 107–139.



südwestdeutschen Katholizismus »gegengesellschaftlich« und subkulturell orientiert<sup>49</sup>, was aber nicht einfachhin mit »Milieubildung« gleichgesetzt werden kann.

Die Problematik verschärft sich dadurch, dass entgegen der älteren Bestreitung eines Milieus nun in neueren Studien der Milieu-Begriff auch für bestimmte katholische Regionen des deutschen Südwestens reklamiert wird. Dies geschieht allerdings in einem eher umgangssprachlichen Sinn, der den methodisch differenzierten Milieu-Begriff nicht vollständig zur Anwendung bringt, sondern vielmehr pointilistisch einzelne seiner Merkmale in der katholischen Lebenswelt Oberschwabens auffindet<sup>50</sup> oder die Frage nach Milieus gar zeitlich in das Umfeld der Revolution von 1848 hinein »frühdatieren« will<sup>51</sup>. Eine Fallstudie zur Kleinstadt Ravensburg deutet darauf hin, dass sich die strukturelle Entfaltung der katholischen Lebenswelt in Oberschwaben mit einer gegenüber dem deutschen Norden deutlich sichtbaren Verspätung vollzog. Ihr Kern lag in den 1890er Jahren bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs. Damit, so die These, habe die angenommene Milieubildung eher auf sozialen Wandel als auf ideologisch-kirchpolitische Trennlinien im Staat-Kirche-Verhältnis reagiert. Eine wirkliche Analyse dieser behaupteten Zusammenhänge aber bleibt noch aus – an anderer Stelle gilt die Ausbildung festerer Organisationsstrukturen als triumphale Vollendung der »ultramontanen Wende des 19. Jahrhunderts«<sup>52</sup> und wird daher vor allem mit einem Wandel des innerkirchlichen Religiositätsstils in Verbindung gebracht; ähnlich argumentiert der Versuch, die Installierung neuer Bruderschaften aus dem ultramontanen Kreis der »Donzdorfer Fakultät« heraus als Aufbau eines »spezifisch geprägten »katholischen Milieus«<sup>53</sup> zu bewerten. Auch hier allerdings wurde auf eine Untersuchung der übrigen Indikatoren des Milieu-Modells verzichtet. Somit bleibt systematisch die Frage zu klären, ob ein katholisches Milieu als dominante Lebensform und nicht nur als Personennetzwerk konservativ-oppositioneller Gruppen faktisch etabliert werden konnte und ob es jene lebensweltliche Breiten- und Tiefenwirkung entfaltete, die für diese Sozialform konstitutiv war. Dass in diesen ersten, durchaus erhellenden »Blitzlichtaufnahmen« der eigentliche Kern der Milieu-Forschung verfehlt wird und dass die Frage unbeantwortet bleibt, ob es mit Blick auf regionale Unterschiede der Frömmigkeitsprägung zu einer eigentlichen Milieubildung überhaupt gekommen sei, wird durchaus gesehen<sup>54</sup>.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Die Frage nach Binnenstruktur, Integrationsmechanismen und Kohärenzgrad des katholischen Milieus wurde in den letzten Jahren ausführlich, aber keineswegs abschließend thematisiert. Die eher zu- als abnehmenden Probleme und Forschungsdesiderate können nach allem Gesagten in drei Punkten skizziert werden:

1. Katholizismusforschung als Milieu-Forschung benötigt intensiver als bislang eine Integration der verschiedenen Milieu-Konzepte. Die vorgestellten alternativen Zu-

49 Vgl. ARNOLD, Katholische Milieus (wie Anm. 30). – Andreas HOLZEM, Das katholische Milieu und das Problem der Integration: Kaiserreich, Kultur und Konfession um 1900, in: RJKG 21, 2002, 13–39.

50 Vgl. ARNOLD, Katholische Milieus (wie Anm. 30), 2.

51 Vgl. Dominik BURKARD, Die Prophetin von Weißenau und die »andere Revolution«. Milieus, Mentalitäten und Religiosität in Oberschwaben um 1848. Zugleich ein Beitrag zum Verhältnis von Kirche und Revolution, in: RJKG 20, 2001, 211–237.

52 Vgl. ARNOLD, Katholische Milieus (wie Anm. 30), 15.

53 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, 169.

54 Vgl. ebd., 185.

gangswege bleiben präsumptive Interpretationsangebote, wenn sie sich nicht in ein einheitliches Operationalisierungskonzept überführen lassen. Das bislang erarbeitete und in der vergleichenden Forschung erfolgreich eingesetzte Raster richtet sich einerseits auf regionale Modernisierungsphänomene, andererseits auf messbare organisatorische und praxeologische Auswirkungen ihrer Wahrnehmung, also auf Institutionalisierungen und Personal sowie kollektives Verhalten der Katholiken. Stärker als bislang wäre nach den religiösen Welten zu fragen, die von diesem Raster nicht erfasst werden, sich einer ›zweiten Konfessionalisierung‹ entgegenstellten oder still verweigerten und dennoch sich selbst als dem Konfessionsaggregat ›Katholizismus‹ zugehörig verstanden. Zudem wären in verstärktem Maße Phasenmodelle zu erarbeiten, welche die Ungleichzeitigkeit vermeintlich überregional paralleler Umbildungsprozesse abzubilden vermöchten. Im Übrigen wäre weiterhin ein Forschungsdesign zu entwerfen, das regionale und überregionale Faktoren mit einer konkreten Lokalgeschichte verknüpft. Lokalstudien erfassen bislang praktisch ausschließlich (Groß-) Städte. Wichtig wäre ein integriertes Konzept, welches Lokalstudien in großen sowie kleinen und mittleren Städten mit Kommunen der agrarischen Lebenswelt innerhalb einer Untersuchungsregion verklammert. Nur so lassen sich überregionale, regionale und lokale Wirkfaktoren trennscharf analysieren.

2. Es fehlen Untersuchungen, die sich genauer mit der Nachzeichnung der lebensweltlich bestimmten Räume und ihrer mehr oder minder starken religiösen Konnotation befassen und im Sinne dichter Beschreibungen in die Wirkungs- und Erfahrungsgeschichte der organisatorischen und der diskursiven Ebene katholischer Konfessionalität eindringen. Die Identifikation des als ›Milieustandard‹ bezeichneten kollektiven Wissens mit den Gehalten des Katechismus<sup>55</sup> oder den ideellen Systematisierungen geistlicher Eliten<sup>56</sup>, gar der Beschränkung auf den Prozess ihrer obrigkeitlich verfügbaren und durchgesetzten Disziplinierung und Homogenisierung<sup>57</sup> ist unzureichend. Zudem kristallisiert sich heraus, dass in vielen Regionen der Klerus gar nicht die Hauptgruppe der Akteure bei der Milieukonstituierung stellte<sup>58</sup>.

Untersuchungen religionssemantischer und religionssymbolischer Felder und ihres zeit- und sozialgeschichtlichen Wandels müssten den bisherigen strukturgeschichtlichen Schwerpunkt ergänzen: Inhalts-Analysen der katholischen Massenmedien im Blick auf spezifische Diskurse wie Stadt und Land, Politik, Bildung und Medienkonsum, Geschlecht und Familie, Religiositätstypologien zwischen Herz Jesu, Modernismus und Liturgischer Bewegung, Bilder und Musik, Alltagsrhythmen und Bräuche, Lektüre-, Kommunikations- und Freizeitverhalten, Mode und Wohnen<sup>59</sup>. Zentrale

55 Vgl. AKKZG, Katholiken (wie Anm. 6).

56 Vgl. BLASCHKE, Kolonialisierung (wie Anm. 14).

57 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus (wie Anm. 14).

58 Vgl. AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 8), 384.

59 Vgl. als partielle Ansätze Andreas HOLZEM, Katakomben und katholisches Milieu. Zur Rezeptionsgeschichte urchristlicher Lebensformen im 19. Jahrhundert, in: RQ 89, 1994, 260–286. – DERS., Religion und Öffentlichkeit. Chancen und Grenzen des Deutschkatholizismus – religiös, sozial, mental, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 51/52, 1994, 3–32. – DERS., Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Münsteraner theologische Abhandlungen 35), Altenberge 1995. – DERS., Religiöse Orientierung und soziale Ordnung. Skizzen zur Wallfahrt als Handlungsfeld und Konfliktraum zwischen Frühneuzeit und Katholischem Milieu, in: Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordners, hg. v. Reinhard BLÄNKNER u. Bernhard JUSSEN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138), Göttingen 1998, 327–354. –

- semantische Felder wie ›Nation‹, ›Volk‹, ›Wirtschaft‹ oder ›Kultur‹ wurden im Katholizismus offenbar auf eine eigene Weise besetzt, ohne dass dies hinreichend rekonstruiert wäre<sup>60</sup>. In diesen Fragehorizont gehört auch der Wandel von Sprach- und Symbolwelten im zeitlichen Längsschnitt und im kulturellen Austausch von Stadt und Land.
3. Auf den deutschen Südwesten als Gesamt-Region ist das Milieu-Konzept bislang nicht als Ganzes, sondern nur im Hinblick auf die Geschichte der Wahlen und der politischen Parteien angewendet worden<sup>61</sup>. Eine integrierte Milieu-Studie liegt bislang lediglich für die badische Kleinstadt Ettlingen und für den Zeitraum 1918–1939 vor<sup>62</sup>. Obwohl hier dichte Milieustrukturen rekonstruiert werden konnten, fehlt jede Vergleichbarkeit zu anderen Städten oder Regionen des deutschen Südwestens. Darauf verweist auch die neueste vergleichende Studie des Münsteraner Arbeitskreises, derzufolge insbesondere für den Südwesten »die Dichte sowie der für die vorliegende Fragestellung relevante Informationsgehalt der Regional- und Lokalstudien deutlich hinter denen für den nordwestdeutschen Raum zurück«<sup>63</sup> bleibt.

## 2. Das cleavage-Konzept im Untersuchungsraum Baden und Württemberg

Die regionalgeschichtlich relevanten Wissensbestände zum südwestdeutschen Katholizismus als kultur-, gesellschafts- und sozialgeschichtlich relevanter Gruppierung sind auffällig schmal<sup>64</sup>. Forschungen, welche bei der Frage nach dem Charakter und der historischen Typologie des südwestdeutschen Katholizismus das *cleavage*-Konzept anwendbar machen, fehlen praktisch völlig. Gerade hier aber – und nicht bei der vergleichsweise wenig komplexen These von der Persistenz liberaler Strömungen in Politik

DERS., Dissens als Staat-Kirche-Problem. Denkformen und Handlungsmuster in den Debatten um den badischen Deutschkatholizismus (1844–1846), in: Zwischen »Staatsanstalt« und Selbstbestimmung. Kirche und Staat in Südwestdeutschland vom Ausgang des Alten Reiches bis 1870, hg. v. Hans AMMERICH u. Johannes GUT (Oberrheinische Studien 17), Stuttgart 2000, 165–197. – DERS., »... kaum mehr als nichts geschehen« – Der Blick auf die Juden im katholischen Milieu des Kaiserreichs, in: Das Judentum – Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität, hg. v. Walter GROSS, Mainz 2001, 206–233. – DERS. »Kriminalisierung« der Klage? Bittgebet und Klageverweigerung in der Frömmigkeitsliteratur des 19. Jahrhunderts, in: Klage, hg. v. Ottmar FUCHS u. Bernd JANOWSKI (Jahrbuch für Biblische Theologie 16), Neukirchen-Vluyn 2001, 153–181. – Ines WEBER, Kann denn Mode katholisch sein? Katholischer Modediskurs und die Modekommission des KDFB, in: Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation, hg. v. Gisela MUSCHIOL, Münster 2003, 143–162. – Das Katholische Sonntagsblatt (1850–2000). Württembergischer Katholizismus im Spiegel der Bistumspresse, hg. v. Hubert WOLF u. Jörg SEILER, Ostfildern 2001.

60 Vgl. HOLZEM, Milieu (wie Anm. 49). – Dieter LANGEWIESCHE, Vom Gebildeten zum Bildungsbürger? Umriss 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.

61 Vgl. GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie Anm. 19). – GLÜCK, Parteien (wie Anm. 20).

62 Vgl. Cornelia RAUH-KÜHNE, Katholisches Milieu und Kleinstadtgesellschaft. Ettlingen 1918–1939 (Geschichte der Stadt Ettlingen 5), Sigmaringen 1991.

63 AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 8), 362.

64 Vgl. die Bibliografie in ebd., 389.

und Theologie – scheint der Schlüssel für die abweichende Struktur des südwestdeutschen Katholizismus zu liegen. Die in diesem Band vorgestellten Forschungsansätze<sup>65</sup> folgen dem regionalen Typ der Milieu-Forschung, die Ausprägung katholischer Lebenswelten mit Blick auf ihre Situierung in (religions-)politischen und kirchenorganisatorischen Großräumen zu verfolgen, integrieren aber durch ihre Orientierung an lokalen und kommunalen Haftpunkten die alltags- und mentalitätsgeschichtliche Perspektive. Kultur- und frömmigkeitgeschichtliche Aspekte werden zu heuristisch entscheidenden Variablen, weil nur sie ermöglichen, die erhebbar unterschiedlichen Sozialgestalten des Katholizismus zwischen ›traditionaler Lebenswelt‹, ›Milieus‹ und ›teilsäkularisierten Regionen‹ mit der Erkenntnis zu verklammern, dass sich die Katholiken trotz aller inneren Differenzierungen und Divergenzen als eine zusammengehörige Gruppe betrachtet und dargestellt haben, deren Leitdifferenzen zu jeder anderen gesellschaftlichen Großgruppe tiefer reichten als jeweils untereinander. Um diesen Ansatz einer auf dem Konzept des AKKZG aufbauenden Milieu-Forschung ›in kulturgeschichtlicher Erweiterung‹ zu begründen, seien aufgrund des *cleavage*-Konzeptes vorläufige Beobachtungen und Fragestellungen zum Untersuchungsraum zusammengestellt. Dessen vier Haupt-Konfliktfelder<sup>66</sup> zeigen im deutschen Südwesten jeweils eine besondere Ausprägung, weil sie sich, anders als im Norden und vor allem im preußisch beherrschten, aber mehrheitlich katholischen Nordwesten, nicht in gleicher Intensität und mit vergleichbarer inhaltlicher Stoßrichtung mit konfessionellen Grenzziehungen aufluden und überlagerten.

### 1. Zentrum-Peripherie-Konflikte

Die späte Zentrumsstabilisierung in Württemberg und Baden Mitte der 1890er Jahre kann einerseits darauf hindeuten, dass der preußische Nationalstaat von den Katholiken Badens und Württembergs nicht als prinzipieller Gegner regionaler politischer Traditionen und Identitäten empfunden wurde, obwohl Preußen die 1848er Bewegung Badens durch militärische Invasion unterdrückt hatte und obwohl Württemberg in den Reichseinigungskriegen 1866 noch gegen Preußens Expansion und Reichseinigung von oben gestanden hatte<sup>67</sup>. Auf der anderen Seite aber hat Glück darauf hingewiesen, dass in der politischen Kultur dieser Länder der Gegensatz zwischen Föderalismus und nationalstaatlichem Zentralismus durchaus existierte, aber nicht entlang der Konfessionsgrenzen, sondern konfessionsübergreifend zwischen Volkspartei und Nationalliberalen ausgetragen wurde<sup>68</sup>.

Wir wissen durch die Forschungen Joachim Köhlers<sup>69</sup> um die personelle Verflechtung und thematische Nähe der Protagonisten des Stuttgarter Katholizismus zur Zentrumspolitik und Katholikentagskultur im Kaiserreich und in der Weimarer Zeit. Die These, die späte Bildung der Zentrumspartei in Württemberg (1895) habe vornehmlich der Integration des regionalen Katholizismus in die Milieustrukturen des Nordens gedient, könnte jedoch mit Blick auf das Wählerpotential des südwestdeutschen Zentrums, auf die Bindungsfähigkeit der Konfession in Bezug auf politische Orientierungen

65 Vgl. die nachfolgenden Beiträge von Rainer KOHLSCHREIBER und Christoph HOLZAPFEL.

66 Vgl. wie Anm. 41.

67 Vgl. HAGEN, Geschichte 2, 107f. – David BLACKBOURN, Class, religion and local politics in Wilhelmine Germany. The Centre Party in Württemberg before 1914, New Haven 1980.

68 Vgl. GLÜCK, Parteien (wie Anm. 20), 38, 44.

69 Vgl. Joachim KÖHLER, Katholiken in Stuttgart und ihre Geschichte, Ostfildern 1990, 50–53.

und auf die Organisationsstruktur und inhaltlichen Leitlinien badischer und württembergischer Zentrumspolitik noch deutlich erhärtet werden. Als Alternative zu der Vorstellung, die verspätete Milieubindung der Politik importiere gleichsam Orientierung und Organisation aus dem Norden, weil etwa in Württemberg vergleichbare Auseinandersetzungen wie der preußische Kulturkampf ausgeblieben waren und daher der Außendruck zur Milieuformierung fehlte, ließe sich eben auch plausibel annehmen, dass sich das südwestdeutsche Zentrum als Milieupartei nicht entlang der Konfliktlinie Region gegen Nationalstaat, sondern als konfessionell-weltanschauliche Vertretung der Katholiken im Binnenraum der Region konstituierte, getragen von einer intensiven personellen Verflechtung zwischen Partei, Verbandswesen und Bistümern. Das würde die konzeptuelle Verknüpfung von Milieu- und Ultramontanismus-Forschung voraussetzen, möglicherweise im Ergebnis aber sichtbar machen, dass eine von konfessionellen Prioritäten getragene Politik nicht den südwestdeutschen Katholizismus, sondern nur bestimmte Segmente innerhalb seiner organisierte. Und möglicherweise erweiterten sich soziale Basis, Wählerpotential und Handlungsspielraum nicht durch kulturkämpferische Zentrum-Peripherie-Konflikte nach dem Grundmuster der 1870er Jahre, sondern durch regional erfahrbare oder dicht kommunizierte ›Kulturkämpfe‹ der 1890er Jahre mit der erstarkenden Sozialdemokratie.

Die kommunale Politikkultur von Katholiken im Südwesten nahm den Nationalstaat und seine Probleme offenbar in unterschiedlicher Form und fragmentierter Weise wahr, so dass das Zentrum einen Alleinvertretungsanspruch für katholische Belange weder erheben konnte noch musste. Politische Prioritäten stellten sich auf Landes- und Reichsebene unterschiedlich dar, und zwar sowohl bezüglich der Inhalte als auch der politischen Pragmatik. Reichspolitische Ziele des südwestdeutschen Zentrums entstammten kaum der Region selbst und erwiesen sich dadurch als gleichsam ›importiert‹; landespolitisch hingegen dominierten Notwendigkeit und Möglichkeit konfessionsübergreifender Kompromisse.

Denn gerade landespolitisch muss für die südwestdeutschen Staaten von einem doppelten Zentrum-Peripherie-Konflikt ausgegangen werden: einmal zwischen den katholischen Regionen und den protestantisch dominierten Regierungs- (und Industrialisierungs-)zentren, sodann zwischen süd- (und bei Katholiken groß-)deutschem Regionalismus und preußischer Nationsbildung. Diese zahlreichen, zueinander teils quer liegenden Konfliktlinien bedingten einen teils uneinheitlichen, teils undeutlichen politischen Diskurs, was auch die Bedeutungsgeschichte seiner Begriffe (Nation, Volk, Gesellschaft, Kultur, aber auch: Krieg<sup>70</sup>) prägte.

Entscheidend wird – über die bislang weitgehende Fixierung auf das ›lange 19. Jahrhundert‹ hinaus – die Klärung der Frage sein, wie sich die Konfliktlagen des 19. Jahrhunderts nach dem Ersten Weltkrieg perpetuierten oder wandelten. Gerade in Württemberg hatten Katholiken das Ende der Monarchien und Herrscherhäuser weder als Beendigung einer nationalprotestantischen Fremdherrschaft – freilich emotional verschattet durch Ansätze der Selbstnationalisierung (das Beispiel Preußen) – noch als Zerstörung eines polit-mystischen Identitätsraumes (das Beispiel Bayern) wahrnehmen können; entsprechend breit konnten württembergische Zentrumspolitiker – von Erberger bis Bolz – auf die Gründung der Weimarer Republik, die politisch-gesellschaftliche Integration der Katholiken in die Demokratie und die Machtübernahme des Nationalsozialismus reagieren. Wurde die Machtergreifung im südwestdeut-

70 Vgl. Christian RAK, *Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges nach 1870/71* (VKZG.B 97) Paderborn 2004.

schen Katholizismus von den einen als Überfremdung und als Ausschaltung (möglicherweise katholischer) lokaler und regionaler Eliten verstanden, gab es bei anderen nach der Erfahrung von Weimar eine partielle Übereinstimmung mit Zielen und Vorgehensweise des Nationalsozialismus<sup>71</sup>. Diese auseinander driftenden Entwicklungstendenzen politischen Denkens wurden durch die völlig unterschiedlichen Haltungen des Erzbischofs Gröber in Freiburg und des Bischofs Sproll in Rottenburg eher befördert als begrenzt<sup>72</sup>.

## 2. Staat – Kirche – Konflikte

Die These, dass im Gegensatz zum Badischen Kirchenstreit ein Kulturkampf in Württemberg nicht stattgefunden habe, ist immer wieder als regionale Besonderheit herausgestellt worden. Dafür gab es Gründe. Die großdeutsch-partikularistische, auf einen Bundesstaat unter Einschluss Österreichs zielende, süddeutsch optierende Volkspartei blieb bis 1870/71 die auch vom Königshaus favorisierte Mehrheitsrichtung im politischen Spektrum Württembergs; hier bot sich der großdeutschen politischen Nationaloption der Katholiken keine Angriffsfläche<sup>73</sup>. Als sich nach 1870/71 ein latent borussischer Hurra-Patriotismus und eine Dominanz der Nationalliberalen in der zweiten Kammer abzeichnete und gleichzeitig mit Syllabus und Infallibilitätsdogma der ideologische Konfliktstoff zunahm, moderierten Regierung und Bischof (Hefe, selbst Anti-Infallibilist) die Auseinandersetzungen. Die Regelungen der Kirchengesetze von 1862 blieben weitgehend die Grundlage des Verhältnisses von Kirche und Staat<sup>74</sup>.

Zudem war die entlang des Konfessionskriteriums markierte Grenze zwischen Staat und Kirche im oberschwäbischen Mehrheitskatholizismus Württembergs erneut eine doppelte: sowohl gegen das protestantische Alt-Württemberg als auch gegen die preußisch dominierte kleindeutsche Nationsbildung. Identitätsbildend wurde die katholische Konfession im oberschwäbischen Raum im Zusammenhang von Säkularisation und Mediatisierung<sup>75</sup>, mit dem Verschwinden der »politischen Kleinkammerung«<sup>76</sup>, mit der Infragestellung des habsburgisch-vorderösterreichischen Einflussraumes und dem durch die Beseitigung der »quasi-souveränen adligen Herrschaften« entstehenden »Adelsproblem« der Standesherrn<sup>77</sup> und mit der kämpferischen Abgrenzung gegen jenen staatlich initiierten katholischen Religiositätsstil, der in der bisherigen Forschung mit den Stich-

71 Vgl. RAUH-KÜHNE, *Katholisches Milieu* (wie Anm. 62), 167f.

72 Vgl. Wolfgang HUG, *Das Erzbistum Freiburg von der Gründung bis zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: *Religionsgemeinschaften* (wie Anm. 18), 78–81. – Joachim KÖHLER, *Die katholische Kirche in Baden und Württemberg in der Endphase der Weimarer Republik und zu Beginn des Dritten Reiches*, in: *Die Machtergreifung in Südwestdeutschland. Das Ende der Weimarer Republik in Baden und Württemberg 1928–1933*, hg. v. Thomas SCHNABEL (*Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs* 6), Stuttgart u.a. 1982, 257–294, 282–286.

73 Vgl. GLÜCK, *Parteien* (wie Anm. 20), 44.

74 Vgl. HAGEN, *Geschichte* 2, 110–120. – WOLF, *Wahrheit* (wie Anm. 46). – Dominik BURKARD, *Kirche und Staat. Das Katholische Sonntagsblatt im Dienst der »libertas ecclesiae« (1850–1862)*, in: *Katholisches Sonntagsblatt (1850–2000)* (wie Anm. 59), 190–230.

75 Vgl. Andreas HOLZEM, *Säkularisation in Oberschwaben. Ein problemgeschichtlicher Aufriss*, in: *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas*, hg. v. Peter BLICKLE u. Rudolf SCHLÖGL, (*Oberschwaben – Geschichte und Kultur* 13), Tübingen 2005, 261–299.

76 Franz QUARTHAL, *Historisches Bewußtsein und politische Identität. Mittelalterliche Komponenten im Selbstverständnis Oberschwabens*, in: *Oberschwaben* (wie Anm. 43), 15–99, 51.

77 WEHLING, *Oberschwaben* (wie Anm. 43), 133.

worten ›liberal‹ bzw. ›aufgeklärt‹ sowohl der Stuttgarter Kultusbürokratie als auch Teilen der Tübinger Fakultät zugeschrieben worden ist. Diese Staat–Kirche–Konfliktlinien wurden in ihrer Stoßkraft entschärft, weil sie nicht von einer innerkirchlichen Einheit im Blick auf das Kirchen- und Frömmigkeitsverständnis und auf dem entsprechende Ziele und Verfahrensweisen gedeckt waren. Deshalb bleibt erst zu untersuchen, inwieweit diese zum Teil ›konstruierten‹ Identitätslinien milieubildend wirksam werden konnten. Die zweite Staat–Kirche–Konfliktlinie bezieht sich auf das Verhältnis von Region und Zentrum und damit auf die gesamt-württembergischen, von den Katholiken zunächst durchaus geteilten Vorbehalte gegen die kleindeutsche Nationsbildung mit ihrem norddeutsch-preußischen Zentrum in Berlin. Es steht zu vermuten, dass sich die Kirche–Staat–Konfliktlinie und die Peripherie–Zentrum–Konfliktlinie erst dann verstärkend überlagern konnten, als sich in den 1890er Jahren ein ultramontaner Frömmigkeitsstil weitgehend flächendeckend entwickelt hatte, ohne den Radikalismus seiner ursprünglichen Initiatoren breitenwirksam verbindlich machen zu können<sup>78</sup>.

Anders als in Württemberg kam es in Baden bereits 1853/54 im Badischen Kirchenstreit zu scharfen Auseinandersetzungen zwischen Regierung und Erzbischof Vicari, und diese Kämpfe waren erstmals vorgezeichnet von den neuen Vernetzungsstrukturen der entstehenden katholischen Bewegung. Den Maximalpositionen des Freiburger Erzbischofs lagen jene Richtlinien zur Kirchenfreiheit zu Grunde, die 1849 in der ersten Konferenz der deutschen Bischöfe in Würzburg verhandelt worden waren. Trotz der Zurücknahme des rigiden vormärzlichen Staatskirchentums hin zu einem ›gemäßigten System der Staatskirchenhoheit‹<sup>79</sup> durch das Kirchengesetz von 1860 blieben Kulturkämpfe in der Folgezeit nicht aus. Der Schulkampf der 1860er Jahre verflocht sich nach 1870 mit dem Kulturkampf in Preußen.

Die Gründung einer katholischen Partei vollzog sich vor diesem Hintergrund der in Baden besonders heftigen und langandauernden Kulturkämpfe, durch welche sich ›die politische Perspektive der Katholiken oft einseitig auf kirchen- und kulturpolitische Interessen verengt‹ hatte. Die dadurch ausgelöste Solidarisierung und Identitätsverfestigung blieb aber begrenzt: eine antiliberale, antimoderne Prägung des Klerus und eine ›bedingungslose Solidarität‹ breiter Bevölkerungsteile mit der Amtskirche schloss das katholische Bürgertum und die Volkslehrer häufig nicht mit ein. Die Partei, die sich nach 1888 als Badisches Zentrum dem im Reichstag vertretenen Zentrum anschloss, blieb in ihrer politischen Orientierung bis zur Jahrhundertwende den politischen und religiösen Weltbildern und Grundmaximen der Kulturkampfzeit verhaftet, und auch seine Wähler bestanden entgegen einer vorsichtigen Ausgleichspolitik des Erzbischofs Orbin auf diesem Kurs. Bis zum Ende der Weimarer Zeit blieb die Zentrumspartei die stärkste Fraktion im badischen Landtag. Dennoch schwankte ihre Bindungswirkung nicht nur im Vergleich mit dem Reichsdurchschnitt, sondern selbst im Vergleich zum Württemberg des späten Kaiserreichs zwischen der Ausbildung zur lokalen Milieu-Partei<sup>80</sup> und einer Wählerbindung von lediglich 30 bis 40 Prozent der Katholiken<sup>81</sup>.

Der signifikante Unterschied der Kulturkampfgeschichte zwischen den beiden Untersuchungsterritorien macht genaue indikatorengestützte Vergleiche für die Bedeutung politisch-gesellschaftlichen Außendrucks im Prozess der Milieubildung und -verfesti-

78 Vgl. Dominik BURKARD, Volksmissionen und Jugendbünde. Eine kritische Analyse und die Diskussion um ein katholisches Milieu in der Diözese Rottenburg, in: Katholisches Sonntagsblatt (1850–2000) (wie Anm. 59), 109–190.

79 HUG, Erzbistum Freiburg (wie Anm. 72), 68.

80 Vgl. RAUH-KÜHNE, Katholisches Milieu (wie Anm. 62).

81 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus (wie Anm. 14).

gung möglich: Der Kulturkampf in Württemberg fand nicht als akute lokale/regionale Kontroverse von staatlichen und kirchlichen Institutionen statt, durchaus aber in den Köpfen, in der veröffentlichten Meinung und deren Wahrnehmung und dadurch auch im Wahlverhalten<sup>82</sup>. Medial vermittelt konnte sich der Kulturkampf auch dort vollziehen, wo konkrete Auswirkungen wenig spürbar wurden<sup>83</sup>.

Damit verlagert sich für Württemberg und Baden der Untersuchungsschwerpunkt erneut hin zu konfessionskulturellen Fragestellungen. Die Inanspruchnahme des Protestantismus für den Staat im Rahmen seiner öffentlichen Selbstrepräsentation, also die Rolle des Faktors ›Konfession‹ für die Identitätskonstruktion der südwestdeutschen Mittelstaaten ist noch kaum untersucht<sup>84</sup>. Das breite religiöse Feld der württembergischen evangelischen Kirchentümer, aufgefächert in einen liberalen Aufklärungs-Protestantismus, die lutherische Orthodoxie und den Pietismus, war dafür offenkundig vergleichbar schlechter geeignet als der preußische Nationalprotestantismus, was die Folgen solcher religionspolitischer Inanspruchnahmen für die regionale Identität der Katholiken abschwächte. Schließlich wäre möglicherweise zwischen dem ›geführten‹ und dem ›gefühlten‹ Kulturkampf als verschiedenen Austragungsformen des Staat-Kirche-Konflikts in den Katholizismen Badens und Württembergs zu unterscheiden; etablierte sich eine grenzübergreifende Kommunikation und Solidarität oder lassen sich auch vorsichtige Distanzierungen sichtbar machen? Konnte sich also ein gegen die Kirchenpolitik der Staatsbürokratie gerichtetes anti-etatistisches und anti-liberales Deutungsmodell grenzübergreifend und möglicherweise auch kontrafaktisch entwickeln und so zu den wissenssoziologischen Voraussetzungen der Milieubildung beitragen? Würde eine solche Entwicklung die konfessionskulturellen Voraussetzungen der Milieubildung verstärkt haben, musste es sich umgekehrt auf die Konsistenz von Milieubildungen im deutschen Südwesten eher retardierend auswirken, dass ein Zusammenhang zwischen den Konfliktzonen Zentrum-Peripherie und Kirche-Staat nicht eindeutig herstellbar war: Katholische Desiderata an die südwestdeutschen Mittelstaaten, die lange Zeit in Württemberg eher niederschwellig, in Baden aber heftig ausgetragen worden waren (›Kutten und Kinder‹ – also die Zulassung von Männerorden und Konfessionsschulen, die Mischehenfrage, die Beendigung der Staatskirchenhoheit etc.), ließen sich nach dem Ende des Kulturkampfes nur noch bedingt mit politischen Zielsetzungen des Zentrums auf Reichsebene (innere Demokratisierung, Agrar-, Industrie- und Sozialpolitik, Militärpolitik) verknüpfen.

Nicht zuletzt muss auch hier deutlich über das bislang im Vordergrund der Forschung stehende 19. Jahrhundert hinausgefragt werden: Die Konsequenzen der Kirchengesetzgebung der Weimarer Reichsverfassung im konkreten Alltag der Zusammenarbeit von Staat und Kirche (Württembergisches »Gesetz über die Kirchen« 1924, Aufhebung des Katholischen Kirchenrates erst 1934) und die Auswirkungen der Spannungen von Nationalstaat und Region in der Weimarer und in der NS-Zeit auf das Staat-Kirche-Verhältnis und vor allem auf seine erfahrungsgeschichtliche Dimension ›vor Ort‹ sind praktisch unbekannt.

82 Vgl. GLÜCK, Parteien (wie Anm. 20), 45.

83 Vgl. Dominik BURKARD, Kein Kulturkampf in Württemberg? Zur Problematik eines Klischees, in: RJKG 15, 1996, 81–98.

84 Vgl. Ansätze bei HAGEN, Geschichte 2, 352–379.



### 3. Stadt-Land-Konflikte

In Württemberg und im Bistum Rottenburg ist die Grenze zwischen industrialisierten und nicht industrialisierten Regionen gleichzeitig eine Konfessionsgrenze gewesen. In den katholischen Gebieten Württembergs, vor allem in Oberschwaben, dominierte eine durch das Anerbenrecht gesteuerte mittel- bis großbäuerliche Agrarwirtschaft. Die geringe demographische Mobilität und der lukrative Export der Agrarüberschüsse verhinderte lange Zeit die Ausbildung eines eigenen Gewerbes<sup>85</sup>. Auch die kleinen Gewerbe- und Handelsstädte industrialisierten sich, von Ulm abgesehen, nur in geringem Umfang; starke Wanderungsbewegungen und Verstädterung blieben aus. Damit unterschied sich der katholische Süden auch wirtschaftsgeografisch und sozialstrukturell stark vom bis 1945 fast rein protestantischen Alt-Württemberg<sup>86</sup>.

In Baden und im Erzbistum Freiburg, beide ähnliche Kunstgebilde revolutionären Ursprungs ohne gemeinsame politische Tradition, geografischen Zusammenhalt und einheitliche Infrastruktur, machten die Katholiken zwei Drittel der Gesamtbevölkerung aus, lebten aber überwiegend in den ländlichen, wirtschaftlich wenig entwickelten Landesteilen. Protestanten hingegen dominierten in Karlsruhe, Mannheim und Pforzheim. Katholiken waren vom sich entwickelnden liberalen Wirtschafts-, Verwaltungs- und Bildungsbürgertum weitgehend ausgeschlossen<sup>87</sup>.

Dabei ist es entscheidend, für die ländlichen Regionen nicht von vornherein die Persistenz einer traditionellen katholischen Lebenswelt zu unterstellen; auch in agrarischen Kommunen und Parochien haben in anderen Gebieten Deutschlands Milieubildungen stattgefunden<sup>88</sup>. Ob und welche Deutungskulturen und Welterfahrungen den südwürttembergischen Katholizismus in welcher Phase für Milieubildungsprozesse mobilisierbar gemacht haben, das ist erst genau zu eruieren. Bezeichnend ist, dass »die überdurchschnittliche Bindungsfähigkeit des Zentrums in Württemberg [...] sozialstrukturell in der überwiegend ländlichen Struktur der katholischen Gegenden [gründete]«<sup>89</sup>. Gegen Blackbourn hat Gawatz aber bestritten, dass wirtschaftspolitische Fragen zum ausschlaggebenden Moment der Zentrumsgründung wurden. Da er das Zentrum als Ableger der katholischen Organisationsdynamik insgesamt versteht, stehen in seiner Perspektive kulturelle Streitfragen und Kirchenpolitik im Vordergrund<sup>90</sup>. Wenn also ländliche Interessen für regionale und reichsbezogene Zentrumspolitik eher mobilisierbar waren als städtische, dann waren allem Anschein nach konfessionelle Orientierungen mobilisierungsförderlicher als die Probleme des sozialen Wandels. Das musste die Breitenwirkung dieser Mobilisierung erneut begrenzen, weil solche Inhalte nicht in allen, möglicherweise nicht einmal in den größeren Segmenten städtisch lebender Katholiken kommunizierbar waren. Denn es ist noch nicht ausgemacht, ob die in der Verflechtung von Zentrum und Volksverein klar erkennbar werdenden Milieustrukturen –

85 Vgl. WEHLING, Oberschwaben (wie Anm. 43), 139.

86 Vgl. Wolf-Dieter SICK, Oberschwaben als Wirtschaftsraum, in: Oberschwaben, hg. v. Hans-Georg WEHLING (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 24), Stuttgart 1995, 45–72.

87 Vgl. HUG, Erzbistum Freiburg (wie Anm. 72), 62.

88 Vgl. AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 8), 383. Zur ländlichen Kommunalität im deutschen Südwesten vgl. Peter BLICKLE, Oberschwaben als Bauernlandschaft, in: Oberschwaben (wie Anm. 86), 73–94. – Joachim KÖHLER, Oberschwaben als kirchliche Landschaft, in: ebd., 95–121.

89 GLÜCK, Parteien (wie Anm. 20), 53, 56. – Vgl. BLACKBOURN, Marienerscheinungen (wie Anm. 22), Kartenanhang 242f.

90 Vgl. GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie Anm. 19), 103f.

personell, organisatorisch und in den politisch-sozialpolitischen Inhalten<sup>91</sup> – jeweils kommunal rekonstruierbar sind oder Themen eines honoratiorenpolitischen patriarchalen Netzwerks blieben. Um hier zu einigermaßen gesicherten Aussagen zu kommen, müsste mehr gewusst werden über die Verknüpfung der lokalen Ebene mit den Vereins- und Parteizentralen, über das Veranstaltungsspektrum der Volksvereine, das bislang nur in Themenlisten rekonstruiert wurde<sup>92</sup>, und über dessen Zusammenfügung zu einem kulturellen Code und einem spezifisch konfessionellen Weltdeutungssystem, das sich nicht nur in der Vereinsarbeit, sondern auch in Predigt und frommer Lektüre aufweisen ließe. Kurz: Stadt und Land stehen im Hinblick auf die genannten Entwicklungen nicht in binärer Unterscheidbarkeit zueinander, sondern in komplexer Verflechtung.

#### 4. Arbeit–Kapital–Konflikte

Die Industrialisierungsgeschichte Baden-Württembergs hat entscheidend dazu beigetragen, dass sich Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen und den beteiligten Gruppen nicht rein oder überwiegend als soziale Konflikte darstellten, anders als etwa im Saarland, im Rheinland einschließlich des Niederrheins oder im Ruhrgebiet. Die Industrialisierung erfolgte im Vergleich zu den Montanregionen des Westens und Nordens spät, dezentral und angesichts des Mangels an Bodenschätzen stärker in eine verarbeitungsgewerbliche Richtung. Zum einen entstanden im Mittleren Neckarraum und entlang der Rheinschiene geschlossene Industrielandschaften (Heilbronn, Stuttgart, Göppingen, Reutlingen, Mannheim, Pforzheim), zum anderen vollzog sich – vor allem in den Klein- und Mittelstädten – nach 1890 bis in die Zwischenkriegszeit hinein mit der zunehmenden Verfügbarkeit elektrischer Energie ein »technologischer Paradigmenwechsel« hin zu einer dezentral-flächendeckenden mittelständischen Ökonomie, welche die heutige wirtschaftsgeografische Position Baden-Württembergs im Bundesvergleich herbeiführte. Dementsprechend entwickelten Arbeit-Kapital-Konflikte im Südwesten eine sehr unterschiedliche, bisweilen nur latente Dynamik. Typisch, vor allem im protestantischen Alt-Württemberg als Realteilungsgebiet, wurde die Entwicklung vom Nebenerwerbslandwirt zum (nicht besitzlos-proletarisierten) Arbeiterbauern<sup>93</sup>, ein sozialer Typus, der von den ab den 1880er Jahren aus dem Süden verstärkt zuziehenden katholischen Arbeitskräften nicht übernommen werden konnte. Das begründete ihre tendenziell doppelte, konfessionelle und soziale Marginalisierung in den Industriezentren (Stuttgart, Esslingen, Ulm, Pforzheim, Mannheim). Welche Auswirkungen die Erwerbsstruktur der katholischen Regionen auf die Organisationssoziologie etwa eines berufsständischen Vereinswesens und seine Mitgliedsstruktur oder auf die besondere soziale Lage der katholischen Minoritäten in industrialisierten Großstädten oder auf die Sozialstruktur in den – teils konfessionsparitätischen – Klein- und Mittelstädten hatte, darüber ist derzeit so gut wie nichts bekannt.

Studien zur Vereinskultur und zum Verbandswesen in den Bistümern Rottenburg und Freiburg sind bislang vereinzelt geblieben. Der Ausbau kirchlicher Strukturen vollzog sich in der Erzdiözese Freiburg vor allem ab den 1890er Jahren bis 1914: Die Gründung des Volksvereins für das katholische Deutschland, der vor dem Ersten Weltkrieg fast jeden fünften erwachsenen männlichen Katholik in Baden organisierte, der Bonifatius-Verein, weitere kirchliche Vereine und soziale Dienste. Zunehmend unterschied die

91 Vgl. ebd., 106f.

92 Vgl. ebd.

93 Vgl. GLÜCK, Parteien (wie Anm. 20), 39.

Seelsorge nach Berufs-, Alters- und Standesgruppen entsprechend der zunehmenden Differenzierung der Gesellschaft. Seit 1897 vollzog sich zudem die Gründung des deutschen Caritasverbandes als Dachverband aller kirchlichen Hilfswerke der deutschen Diözesen mit Sitz in Freiburg. Sind diese Entwicklungen mit dem sozialwissenschaftlichen und konfessionssoziologischen Milieu-Begriff in angemessener Differenzierung zu erfassen, zumal sich das ausgebaute Sozialwesen des badischen Katholizismus einer Integration in die gemischt-konfessionelle Gesellschaft strikt verweigerte und in konfessioneller Abgeschlossenheit den Charakter einer kirchlichen Einrichtung unter geistlicher Kontrolle verteidigte?

Auch für die Diözese Rottenburg deuten bisherige Ergebnisse, ohne dies explizit zu machen, in Richtung auf ›Verspätung‹ und ›organisatorischen Import‹. Weder von 1848 noch vom Kulturkampf, so Halder<sup>94</sup>, seien bedeutende Impulse für das katholische Vereinswesen ausgegangen. Vielmehr habe sich der politische Katholizismus in Südwestdeutschland gegen Ende des 19. Jahrhunderts etabliert, bevor die Entfaltung des katholischen Vereinswesens in wirklich großem Maßstab begann. Dadurch verschoben sich die Hauptfelder der Auseinandersetzung gegenüber norddeutschen, etwa rheinisch-westfälischen Verhältnissen deutlich: nicht mit der preußisch-protestantischen nationalpolitischen Leitkultur, sondern mit der fortschreitenden Säkularisierung setzte sich das katholische Berufsvereinswesen auseinander, und erst in diesem Prozess wurde das katholische Vereinswesen zur »Insel der Stabilität«<sup>95</sup>. Ansgar Krimmer stellte die Gesellenvereine als Sammelpunkte des katholisch-kirchlichen Lebens dar. Sie seien für die im Zuge der Industrialisierung und Urbanisierung entstehenden katholischen Gemeinden in den im 19. Jahrhundert überwiegend noch protestantisch geprägten württembergischen Städten »maßgeblich am Aufbau eines katholischen Milieus beteiligt«<sup>96</sup> gewesen – allerdings ohne dass ein methodisch distinkter Milieu-Begriff zugrunde läge. Darüber hinaus betont Krimmer für die katholischen Kleinstädte und Marktorte die soziale und wirtschaftliche Hilfsfunktion der Vereine im Strukturwandel des Handwerks zur Industrie, vor allem aber die Immunisierungsbestrebungen gegenüber mentaler Säkularisierung und Sozialdemokratie.

Deutlich ist, dass die Kurve der Neugründungen von Kirchen und Pfarrgemeinden in altwürttembergischen Gebieten – eine Folge der Konfessionsverschiebung durch Urbanisierung – zwischen 1850 und 1900 exponentiell nach oben stieg und die größten Zuwächse zwischen 1895 und 1900 zu verzeichnen waren<sup>97</sup>. Die Entwicklung eines katholischen Arbeitervereinswesens begann erst 1883, Arbeiterinnenvereine entstanden erst ab 1906. Von vornherein war das württembergische Zentrum personell mit dieser Arbeitervereinsbewegung eng verflochten<sup>98</sup>. Die Neugründungen von weiblichen Ordensgemeinschaften vollzogen sich vor allem zwischen 1850 und 1865; zu überprüfen wäre, welche Aufgaben diese Ordensniederlassungen im Verlauf des 19. Jahrhunderts

94 Vgl. Winfrid 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 u.a. 1995, 392f.

95 Ebd., 399.

96 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.

97 Vgl. Joachim KÖHLER, *Das Bistum Rottenburg von der Gründung bis zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: *Religionsgemeinschaften* (wie Anm. 18), 89–115, 103.

98 Vgl. ebd., 104.

neu übernahmen, wie sich Mitgliederzahlen entwickelten und wie sich das Netz der Niederlassungen zeitlich gestaffelt verdichtete<sup>99</sup>.

Entscheidend wird aber erneut die Frage sein, welche sozialen Interessen von Katholiken-Organisationen aufgegriffen und politisch bearbeitet wurden und auf welche sozialen Notstände sie antworteten. Auch Köhlers Schlaglichter auf die Entwicklung des Sozialnetzes in Stuttgart zeigen, dass sich der Aufbau katholischer Schulen, Mädchen- und Männerheime, Krankenhäuser und weiterer Sozialeinrichtungen ebenso wie der Ausbau des Pfarrnetzes und die Etablierung einer katholischen Presse im Wesentlichen zwischen 1890 und dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges vollzog<sup>100</sup>. Das bedeutet, dass die Ausbildung katholischer Organisationsstrukturen den Phasenverschiebungen der Industrialisierung in Württemberg folgte, gleichzeitig aber nicht allein durch die Industrialisierung bedingt war, sondern auch in katholischen Regionen konfessionskulturelle Grundaxiome (neu) verankern sollte. Dementsprechend wäre für den deutschen Südwesten ein neues Modell der Zuordnung von sozialen Interessen und Konfessionsgrenzen zu erproben: Für welche Belange sich der politische und Verbandskatholizismus in lokalen Gesellschaften engagierte, hing nicht zwangsläufig mit seinen jeweiligen ursprünglichen Gründungszielen in anderen Regionen des Reiches zusammen. Wollte er nicht funktionslos bleiben, mussten seine einzelnen Vereine und Verbände notgedrungen auch »gründungsferne« Aufgaben übernehmen, zumal sich konfessionspolitische Aufladungen sozialer Auseinandersetzungen weniger auf den Gegensatz Kapital-Arbeit als auf eine Interessenkonfrontation zwischen regional sehr unterschiedlich behimateten vorrangigen Wirtschaftssektoren bezogen. Das hat nicht nur die bereits von Wilfried Loth für die Zentrums politik im Reich analysierten innerkatholischen Gegenläufigkeiten im Blick auf wirtschaftspolitische Interessen befördert, sondern gleichzeitig die konfessionskulturellen Grenzen aufgeweicht, indem etwa für das agrarisch geprägte südwestdeutsche Zentrum eine Zusammenarbeit mit dem für die Interessen und die Mentalität protestantisch-pietistischer Landwirte stehenden Bauernbund notwendig wurde oder indem auf Reichsebene die sozial- und handelspolitischen Interessen der verschiedenen Zentrums-Regionen konkurrierten. Welche sozialpolitischen Themen auf Reichsebene auf die Willensbildung in der Region zurückwirkten, – affirmativ oder kontrastiv, welche Auswirkungen das in den Städten vorherrschende protestantische Übergewicht bei Selbständigen, Beamten und Angestellten wie ein entsprechendes katholisches bei den Arbeitern<sup>101</sup> auf die kulturelle Infrastruktur und das Bildungsverhalten hatte – auch hier dehnen sich die Felder des religionssoziologischen Nichtwissens.

### 3. Das Programm »Kulturelle Erweiterung«

#### 1. Interne Entwicklungsmomente der Konfessionskultur

Jene eben genannten Haupt-Konfliktlinien, welche Milieubildungsprozesse besonders begünstigten, waren in Württemberg samt und sonders in einer typischen Weise entschärft, was eine eigentümlich verspätete Ausbildung katholischer Substrukturen be-

99 Vgl. Relinde MEIWES, »Arbeiterinnen des Herrn«. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter 30), Frankfurt/M. 2000; erste Indizien bei KÖHLER, Bistum Rottenburg (wie Anm. 97), 102.

100 Vgl. KÖHLER, Katholiken (wie Anm. 69), 32, 38–49.

101 Vgl. SCHMITT, Mitgliedschaft (wie Anm. 18), 223.

wirkt zu haben scheint. Umgekehrt hat im Vergleich dazu die massive Ausprägung einzelner dieser Konflikte in Baden Milieubildungsprozesse offenbar nicht früher einsetzen lassen; gleichzeitig organisierte das Milieu faktisch nur einen Teil der Katholiken, blieb ländlich, unterbürgerlich und antikapitalistisch<sup>102</sup>. Daneben blieb eine liberale Kulturhegemonie bestehen, und auch unter Katholiken blieben liberale katholische Bürgertümer offenbar konsistenter als in klassischen Milieu-Regionen Norddeutschlands<sup>103</sup>.

Daraus entwickeln sich für den Fortgang der Milieu-Forschung – in der Region und darüber hinaus – zentrale kulturgeschichtliche Fragestellungen: Gibt es möglicherweise eine abgeleitete, nicht aus den regionalen Konstellationen selbst erwachsende Milieubildungsdynamik, die weniger von den vor Ort auszutragenden konfessionellen und soziopolitischen Leitkonflikten getragen ist, sondern stärker aus der Sogwirkung einer dominanten Milieubildung in anderen Regionen hervorgeht? Bilden dominante Milieus (in Preußen, den hessischen Ländern etc.) die Vorstellung aus, als Katholik an diese dominanten Strukturtypen gebunden zu sein? Dehnen sich die Organisationsstrukturen der Milieus gleichsam selbstläufig aus, weil sie durch überregionale Kommunikation als mit der eigenen religiösen Identität unlösbar verbunden erfahren werden? Kann daher auch ein sekundärer, abgeleiteter Typ der Milieubildung beschrieben werden, der gerade nicht auf die aktuellen Modernisierungsprozesse antwortet, sondern nur der anderwärts zwingenden Entwicklung faktisch folgt, weil die religiöse Grundausrichtung hinreichend gemeinschaftsbildend wirkt? Um so wichtiger wäre es, diese in ihren lebensrelevanten Facetten viel genauer zu rekonstruieren, als es bislang geschehen ist.

Diese Beobachtungen und Fragen legen immer wieder die Notwendigkeit einer kulturgeschichtlichen Erweiterung des Milieu-Konzeptes nahe. Erst eine genaue Analyse der Gestaltungselemente und Symbolwelten, der Sprachspiele und Handlungsformen, der Orientierungsleistungen lebensweltlicher Habitualität, und zwar im Kontext unterschiedlichster sozialer Strukturen vom Dorf bis zur industriellen Großstadt, können die wechselseitig ambivalente Bezogenheit von Subkultur und Substruktur katholischen Lebens beschreiben. Selbst bei geringerer Organisationsdichte können das Informations- und Orientierungspotential des gesprochenen Wortes, der Vertrieb von Literatur und Broschüren, die Missionen und ihre spezifische Theatralik, die Festkultur und das Wallfahrtsverhalten, nicht zuletzt die daraus hervorgehende repräsentative Symbolik und Gruppenbildung als integrative Klammer gewirkt haben. Diese integrative Klammer nicht nur organisations- und institutionengeschichtlich, sondern auch kultur- und näherhin frömmigkeitsgeschichtlich zu entfalten, darauf richtet sich als wesentliche Ergänzung bisheriger Zugriffe das Ziel der im Folgenden erstmals exemplarisch vorgestellten Studien. Vor allem diese kulturgeschichtliche Erweiterung der Milieu-Forschung kann zeigen, ob der Vergesellschaftungstyp ›Milieu‹ zwischen der Endphase des Kaiserreichs und der Frühphase der Bundesrepublik tatsächlich »so dominant geworden ist, daß er [...] zur weitgehenden Gleichsetzung von Milieu und katholischer Kultur geführt hat«<sup>104</sup>. Dabei ist der kritische Hinweis von Klaus Arnold, der Milieu-Ansatz habe es bislang vermieden, sein Verhältnis zum Begriffsagglomerat ›Ultramontanismus‹ zu klären, eben so richtig wie seinerseits defizitär. Denn die innere Plausibilität der katholischen Lebensform lässt sich mit dem eher kirchenpolitischen und kirchenverfassungsgeschichtlichen Ultramontanismusbegriff ebenfalls nur sehr partiell aufklären. Vor allem gilt es die relative Statik zu überwinden, welche die kulturellen Aspekte

102 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus (wie Anm. 14), 392.

103 Vgl. ebd., 395.

104 AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 8), 386.

des ›Milieus‹ eher in ihrer Zuständlichkeit als in ihren Entwicklungen abbildet, obwohl organisationsgeschichtlich durchaus Phasenmodelle entworfen wurden. An verschiedenen lokalen Beispielen wäre zu beobachten, wie sich die binnenkatholischen Diskurse und Lebensweisen zwischen Kaiserreich, Weimarer Republik und Nationalsozialismus veränderten und welche Konsequenzen sich für die Institutionalisierungen und die ›Außenbeziehungen‹ der Katholiken daraus ergaben. Alles das spielte in der Katholizismusforschung zum deutschen Südwesten bislang kaum eine Rolle.

Das verdeutlicht das Beispiel Freiburg: Gleichzeitig mit dem Ausbau des Vereins- und Verbandswesens seit 1890 wurde verstärkt an einer Umorientierung der Gemeindeliturgie und der Gemeindegesangbücher gearbeitet. Die Neugründung von Gebetsbruderschaften und marianischen Kongregationen sowie massenhafte Volksmissionen suchten die Glaubens- und Lebensorientierung der Katholiken ebenfalls in ultramontanem Sinn neu zu prägen. Doch bereits die Diözesansynode unter dem neugewählten Bischof Carl Fritz (1921) leitete eine vorsichtige Neuorientierung der Pastoral in der Weimarer Zeit ein<sup>105</sup>. Zeitgleich gründeten sich zahlreiche Männerorden neu, nachdem die bis 1918 bestehenden Verbote entfallen waren; auch die weiblichen Ordensbewegungen wuchsen stark an. Nach 1927/28 hat die katholische Aktion den Zusammenhang von katholischer Basisreligiosität, Vereinskultur und Parteipolitik nochmals grundlegend verändert<sup>106</sup>. Die systematische wissenssoziologische und frömmigkeitsgeschichtliche Auswertung dieser Umbildungsprozesse steht jedoch noch weithin aus.

Wie lässt sich die Präsenz von Katholiken in der jeweiligen städtischen oder dörflichen Öffentlichkeit beschreiben? Welche kommunalen Gebäude, säkularen Feste und repräsentativen Veranstaltungen integrieren die katholische Symbolwelt oder sind gar durchgängig von ihr geprägt? Wo bilden Katholiken explizite Gegenöffentlichkeiten zur offiziellen Festkultur (z.B. Sedanstag gegen Fronleichnamsprozession<sup>107</sup>)? Ist die lokale Öffentlichkeitspräsenz der Katholiken in sich homogen oder zwischen verschiedenen Gruppen umkämpft? Wie wird der Katholizismus von anderen lokalen Gruppen wahrgenommen? Wie behauptete sich die katholische Lebensform in den publizistischen Konfessionskontroversen und wie veränderte sich die Rolle der Katholiken in der konfessionssegmentierten Gesellschaft durch diese Kontroversen ihrerseits?

Die pastoralen Aufbrüche der Weimarer Zeit finden sich auch in den bisherigen Forschungen zur Rottenburger Diözesangeschichte praktisch nur aufgelistet, nicht wirklich entfaltet. Die altständisch-restaurative liberale Bürgerlichkeit der Honoratiorenparteien<sup>108</sup> stellte auch für Katholiken zunächst eine gültige Lebensform dar; unklar aber ist, was den Ausschlag dafür gab, dass sich erst in den 1890er Jahren die Konfessionskulturen endgültig auffächerten. Fällt in Württemberg die Formierungsphase des Milieus in die Zeit zwischen 1890 und dem Ersten Weltkrieg, wird für seine Bewährung, aber auch für seine spannungsreiche Wandlung die Zeit der Weimarer Republik ausschlaggebend: welche Gruppen nämlich im Bistum und in den einzelnen Pfarreien die Predigererneuerung und die Bibel auch als Buch der Laien entdeckten (Gründung des Katholischen Bibelwerks in Stuttgart 1933), welches Ideal von Literatur und bildender Kunst sich in einer nach-nazarenischen und nach-integralistischen Phase der Milieu-Kulturvorstellung ausbildete (Diözesan-Bildungsausschuss zur Pflege der Volksbildung,

105 Vgl. HUG, Erzbistum Freiburg (wie Anm. 72), 74f.

106 Vgl. KÖHLER, Katholische Kirche (wie Anm. 72), 269–273.

107 Vgl. 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.

108 Vgl. GLÜCK, Parteien (wie Anm. 20), 41, 43.

1921), wie das Kloster Beuron mit den Anfängen der liturgischen Bewegung in das Umland hinein wirkte, welche religiöse Symbolpraxis ihren lebensweltlichen Hintergrund verlor, welche Formen und Deutungsmuster sich neu entwickelten, und wie sich diese Tendenzen, aber auch der Vereinskatholizismus und die Zentrumspolitiker zur Einführung der katholischen Aktion verhielten, die nach italienischem Vorbild eine Entpolitisierung des Klerus und eine sich auf Standesseelsorge beschränkende Kirche propagierte<sup>109</sup>, und nicht zuletzt wo die Schnittstelle verlief, an der sich die Struktur der Konfessionszugehörigkeit und der religiösen Praxis verlagerte von kollektiver Weitergabe der Konfessionsbindung an die nächste Generation zur individuellen Entscheidung und Bekehrung.

Eben so wichtig wird eine Analyse der Wirkungsgeschichte des Nationalsozialismus. Die relative und abgestufte Resistenz der Katholiken nicht nur bei den Wahlen bis 1933<sup>110</sup> und bei den weltanschaulichen Gleichschaltungsversuchen wurde immer wieder mit der Milieubindung begründet, die als Sprach-, Symbol-, Kultur- und Deutungsgemeinschaft, institutionell strikt zusammengefasst, von außen her durch konkurrierende Weltanschauungen, Symbolpraktiken und häufig nicht einmal durch Drohung und Gewalt aufzubrechen war. Von größter Bedeutung erscheint nun die Frage, wie Katholiken in Regionen reagierten, in denen sich solche Milieustrukturen möglicherweise nicht oder schwächer ausgebildet hatten: Änderte sich das Wahlverhalten? Entwickelte sich eine größere Nähe zum Dritten Reich und seinem Führerkult<sup>111</sup>? Drangen Nationalisierung oder völkische Elemente tiefer in das religiöse Leben und die religiöse Semantik ein? Erntete der Nationalsozialismus, vor allem in den Vorkriegsjahren, mehr Zustimmung als in klassischen Milieu-Regionen<sup>112</sup>? Wenn umgekehrt Bischof Sproll, zahlreiche Priester, Verbands- und Vereinskatholiken, vor allem aber auch Jugendliche mit dem Nationalsozialismus in massive Konflikte gerieten, ist die religiöse und soziale Struktur ihrer Rückbindung an den Katholizismus noch eigens zu rekonstruieren. Von großer Bedeutung für die Ausformung eines sich möglicherweise regionalspezifisch und phasenverschoben ausbildenden katholischen Milieus wird demnach die Frage nach den Trägergruppen sein. Je nachdem, ob sich hier besonders der Adel<sup>113</sup>, das Bürgertum<sup>114</sup>, der Hochklerus<sup>115</sup> oder der Niederklerus<sup>116</sup>, nicht zuletzt die Landbevölkerung engagierte, musste der Katholizismus auch kulturell und im Blick auf unterschiedliche Vorstellungen zu pastoralen und politischen Herausforderungen der Zeit ein anderes Gesicht annehmen. Hier liegt auch ein zentraler Ansatzpunkt, um Aspekte der Gender-Forschung in die Milieu-Forschung zu integrieren<sup>117</sup>: Frauenverbandswesen und weibli-

109 Vgl. KÖHLER, Bistum Rottenburg (wie Anm. 97), 107–109. – DERS., Katholische Kirche (wie Anm. 72), 269–273.

110 Vgl. Heinz HÜRTE, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn u.a. 1992, Umschlagdeckel.

111 Vgl. Eberhard SCHANBACHER, Das Wählervotum und die »Machtergreifung« im deutschen Südwesten, in: Machtergreifung in Südwestdeutschland (wie Anm. 72).

112 Vgl. Roland WEIS, Würden und Bürden. Katholische Kirche im Nationalsozialismus. Der katholische Klerus der Erzdiözese Freiburg zwischen 1933 und 1945, Freiburg 1994.

113 Vgl. BURKARD, Zeichen (wie Anm. 53). – 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.

114 Vgl. GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie Anm. 19). – GLÜCK, Parteien (wie Anm. 20). – RAUH-KÜHNE, Katholisches Milieu (wie Anm. 62).

115 Vgl. HAUSBERGER, Reformistae (wie Anm. 48). – WOLF, Wahrheit (wie Anm. 46).

116 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus (wie Anm. 14). – BLASCHKE, Kolonialisierung (wie Anm. 14). – GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie Anm. 19).

117 Vgl. Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19.

che Ordensgemeinschaften, Typen weiblicher Religiosität, die Frage nach der ›Feminisierung‹ der Religion, Breitenreligiosität von Frauen, ihre Rolle in den Gemeinden, nicht zuletzt in die das Themen-, Arbeits- und Lebensfeld der Frauen betreffenden öffentlichen Diskurse (Bildung und Beruf, Erziehung, Frömmigkeit, Mode etc.).

## 2. ›Dichte Beschreibung‹ – ›Alltag‹ – ›Kulturgeschichte‹

Im deutschen Südwesten ist Kirchengeschichte bislang zu einem großen Teil eine Geschichte der Bistümer und Bischöfe und eine Geschichte der Fakultäten und ihrer Theologen gewesen. Dem gegenüber ist die beeindruckende Fülle des hoch wertvollen Materials, das für eine gesellschafts- und kulturgeschichtliche Neuperspektivierung zur Verfügung steht und welches nach Überlieferungsdichte und Differenziertheit der Quellengattungen die Grundlage bisheriger Studien zum Milieu-Paradigma teils deutlich übersteigt, der Aufmerksamkeit der Forschung bislang fast völlig entgangen.

Das Stichwort der ›dichten Beschreibung‹ (Clifford Geertz) liefert jenseits aller Autoritätenreurse den zentralen Schlüssel dafür, was unter einer kulturgeschichtlichen Erweiterung einer Gesellschaftsgeschichte des Christentums zu verstehen ist<sup>118</sup>. Wenn ›dichte Beschreibung‹ zunächst schlicht, aber konkret bedeutet, »eine Lesart dessen zu erstellen, was geschieht«<sup>119</sup>, dann bedarf das der Erläuterung innerhalb der komplexen Diskussion um die Relevanzen und Wechselbezüge von Mikro- und Makrogeschichte.

Eine so geartete Kulturgeschichte sucht nicht nach empirisch fassbaren Gesetzen, sondern nach interpretierbaren Bedeutungen gesellschaftlicher Ausdrucksformen des Religiösen. Diese symbolischen Formen zielen auf »starke, umfassende und dauerhafte Motivationen in den Menschen«<sup>120</sup>, indem sie ihre Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung zu einem festen Bestandteil ihrer Wirklichkeitsauffassung und ihrer daraus hervorgehenden, sie mitteilenden, erhaltenden und weiterentwickelnden sozialen und religiösen Praxis gerinnen lassen. Die zu rekonstruierende religiös geprägte Kultur ist öffentlich, existiert nicht nur in den Köpfen und Seelen, sondern wird beschreibbar durch ihr Nach-Außen-Treten in der Öffentlichkeit, der Bekanntheit, dem kollektiven Mitvollzug ihrer Bedeutungsgehalte<sup>121</sup>. Die ›dichte Beschreibung‹ einer solchen religiösen Kultur zielt auf eine »intensive Betrachtung auch kleinster Details«<sup>122</sup> in der dem Historiker zugänglichen Welt der Ereignisse und Zustände, um »die symbolischen Formen des Zusammenlebens zu entschlüsseln«<sup>123</sup>; sie ist gerichtet auf die Rekonstruktion »der Vorstellungswelt, innerhalb derer ihre Handlungen Zeichen sind«<sup>124</sup>. Diese theoretischen und methodischen Zugangsweisen berühren sich eng mit jenen Ansätzen einer Mikrogeschichte, die in Anlehnung an italienische oder französische Ansätze in

und 20. Jahrhundert hg. v. Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN (Konfession und Gesellschaft 7), Stuttgart u.a. 1995 (Lit.); zu den weiblichen Ordensgemeinschaften vgl. MEIWES, Arbeiterinnen (wie Anm. 99); zu mystischen oder wunderbaren Phänomenen vgl. BLACKBOURN, Marienerscheinungen (wie Anm. 22) und: Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN, Paderborn 1995.

118 Vgl. HOLZEM, Geschichte des »gegläubten Gottes« (wie Anm. 27), 73–103, 89–100.

119 GEERTZ, Dichte Beschreibung (wie Anm. 28), 26.

120 Ebd., 48.

121 Vgl. ebd., 18f.

122 Thomas KNUBBEN, Reichsstädtisches Alltagsleben. Krisenbewältigung in Rottweil 1648–1701 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 20), Rottweil 1996, 21f.

123 Ebd.

124 GEERTZ, Dichte Beschreibung (wie Anm. 28), 20.



Deutschland unter dem Signet der Alltagsgeschichte firmieren. Die informelle Logik des tatsächlichen Lebens als symbolische Äußerungsform von Sinngehalten und ideellen Strukturen zu begreifen, ohne die ›im Gebrauch‹ unvermeidlichen Inkohärenzen und Anpassungen zu verwischen, heißt, das auf den ersten Blick so konsistente Milieu-Paradigma nicht zu einer einwandfreien formalen Ordnung der Lebenswelt zu verdinglichen, sondern den stets umkämpften Bogen eines religiös-sozialen Diskurses nachvollziehbar zu machen.

Für den methodologisch lange umkämpften Status solcher Mikroanalysen (die breite Diskussion kann hier nicht im Einzelnen abgebildet werden<sup>125</sup>) gilt es nachdrücklich klarzumachen, dass im kommunalen Beispiel weder das Ganze in kleiner Form repräsentiert wird noch der je kleine Testfall an beliebig vielen Beispielen wiederholt werden könnte. Der Vernetzung von Mikro- und Makroanalyse muss daher hermeneutisch besondere Aufmerksamkeit gelten. Der Begriff des ›Alltags‹ ist hier von entscheidender Relevanz. Unter Rekurs auf Norbert Elias, Edmund Husserl, Alfred Schütz und Agnes Heller<sup>126</sup> ist der ›Alltag‹ der für jeden Menschen unmittelbar erfahrene Raum einer kommunikativ vermittelten Lebenswelt (im oben genannten Sinn symbolisch geprägter Kultur), »die für ihn wie für alle in dieser Welt lebenden Menschen die unhinterfragte Wirklichkeit ausmacht«<sup>127</sup>. Der Alltag als selbstverständlicher Erfahrungshorizont und als »unbefragte[r] Boden einer natürlichen Weltanschauung«<sup>128</sup> ist der historischen Beschreibung nur zugänglich, insofern diese Wirklichkeitskonstruktion der Lebenswelt einem intersubjektiv sinnhaften Aufbau folgt.

Das bedeutet konkret: »Der Ort der Untersuchung ist nicht der Gegenstand der Untersuchung«<sup>129</sup>. Untersucht werden nicht Kommunen, sondern untersucht wird *in* Kommunen. Hier vernetzen sich Lokalstudien mit den überregionalen Fragestellungen und Ergebnissen der Forschung zu Katholizismus, katholischer Lebenswelt oder katholischem Milieu durch den wissenssoziologischen und kulturgeschichtlichen Ansatz: Die Selbstgewissheit des Alltags, die Konstanz der intersubjektiven Geltungswirklichkeit von Sinnhorizonten ist aus der historiografischen Perspektive den lokalen religiösen Gemeinschaften nicht gleichsam automatisch mitgegeben; soziokulturelle Milieus sind auf der Mikroebene keine autogenen Sinnproduzenten, sondern im Feld der sozialen Interaktion durch Internalisierung, Objektivierung und Externalisierung diskursive Verhandlungsräume<sup>130</sup>, in denen die Akteure selbst – nicht ohne Konflikt, Behelf und Inkohärenz – jenen auch und vor allem überregional – im Fall des Katholizismus bis in eine weltkirchliche Dimension hinein – vernetzten Sinn zu (re-)produzieren suchen, der ihre

125 Vgl. einstweilen Peter BORSCHIED, *Alltagsgeschichte – Modetorheit oder neues Tor zur Vergangenheit?*, in: *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, Bd. III: *Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte*, hg. v. Wolfgang SCHIEDER u. Volker SELLIN, Göttingen 1987, 78–100 (Lit.). – Jürgen SCHLUMBOHM, *Mikrogeschichte – Makrogeschichte: Zur Eröffnung einer Debatte*, in: *Mikrogeschichte – Makrogeschichte: komplementär oder inkommensurabel*, hg. v. DERS. (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 7), Göttingen 1998, 7–32 (Lit.).

126 Vgl. BORSCHIED, *Alltagsgeschichte* (wie Anm. 125), 82f., 95. – KNUBBEN, *Alltagsleben* (wie Anm. 122), 15f.

127 Carola LIPP, *Alltagskulturforchung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzepts*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 89, 1993, 1–33, 3.

128 Alfred SCHÜTZ, Thomas LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1979, 25.

129 GEERTZ, *Dichte Beschreibung* (wie Anm. 28), 32.

130 Vgl. Peter L. BERGER, Thomas LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M. 1966/1999.

Lebenswelt zusammenhält. Diese symbolischen Deutungs- und Interaktionsformen sind weder lokalen Ursprungs noch auf diesen Wirkungskreis begrenzt, sondern kommunikativ in sowohl konträre als auch homogene Umwelten unterschiedlicher Reichweiten vernetzt (Kommune, Region, Land, Deutsches Reich, Katholizismus europaweit, Weltkirche, Mission etc.). Das wiederum bedeutet, dass die Allgemeinheit der Einsichten in einem dialektischen und nicht in einem konträren Verhältnis zur Genauigkeit der Einzelbeschreibungen steht<sup>131</sup>. Auf diese Weise werden jene theorieleeren Fluchtbewegungen in die bloße Narrativität des alltäglichen Mikrokosmos mit der verhängnisvollen Verklärung zur prozesslos-statischen Idylle vermieden, die bestimmten Erscheinungsformen der Alltagsgeschichte zu Recht zum Vorwurf gemacht worden sind<sup>132</sup>.

Mikro- und Alltagsgeschichte haben sich kritisch mit einem Geschichtsbegriff auseinander gesetzt, der das Wesentliche vergangener Gesellschaften in den sich in ihnen vollziehenden Großprozessen in Richtung der Modernisierung sah und sich implizit auf die Seite der Beförderer und Gewinner dieser Entwicklungen stellte. Gegen diese Teleologien waren »wesentliche Phänomene der Vergangenheit sichtbar zu machen, die vorher unbeachtet geblieben waren«<sup>133</sup>. Dass sich »die hartnäckigsten Forderungen der Menschheit nach Humanität in Form von Gruppenstolz zum Ausdruck bringen«<sup>134</sup> und auch marginalisierte Gruppen nicht nur anonym im Kontext von »Strukturen und Prozessen«<sup>135</sup>, sondern »als Handelnde mit eigenen Zielen und Strategien zu begreifen«<sup>136</sup> sind, wäre an Modellen der jeweiligen Sozialform des Katholizismus – vom Kulturkampf über krisenbetonte Demokratie-, Diktatur- und Kriegserfahrung – eigens zu bewahren: Wenn überhaupt, dann kann hier in aller Unterschiedlichkeit, aber auch in wechselseitiger Bezogenheit aufeinander nach dem Verbindenden zwischen dem Erzbischof und dem Universitätsprofessor, dem Mitglied des Bischöflichen Ordinariats und dem einfachen Kleriker, dem lokal und/oder überregional wirkenden Zentrumspolitiker, dem Vereinskatholiken und dem Mitglied der marianischen Kongregation, der Volksschullehrerin, Ordensfrau, Bäuerin und dem Dienstmädchen innerhalb der mentalen Subkultur gesucht werden. Letzten Endes belegen diese Forschungsinteressen das »enorme Anwachsen des Interesses an der Rolle der symbolischen Formen im menschlichen Leben«<sup>137</sup> in dem Maße, in dem die (post-)moderne Gesellschaft der Selbstgewissheit über diese symbolischen Formen verlustig zu gehen droht. Möglicherweise liegen in diesen symbolischen Formen für lokal agierende, aber überlokal kulturell verwurzelte Menschen wichtige bislang nicht konsensfähig aufgefundene Verbindungslinien von Mikro- und Makroperspektive im Spannungsfeld zwischen der »erfahrungsbezogene[n] Logik der Kultur und Sozialisation«<sup>138</sup> und der »erfahrungsunabhängige[n] Logik moderner Regelungssysteme«<sup>139</sup>.

Der Historiker, mehr noch als der »teilnehmend beobachtende« Ethnograph, wird sich allein aufgrund der Quellenlage mit der »ihrem Wesen nach« unvollständigen Ana-

131 Vgl. GEERTZ, Dichte Beschreibung (wie Anm. 28), 35.

132 Vgl. BORSCHIED, Alltagsgeschichte (wie Anm. 125), 85–89.

133 SCHLUMBOHM, Mikrogeschichte (wie Anm. 125), 20.

134 GEERTZ, Dichte Beschreibung (wie Anm. 28), 32.

135 Vgl. WEHLER, Deutsche Gesellschaftsgeschichte Bd. 3 (wie Anm. 13). – DERS., Deutsche Gesellschaftsgeschichte Bd. 2 (wie Anm. 13).

136 SCHLUMBOHM, Mikrogeschichte (wie Anm. 125), 20.

137 GEERTZ, Dichte Beschreibung (wie Anm. 28), 42.

138 BORSCHIED, Alltagsgeschichte (wie Anm. 125), 90.

139 Ebd.; vgl. SCHLUMBOHM, Mikrogeschichte (wie Anm. 125), 27f.

lyse letzter Gründe der Kultur zufrieden geben müssen<sup>140</sup>. Und dennoch bleibt für den Sinn einer auf die Makro-Ebene zielenden Mikro-Perspektive evident, was Siegfried Kracauer ein »theologisches Argument«<sup>141</sup> nannte: »daß nichts verloren gehen soll«<sup>142</sup>.

140 Vgl. GEERTZ, Dichte Beschreibung (wie Anm. 28), 42.

141 Siegfried KRACAUER, Geschichte – Vor den letzten Dingen (Schriften 4), Frankfurt/M. 1971, 130.

142 Ebd.

RAINER KOHLSCHREIBER

## Das katholische Leben in Stuttgart

(Eine Auswertung statistischer und narrativer Quellen (1871–1933)\*

### 1. Einleitung

Der Stuttgarter Dekan Gebhard Schneider (1826–1909)<sup>1</sup> erinnert sich auf einer Pastoral-konferenz im Jahre 1902: *Und seit ich vom Jahr [18]62 an in diesem Kapitel bin, da habe ich doch gesehen, wie der Katholizismus einen Aufschwung genommen hat, dass es wahrhaft zum Verwundern ist. [...] Mit der heranwachsenden Bevölkerung aber hat auch der Eifer für das katholische Leben in ganz außerordentlicher Weise zugenommen. Am Sonntag sind alle Kirchen voll, trotzdem es mehr geworden<sup>2</sup>.*

Dekan Schneider lebte in einer Zeit, in der Stuttgart sich den bisher größten Veränderungen seiner Geschichte gegenüber sah. Der Prozess der Urbanisierung<sup>3</sup> und Industrialisierung führte in ganz Deutschland zwischen 1850 und 1914 zu fundamentalen Umwälzungen. Er löste die größte Massenbewegung in der deutschen Geschichte aus und war auch in Stuttgart für ein rasantes Bevölkerungswachstum verantwortlich. Allein zwischen 1871 und 1914 hatte Stuttgart seine Einwohnerzahl von rund 92.000 auf etwa 300.000 verdreifacht. Auf der Suche nach Arbeit drängte es auch viele Katholiken in die protestantisch geprägte Residenzstadt. Lebten dort 1854 nur 1719 Katholiken (= 5,1% der Gesamtbevölkerung), so waren es 50 Jahre später bereits rund 40.000. Bis 1933 wohnten in der nun industrialisierten Haupt- und Dienstleistungsstadt schließlich 83.000 Katholiken; dennoch blieben sie mit 20,2 Prozent der Gesamtbevölkerung in der Minderheit<sup>4</sup>.

Die schnell anwachsenden Großstädte stellten nicht nur die Kommunen, sondern auch die Kirchen vor große Herausforderungen, galten sie doch schon bald als die Zen-

\* Die folgenden Ausführungen stellen erste Ergebnisse eines noch nicht abgeschlossenen Promotionsvorhabens vor. Es trägt den Arbeitstitel: »Katholische Kultur in kommunalen Lebenswelten. Die süddeutsche Großstadt Stuttgart (1850–1933)«.

1 1826 in Wielandsweiler, Oberamt Tettngang, geboren, Priesterweihe 1852, Vikariat in Saulgau und Weil der Stadt, Lehrtätigkeit in Frankreich, 1859 Pfarrverweser in Kirchbierlingen. Von 1862 an Stadtpfarrer in Stuttgart-Bad Cannstatt (St. Martin), von 1879 bis 1909 Stadtpfarrer in Stuttgart (St. Maria). Vgl. DtVb, 11. Oktober 1909.

2 DAR G 1.8 Nr. 576, Pastorkonferenz Dekanat Stuttgart, 17. November 1902.

3 Zum Urbanisierungsbegriff vgl. 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, 195.

4 Hof- und Staatshandbuch des Königreichs Württemberg, ab 1922 Staatshandbuch für Württemberg. Im Wesentlichen resultierte dieses enorme Bevölkerungswachstum Stuttgarts aus Zuwanderungen und aus Eingemeindungen zuvor selbständiger Gemeinden; der Geburtenüberschuss als dritte Quelle spielte eine eher geringe Rolle; vgl. Datensatz Kohlschreiber.

tren der Säkularisierung<sup>5</sup>. Im Zuge der Hinwendung der Forschung zu sozial- und kulturwissenschaftlichen Fragestellungen in den beiden letzten Jahrzehnten konnte das Bild eines einheitlich und gleichförmig verlaufenden Säkularisierungsprozesses in der Großstadt korrigiert werden<sup>6</sup>. Neuere Studien, wie zum Beispiel die Untersuchung von Liedhegener zu den beiden Städten Bochum und Münster<sup>7</sup>, sehen den Säkularisierungsprozess im Zusammenhang des im 19. Jahrhundert beschleunigt auftretenden Modernisierungsprozesses<sup>8</sup>, dem auf katholischer Seite die erfolgreiche Herausbildung eines katholischen Milieus gegenüberstanden habe<sup>9</sup>. An anderer Stelle hat Liedhegener seine in dieser Fallstudie gewonnenen Ergebnisse erweitert und die These vertreten, dass eine Entkirchlichung, zumal in katholischen und gemischtkonfessionellen deutschen Großstädten, durch eine »erfolgreiche Mobilisierung und dauerhafte Einbindung der katholischen Einwohnerschaft in ein relativ geschlossenes, religiös wie sozial geprägtes Milieu« aufgehalten werden konnte<sup>10</sup>. Neben qualitativen Quellen berücksichtigte die Studie vor allem auch quantitative Quellen und Methoden. Sie folgte hier einem vom Münsteraner Arbeitskreis für Kirchliche Zeitgeschichte entwickelten Netz von statistisch erfassbaren Milieuidekatoren, mit denen die organisationsgeschichtliche Seite der Milieubildung und -erosion in Vereinen, Sozial- und Bildungsinstitutionen dargestellt und der quantifizierbare Wert religiöser Teilhabe und politischer Partizipation analysiert werden sollte<sup>11</sup>.

Unabhängig von Plausibilität und Geltungsbereich dieses Milieuansatzes gilt es für Stuttgart in den folgenden Ausführungen die dort entwickelte quantitative Methode zur Erfassung religiös-kirchlichen Lebens auch für den südwestdeutschen Raum fruchtbar zu machen<sup>12</sup> und die Chancen und Grenzen einer solcher Methode auszuloten. Erst ein

5 Zum Säkularisierungsbegriff vgl. Antonius LIEDEGENER, *Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933* (VKZG.B 77), Paderborn u.a. 1997, 20–43.

6 Eine gute Zusammenfassung dieser Entwicklung bietet: LIEDEGENER, *Religion und Kirchen* (wie Anm. 3), 192–195.

7 LIEDEGENER, *Christentum und Urbanisierung* (wie Anm. 5).

8 Zum Modernisierungsbegriff vgl. Arbeitskreis für Kirchliche Zeitgeschichte Münster (im Folgenden: AKKZG), *Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in: WF 43, 1993, 588–654, 601–621.

9 Zum katholischen Milieu vgl. exemplarisch: AKKZG, *Katholiken zwischen Tradition und Moderne* (wie Anm. 8). – Olaf BLASCHKE u. Frank-Michael KUHLEMANN, *Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus*, in: *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen (Religiöse Kulturen der Moderne 2)*, hg. v. DENS., Gütersloh 1996, 7–57. – AKKZG, *Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland*, in: HJ 120, 2000, 358–395. – Karl-Egon LÖNNE, *Literaturbericht Katholizismusforschung*, in: GuG 26, 2000, 128–170. – Benjamin ZIEMANN, *Der deutsche Katholizismus im späten 19. und 20. Jahrhundert. Forschungstendenzen auf dem Weg zu sozialgeschichtlicher Fundierung und Erweiterung*, in: Afs 40, 2000, 402–422.

10 LIEDEGENER, *Religion und Kirchen* (wie Anm. 3), 209.

11 AKKZG, *Katholiken zwischen Tradition und Moderne* (wie Anm. 8), 624–631.

12 Eine integrierte Milieustudie für den Südwesten liegt bislang nur für die badische Kleinstadt Ettlingen im Zeitraum von 1918 bis 1939 vor. Vgl. Cornelia RAUH-KÜHNE, *Katholisches Milieu und Kleinstadtgesellschaft. Ettlingen 1918–1939* (Geschichte der Stadt Ettlingen 5), Sigmaringen 1991. – Das Milieukonzept im Hinblick auf die Geschichte der Wahlen und der politischen Parteien legt zugrunde: Andreas GAWATZ, *Landtags- und Reichstagswahlen beim Übergang zum politischen Massenmarkt (1889–1912)* (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 128), Düsseldorf 2001. – Mit der Frage um die Existenz und Beschaffenheit eines katholischen Milieus in Württemberg beschäftigen sich ferner: Dominik BURKARD, *Zeichen from-*

quantitativer Zugriff bietet schließlich die Möglichkeit, die Aussagen von Dekan Schneider im eingangs erwähnten Zitat, *der Eifer für das katholische Leben habe in ganz außerordentlicher Weise zugenommen* und die Kirchen seien sonntags *voll*, einordnen zu können.

Im Folgenden sollen deshalb vornehmlich anhand dreier zentraler Milieuindikatoren, dem Empfang der Osterkommunion, dem Wahlverhalten und der Heiratspraxis, Einblicke in das katholische Leben Stuttgarts gewonnen werden. Zugleich gilt es die gewonnenen Daten mit narrativen Quellen und mikrogeschichtlichen Erhebungen zu kombinieren.

## 2. Das religiöse Leben der Stuttgarter Katholiken

Um zu Aussagen bezüglich der Kirchenbindung der Stuttgarter Katholiken zu gelangen, werden in diesem Kapitel vor allem die Anzahl der Osterkommunionempfinger untersucht. Da das Kirchengesetz alle Katholiken unter schwerer Sünde mindestens einmal jährlich zur österlichen Zeit zum Empfang von Buß- und Altarsakrament verpflichtete, kann das Osterkommunionverhalten als einer der zentralen Indikatoren angesehen werden, mit denen die »maximale Reichweite«<sup>13</sup> der Einhaltung von katholischen Normvorgaben gemessen werden kann<sup>14</sup>.

### 1. Die Herausforderungen der Urbanisierung

Stadtpfarrer Anton Volz (1803–1843)<sup>15</sup> bemerkte 1839 über die Verhältnisse in Stuttgart, dass man zwar den religiös-sittlichen *Charakter der katholischen Pfarrgemeinde im allgemeinen als gut* bezeichnen könne, zugleich müsse aber auch erwähnt werden, dass die Mehrheit der in Stuttgart lebenden Katholiken keinesfalls an *Übermäßigkeit der Religion* leide<sup>16</sup>. Dennoch ist bei den Stuttgarter Katholiken um 1850 von einer hohen Beteiligung am kirchlichen Leben auszugehen. Erste Osterkommunionzählungen fanden zu Beginn der 1860er Jahre statt; sie zeigen, dass ca. 85 Prozent aller osterkommunionspflichtigen Stuttgarter Katholiken ihrer religiösen Mindestpflicht nachkamen<sup>17</sup>. Dies änderte sich mit der einsetzenden Industrialisierung und Urbanisierung Stuttgarts.

men 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. – DERS., 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 Bistumspressen, hg. v. Hubert WOLF u. Jörg SEILER, Stuttgart 2001, 109–190. – Claus ARNOLD, Katholische Milieus in Oberschwaben um 1900. Adlige Damen, Modernisten und Lourdesgrotten, in: RJKG 21, 2002, 219–241.

13 AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 9), 365.

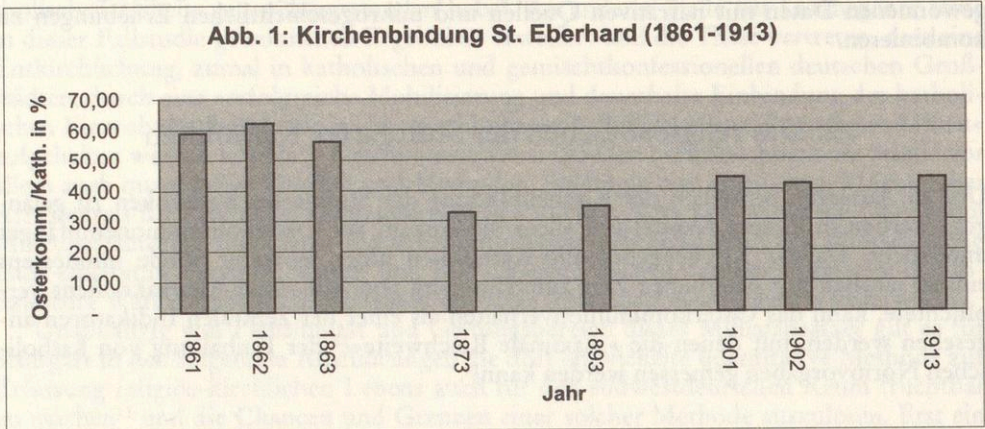
14 Die Osterkommunionzahlen beruhen auf Angaben der Pfarrer, die die Zahl der ausgegebenen Osterbildchen an der Kommunionbank festhielten. Das Alter der Erstbeichte lag damals bei 11 bzw. 12 Jahren, das der Erstkommunion bei 13 Jahren. Vgl. AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 9), 364. – Hans Jürgen BRANDT, Kirche und Urbanisation im Kaiserreich, in: BDLG 128, 1992, 221–239, 228.

15 Joachim KÖHLER, Katholiken in Stuttgart, Ostfildern 1990, 209.

16 DAR G 1.8 Nr. 578, Visitationsbericht St. Eberhard 1838/39.

17 DAR G 1.8 Nr. 578, Visitationsbericht St. Eberhard, 14. Januar 1866.

Für viele der nach Stuttgart zugezogenen Katholiken führte der Umzug in die werdende Großstadt offensichtlich zu einer Lockerung ihrer kirchlichen Bindungen, denn in den ersten Phasen eines starken Bevölkerungswachstums zwischen 1870 und 1890 erfüllten nur noch 55 bis 60 Prozent der Gläubigen ihre Osterkommunionspflicht<sup>18</sup>. Abbildung 1 verdeutlicht diese Entwicklungen anhand des prozentualen Anteils der Osterkommunikanten von St. Eberhard, der ältesten Pfarrei Stuttgarts<sup>19</sup>.



Aus Gründen der besseren Vergleichbarkeit errechnen sich die Werte aus dem Verhältnis der Zahl der Osterkommunikanten zur Gesamtzahl der zur Gemeinde gehörigen Katholiken<sup>20</sup>. Wie kam es zu diesem Einbruch der Kirchenbindung?

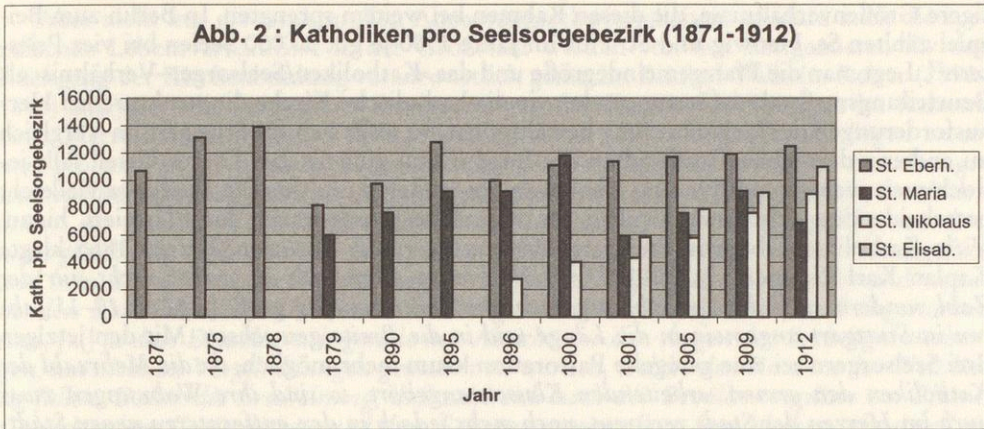
Für die Kirchen war der Urbanisierungsprozess mit einer Reihe von strukturellen Anpassungsschwierigkeiten verbunden. Mit dem Bevölkerungswachstum stieg die Größe der Pfarrei. Abbildung 2 zeigt anhand der vier ältesten Stadtpfarrkirchen Stuttgarts, wie schnell die Pfarrgemeinden in der Phase zwischen 1871 und 1914 trotz Neugründungen von Pfarreien anwuchsen<sup>21</sup>. Die erste größere Wachstumsphase ab 1871 führte zum Beispiel dazu, dass die bis dahin noch einzige katholische Stadtpfarrkirche St. Eberhard bis zum Jahr 1879 nahezu 14.000 Katholiken zu betreuen hatte.

18 DAR G 1.8 Nr. 578, Visitationsbericht St. Eberhard, Kaplan Zimmerle 15. September 1874. – DAR G 1.8 Nr. 578. – DAR G 1.8 Nr. 578, Visitationsbericht St. Eberhard 1894.

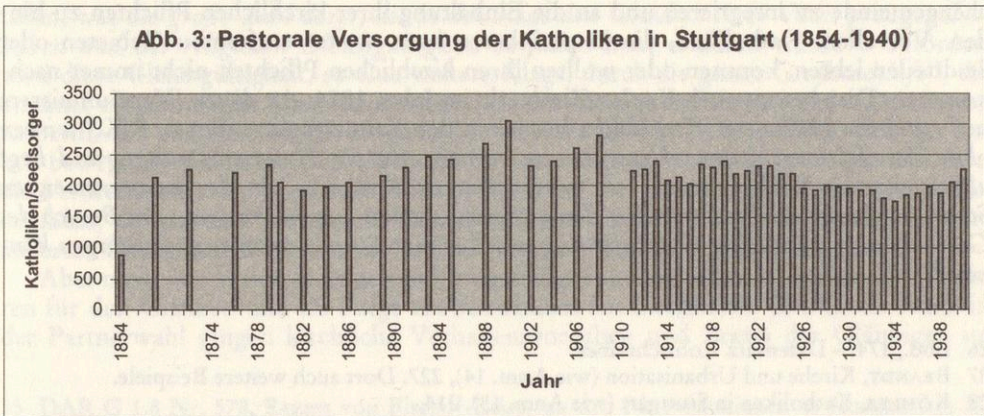
19 Datensatz Kohlschreiber.

20 Die Zahl der tatsächlichen Osterkommunionspflichtigen ist abhängig von der Altersstruktur der Gemeinde und dem Erstkommunionsalter. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts können ca. 25% der Gesamtgemeinde zu den Nichtpflichtigen gezählt werden.

21 Datensatz Kohlschreiber.



Mit der Größe der Pfarrei wuchs die Arbeit der Seelsorger, die über die hohe Arbeitsbelastung zu klagen begannen. Das Verhältnis der Katholiken pro Seelsorger gilt als ein wichtiger Indikator, der zeigen kann, ob sich trotz des ständigen Bevölkerungswachstums die Pastoration »in einem für den einzelnen Seelsorger noch überschaubaren Rahmen«<sup>22</sup> vollzogen hat. Im Vergleich zum Diözesandurchschnitt, demzufolge sich ein Kleriker im Jahre 1910 um 672 Katholiken zu sorgen hatte<sup>23</sup>, musste ein Stuttgarter Seelsorger in den starken Bevölkerungswachstumsphasen um 1900 bis zu 3000 Katholiken betreuen, wie Abbildung 3 zeigt<sup>24</sup>. Erst mit dem intensiven Ausbau der Kirchenstrukturen in der Weimarer Republik sank die Zahl der zu betreuenden Katholiken in der zweiten Hälfte der Weimarer Republik dauerhaft unter 2000 Katholiken pro Seelsorger.



In anderen Großstädten des deutschen Kaiserreichs lagen ähnliche (Bochum)<sup>25</sup>, zum Teil auch günstigere (Münster, Freiburg) Relationen vor<sup>26</sup>. Oft gab es aber auch ungüns-

22 LIEHHEGENER, Religion und Kirche (wie Anm. 3), 201.

23 Datensatz Kohlschreiber.

24 Ebd.

25 LIEHHEGENER, Christentum und Urbanisierung (wie Anm. 5), 448.



tigere Größenverhältnisse, die diesen Rahmen bei weitem sprengten. In Berlin zum Beispiel zählten St. Hedwig und St. Pius im Jahre 1900 je gut 30.000 Seelen bei vier Priestern<sup>27</sup>. Legt man die Pfarrgemeindegroße und das ›Katholiken/Seelsorger-Verhältnis‹ als Beurteilungsmaßstab dafür zugrunde, wie die katholische Kirche die strukturellen Herausforderungen der Urbanisierung bewältigt hat, so stellt sich für Stuttgart im Vergleich zu anderen deutschen Großstädten die Lage relativ günstig dar. Dieses Urteil fällt jedoch weit weniger positiv aus, zieht man ein weiteres und für die Diaspora vielleicht entscheidendes Kriterium, nämlich die räumliche Ausdehnung der Pfarreien, hinzu. Viele Katholiken lebten in Stuttgart verstreut in vielen Vororten. Bereits 1865 klagte Kaplan Karl Zimmerle (1836–1893)<sup>28</sup>: *Die hiesige Gemeinde ist jedoch nicht nur der Zahl, sondern auch der Ausdehnung nach unverhältnismäßig groß. [...] Seit 10–15 Jahren ist Stuttgart ungemein in die Länge und in die Breite gewachsen. Mit den jetzigen drei Seelsorgern sei eine geregelte Pastoration kaum mehr möglich, da die Mehrzahl der Katholiken den armen, arbeitenden Klassen angehört, so sind ihre Wohnungen zwar auch im Herzen der Stadt zerstreut, noch mehr jedoch in den entfernteren neuen Stadtteilen zu suchen. Bei allen Casualien geht daher viel Zeit auf der Straße verloren und mit der Zeit bleibt auch ein Stück der Arbeitskraft des Mannes unter Weges liegen, der von solchen Gängen müde nach Hause kehrt, um nicht selten bald darauf denselben oder einen ähnlichen Weg wiederum anzutreten*<sup>29</sup>. Für eine intensive Seelsorge blieb kaum Zeit<sup>30</sup>. Als besonders nachteilig und neues Phänomen der Großstadtseelsorge erwies sich ferner die aufkommende Anonymität. *Man läuft Jahre lang aneinander her ohne sich zu kennen*, so beklagte sich Kaplan Zimmerle bereits 1874<sup>31</sup>. Der als äußerst wichtig empfundene erste Kontakt ergab sich deshalb häufig erst gar nicht. Osterrenten konnten nicht mehr gemahnt werden, weil *nicht bekannt*<sup>32</sup>.

Der prozentuale Anteil der Osterkommunikanten brach besonders in Zeiten starken Bevölkerungswachstums regelmäßig ein<sup>33</sup>. Dies verweist darauf, dass es den Pfarreien offenbar große Mühe bereitete, eine zu hohe Zahl von Neuhinzugezogenen in die Kirchengemeinde zu integrieren und an die Einhaltung ihrer kirchlichen Pflichten zu binden. Vor allem Katholiken, die in peripheren bzw. weiter entfernten Gebieten oder Stadtteilen lebten, konnten oder wollten ihren kirchlichen Pflichten nicht immer nachkommen. Dies betont auch Kaplan Zimmerle im Jahre 1874: *An diesen [Versäumnissen; nur rund die Hälfte der Katholiken besuchen den Sonntagsgottesdienst, R.K.] wirken ohne Zweifel verschiedene Ursachen zusammen; mit ein Haupterkklärungsgrund liegt aber sicher im Vorhandensein nur einer einzigen Kirche [...] in der weitverzweigten Stadt, in der die Katholiken meist den unteren Ständen angehören und zum Besuch des Gottesdienstes häuslicher Geschäfte wegen selten eine Stunde unterwegs zubringen können*<sup>34</sup>.

26 Ebd., 174. – Datensatz Kohlschreiber.

27 BRANDT, Kirche und Urbanisation (wie Anm. 14), 227. Dort auch weitere Beispiele.

28 KÖHLER, Katholiken in Stuttgart (wie Anm. 15), 214.

29 DAR G 1.3, Dekanat Stuttgart, St. Eberhard, Vikariat, Eingabe des Kaplan Zimmerle und Vikars Höfer in Stuttgart, die Aufstellung eines weiteren Hilfsgeistlichen betreffend, Stuttgart 12. Februar 1865.

30 DAR G 1.8 Nr. 576, Stadtpfarrer Aigeltinger an das Bischöfliche Ordinariat 9. November 1905.

31 DAR G 1.8 Nr. 578, Visitationsbericht St. Eberhard, Kaplan Zimmerle September 1874.

32 DAR G 1.8 Nr. 579, Visitationsbericht St. Maria 24./25. November 1912.

33 Datensatz Kohlschreiber.

34 DAR G 1.8 Nr. 578, Visitationsbericht St. Eberhard, Kaplan Zimmerle September 1874. – Vgl. DAR G 1.8 Nr. 579, Visitationsbericht Cannstatt 10./12. November 1912.

Aber nicht nur die strukturellen Anpassungsschwierigkeiten, sondern auch die spezifischen Lebensverhältnisse in der Großstadt werden von den Zeitgenossen für den Rückgang der Kirchenbindung verantwortlich gemacht. Bischof Wilhelm Reiser (1893–1898) analysiert die *besonderen Erschwerungen* der Situation in Stuttgart im Rahmen einer Pfarrvisitation im Jahre 1894 folgendermaßen: Die Schwierigkeiten liegen zu einem großen Teil schon darin, daß die Katholiken der Stadt meist nicht zu der alteingesessenen Bevölkerung gehören, daß die verschiedenen fremden Leute, welche durch den Sturm des Lebens in die Notwendigkeit des Lebensunterhalts dahin geführt wurden, nicht gleichartig sind, einander nicht suchen, nicht zusammenstreben, kein Heimatgefühl und kein Bewußtsein des Zusammengehörens haben, daß viele von den ab- und zuziehenden Katholiken schon vorher ihrer Religion äußerlich entfremdet und abgestorben sind, [...] ja dass Einzelne sich gerade mit Absicht vor den Augen der Seelsorger verbergen, um nicht an Verpflichtungen gemahnt zu werden, welche den Kindern der Welt lästig fallen. Daher die Erscheinung, daß zahlreich nach der Bevölkerungsliste zur Pfarrei Gehörige dem Gottesdienste und dem Sakramentenempfang fern bleiben, ohne daß sie erkannt sind, seelsorgerlich gesucht werden können<sup>35</sup>. Bischof Reiser spricht hier typische Probleme der Seelsorge an, die mit dem Wandel der Lebensverhältnisse in der Großstadt verbunden waren: die regionale und soziale Heterogenität der Gemeindemitglieder, die hohe Fluktuation unter den Gläubigen<sup>36</sup>, die große Zahl der Zugezogenen, die sich in der neuen Umgebung zunächst heimatlos fühlten; die Anonymität der Großstadt, die von einigen Zugezogenen bewusst gesucht wurde, um sich der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten zu entziehen. Folgt man der Analyse von Bischof Reiser und anderen Einschätzungen der Stuttgarter Pfarrer, dann waren bereits viele dieser Zugezogenen zuvor der Kirche *äußerlich entfremdet* gewesen. In ihrer dörflichen bzw. kleinstädtischen Heimat, so heißt es in einem Stuttgarter Gemeindeblatt, hätte sie nur noch *die Sitte, der Brauch, die öffentliche Meinung* zur Erfüllung ihrer religiösen Pflichten veranlasst. Mit dem Umzug in die Großstadt seien diese *äußeren Gründe* nun aber weggefallen, was *die große Zahl derer, die in der Stadt den Glauben ihrer Väter preisgegeben haben und der religiösen Gleichgültigkeit verfallen sind*, erklären würde<sup>37</sup>. Gefördert wird diese Gleichgültigkeit, so eine weitere Klage, durch die ganze *Großstadtluft*<sup>38</sup>, die zu einer zunehmenden Diesseitsorientiertheit der Menschen führen würde. Der *Drang zu verdienen* und die *Aussicht zu genießen* seien die beiden Pole, in denen sich das Leben bewegt. *Verlässt der Großstädter die Arbeitsstätte, dann stürzt der Mammonismus, die Verdienstsucht der Großstadt in neuer Form auf ihn ein: da lockt das schreiende Kinoplakat, da reizt das Variete, ein Tanzabend, eine schwüle Revue*, so werden die veränderten Freizeitmöglichkeiten in der Stadt beschrieben und zugleich kritisiert<sup>39</sup>.

Aber nicht nur in den gesteigerten Freizeitmöglichkeiten sah man wachsende Gefahren für den Glauben und als Folge ein Schwinden des kirchlichen Einflusses. Auch in der Partnerwahl gingen kirchliche Verhaltensvorgaben und Praxis der Gläubigen im

35 DAR G 1.8 Nr. 578, Rezess von Bischof Reiser zu den Pfarrvisitationen in Stuttgart am 13. November 1894.

36 Zwischen 1919 und 1933 kamen durchschnittlich jährlich 44.202 Personen nach Stuttgart. Zugleich verließen jedes Jahr 41.507 Personen Stuttgart. Vgl. Datensatz Kohlschreiber.

37 PfA St. Nikolaus, Kirchliche Mitteilungen St. Nikolaus/Heilig Geist, 16. Februar 1936.

38 DAR G 1.8 Nr. 580, Visitationsbericht St. Nikolaus 23. Dezember 1928.

39 Heinrich GETZENY, Die Ursachen der religiösen Krise in der modernen Großstadt, in: Rottenburger Monatsschrift 1924/25, 165–171, 168. Heinrich Getzeny (1894–1970) war von 1924 bis 1933 Vorstand des württembergischen Volksvereins. Näheres zu Getzeny vgl. KÖHLER, Katholiken in Stuttgart (wie Anm. 15), 190.

Verlauf des Urbanisierungsprozesses in Stuttgart weit auseinander, wie die hohe Zahl der Mischehen zeigt<sup>40</sup>. Zum einen sahen die Kleriker in den Mischehen einen entscheidenden Grund für die religiöse Indifferenz vieler Gläubigen. Zum anderen galt der Abschluss einer Ehe mit »akatholischem« Charakter als eine schwere Sünde, so dass sich einige Gläubige aus dem Gemeindeleben zurückzogen bzw. – bei einem strengen Pfarrer – zurückziehen mussten<sup>41</sup>. Die relativ hohe Zahl derjenigen Stuttgarter Katholiken, die ihrer Osterkommunionspflicht nicht mehr nachkamen, ist deshalb nicht nur als Ausdruck religiöser Indifferenz zu interpretieren.

Sorge bereitete den Stuttgarter Klerikern ferner, wie die schlechten Arbeits- und Wohnbedingungen der unteren Bevölkerungsschichten die wichtigste katholische Sozialisationsinstanz, die Familie, zerstören würde. Vor allem in Familien, in denen die Mutter arbeiten gehen müsse, seien die Kinder oft den ganzen Tag auf sich alleine gestellt und würden so moralisch und religiös verkümmern<sup>42</sup>. Damit sind nur einige Aspekte genannt, die als spezifische Großstadtprobleme wahrgenommen und für den Rückgang der Kirchenbindung verantwortlich gemacht wurden. Analysen dieser Art finden sich aber nicht nur im Stuttgarter Katholizismus, sondern reihen sich ein in eine Fülle von zeitgenössischen Abhandlungen über das Wesen und den Wandel der Lebensverhältnisse in der Großstadt und ihren Auswirkungen auf die Religiosität<sup>43</sup>. Die Problemanalysen der Pfarrer unterschieden sich somit in Stuttgart nicht von denen anderer deutscher Großstädte. Hier ist jedoch zugleich auch Vorsicht geboten: Eine einfache Verbindung der genannten klerikalischen Deutungsmuster zu Säkularisierungs- und Entkirchlichungsprozessen in der Großstadt ist nicht ohne Weiteres möglich, muss doch das Bild von den Lebensverhältnissen in der Großstadt doch erheblich differenzierter betrachtet werden<sup>44</sup>.

## 2. Die Zunahme der Kirchenbindung

Der Einbruch der Kirchenbindung stellte sich aber zum Teil nur als ein vorübergehendes Phänomen dar. Exemplarisch soll dies an der Entwicklung des prozentualen Anteils der Osterkommunikanten von St. Maria, der zweitältesten Stadtpfarrei Stuttgarts, in den Jahren von 1881 bis 1933 verdeutlicht werden<sup>45</sup>. Um einen besseren Überblick zu gewährleisten, werden Durchschnittswerte dargestellt.

40 Vgl. Kapitel 4.

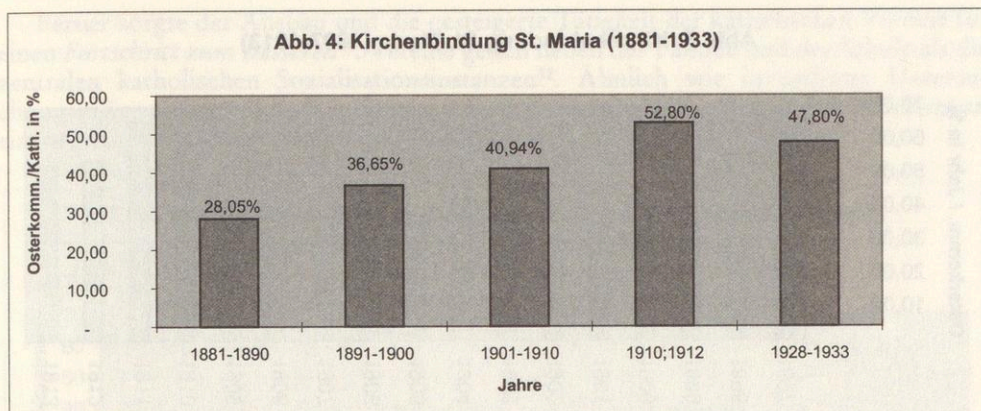
41 Wie mit den Katholiken, die in akatholischen Mischehen, d.h. Mischehen, die nach evangelischem Ritus getraut wurden und ihre Kinder evangelisch zu taufen beabsichtigten, lebten, war immer wieder Gegenstand lebhafter Erörterungen der Stuttgarter Kleriker auf den Pastoral Konferenzen. Vgl. z.B. DAR G 1.8 Nr. 576, Pastoral Konferenz Dekanat Stuttgart, 18. Juni 1901. – DAR G 1.8 Nr. 576, Pastoral Konferenz Dekanat Stuttgart, 22. Oktober 1913.

42 DAR G 1.8 Nr. 578, Visitationsbericht St. Eberhard, Lehrerin Fr. Metzler 5. September 1874. – DAR G 1.8 Nr. 578, Visitationsbericht St. Eberhard, Kaplan Zimmerle September 1874.

43 Vgl. LIEDEGENER, Religion und Kirchen (wie Anm. 3), 198. Zu betonen ist, dass die Großstadt von kirchlicher Seite nicht nur negativ wahrgenommen wurde. Vgl. BRANDT, Kirche und Urbanisation (wie Anm. 14), 223–225. – LIEDEGENER, Christentum und Urbanisation (wie Anm. 5), 455f.

44 Vgl. LIEDEGENER, Religion und Kirchen (wie Anm. 3), 198f.

45 Datensatz Kohlschreiber.



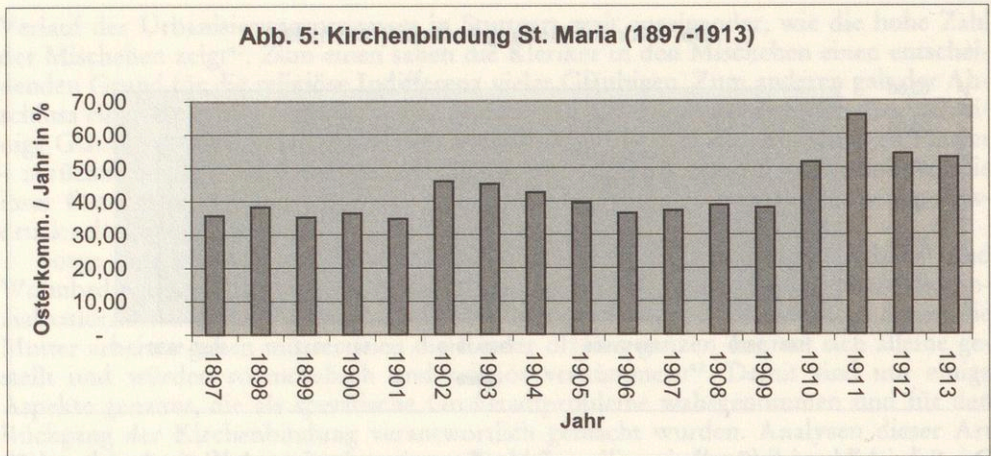
Das Schaubild zeigt für die jeweiligen Jahrzehnte einen stetigen Aufwärtstrend von 28 Prozent in den Jahren 1881 bis 1890, bis zu ca. 40 Prozent in den Jahren 1901 bis 1910; er gipfelt schließlich in einem Anteil der Osterkommunikanten von 52,8 Prozent am Vorabend des Ersten Weltkrieges<sup>46</sup>. Die Abbildung verdeutlicht zudem, dass dieses relativ hohe Niveau sich schließlich mit leichtem Abwärtstrend (47,8%) durch die Weimarer Republik hindurch zu behaupten vermochte. Ähnlich wie für St. Maria ist auch für ganz Stuttgart bis zum Ende des Kaiserreiches ein Anwachsen des prozentualen Anteils der Osterkommunikanten festzustellen<sup>47</sup>, so dass 1914 wieder ca. 67 Prozent aller Stuttgarter Katholiken ihre Osterkommunionpflicht erfüllten. Somit lässt sich festhalten: Auch in Stuttgart haben Industrialisierung und Urbanisierung nicht zu einem einheitlich verlaufenden Säkularisierungsprozess der Katholiken geführt<sup>48</sup>. Vielmehr ist bis zum Vorabend des Ersten Weltkrieges eine Intensivierung der Kirchenbindung zu verzeichnen. Welche Gründe lassen sich für den Anstieg des prozentualen Anteils der Osterkommunikanten im Kaiserreich anführen?

Wirkte sich ein starker Bevölkerungszuwachs vor allem an den peripheren Gebieten bzw. Vororten der Pfarrgemeinden nachteilig für die Kirchenbindung aus, so lässt sich umgekehrt durch eine Verbesserung der kirchlichen Infrastruktur eine Zunahme der Kirchenbindung feststellen. Dies verdeutlicht die Entwicklung des prozentualen Anteils der Osterkommunikanten von St. Maria in den Jahren zwischen 1897 und 1912.

46 Nicht mit berücksichtigt wurden die jeweiligen Angaben zur Osterkommunion in den Jahren, in denen in St. Maria eine Mission stattfand, die, wie Dekan Schneider vermerkte, auch viele »Kommunikanten von auswärts« anlockte. Vgl. DAR G 1.8 Nr. 579, Visitationsbericht St. Maria 24./25. November 1912. Als 1911 in St. Maria eine Mission stattfand, stieg der prozentuale Anteil der Osterkommunikanten auf 65,75%; 1932 waren es 56,09%. Vgl. Datensatz Kohlschreiber.

47 Vgl. Abbildung 1.

48 Vgl. LIEDEHEGENER, Religion und Kirchen (wie Anm. 3), 205–209.

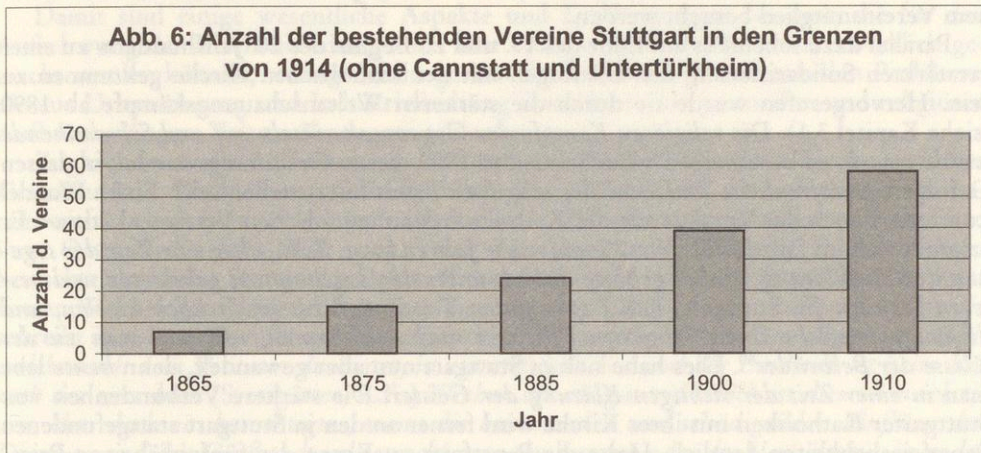


Erkennbar wird ein sprunghafter Anstieg des prozentualen Anteils der Osterkommunikanten in den Jahren 1902 und 1910. Dieser wurde hervorgerufen durch die Abtrennung großer Pfarregebiete in den Jahren 1902 und 1910. Dieser wurde hervorgerufen durch die Abtrennung großer Pfarregebiete an die 1901 errichtete Stadtpfarrkirche St. Elisabeth im Westen Stuttgarts und 1909 durch die Errichtung eines Expositurvikariats im Stuttgarter Vorort Heslach, das bei der Abtrennung immerhin 2714 Katholiken zählte. Mit der Abtrennung sank die Zahl der Pfarrangehörigen jeweils verhältnismäßig stärker als die Zahl der Osterkommunikanten. Mit anderen Worten: Vor allem die an der Peripherie der Gemeinde lebenden Katholiken scheinen ihrer Osterkommunionspflicht verhältnismäßig weniger nachgekommen zu sein<sup>49</sup>. Die räumliche Nähe zur Kirchengemeinde scheint damit für die religiöse Praxis eine wichtige Rolle gespielt zu haben. So lässt sich festhalten: Eine der entscheidenden Ursachen für den Aufschwung des kirchlichen Lebens im Kaiserreich ab 1890 stellte die Verbesserung der kirchlichen Infrastruktur dar<sup>50</sup>.

49 Der kontinuierliche Abwärtstrend von 1903 bis 1909 war nicht durch den Rückgang der Osterkommunionzahlen, sondern durch den starken Bevölkerungszuwachs bedingt. Aufgrund des starken Zuzugs von Katholiken in den zur Pfarrei gehörigen Stuttgarter Vororten erhöhte sich die Zahl der Pfarrangehörigen von 5952 im Jahr 1900 auf 9000 im Jahr 1909. So wuchs die Katholikenzahl in Heslach z.B. von 808 im Jahre 1895 auf 2714 im Jahre 1910. Dieser Befund verweist erneut darauf, dass es vor allem Schwierigkeiten bereitete, die an der Peripherie der Kirchengemeinde lebenden, neu hinzugezogenen Katholiken zur Einhaltung ihrer kirchlichen Pflichten zu bringen (vgl. Kapitel 2.1).

50 Lucian Hölscher gelangt bei seinen Untersuchungen zur Kirchenbindung der evangelischen Christen Berlins zu anderen Ergebnissen: »Aber auch die weitere Hypothese, die Regeneration sei einer Verbesserung der kirchlichen Infrastruktur zuzuschreiben, lässt sich durch die Detailanalyse der kirchenstatistischen Daten widerlegen. Der Neubau von Kirchen und die kräftige Vermehrung der Pfarrstellen setzten in Berlin nämlich erst nach 1890 ein. Der seit Ende der siebziger Jahre beobachtbare Aufschwung des kirchlichen Lebens kann deshalb nicht als Folge der verbesserten Infrastruktur verstanden werden.« Vgl. Lucian HÖLSCHER, Möglichkeiten und Grenzen der statistischen Erfassung kirchlicher Bindungen, in: Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, hg. v. Kaspar ELM u. Hans-Dietrich LOOCK, Berlin 1990, 39–63, 56. Dagegen ist zu sagen, dass in der Verbesserung der Infrastruktur nicht die einzige Ursache für die Intensivierung der Kirchenbindung zu sehen ist, sondern letztere sich aus einem ganzen Ursachenbündel zusammensetzte.

Ferner sorgte der Ausbau und die gesteigerte Tätigkeit der katholischen Vereine für einen *Fortschritt zum Besseren*<sup>51</sup>. Vereine gelten neben der Familie und der Schule als die zentralen katholischen Sozialisationsinstanzen<sup>52</sup>. Ähnlich wie in anderen Untersuchungsregionen kam es auch in Stuttgart in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem stetigen Zuwachs von katholischen Vereinen, wie Abbildung 6 zeigt<sup>53</sup>.



Diese Entwicklung erreichte am Ende des Kaiserreiches mit knapp 60 katholischen Vereinen einen vorläufigen Höhepunkt. Von einer verspäteten Herausbildung eines katholischen Vereinsnetzes im Vergleich zu westdeutschen Untersuchungsregionen kann in Stuttgart nur bedingt die Rede sein<sup>54</sup>. Unterschiede bestanden allerdings im Organisationsgrad. Während in Bochum zwischen der »Untergrenze von 21 und der Obergrenze von 46 Prozent«<sup>55</sup> und im Bistum Paderborn »ein Drittel bis zur Hälfte der katholischen Bevölkerung [...] Mitglied in irgendeinem Verein«<sup>56</sup> war, gehörten zum Beispiel den männlichen Stuttgarter Standesvereinen nur 15 bis 20 Prozent der Katholiken an<sup>57</sup>. Auch dem Volksverein waren kaum mehr als 15 Prozent der Katholiken beigetreten<sup>58</sup>. Dennoch entfalteten die katholischen Vereine auch in Stuttgart eine geschäftige Tätigkeit und waren für die Integration der nach Stuttgart ziehenden Katholiken und für das

51 DAR G 1.8 Nr. 579, Visitationsbericht St. Maria 15. Juni 1903.

52 Zur Bedeutung des Vereinswesens im Katholizismus vgl. exemplarisch: Thomas NIPPERDEY, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988. – Josef MOOSER, *Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900. Vereinstypen, Organisationsumfang und innere Verfassung*, in: WF 141, 1991, 447–461. – Christoph KÖSTERS, *Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945 (VKZG.B 68)*, Paderborn u.a. 1995. – Josef MOOSER, *Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Deutschen Kaiserreich*, in: *Religion im Kaiserreich* (wie Anm. 9), 59–93.

53 MOOSER, *Das katholische Milieu* (wie Anm. 52). – LIEDHEGENER, *Christentum und Urbanisierung* (wie Anm. 5), 187–214, 455–462.

54 Ebd.

55 LIEDHEGENER, *Christentum und Urbanisierung* (wie Anm. 5), 458.

56 MOOSER, *Das katholische Milieu* (wie Anm. 52), 75.

57 Datensatz Kohlschreiber.

58 Ebd.

Selbstverständnis und den Zusammenhalt der Stuttgarter Katholiken im protestantisch geprägten Umfeld von großer Bedeutung. Auch auf anderen pastoralen Gebieten konnten Fortschritte erzielt werden: Als großer Erfolg für eine verbesserte Integration der Zugezogenen wurde zum Beispiel die Zusammenarbeit von Pfarramt und Einwohnermeldeamt gewertet. Die Zugezogenen waren den Pfarreien nun namentlich bekannt und konnten in den ersten vier Wochen ihrer Ankunft persönlich vom Pfarrer oder einem Vereinsmitglied besucht werden.

Parallel dazu scheint es am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einer verstärkten Solidarisierung der Gläubigen mit der katholischen Kirche gekommen zu sein. Hervorgerufen wurde sie durch die stärkeren Weltanschauungskämpfe ab 1890 (siehe Kapitel 3.1). *Die religiösen Kämpfe der Gegenwart rütteln auf und Schwankende werden stark*, so beschreibt Dekan Schneider 1893 diesen Gesinnungswandel, in dessen Gefolge eine *erfreuliche Zunahme des religiösen Eifers* festzustellen sei<sup>59</sup>. Einen Wandel konstatiert auch der Vorsitzende des Katholisch-Kaufmännischen Vereins »Lätitia«. Er erinnert sich im Jahre 1902: *Vor 30 und mehr Jahren [war, R.K.] eher eine Zeit der sogenannten Aufklärung, und es gehörte damals unter den sogenannten gebildeten und besseren Ständen [in Stuttgart, R.K.] zum guten Ton, möglichst unkirchlich zu sein, und diejenigen, welche ihren religiösen Pflichten noch nachkamen, rechnete man zu der Klasse der Betbrüder*<sup>60</sup>. Dies habe sich in Stuttgart nun aber gewandelt, denn *heute lebe man in einer Zeit der richtigen Klärung der Geister*. Die stärkere Verbundenheit von Stuttgarter Katholiken mit ihrer Kirche wird ferner an den in Stuttgart stattgefundenen Papstfeierlichkeiten deutlich. Hatte die Papstfeier zu Ehren des fünfzigjährigen Priesterjubiläums von Pius IX. (1846–1878) im Jahre 1869 noch im kleinen Rahmen einer bescheidenen Feier im Vereinssaal des Gesellenvereinshauses stattgefunden und musste sich der Initiator Kaplan Zimmerle noch darüber beschweren, dass ansonsten in der Stadt keinerlei Notiz davon genommen wurde<sup>61</sup>, so nahmen im Jahre 1893 an dem mehrstündigen *glänzenden und imposanten* Festprogramm zur Feier des fünfzigjährigen Bischofsjubiläums von Papst Leo XIII. (1878–1903) in der großen Stuttgarter Liederhalle über 2000 Stuttgarter Katholiken aus allen Schichten teil<sup>62</sup>.

Bezeichnend ist es, dass in Stuttgart erst am Ende des 19. Jahrhunderts nun jene für den zeitgenössischen Katholizismus typischen Frömmigkeitsformen verstärkt Aufnahme fanden. Eine größere, mehrtägige Volksmission in Stuttgart konnte erstmals 1900 abgehalten werden<sup>63</sup>. Die erste Herz-Jesu-Bruderschaft wurde 1884 gegründet<sup>64</sup> und erfreute sich mit den 1893 gegründeten Hl.-Familie-Vereinen<sup>65</sup> großer Beliebtheit. Die Herz-Jesu-Bruderschaft in Bad Cannstatt konnte immerhin ca. 20 Prozent aller Gläubigen zu ihren Mitgliedern zählen<sup>66</sup>. Als zum fünfzigjährigen Bischofsjubiläum von Papst Leo XIII. im ganzen Land Wallfahrten abgehalten wurden, wollten sich *die Katholiken der Hauptstadt des Landes die Ehre nicht nehmen lassen an der Spitze aller Wallfahrer die Pilgerfahrten auf den Schönenberg bei Ellwangen zu eröffnen*<sup>67</sup>. Stolz berichtet das

59 DAR G 1.8 Nr. 578, Visitationsbericht St. Maria 1. Juni 1894.

60 Festschrift zum 25. Stiftungs-Feste des Katholisch Kaufmännischen Vereins »Lätitia« in Stuttgart 1877–1902, Stuttgart 1902, 5.

61 KÖHLER, Katholiken in Stuttgart (wie Anm. 15), 41.

62 DtVb, 21. Februar 1893.

63 DtVb, 9. April 1900.

64 DAR G 1.8 Nr. 578, Visitationsbericht St. Maria 1884.

65 DAR G 1.1 C 13.4 a/b, Verein der Hl. Familie.

66 DAR G 1.8 Nr. 578, Visitationsbericht St. Martin 20. Juni 1893.

67 DtVb, 13. Juni 1893.

Deutsche Volksblatt: *Schon gleich beim Bekanntwerden der geplanten Wallfahrt zeigte sich in Stuttgart von allen Seiten große Freude und Bereitwilligkeit; in anderthalb Tagen war die für den Extrazug von der Kgl. Eisenbahndirection geforderte Zahl von 300 Mitfahrenden überschritten, und immer neue Anmeldungen kamen dazu, und als gestern Sonntag früh 5 ½ der Zug parat stand, so drängte sich eine fast nicht übersehbare Menge zu demselben. Es waren gegen 900 Wallfahrer [...]*<sup>68</sup>.

Damit sind einige wesentliche Aspekte und Erscheinungen benannt, die für den Aufschwung der Kirchenbindung unter den Stuttgarter Katholiken verantwortlich gemacht werden können, wengleich insgesamt die strukturellen und sozialen Probleme, die aus Urbanisierung und Industrialisierung erwachsen, die pastoralen und religiösen Aufbrüche längere Zeit zu überlagern schienen.

Zugleich hatte die Rückbindung der Stuttgarter Katholiken an die Kirche auch ihre Grenzen. Aus verschiedenen Gründen blieb eine größere Zahl, die sich der Kirche bereits entfremdet hatten. 1914 kamen immerhin ca. 33 Prozent der Stuttgarter Katholiken ihrer Osterpflicht nicht mehr nach. Trotz der relativ hohen Zahl der Entkirchlichten herrschte aber beim Stuttgarter Dekan Konrad Mangold (1852–1931) am Vorabend des Ersten Weltkrieges Zufriedenheit über die Lage des Katholizismus in Stuttgart vor. Er schreibt in seinem Bericht zur Dekanatsvisitation im Jahre 1912: *Das allgemeine Bild, welches sich dem Visitator darbietet, ist ein erstaunliches und der Eindruck ist beim Besuch der einzelnen [Stuttgarter, R.K.] Kirchen oft ein guter. Freilich ist dieser ein relativer, aber doch ein berechtigter, wenn die hemmenden und schädigenden Einflüsse der Diaspora und der Großstadt in Betracht gezogen werden oder die Verhältnisse in anderen Städten zum Vergleich herangezogen werden*<sup>69</sup>. Wie ist die letztgenannte Einschätzung des Dekans, die Verhältnisse in Stuttgart seien im Gegensatz zu anderen Städten noch durchaus zufriedenstellend, zu beurteilen? Ein Vergleich der Osterkommunionzahlen anderer Untersuchungsregionen kann bei der Einordnung helfen.

### 3. Die Kirchlichkeit der Stuttgarter Katholiken im Vergleich

Dem Vergleich von unterschiedlichen Regionen wurde in den letzten Jahren vor allem von Seiten der Milieuforschung große Aufmerksamkeit zuteil, ist doch deutlich geworden, dass das katholische Deutschland zwischen der Mitte des 19. und der Mitte des 20. Jahrhunderts keine monolithische Einheit war<sup>70</sup>. In einem Aufsatz aus dem Jahr 2000 versuchte zum Beispiel der Münsteraner Arbeitskreis seinen eigenen Milieuansatz zu systematisieren und die Frage nach dessen Geltungsanspruchs anhand der Auswertung bisheriger Ergebnisse der regionalen Katholizismusforschung in der Fläche zu überprüfen.

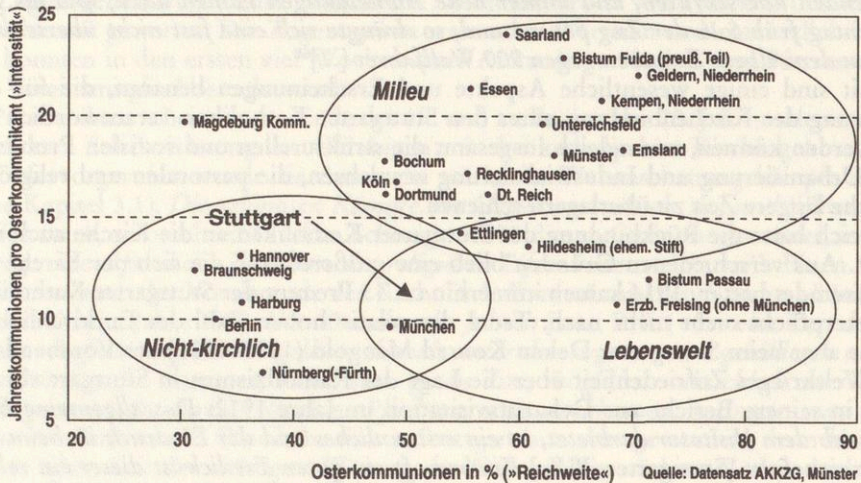
68 Ebd.

69 DAR G 1.8 Nr. 579, Schreiben von Dekan Mangold an das Bischöfliche Ordinariat, 16. Dezember 1912.

70 AKKZG, Konfession und Cleavages (wie Anm. 9), 382.



### Katholische Lebenswelt – Katholisches Milieu – Nicht-kirchliche Region Typen katholischer Vergesellschaftungsformen in Deutschland um 1914



Wie das vom Arbeitskreis entworfene Schaubild zeigt<sup>71</sup>, offenbarte die Analyse das Nebeneinander dreier unterschiedlicher Sozialformen katholischer Religiosität: Milieuregionen ließen sich von solchen Regionen abgrenzen, in denen weiterhin eine kleinräumige, von der traditionellen Lebenswelt dominierte Religiosität vorherrschte; andere, »nicht-kirchliche« Untersuchungsräume zeigten einen bereits fortgeschrittenen Grad an Entkirchlichung und mentaler Säkularisierung<sup>72</sup>. Als entscheidende Kriterien dieser Einteilung dienten für das Jahr 1914 »zwei zentrale Dimensionen von Kirchlichkeit und Milieubildung«: Zum einen die »maximale soziale Reichweite« (d.h. der prozentuale Anteil der Osterkommunikanten) und zum anderen die »Intensität« der Einbindung jener Katholiken, die als aktiv bzw. kirchlich bezeichnet werden können (d.h. die Division der Anzahl der Jahreskommunionen durch die Zahl der Osterkommunionen)<sup>73</sup>.

Die Position Stuttgarts in diesem Schaubild ist durch einen Pfeil gekennzeichnet. Der prozentuale Anteil der Osterkommunikanten für Stuttgart lag im Jahre 1914 bei 43 Prozent und die Intensität bzw. Kommunionshäufigkeit der Stuttgarter Katholiken betrug 15,49<sup>74</sup>. Legt man diese beiden Kriterien als zentralen Maßstab zur Einteilung verschiedener Typen katholischer Vergesellschaftungsformen zugrunde, so könnte man den Stuttgarter Katholizismus am Vorabend des Ersten Weltkrieges noch am Rande der Sozialform »katholisches Milieu« ansiedeln. Wie das Schaubild zeigt, liegt Stuttgart deutlich vor anderen Diasporastädten wie Hannover, Berlin und Nürnberg und andererseits aber hinter gemischt-konfessionellen Städten wie Dortmund und Bochum und katholischen Großstädten wie Köln und Münster.

71 Ebd., 365.

72 Ebd., 364–372.

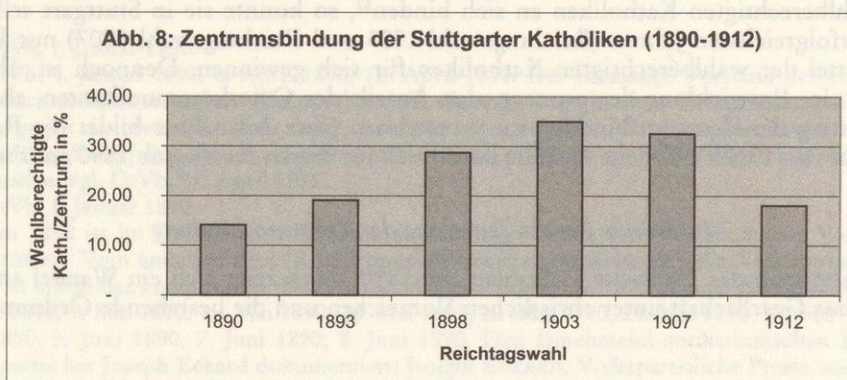
73 Ebd., 365.

74 Datensatz Kohlschreiber.

Allerdings können diese beiden Kriterien nur eine erste Orientierung bieten und greifen in Bezug auf die Frage nach der Existenz eines katholischen Milieus in Stuttgart bereits aus quantitativer Sicht zu kurz. Anhand zweier weiterer, in der Milieuforschung für zentral erachteter Indikatoren, dem Wahlverhalten und der Mischehenquote, sollen nun weitere Charakteristika des Stuttgarter Katholizismus bestimmt werden. Zunächst zum Wahlverhalten.

### 3. Das Wahlverhalten der Stuttgarter Katholiken

In Württemberg kam es erst 1895 zur Gründung einer eigenen Zentrumsfraktion<sup>75</sup>. Dennoch konnte das Zentrum seit Beginn des Kaiserreichs bei den Reichstagswahlen in einigen Wahlkreisen sehr gute Ergebnisse erzielen und seit der Reichstagswahl von 1881 aufgrund der Wahlerfolge in Oberschwaben dauerhaft immerhin vier Mandate erringen. Im Gegensatz zu weiten Teilen Oberschwabens hatte die Zentrumspartei in Stuttgart aber Schwierigkeiten, sich Geltung zu verschaffen. Erst ab der Reichstagswahl von 1890 gab es mit Ludwig Windthorst (1812–1891) und ab 1893 dann mit Adolf Gröber (1854–1918) auf der Stuttgarter Wahlliste durchgehend einen Zählkandidaten<sup>76</sup>. Abbildung 8 zeigt, dass die Zentrumspartei in Stuttgart unter den Katholiken offenbar nur sehr begrenzten Zuspruch fand<sup>77</sup>.



75 Zu den Gründen der verspäteten Zentrumsgründung in Württemberg vgl. GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie Anm. 12), 100f. – Zum württembergischen Zentrum allgemein: Karl BACHEM, Die Zentrumsbewegung in Württemberg, 1887–1914. Das Werk Adolf Gröbers, in: DERS., Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung, sowie zur allgemeinen Geschichte des neueren und neuesten Deutschland 1815–1914. Nebst einem kurzen Überblick über die Zeit von 1914–1930, 9 Bde., Köln 1927–1931, Bd. 8, 1931, 57–97. – DERS., Das Zentrum in Württemberg 1918–1930, in: DERS., Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung, sowie zur allgemeinen Geschichte des neueren und neuesten Deutschland 1815–1914. Nebst einem kurzen Überblick über die Zeit von 1914–1930, 9 Bde., Köln 1927–1931, Bd. 8, 1931, 417–436. – David BLACKBOURN, Class, Religion and Local Politics in Wilhelmine Germany. The Centre Party in Württemberg before 1914, New Haven 1980. – GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie Anm. 12).

76 HStAS E 150 Bü 239, 240/1.

77 Datensatz Kohlschreiber.

Bei den ersten beiden Reichstagswahlen von 1890 und 1893 erhielt die Zentrumsparlei nur von 15 bis 20 Prozent der wahlberechtigten Katholiken ihre Stimme<sup>78</sup>. Offensichtlich blieben zunächst viele Stuttgarter Katholiken auch nach der Aufstellung eines Zählkandidaten der Zentrumsparlei bei ihren früheren Wahlpräferenzen. Beeinflusst wurde diese Entscheidung sicherlich auch durch die großen Widerstände, die man der Zählkandidatur in Stuttgart entgegenbrachte. Die *Römlinge*, *Ultramontanen* und *Papisten* würden sich jetzt auch in Stuttgart immer mehr ausbreiten, den konfessionellen Frieden stören und Konfessionshader in die Politik tragen, so die Vorwürfe der Gegner, die das Zentrum nicht als politische, sondern als konfessionell-gebundene Partei zu desavouieren versuchten<sup>79</sup>. Die Volkspartei, die bis 1890 von den meisten Stuttgarter Katholiken gewählt wurde, kritisierte die Entscheidung, eine eigene unbedeutende Zählkandidatur aufzustellen, als unnötige Verschwendung von Stimmen und Schwächung im Kampf gegen die Übermacht der nationalliberalen Partei<sup>80</sup>. Blickt man auf das Wahlverhalten der Stuttgarter Katholiken, dann scheinen sich einige der katholischen Wähler diesen Vorbehalten und Meinungen angeschlossen zu haben. Das Ausmaß der Gleichgültigkeit, wahrscheinlich sogar der Renitenz eines größeren Teils der Stuttgarter Katholiken gegenüber der Zentrumsparlei bzw. gegenüber der Wahl eines explizit katholischen Kandidaten um 1890, zeigt sich in aller Deutlichkeit beim schlechten Abschneiden der Zentrumsfreunde bei den Gemeinderatswahlen im Jahr 1891<sup>81</sup>.

Auch bei den weiteren Reichstagswahlen im Kaiserreich fand die Stuttgarter Zentrumsparlei wenig Zuspruch. Vermochte sie in Württemberg nach 1900 über 60 Prozent der wahlberechtigten Katholiken an sich binden<sup>82</sup>, so konnte sie in Stuttgart selbst in ihren erfolgreichsten Jahren (Reichstagswahl 1903 und Reichstagswahl 1907) nur knapp ein Drittel der wahlberechtigten Katholiken für sich gewinnen. Dennoch ist, ähnlich wie bei der Entwicklung des prozentualen Anteils der Osterkommunikanten, ab 1890 ein Anstieg der Zentrumsbindung zu verzeichnen (eine Ausnahme bildet die Reichstagswahl von 1912<sup>83</sup>). Welche Gründe lassen sich für diesen Anstieg ab 1890 anführen?

### 1. Gründe für die Zunahme der Zentrumsbindung

Analysiert man das Deutsche Volksblatt um 1890, dann zeigt sich ein Wandel an: Der Erhalt der Gesellschaft unter christlichen Vorzeichen und die bestehende Ordnung von

78 Die Zentrumsbindung errechnet sich aus der Relation der Anzahl der wahlberechtigten Katholiken und der Wahlbeteiligung zur Zahl der für das Zentrum abgegebenen Stimmen.

79 DtVb, 9. März 1890.

80 DtVb, 19. Februar 1890.

81 DtVb, 11. Dezember 1891, 15. Dezember 1891, 17. Dezember 1891.

82 GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie Anm. 12), 387.

83 Der Stimmenanteil für das Zentrum fällt bei dieser Reichstagswahl vor allem so niedrig aus, weil es im Vorfeld einige Auseinandersetzungen gegeben hatte. Die nationalliberale Partei hatte angeregt, dass sich bei dieser Wahl alle bürgerlichen Parteien (Konservative, Bauernbund, Nationalliberale, Volkspartei, Zentrum) zusammenschließen sollten, um Stuttgart aus den Händen der Sozialdemokratie zu entreißen. Nach kurzem Zögern entschloss sich die Stuttgarter Zentrumsparlei aber, diesem Bündnis nicht beizutreten und statt dessen mit Gröber eine eigene Zählkandidatur anzusteuern. Dieses Vorgehen war aber unter den Zentrumswählern durchaus umstritten; in einigen Stuttgarter Wahlbüros war es ferner am Tag der Wahl zu Unklarheiten gekommen, so dass das Gerücht umging, Gröber habe seine Zählkandidatur zurückgezogen, was etliche Zentrumswähler zur Umkehr bewogen hatte, vgl. DtVb, 30. Dezember 1911, 5. Januar 1912, 13. Januar 1912, 15. Januar 1912. – Stuttgarter Neues Tagblatt, 3. Januar 1912.

Thron und Altar schien gefährdeter als je zuvor<sup>84</sup>. »Von unten« drängte die seit der Aufhebung der Sozialistengesetze im Jahre 1890 auch in Stuttgart schnell erstarkte Sozialdemokratie auf den Umsturz der bestehenden Verhältnisse<sup>85</sup>, »von oben« sah man sich durch die *entchristlichten Eliten* bedroht<sup>86</sup>, die nun auch in der württembergischen Politik spürbar an Einfluss gewannen. Bestätigung fand diese Wahrnehmung im zunehmend radikal antikatholischen Kurs der bisher eher gemäßigten Volkspartei<sup>87</sup> und den Gesetzesvorhaben der württembergischen Regierung zur Einschränkung der geistlichen Schulaufsicht in den Volksschulen<sup>88</sup>. Der Kampf um die geistliche Schulaufsicht entwickelte sich für den württembergischen Katholizismus zum Symbol für den Kampf um den christlichen Charakter der Gesellschaft überhaupt.

Parallel und zugleich als Reaktion auf diese Bedrohung erwuchs in Württemberg eine katholische Bewegung, die auf dem Katholikentag in Ulm im Jahre 1890 ihren Ausgangspunkt genommen und mit der Gründung der württembergischen Zentrumsparterie 1895 ihren vorläufigen Abschluss gefunden hatte<sup>89</sup>. Neben dem Kampf gegen die Sozialdemokratie waren es vor allem die beiden kulturellen Streitfragen um Zulassung der Männerorden und Beibehaltung der geistlichen Schulaufsicht, aus denen die Bewegung sich in ihren Anfängen speiste<sup>90</sup>.

Als Abwehrorganisation gegen die Sozialdemokratie wurde ferner der 1890 gegründete »Volkverein für das katholische Deutschland« auch in Württemberg und Stuttgart äußerst erfolgreich eingeführt<sup>91</sup>. Der Volkverein wollte vor allem zur Lösung der Sozialen Frage beitragen<sup>92</sup>. Sie war am Ende des 19. Jahrhunderts in Stuttgart auch deshalb

84 DtVb, 1. Januar 1890.

85 DtVb, 1. Januar 1890, 6. April 1890, 12. April 1890. Der ehemalige Vorstand des Stuttgarter Katholischen Männervereins »Casino« beurteilt die neue Lage in einer Versammlung: *Ein neuer Kampf gegen das christliche Volk droht, nicht von oben, sondern von unten; derselbe ist ein ganz anderer; ein Kampf der Massen, in welchem die Glaubensfestigkeit und die Tapferkeit der Massen entscheiden*, vgl. DtVb, 11. April 1891.

86 DtVb, 1. Januar 1890.

87 Um 1890 ist im Deutschen Volksblatt ein deutlicher Bruch zum Verhältnis zur Volkspartei festzustellen. Vom annehmbaren (Kompromiss-)Partner entwickelte sich die Volkspartei zunehmend zu einem der Hauptfeinde. Deutlich wird dieser Bruch um 1890 in einer Artikelserie: DtVb, 1. Mai 1890, 9. Mai 1890, 15. Mai 1890, 20. Mai 1890, 22. Mai 1890, 24. Mai 1890, 25. Mai 1890, 30. Mai 1890, 5. Juni 1890, 7. Juni 1890, 8. Juni 1890. Den zunehmend antikatholischen Kurs der Volkspartei hat Joseph Eckard dokumentiert: JOSEPH ECKARD, *Volksparteiliche Presse und Religion*. Eine quellenmäßige Darstellung, Stuttgart 1897. Verursacht wurde diese Entfremdung unter anderem dadurch, dass Volkspartei und Zentrum verstärkt um die gleiche Wählerklientel stritten und ein Führungswechsel an der Spitze eine religionsfeindlichere Ausrichtung der Volkspartei bewirkte.

88 GAWATZ, *Landtags- und Reichstagswahlen* (wie Anm. 12), 249–258.

89 HAGEN, *Geschichte* Bd. 2, 124–128. – BACHEM, *Zentrumsbewegung in Württemberg, 1887–1914* (wie Anm. 75), 57–81. – GAWATZ, *Landtags- und Reichstagswahlen* (wie Anm. 12), 99–107.

90 GAWATZ, *Landtags- und Reichstagswahlen* (wie Anm. 12), 249–258.

91 Württemberg wurde bald das Land mit dem höchsten Mitgliederstand. Anfang der 1890er Jahre waren bereits über 20%, um 1900 über 30% und 1912 schließlich über 40% der Katholiken Württembergs im Volkverein organisiert. Vgl. GAWATZ, *Landtags- und Reichstagswahlen* (wie Anm. 12), 107.

92 HORSTWALTER HEITZER, *Der Volkverein für das katholische Deutschland im Kaiserreich 1890–1918* (VKZG.B 26), Mainz 1979. – GOTTHARD KLEIN, *Der Volkverein für das katholische Deutschland 1890–1933* (VKZG.B 75), Paderborn 1996. – DETLEF GROTHMANN »Verein der Vereine«? *Der Volkverein für das katholische Deutschland im Spektrum des politischen und sozialen Katholizismus der Weimarer Republik* (Paderborner historische Forschungen 9), Köln 1997.

stärker in das Bewusstsein der Öffentlichkeit gerückt, weil erst zu diesem Zeitpunkt vermehrt Großbetriebe mit industrieller Fertigung entstanden waren und dadurch die Zahl der Industriearbeiter erheblich zu wachsen begonnen hatte<sup>93</sup>. Auf katholischer Seite verschrieb sich der Sozialen Frage vor allem Joseph Eckard (1865–1906), der 1890 als junger Vikar von Ludwigsburg nach Stuttgart gekommen war, um dort als Redakteur des Deutschen Volksblattes mitzuarbeiten<sup>94</sup>. Zwei Jahre später war er an der Gründung des katholischen Arbeitervereins in Stuttgart am 8. März 1892 beteiligt und wurde deren erster Präses<sup>95</sup>. Um die Katholiken vor den *um sie herum lauern den Versuchungen und Anfällen* zu wappnen, so Eckards Grundgedanke, bedürfe es vor allem einer gezielten Bildungsarbeit. Die katholischen Arbeiter sollen lesen lernen und an Tagungen und Fortbildungen teilnehmen. Außerdem müsse man dafür sorgen, dass die katholische Presse noch weit zahlreicher in die katholischen Haushalte Eingang finde. Schließlich müssten sich die Katholiken Stuttgarts noch viel besser organisieren als bisher. In allen genannten Punkten stehe man den Gegnern weit zurück<sup>96</sup>. Diesen Aufgaben widmete sich Eckard in unermüdlicher Weise. Als Redakteur des Deutschen Volksblattes sorgte er für eine stärkere Politisierung der Zeitung<sup>97</sup>. Auf unzähligen Vereinsabenden und anderen Veranstaltungen erschien er als Redner und war dadurch maßgeblich an der Weckung des (sozial-) politischen Bewusstseins für die Katholiken Stuttgarts bzw. Württembergs beteiligt<sup>98</sup>. Das Erstarken der Sozialdemokratie ab 1890 und die Herausbildung einer größeren Industriearbeiterklasse in Stuttgart einerseits und die Gründung des Volksvereins sowie des Katholischen Arbeitervereins andererseits führten dazu, dass nun die Arbeiter zunehmend in den Blickpunkt der kirchlichen Bemühungen rückten und ein Kampf zwischen Zentrum und Sozialdemokratie um die Gunst der Wählerstimmen der katholischen Arbeiter einzusetzen begann.

Diese Sammlungs- und Mobilisierungsbestrebungen der eigenen Klientel sind ein Kennzeichen der Kaiserreichszeit ab den 1890er Jahren und fanden zur gleichen Zeit auch bei den anderen Parteien statt. Dieser oft als »Fundamentalpolitisierung« oder »Vermassung« der Politik<sup>99</sup> bezeichnete Prozess führte zu einer stärkeren Politisierung

93 Günter ZAHNENBENZ, Stuttgart als Industriestandort 1850 bis 1982, Stuttgart 1984, 176–194. – Paul SAUER, Das Werden einer Großstadt. Stuttgart zwischen Reichsgründung und Erstem Weltkrieg (1871–1914), Stuttgart 1988, 136–144.

94 Carl WALTERBACH, Joseph Eckard. Der Begründer der katholischen Arbeitervereine in Württemberg. Blumen auf sein Grab, München 1907. – Joachim KÖHLER, Joseph Eckard (1865–1906). Die Bedeutung des Arbeiterpriesters für Kirche und Staat. Rede auf dem Arbeitnehmertag des KAB-Landesverbandes Rottenburg-Stuttgart in Markelsheim am 5. Mai 1985 (ungedruckt). – Reinhard KEINERT, Arbeitswelt 100 Jahre sozial mitgestaltet. Festschrift zum 100jährigen Jubiläum der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Stuttgart 1892–1992, Backnang 1992, 10–24. Eckard wurde am 20. Januar 1865 in Markelsheim geboren und am 19. Juli 1888 zum Priester geweiht. Seit 1. August 1890 Redakteur beim Deutschen Volksblatt, von 1895 bis 1900 Landtagsabgeordneter des Zentrums. Zugleich war er der Begründer des Diözesanverbandes Katholischer Arbeitervereine und seit 1899 dessen erster Diözesanpräses; 1906 wurde er dann auch zum Diözesanpräses der Katholischen Arbeiterinnenvereine gewählt, verstarb aber kurze Zeit später am 2. Dezember 1906. Vgl. KÖHLER, Katholiken in Stuttgart (wie Anm. 15), 189.

95 KEINERT, Arbeitswelt (wie Anm. 94), 13–18.

96 DtVb, 20. November 1891, 16. Juni 1903, 27. Mai 1903.

97 DAR G 1.1 C 14.3a Katholischer Arbeiterverein Allgemeines (1910–1938). Anonymer Text.

98 KÖHLER, Katholiken in Stuttgart (wie Anm. 15), 50.

99 Karl MANNHEIM, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Bad Homburg u.a. <sup>2</sup>1967, 52–57. – Hans ROSENBERG, Große Depression und Bismarckzeit. Wirtschaftsablauf, Politik und Gesellschaft in Mitteleuropa, Berlin 1967, 118f. – GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie

der Katholiken Württembergs<sup>100</sup>. Er war ferner durch neue Formen der Agitation gekennzeichnet. In Stuttgart nahmen die Angriffe der anderen Parteien gegenüber der katholischen Kirche bzw. dem Zentrum immer aggressivere Formen an, was – und das kann als weiterer Grund für das Ansteigen der Zentrumsbindung ab 1890 gesehen werden – zu einer verstärkten Solidarisierung von Katholiken mit der Zentrumsparterie führte. Dies zeigt sich exemplarisch bei der Reichstagswahl von 1903, der besonders scharfe Angriffe auf die katholische Kirche und die Zentrumsparterie vorausgegangen waren. Diese aufgeheizte Stimmung am Vorabend der Wahl zeitigte offenbar einen gewissen Mobilisierungserfolg katholischer Wähler. Das Deutsche Volksblatt hebt hervor: Die Stuttgarter Wahlversammlungen sind überraschend gut besucht und man sehe auf ihnen sogar *viele bisher fremde Gesichter*<sup>101</sup>. Die zunehmend feindliche Stimmung ließ nun auch bekannte, bisher eher zurückhaltende Katholiken öffentlich für das Zentrum Stellung beziehen. Erstmals tritt Oberlandesgerichtsrat Dr. Schanz in einer Stuttgarter Zentrumsversammlung auf: Was ihn getrieben habe, heute zum ersten Mal auf einer politischen Versammlung das Wort zu ergreifen, seien *die Angriffe, die in den letzten Jahren gegen die katholische Kirche und das Zentrum erfolgt seien und zwar in der Weise, dass man nicht mehr schweigen kann*<sup>102</sup>. Der zunehmende Druck von außen wurde auf den Wahlversammlungen des Zentrums auch genutzt, um die Einheit nach innen und den Zusammenhalt aller Katholiken zu beschwören. Angesichts der massiven Angriffe der letzten Wochen wird die Loyalität von katholischen Männern zur Zentrumsparterie als absolut notwendig eingefordert. Faktor Gottschalk, Mitglied des Stuttgarter Wahlkomitees, betonte in seiner Wahlkampfrede, wie wichtig es nun auch in Stuttgart sei, *Mann für Mann für das Zentrum zu stimmen. [...] Das Ehrgefühl der Katholiken verlangt es, dass wir nicht unsern Gegnern, welche bei jeder Gelegenheit unserer Kirche und unserer religiösen Überzeugung Fußstritte zu versetzen, zum Dank dafür noch ihre Stimmenzahl vermehren helfen*<sup>103</sup>.

Wenngleich damit einige wesentliche Gründe für die Zunahme der Zentrumsbindung ab 1890 benannt sein dürften, erstaunt doch der niedrige Stimmenanteil, der dem Zentrum in Stuttgart beschieden war. Stützt man sich auf Angaben im Deutschen Volksblatt und der gegnerischen Zeitungen, so konnte schon bald die Sozialdemokratie auf den größten Wählerstamm unter den Stuttgarter Katholiken zurückgreifen<sup>104</sup>. Offensichtlich hatte die Zentrumsparterie in Stuttgart vor allem bei den Industriearbeitern kaum Wählerstimmen zu verzeichnen, wie auch eine genauere statistische Analyse der Wählerschichten für die Kaiserreichszeit und die Weimarer Republik zeigen kann<sup>105</sup>.

Analysiert man das Wahlverhalten der Stuttgarter Katholiken in der Weimarer Republik, so lässt sich für die Zentrumsparterie in Stuttgart ein Zuwachs von 10 bis 15 Prozent verzeichnen. Das Zentrum konnte damit nun immerhin zwischen 40 und 50 Prozent der Katholiken an sich binden<sup>106</sup>. Dieser Zuwachs hing offenbar zu einem großen Teil mit der Wahlberechtigung der Frauen zusammen. Die Zentrumswähler in Stuttgart setzten sich bei der Reichstagswahl von 1928 je nach Gebiet aus 60 bis 70 Prozent Frauen

Anm. 12), 13–15.

100 GAWATZ, Landtags- und Reichstagswahlen (wie Anm. 12), 410–414.

101 DtVb, 16. Juni 1903.

102 Ebd.

103 DtVb, 21. Mai 1903.

104 DtVb, 17. Juni 1903, 13. Januar 1912.

105 Datensatz Kohlschreiber.

106 Datensatz Kohlschreiber.

und aus nur 30 bis 40 Prozent Männern zusammen<sup>107</sup>. Würde man, wie im Kaiserreich, nur die männlichen Wählerstimmen werten, so würde sich für die Reichstagswahl von 1928 eine Zentrumsbindung der männlichen Wähler von Stuttgart von etwas mehr als 30 Prozent ergeben; d.h. nahezu die gleiche Zentrumsbindung wie bei den Reichstagswahlen von 1903 und 1907. Die Bindungskraft des Zentrums für die katholischen Männer scheint damit im Kaiserreich ihren Höhepunkt bzw. Wendepunkt erreicht zu haben. Bevor eine Gesamtschau der bisherigen Ergebnisse erfolgt, soll ein letzter Indikator, das Heiratsverhalten der Stuttgarter Katholiken, vorgestellt werden.

#### 4. Heiraten und Wohnen in der Diaspora

Dem Aufbau eines geschlossenen katholischen Bewusstseins in Stuttgart waren, so wird es von den Klerikern häufig beklagt, durch die *hemmenden und schädigenden Einflüsse der Diaspora*<sup>108</sup> immer auch Grenzen gesetzt. Zu den schädigenden Einflüssen wurde vor allem die hohe Zahl der Mischehen gezählt.

Jahr	Von 100 geschlossenen Ehen waren Mischehen	Von 100 Katholiken, die sich verhehelichten, schlossen eine Mischehe ab	Von 100 geschlossenen Mischehen waren katholische Trauungen
1887–1900	18,25	57,44	–
1901–1913	21,96	51,03	–
1914–1918	24,27	52,33	31,92
1919–1925	21,84	52,81	33,17
1926–1933	24,5	47,93	39,36
1933–1938	–	49,78	31,15

Tab. 1: Mischehen in Stuttgart (1887–1938)

Die Tabelle zeigt, dass die Mischehenquote in Stuttgart in den Jahren zwischen 1887 und 1938 bei ca. 20 % lag<sup>109</sup>. Für die sich in der Minderheit befindenden Stuttgarter Katholiken bedeutet das aber, dass etwa die Hälfte aller eheschließenden Katholiken eine Mischehe einging und nur ein Drittel davon mit katholischem Charakter geschlossen wurde. Tabelle 1 zeigt ferner, dass diese für die katholische Kirche hohen Verluste selbst durch ein energisches Vorgehen seitens des Klerus im Verlauf des Untersuchungszeitraums nicht eingedämmt werden konnten.

Die Auswirkungen dieser hohen Mischehenquote auf Dauer werden 1925 sichtbar. Eine Auswertung der Volkszählung von 1925 zeigt, dass in Stuttgart rund 35 Prozent

107 Stuttgarter Wirtschaftsberichte. Mitteilungen des Statistischen Amtes der Stadt Stuttgart 4/5, 1928, 25–35. – Eine nahezu gleiche Verteilung von Männer- und Frauenstimmen lässt sich für das Jahr 1928 auch auf der Reichsebene feststellen, vgl. Johannes SCHAUFF, Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Untersuchungen aus dem Jahr 1928 (VKZG.A 18), Mainz 1975, 194, 202.

108 DAR G 1.8 Nr. 579, Visitationsbericht St. Eberhard 16. Dezember 1912.

109 Datensatz Kohlschreiber.

aller katholischen Familienangehörigen in einer Mischehe lebten<sup>110</sup>. Überhaupt kann anhand der Wohn- und Lebenssituation der Stuttgarter Katholiken von 1925 eine erstaunlich hohe Durchbrechung der imaginären konfessionellen Schranken festgestellt werden: 36 Prozent aller katholischen Dienstmädchen arbeiteten in einem evangelischen bzw. »mischehelichen« Haushalt. 55 Prozent aller katholischen Untermieter und 73 Prozent aller katholischen Schlafgänger wohnten mit einer protestantischen bzw. »mischehelichen« Familie in einer Wohnung zusammen<sup>111</sup>. Bündelt man diese Ergebnisse, so lebten 1925, je nach Stadtteil, zwischen 35 und 45 Prozent aller Stuttgarter Katholiken in ihrer Familie bzw. auf engem Raum mit Menschen der jeweils anderen Konfession zusammen. Auf nahezu die Hälfte aller Stuttgarter Katholiken lässt sich das Denkmodell »Katholisches Milieu« als eine scharf nach außen abgegrenzte Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaft (zumindest wenn sich diese Abgrenzung gegen andere Konfessionen bezieht) schon allein aufgrund ihrer täglich erfahrbaren Wohn- bzw. Lebenssituation in dieser Form nur schwer übertragen.

## 5. Fazit

Die Analyse zentraler Milieuidikatoren lässt für den Stuttgarter Katholizismus die folgenden Tendenzen erkennen. Die Herausforderungen, die aus Industrialisierung und Urbanisierung erwachsen, haben zunächst zu einem Einbruch der Kirchenbindung, aber keineswegs zu einem einheitlich verlaufenden Entkirchigungsprozess der Katholiken Stuttgarts geführt. Vielmehr ist zwischen 1890 und 1900 ein Wendepunkt und zwischen 1900 und 1914 ein vorläufiger Höhepunkt der Kirchen- und Zentrumsbindung zu verzeichnen. Die stärkere Anbindung der Katholiken an die Kirche ist zum einen auf den Auf- und Ausbau kirchlicher Strukturen und auf den erfolgreichen Einsatz neuer pastoraler Konzepte zurückzuführen. Zum anderen ist sie Resultat einer Intensivierung der Frömmigkeit und Folge einer verstärkten Politisierung der Katholiken Württembergs, die als Reaktion auf die schärfer werdenden Weltanschauungskämpfe ab 1890 erfolgte. Die Zunahme der Kirchen- und Zentrumsbindung steht exemplarisch für jene Verdichtungsprozesse des Katholizismus, die in einigen anderen Regionen Deutschlands mit dem Kulturkampf bereits in den Jahren zwischen 1870 und 1890 ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht hatten, in Stuttgart aber später und abgemildert einsetzten und zum Teil anderen Konfliktkonstellationen entsprangen.

Zählt man Kommunionverhalten und Zentrumsbindung zu den zentralen Indikatoren einer katholischen Milieubildung, so ergibt sich in Stuttgart ein heterogenes Bild. Wie die relativ hohe Zahl der Osterkommunikanten und die trotz eines Anstiegs doch niedrige Zentrumsbindung zeigt, stellte offensichtlich die Wahl der *atheistischen und terroristischen Sozialdemokratie*<sup>112</sup> und der Gang zur Kommunionbank für viele Stuttgarter Katholiken keinen Widerspruch dar. Blickt man weiterhin auf das Heiratsverhalten und die daraus resultierende Lebens- und Wohnsituation der Stuttgarter Katholiken, so bleibt die skeptische Frage, inwiefern im Minderheitenkatholizismus Stuttgarts das Mobilisierung- und Abgrenzungspotential in ausreichendem Maße vorhanden war, um aus quantitativer Sicht von der Existenz eines katholischen Milieus – als einem für

110 Datensatz Kohlschreiber

111 Ebd.

112 DAR G 1.8 Nr. 579, Dekanatsbericht zur Pfarrvisitation am 13. Juni 1913.



die große Mehrheit der in Stuttgart lebenden Katholiken dienenden Erklärungsmodell – sprechen zu können.

Die bisherigen Ausführungen haben zugleich die Grenzen eines vorwiegend quantitativ indikatorengestützten Milieumodells sichtbar werden lassen. Eine einfache Zuordnung in Milieuregionen, traditionellen Lebenswelten und entkirchlichten Räumen anhand einzelner Indikatoren, wie vom Münsteraner Arbeitskreis für Kirchliche Zeitsgeschichte vorgeschlagen, ist sehr kritisch zu beurteilen, berücksichtigt ein solches Modell doch die regionalen und lokalen Eigenheiten nicht genügend. Eine zu enge Ausrichtung an Indikatoren führt ferner dazu, dass wichtige Aspekte katholischen Lebens zu sehr in den Hintergrund rücken, und – das haben die mikrogeschichtlichen Erhebungen gezeigt – zentrale Differenzen verdeckt werden. Dennoch, und das sind die Chancen einer quantitativen Herangehensweise, ermöglicht erst sie es, den Rahmen eines wie auch immer zu definierenden katholischen Milieus zu bestimmen.

Zugleich sollten die vorliegenden Ausführungen zeigen, dass die quantitative Methode in Verbindung mit narrativen Quellen für eine Beschreibung einzelner zentraler Aspekte eines lokalen Katholizismus gewinnbringend genutzt werden kann, ohne dass dabei zwingend die Frage um die Existenz eines katholischen Milieus im Mittelpunkt des Interesses stehen muss.

CHRISTOPH HOLZAPFEL

## »Erschreckend ist die religiöse Verflachung und Verwirrung«

|| Evakuiertenpastoral als Seelsorge im Krieg

### 1. Einleitung

*Nachdem ich am Weißen Sonntag, dem 28. April [1946], meine Kommunionkinder zum Tisch des Herrn geführt habe, rüste ich mich zur Heimfahrt. Es geht wieder dem geliebten Westfalenland zu. Ich betrachte meine Aufgabe als Evakuierten-Seelsorger hier als beendet. [...] Mein Rad ist Opfer meines Berufes geworden. 5 Rad-Mäntel habe ich durchgeschlissen [...] Vom Oktober 1944 bis zum April 1946 habe ich ca. 7000 km für die Seelsorge zurückgelegt, meist mit dem Fahrrad, oft auch zu Fuß. (In den 14 Tagen von Palmsonntag bis Weißen Sonntag waren es allein 346 km) Aber es war stets eine große Freude, den Heimatlosen religiöse Heimat schenken zu dürfen<sup>1</sup>. Mit diesen Worten leitete Theodor Lange den Abschlussbericht zu seiner Tätigkeit als Evakuiertenseelsorger ein. Lange war Kaplan des Bistums Münster und im Auftrag Bischof von Galens als Evakuiertenseelsorger auf der Schwäbischen Alb tätig.*

Die Evakuiertenseelsorge wurde eingerichtet, als durch die Ausweitung des Luftkrieges ab 1943 die Evakuierungen zu einem Massenphänomen geworden waren. Bis Mitte September 1943 waren bereits 2,7 Millionen Personen als Evakuierte registriert<sup>2</sup>. Bei Kriegsende dürften mindestens acht bis zehn Millionen Deutsche vor den Bomben auf der Flucht gewesen sein. Betroffen waren vor allem Frauen, Kinder und alte Menschen, weil die Männer entweder Soldat waren oder an der sog. Heimatfront arbeiten mussten<sup>3</sup>. Wohin die Evakuierten gebracht wurden, war durch den sog. Reichsumquartierungsplan festgelegt. Danach wurden die Menschen aus den industriellen Ballungsräumen an Rhein und Ruhr, aus Aachen und dem Saarland in Württemberg untergebracht. Viele von ihnen konnten schon kurz nach Kriegsende in ihre Heimat zurückkehren, andere erst in den fünfziger Jahren.

Die »Bombenkriegsflüchtlinge«, wie sie im alltäglichen Sprachgebrauch genannt wurden, waren nicht die ersten Evakuierten, die in Württemberg aufgenommen werden

1 Theodor Lange an den Bischof von Münster, Kopie für das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, 30. April 1946 (DAR G 1.6 Nr. 41).

2 Zur Geschichte der Evakuierungen im Zweiten Weltkrieg vgl. Katja KLEE, Im »Luftschutzkeller des Reiches«. Evakuierte in Bayern 1939–1953. Politik, soziale Lage, Erfahrungen (Schriftenreihe der Bibliothek für Zeitgeschichte 78), München 1999. Die ersten Luftkriegsevakuerten aus Köln, Aachen und Duisburg sind im Diözesanarchiv Rottenburg ab September 1943 aktenkundig (DAR G 1.6 Nr. 41). Im Dezember 1943 begannen Stuttgarter Geistliche für Kinder, die aus ihren Gemeinden ins Unterland evakuiert worden waren, Religionsunterricht zu organisieren (DAR G 1.6 Nr. 22). Zu den Zahlen vgl. KLEE, Luftschutzkeller, 171.

3 Vgl. KLEE, Luftschutzkeller (wie Anm. 2), 12.

mussten. Bereits zu Beginn des Krieges gegen Polen kamen im September 1939 Menschen aus bestimmten Gebieten in Baden und im Saarland. Für den Fall, dass Gebiete entlang der französischen Grenze zum Kampfplatz werden sollten, wurde diese Zone von der Zivilbevölkerung geräumt<sup>4</sup>. Diese Maßnahme währte allerdings nicht lange. Bereits im Spätherbst 1939 kehrten viele Badener auf eigene Faust zurück, weil die befürchteten Kampfhandlungen im Westen ausgeblieben waren. Die letzten Evakuierten kehrten schließlich nach dem Waffenstillstand mit Frankreich am 25. Juni 1940 in ihre Heimat zurück<sup>5</sup>.

Als Teil der Seelsorge unter Kriegsbedingungen lässt sich am Beispiel der Evakuiertenseelsorge in Württemberg exemplarisch zeigen, wie sich der Zweite Weltkrieg auf die religiöse Praxis ausgewirkt hat. Dazu wird im Folgenden untersucht, mit welchen Mitteln Bischöfe und Geistliche diesen Zweig der Seelsorge aufgebaut haben. Wie haben sie ihre Arbeit und die Situation der Evakuierten gedeutet? Wie haben die Evakuierten darauf reagiert? Was lässt sich über deren Alltag überhaupt sagen?

Diesen Fragen wendet sich der Aufsatz in zwei Schritten zu: Zunächst wird der gesellschaftlich-religiöse Deutungshorizont skizziert, in den die Evakuiertenseelsorge einzuordnen ist und auf den sich alle Beteiligten bezogen haben. Religiöses Handeln war in jener Zeit von Vorstellungen und Prämissen bestimmt, die heute nicht mehr ohne weiteres geläufig sind. Sie bedürfen deshalb einer kurzen Erläuterung. Danach werden die religiöse und soziale Praxis der Evakuiertenpastoral dargestellt. Im dritten Teil wird vor diesem Hintergrund nach den Charakteristika von Seelsorge im Krieg gefragt.

Als Quellengrundlage dienen in erster Linie Serien von Berichten, die der eingangs schon zitierte Kaplan Theodor Lange (1905–1984) und sein Kollege Heinrich Huyeng (1903–1980) zwischen 1944 und 1946 verfassten<sup>6</sup>. Ihre Berichte sandten sie an ihren Diözesanbischof, Clemens August Graf von Galen (1933–1946), und an das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg. Dieses Material wird durch weitere Berichte, Hirtenworte und Briefe ergänzt, die sich in den Archiven der Erzdiözese Freiburg und des Bistums Rottenburg befinden.

## 2. Der gesellschaftlich-religiöse Deutungshorizont

Zwei Aspekte bestimmten das religiöse Handeln: erstens das Gottesbild und die daraus abgeleitete religiöse Logik, sowie zweitens die Handlungsfelder, die daraus abgeleitet wurden. Das Gottesbild ist Grundlage allen religiösen Handelns. In religiösen Quellen aus der Zeit des Zweiten Weltkrieges werden die Konturen eines personalen, sehr konkret gedachten Gottes sichtbar. Gott wird als allmächtiger Herr der Geschichte beschrieben, dessen Wille bis in die Biographie des Einzelnen reiche. Er wird als barmher-

4 Vgl. ebd., 27–37.

5 Vgl. ebd., 35–37.

6 Heinrich Huyeng: geb. 12. Februar 1903, Priesterweihe: 12. März 1927, seit 28. Oktober 1939 Kaplan in Duisburg-Hamborn St. Johann, seit 12. August 1949 Pfarrer in Goch St. Maria Magdalena, gest. 12. März 1980. Theodor Lange: geb. 26. November 1905, Priesterweihe 20. Dezember 1930, Kaplan in Hamborn St. Peter seit 11. August 1943, Pfarrer in (Gelsenkirchen-) Buer St. Peter seit 28. August 1953, gest. 9. Februar 1984. Die biographischen Daten verdanke ich Dr. B. S. Fleck vom Bistumsarchiv in Münster. Zum Einsatz von Geistlichen aus Duisburg in der Evakuiertenseelsorge vgl. von Galen an den Dechant des Dekanates Duisburg-Hamborn, Johannes Hubbing, vom 29. Oktober 1944, in: Clemens August Graf von GALEN, Akten, Briefe, Predigten. 1933–1946. Bd. 2, bearb. von Peter LÖFFLER (VKZG. A 42), Mainz 1988, Nr. 427, 1074–1075.

ziger, gütiger, gerechter und strenger Vater beschrieben, der gelegentlich seine Kinder aus Liebe auch strafen müsse. Ziel des göttlichen Handelns ist das Heil der Menschen.

Vor dem Hintergrund dieses Gottesbildes wurden der Krieg und die mit ihm verbundenen Umstände als Prüfung gedeutet. Auf diese Weise vergewissere sich Gott der Standhaftigkeit der Christen. *Der echte Christ weiß, daß Gott oft lange zusieht; die göttliche Langmut wird dem kurzsichtigen Menschen leicht zur Glaubensprobe. Gottes Weisheit prüft sogar gerade diejenigen besonders streng, die er liebt, und prüft so ihre Treue und Standhaftigkeit*<sup>7</sup>. Im Vertrauen auf die guten Absichten Gottes galt es, sich bereitwillig dem Willen Gottes zu fügen. Buße und Leidensbereitschaft waren die Motive, mit denen diese Prüfungssituation beschrieben wurde. Der Zusammenhang zwischen Gottesbild, Leidensbereitschaft und Krieg wird im folgenden Zitat deutlich. Angesichts des Luftkrieges schrieb der Rottenburger Bischofs Joannes Baptista Sproll (1927–1949): *Tapferes Leiden ist Christenart. Wie viel innere Festigkeit und stille Ergebung erfordert es, stundenlang in den Kellern zu sitzen und zu warten, ob nicht der nächste Augenblick schon das Dach über uns zusammenwirft und uns lebendig begräbt. [...] Solche Heimsuchungen Gottes wollen wir in christlichem Geiste ertragen, in Treue bis ans Ende*<sup>8</sup>. Die Treue, von der Sproll hier spricht, gilt nicht etwa dem Staat oder den Nationalsozialisten, sie gilt allein Gott. Er prüft durch die *Heimsuchung* des Krieges den Glauben. Die Katholiken waren überzeugt, dass freiwilliges, geduldig ertragenes Leiden ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und den Menschen bewirke. Der Logik des Verdienstgedankens entsprechend, diene diese Leidensbereitschaft ihrem ewigen Heil. Der hier präsentierte Zusammenhang zwischen Gottesbild, Leidensbereitschaft und Krieg stammt aus der christlich-jüdischen Tradition. Über Jahrtausende hinweg vermochte diese Logik in Kriegs- und Katastrophensituationen Sinn zu stiften. Dieses Sinnstiftungsmodell wurde durch beide Weltkriege zwar in Frage gestellt, aber nicht grundsätzlich zerstört<sup>9</sup>.

Der zweite Aspekt: Die Handlungsfelder der katholischen Kirche wurden aus der Definition ihrer zentralen Aufgabe abgeleitet: Heilungsvermittlung und Heilssicherung. Das ist eine ebenso banale wie für den Zweiten Weltkrieg weitreichende Feststellung. Aus dieser Definition leiteten die Bischöfe die Verpflichtung zu einer möglichst flächendeckenden Seelsorge ab. Deshalb schickte der Bischof von Münster, wie andere seiner Amtskollegen auch, den Evakuierten aus seinem Bistum Geistliche hinterher, die auch in der Diaspora ein Mindestmaß an Seelsorge ermöglichen sollten. Neben dieser religiösen hatte der Versuch flächendeckender Präsenz auch eine politische Dimension. Der kirchliche Geltungsanspruch wurde durch die nationalsozialistische Weltanschauung grundsätzlich in Frage gestellt. Die Aufrechterhaltung von Seelsorge bedeutete daher einen Akt der Selbstbehauptung und des Widerspruchs<sup>10</sup>. Die Kehrseite dieser Selbstdefinition bestand allerdings darin, dass die Kirche durch ihr Sinnmodell ihren Teil zur Durchhaltebereitschaft der Bevölkerung beitrug.

7 Joannes Baptista SPROLL, Fastenhirtenbrief 1945, in: KAR 18, 1943–1946, 85–86, Zitat: 85.

8 Ebd.

9 Vgl. Christoph HOLZAPFEL, Alltagsreligiosität im Krieg. Die Korrespondenz der Familie B. zwischen Kriegswende und Kriegsende, in: Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit, hg. v. Christoph HOLZAPFEL u. Andreas HOLZEM (Konfession und Gesellschaft 34), Stuttgart 2005, 53–90.

10 Vgl. Christoph KÖSTERS, Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945 (VKZG. B 68), Paderborn 1995, 25–27.

### 3. Religiöse und soziale Praxis der Evakuiertenpastoral

Für die Untersuchung der religiösen und sozialen Praxis der Evakuiertenseelsorge ist es hilfreich, drei Gruppen zu unterscheiden: Bischöfe, Evakuiertenseelsorger sowie Evakuierte und Einheimische. Sie unterschieden sich in ihren Rollen und in ihren Erfahrungsräumen. Die Bischöfe hatten für die Rahmenbedingungen Sorge zu tragen und waren gleichzeitig am weitesten vom Geschehen entfernt. Ihre Informationen erhielten sie durch die Berichte der Seelsorger und durch gelegentliche Briefe von Evakuierten.

Evakuiertenseelsorger, Evakuierte und Einheimische lebten im gleichen Erfahrungsraum, in der Situation vor Ort. Die Seelsorger teilten in gewisser Weise das Schicksal der Evakuierten. Sie waren selbst von den Folgen des Luftkriegs betroffen, beispielsweise durch die Zerstörung ihrer Kirche. Wie die Evakuierten mussten sie sich in einer völlig unbekanntem Umgebung neu zurecht finden. Von den Evakuierten unterschied sie, dass sie den Überblick über ihren Zuständigkeitsbereich hatten, während sich die Evakuierten vor allem für ihre eigene Situation interessierten. Anders als diese waren die Seelsorger auch gezwungen, für den Ausgleich mit den Einheimischen zu sorgen, im Zweifel eigene Bedürfnisse zurückzustellen, um ihren Auftrag erfüllen zu können. Aus dieser Position heraus verfassten die Seelsorger ihre Berichte an die Bischöfe.

Evakuierte und Einheimische schließlich waren am stärksten betroffen: durch das erzwungene Miteinander fremder Menschen auf engstem Raum, die sich täglich neu genötigt sahen, verschiedenste Interessen auszugleichen. Die Unterschiede zwischen Stadt- und Landbevölkerung, zwischen Einheimischen und Fremden bargen ein erhebliches Konfliktpotential, das sich zu verschiedensten Anlässen entzündete. Die Evakuierten standen außerdem unter dem Eindruck der Luftangriffe auf ihre Heimat. Ein Teil von ihnen hatte durch Bombentreffer alles verloren. Diejenigen, die bislang verschont geblieben waren<sup>11</sup>, befanden sich in ständiger Sorge um ihr Zuhause. Alle zusammen sorgten sich schließlich um Angehörige oder Bekannte, die in der Heimat zurückgeblieben waren.

#### 1. Die Bischöfe

Den Bischöfen fielen in der Evakuiertenseelsorge vor allem zwei Aufgaben zu: Sie organisierten erstens die Rahmenbedingungen der religiösen und caritativen Betreuung und versuchten zweitens, durch Hirtenworte Impulse für das religiöse und soziale Leben in der Fremde zu geben. Zu den Rahmenbedingungen gehörten der Kontakt zu den Ordinariaten der Aufnahmegebiete und zu den dort eingesetzten Geistlichen sowie die Verhandlungen mit staatlichen Stellen. Die Bischöfe organisierten und finanzierten Lesestoff, Rosenkränze und Messkoffer. Religiöse und caritative Betreuung flossen dabei oft in einander. Das Ziel aller Maßnahmen war, in den Aufnahmegebieten eine *genügende Seelsorge* aufzubauen<sup>12</sup>.

Das Zusammenleben von Einheimischen und Evakuierten sollte sich nach den Vorstellungen der Bischöfe an den Grundsätzen der christlichen Nächstenliebe orientieren. Bischof Sproll schrieb dazu in einem Hirtenbrief: *Es war mir ein Trost, daß die Bereit-*

11 Vgl. Jörg FRIEDRICH, *Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945*, München 2002, 21–29; 63–120.

12 Vgl. Protokoll der Konferenz der westdeutschen Bischöfe, Paderborn, 10.–11. November 1943, in: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche*, Bd. VI (1943–1945), bearb. v. Ludwig VOLK (VKZG. A 38), Mainz 1985, Nr. 897, 273–281, Zitat: 274.

schaft, Hungrige zu speisen, Nackte zu bekleiden und Fremde zu beherbergen im Schwabenland von Anfang an groß gewesen ist, und daß, als es galt, immer enger zusammenzurücken, viele sich als wahre Christen der Tat erwiesen und die Mahnung des hl. Petrus befolgt haben: »Seid gastfreundlich zueinander ohne Murren« (1 Pt 4,9), und die des hl. Liebesjüngers Johannes: »Brüder, lasset uns nicht mit Worten und mit der Zunge lieben, sondern in der Tat und Wahrheit« (1 Joh. 3,18)<sup>13</sup>. Die Bischöfe ließen keine Zweifel daran, dass dieses Verhalten verdienstlich sei und ewigen Lohn verheiße<sup>14</sup>.

Das Leid und die Sorgen, die mit der Evakuierung verbunden waren, sollten die Evakuierten in *christlicher Geduld* (Sproll) ertragen. Die Evakuierungen wurden als dem Heilsplan Gottes entsprechend – oder ihm zumindest nicht widersprechend – gedeutet. *So wollen auch wir den heiligen Willen Gottes, der in seinen Fügungen und Schickungen sich offenbart, demütig und bereitwillig annehmen in der Gewißheit, daß »denen, die Gott lieben, alles zum Besten gereicht«* (Röm 8,28)<sup>15</sup>. Das entspricht der bereits erläuterten religiösen Logik, den Krieg als Glaubensprüfung zu deuten. Die Bischöfe betonten zudem die Vergänglichkeit irdischer Güter und irdischen Leids. Durch diesen Verweis auf das Jenseits wollten sie das irdische Geschehen erträglicher machen.

Mit jener religiösen Logik hängen auch die Mahnungen zusammen, regelmäßig zu beten und häufig an *Meßopfer und Predigt* teilzunehmen. *Geht auch, sooft es euch möglich ist, mit euren Kindern zur hl. Kommunion. Ist sie doch das Brot des Himmels, das Brot der Starken, euch nie so notwendig wie heute*<sup>16</sup>. Wenn der Besuch eines katholischen Gottesdienstes nicht möglich sei, sollten die Evakuierten wenigstens geistlich daran teilnehmen. Durch *oftmalige Erneuerung der vollkommenen Liebesreue über alle Sünden und Erweckung des Verlangens nach der Teilnahme am heiligen Opfer und an der heiligen Kommunion* sollten sie ihren Glauben pflegen<sup>17</sup>.

## 2. Evakuiertenseelsorger: Katholisches Milieu so weit wie möglich schaffen

Für die Evakuiertenseelsorger war der Aufbau einer *genügenden Seelsorge* in der württembergischen Diaspora mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. In den ländlichen Gebieten Württembergs lebten die Evakuierten weit verstreut. Die Seelsorgegebiete waren daher sehr weiträumig und die Seelsorger mussten weite Wege zurücklegen, um alle zu erreichen. Da die Evakuierten größtenteils in protestantisch geprägten Gebieten untergebracht waren, fehlte zudem eine katholische Infrastruktur. Für Gottesdienste und Religionsunterricht, für Seelsorgestunden und Gesprächskreise mussten die nötigen Räumlichkeiten erst organisiert werden. Selbst an Wohnraum für die Geistlichen fehlte es mancherorts.

Noch dazu kamen die Evakuierten selten aus der gleichen Stadt oder wenigstens aus der gleichen Region. Die Luftkriegsevakuerten wurden in den Aufnahmegebieten nicht nach Städten oder Herkunftsregionen aufgeteilt, sondern in der Reihenfolge der Trans-

13 Joannes Baptista SPROLL, Hirtenwort an die heimatlos gewordenen Glaubensgenossen zu Weihnachten 1944 (DAR G 1.6 Nr. 41). Ähnlich lauteten seine Mahnungen im Fastenhirtenbrief 1945 (wie Anm. 6).

14 Conrad GRÖBER, Hirtenwort an die Diözesanen in der Ferne, 14. September 1939 (EAF B2-35/106).

15 Clemens August Graf von GALEN, Hirtenwort vom Christkönigsfest 1944, 29. Oktober 1944, in: DERS., Akten (wie Anm. 6), Nr. 428, 1075–1079, Zit. 1077–1078.

16 Mitteilungen an die Geistlichen der geräumten Pfarreien (Bistum Trier) Nr. 1, 3. Oktober 1939 (DAR G 1.6 Nr. 3).

17 GALEN, Christkönigsfest 1944 (wie Anm. 15), 1078.

porte untergebracht. Dadurch kam es zu einer völligen Vermischung der Herkunftsorte, was die Seelsorge weiter erschwerte. Das führte zu Schwierigkeiten ganz praktischer Art: Da sich der Gedanke eines einheitlichen Liedgutes noch nicht durchgesetzt hatte, war es fast unmöglich, für einen Gottesdienst ein gemeinsames Repertoire zu finden<sup>18</sup>. An der Auswahl der Lieder konnten sich heftige Konflikte entzünden, verbanden die Evakuierten doch mit ›ihren‹ Liedern intensive Heimatgefühle.

Bei den Evakuierungen aus den Gebieten an der Westgrenze am Anfang des Krieges war das noch anders. Die Bevölkerung eines Ortes wurde in einem bestimmten Gebiet untergebracht, wie z.B. die Einwohner von Rastatt in der Gegend um Schwäbisch Gmünd. Die betroffenen Geistlichen betreuten ihre eigene Gemeinde, so verstreut sie auch sein mochte. Als Maxime galt: *Das wichtigste ist, daß die Leute ihren Kaplan oder ihren Geistlichen unter sich haben, mit denen sie pfarrmäßig, bei den Kindern auch schulmäßig, verbunden sind und für die diese Geistlichen auch ihre besondere Sendung haben [...]*<sup>19</sup>. Unter den Umständen der Luftkriegsevakuierungen war an eine solche, an Herkunft orientierte Seelsorge nicht mehr zu denken<sup>20</sup>.

Den Einsatz der Evakuiertenseelsorger regelten die Ordinariate der Aufnahmegebiete. Dort wurden Informationen gesammelt, wo Evakuierte untergebracht waren und ein Seelsorger benötigt wurde<sup>21</sup>. Auf diese Weise gelangten Heinrich Huyeng und der eingangs bereits zitierte Theodor Lange, beide Kapläne aus Duisburg, nach Ennabeuren und Großengstingen. Von dort aus betreuten sie die Evakuierten im Landkreis Münsingen, sowie in Teilen der Landkreise Reutlingen und Ulm. Huyengs Seelsorgebezirk umfasste zwölf Gemeinden: Sontheim, Sappingen, Laichingen, Machtolsheim, Merklingen, Nellingen, Aufhausen, Feldstetten, Donnstetten, Böhringen und Zainingen. In diesem Gebiet betreute er 300 Katholiken. Davon stammten vier Erwachsene und 60 Kinder aus der Diözese Münster. Die anderen kamen aus der Erzdiözese Köln<sup>22</sup>. Theodor Lange betreute von Großengstingen aus zwischen 600 und 800 katholische Christen in 15 Dörfern: Gächingen, Bleichstetten, Ödenwaldstetten, Meidelstetten, Bernloch, Udingen, Genkingen, Würtingen, Lonsingen und Kohlstetten<sup>23</sup>.

Aus der Unterbringung von Katholiken in protestantischen Regionen entstanden in den Augen der Evakuiertenseelsorger zahlreiche Gefahren für ihren Glauben. So stellte Heinrich Huyeng fest, dass evakuierte Katholiken in evangelische Gottesdienste gingen, wenn in ihrem Dorf kein katholischer Gottesdienst stattfand<sup>24</sup>. Entsetzt schrieb er an Bischof von Galen: *Erschreckend ist die religiöse Verflachung und Verwirrung bei den Frauen in der nun schon länger dauernden nichtkatholischen, allerdings nicht unchristlichen Umgebung, vielleicht gerade deshalb, weil sie nicht unchristlich sondern teilweise*

18 Vgl. Eugen Rössler an den Bischof von Speyer, Beilage zum Schreiben Rössler an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, 28. Februar 1945 (DAR G 1.6 Nr. 41).

19 K. J. Fluck, Karlsruhe, an das Erzbischöfliche Ordinariat Freiburg, 10. September 1939 (EAF B 2-35/106; Unterstreichungen nach dem Original).

20 Vgl. Heinrich Huyeng an den Bischof von Münster mit Kopie an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, Ennabeuren 3. April 1945 (DAR G 1.6 Nr. 41).

21 Vgl. Eugen Rössler an den Bischof von Speyer (wie Anm. 18). – Dekan Effinger, Bad Mergentheim, an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, 17. Dezember 1944 (DAR G 1.6 Nr. 41).

22 Huyeng an den Bischof von Münster, Kopie für das Ordinariat Rottenburg, Ennabeuren 11. September 1944 (DAR G 1.6 Nr. 41).

23 Theodor Lange an den Bischof von Münster mit Kopie für das Ordinariat Rottenburg, Großengstingen, Osterwoche 1945 (DAR G 1.6 Nr. 41).

24 Caritasrektor Stehlin, Stuttgart, an das Erzbischöfliche Ordinariat Freiburg, 13. Oktober 1939 (EAF B 2-35/106).

sogar *recht fromm ist*<sup>25</sup>. Mit dem Vorwurf der *Verflachung und Verwirrung* war in diesem Fall nicht eine abnehmende Glaubenspraxis gemeint. Huyeng zielte vielmehr auf die Teilnahme an der ›falschen‹ Praxis. Die Frauen begründeten ihr Verhalten damit, dass der evangelische Pfarrer auch gut predige und die Kirche schön sei. Die Frage des Bekenntnisses scheint ihnen demnach nicht so wichtig gewesen zu sein, im Vordergrund stand vielmehr das religiöse Bedürfnis. Offensichtlich schickten die Frauen ihre Kinder auch in evangelische Bibelstunden. Auf diese Weise, so Huyeng, leisteten die Evakuierten *unwissentlich und ungewollt einem religiösen Indifferentismus ärgsten Vorschub*<sup>26</sup>. Noch schlimmer sei es um die Kinder bestellt, die in protestantischen Familien untergebracht seien. Ihre Gasteltern schickten sie regelmäßig in die Bibelstunde der evangelischen Gemeinde. Dann sei es *oft furchtbar schwer, sie davon fernzuhalten, ohne sich mit den Pfarrern zu überwerfen, die bereitwillig Pfarrkirche oder Gemeindesaal für unsere Zwecke zu Verfügung stellten*<sup>27</sup>. Die protestantische ›Gefahr‹ war daher nur die eine Seite, die andere war das Entgegenkommen der evangelischen Pfarrer. Sie stellten den Katholiken Kirchen und Pfarrsäle zur Verfügung und ermöglichten so Gottesdienste, Religionsunterricht und Zusammenkünfte der katholischen Evakuiertengemeinde in geeigneteren Räumen als den Sälen von Gastwirtschaften, die sonst als Gottesdienst- und Versammlungsraum genutzt werden mussten<sup>28</sup>.

Doch schienen die Evakuierungen nicht nur eine Gefahr für den Glauben zu bedeuten<sup>29</sup>. Einem Geistlichen aus Rastatt erschien die Unterbringung seiner Gemeinde in der Umgebung von Schwäbisch Gmünd während der Evakuierungen 1939/40 geradezu als ›Kuraufenthalt in Sachen katholischer Frömmigkeitspraxis‹: [...] *für gar manche unserer Rückwanderer wird das Leben hier eine gute Schule sein. Denn, so viel ich jetzt schon gesehen und gehört habe, herrscht in den Familien, die Rückwanderer aufgenommen haben, durchweg noch guter, alter katholischer Geist, der sich vor allem äußert im gemeinsamen Familiengebet: Morgen-, Abend- und Tischgebete, und alle haben dabei zu sein. Ebenso wird das Gebetläuten, bes. Mittags und Abends – für gar manche Rastatter etwas ungewohntes – treu beachtet und beobachtet. Auch sonstiges altes kathol. Brauchtum wird in den Familien noch treu gepflegt. Unsere Rastatter werden dadurch kathol. etwas aufgefrischt. So lässt der Herrgott das Harte und Bittere für gar manche – so hoffen und beten wir – zum seelischen Segen werden*<sup>30</sup>.

Trotz der weiten räumlichen Ausdehnung der Seelsorgebezirke und der Hindernisse, die sich aus der Diaspora-Situation ergaben, war das Ziel der Evakuiertenseelsorger, ihre Gemeinde möglichst intensiv seelsorglich zu betreuen. Heinrich Huyeng brachte die Bestrebungen der Evakuiertenseelsorge auf den Punkt, als er als Ziel seiner Tätigkeit nannte, *katholisches Milieu soweit wie möglich zu schaffen*<sup>31</sup>. Daher richteten die Geistlichen an verschiedenen Orten Gottesdienste ein, erteilten Religionsunterricht und Erstkommunionkatechese. Für die Erwachsenen, vor allem Frauen, organisierten sie Lektüre und boten Gesprächskreise an. Die Gottesdienstorte wurden so gewählt, dass sie für die Evakuierten aus der weiteren Umgebung zu Fuß erreichbar waren. Heinrich

25 Bericht Huyeng vom 11. September 1944 (wie Anm. 22).

26 Ebd.

27 Ebd. und Bericht vom 6. Oktober 1944 (DAR G 1.6 Nr. 41).

28 Bericht Lange vom 30. April 1946 (wie Anm. 1).

29 Vgl. Pfarramt Werbach an das Erzbischöfliche Ordinariat Freiburg, 7. September 1939 (EAF B 2–35/106).

30 P. Faustin Balzer an das Erzbischöfliche Ordinariat Freiburg, Mögglingen/Gmünd, 12. Oktober 1939 (EAF B 2–35/106).

31 Bericht Huyeng vom 11. September 1944 (wie Anm. 22).



Huyeng feierte in fünf Orten seines Bezirkes alle zwei bis vier Wochen Heilige Messe. In fünf weiteren Orten hielt er regelmäßig sog. Seelsorgestunden. Zu Weihnachten und Ostern versuchten Lange und Huyeng, alle Gottesdienstorte in die Feierlichkeiten einzubeziehen<sup>32</sup>.

Huyeng bot den Evakuierten Impulse für ihr religiöses Leben an, indem er jeden Monat unter ein eigenes Motto stellte und seine Gemeinde dazu anregte, dieses Thema den Monat über zu bedenken. Der Oktober 1944 stand beispielsweise unter dem Motto *Bei Unmöglichkeit des Messbesuchs: Geistiger Messbesuch*, im Januar 1945 lautete das Motto: *Bei äußerer Zerrissenheit der Familie innere Verbundenheit durch Opfer und Gebet* und die Fastenzeit 1945 stellte er unter den Leitgedanken *Christi Kreuz und unser Lebenskrenz*<sup>33</sup>. Die Mitglieder seiner Gemeinde erhielten dazu passende Gebetstexte. Diese sollten den Leitgedanken über den Monat hinweg wach halten und zum persönlichen Gebet verhelfen. Für die Mütter bot Huyeng sog. Mütterausgesprachestunden und Mütterschulungen an. Um der religiöse[n] *Verflachung und Verwirrung* entgegen zu wirken, sprach er *über die Aufgaben der katholischen Frau in der Diaspora* und über die katholische Kindererziehung<sup>34</sup>. Kurz vor Weihnachten 1945 verlor er in diesem Kreis Thomas von Kempens *Nachfolge Christi*, Kindergebetbücher, Rosenkränze und religiöse Bilder<sup>35</sup>.

Ganz besonders intensiv nahm man sich in allen Evakuierungsphasen der Kinder an. Die Geistlichen sorgten für Religionsunterricht, Erstkommunionkatechese und sog. Kinderseelsorgestunden. Ähnlich wie bei den Gottesdiensten trieben sie auch in dieser Sache einen erheblichen Aufwand. Stuttgarter Geistliche fuhren beispielsweise zwischen Dezember 1943 und Ende 1944 ins Unterland. In der protestantisch geprägten Gegend um Bietigheim und um Heilbronn erteilten sie Stuttgarter Kindern Religions- und Kommunionunterricht<sup>36</sup>. Die Kinder waren wegen der andauernden Bombenangriffe auf Stuttgart dorthin evakuiert worden.

Dem Religionsunterricht für Stuttgarter Kinder standen vergleichbare Schwierigkeiten entgegen wie den regelmäßigen Gottesdiensten für die katholischen Evakuierten in der Diaspora: Die Kinder waren weit verstreut untergebracht und lebten häufig bei Bauern in kleinen Weilern, so dass es schwierig war, sie überhaupt an einem zentral gelegenen Ort zu versammeln. Ihre Pflegeeltern scheuten sich häufig, die Kinder allein weite Wege über Land gehen zu lassen. Anscheinend hatte sich mehr als einmal ein Kind statt auf den Weg zum Religionsunterricht auf den Weg zurück nach Stuttgart gemacht<sup>37</sup>. Wegen der zunehmenden Zahl der Fliegeralarme und Bombenangriffe konnten die Stuttgarter Geistlichen die Kinder jedoch nur unregelmäßig aufsuchen<sup>38</sup>. Dennoch legte das Ordinariat in Rottenburg großen Wert darauf, dass die Besuche nicht

32 Bericht Lange aus der Osterwoche 1945 (wie Anm. 23).

33 Vgl. Heinrich Huyeng an den Bischof von Münster mit Kopie für das Ordinariat Rottenburg, Ennabeuren 17. Januar 1945 (DAR G 1.6 Nr. 41).

34 Bericht Huyeng vom 11. September 1944 (wie Anm. 22).

35 Vgl. Bericht Huyeng vom 17. Januar 1945 (wie Anm. 33).

36 Stadtpfarrer Ströbele, Stuttgart, an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, 17. Dezember 1943 (DAR G 1.6 Nr. 22).

37 Vgl. die Berichte von Kaplan Gebhard Branz an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg vom 1. April und 5. Juli 1944 (DAR G 1.6 Nr. 22).

38 Stadtpfarramt Herz-Jesu, Stuttgart, an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, 16. November 1944 (DAR G 1.6 Nr. 22).

ganz aufhören sollten. Zur Begründung hieß es, die Kinder sollten *das katholisch-religiöse Leben nicht ganz entbehren*<sup>39</sup>.

Der Inhalt des Unterrichts orientierte sich am Wissensstand der Kinder. Das bedeutete oftmals, *mit den ersten Dingen, der Erlernung des Kreuzzeichens und der einfachsten Gebete*, zu beginnen<sup>40</sup>. Mit den älteren Kindern wurde das Bußsakrament besprochen. Außerdem wurde dem liturgischen Kalender entsprechend Bibelkunde unterrichtet<sup>41</sup>. Huyeng und Lange stellten für die Kinder ein Gebetsheft mit Gebeten und Liedern für den Alltag und die sonntägliche Messfeier zusammen<sup>42</sup>. Darunter waren ein Gebet für den *Geistigen Messbesuch* und ein Gebet für die Angehörigen in der Heimat<sup>43</sup>. Mit den beiden Gebeten sollte ein geistiges Band als Ersatz für die räumliche Nähe entstehen.

Je länger die Evakuierungen andauerten, desto virulenter wurde die Frage, ob und wie die Kinder zur Erstkommunion gehen sollten. Schließlich war unabsehbar, wie lange die Evakuierungen andauern würden, auch wenn sich spätestens durch die Landung alliierter Truppen in der Normandie 1944 das Kriegsende abzeichnete. Daher waren die Stuttgarter Geistlichen ebenso wie die Evakuiertenseelsorger bestrebt, die Kinder beizeiten zur Erstkommunion zu führen<sup>44</sup>. Heinrich Huyeng schrieb, die Vorbereitung der Kinder auf die Erstkommunion und die Erstkommunionfeiern *bedeuteten für mich den Höhepunkt und gehören zu den liebsten Erinnerungen meines priesterlichen Wirkens hier in der so schwierigen Diaspora*<sup>45</sup>.

Die Evakuiertenseelsorger berichteten zum Teil sehr ausführlich über ihre Seelsorgetätigkeit. Ihre Berichte geben dagegen nur wenig Auskunft darüber, mit welchen religiösen Motiven sie die Situation der Evakuierten gedeutet haben. Das dürfte vor allem daran liegen, dass sich ihre Deutungen im Rahmen dessen bewegten, was in der Zeit gängig war und z.B. durch die Hirtenbriefe verbreitet wurde. Das wird dann deutlich, wenn doch einmal eine solche Deutung in einen Bericht einfließt. Der Verfasser des folgenden Zitates bezieht sich auf einen Hirtenbrief, den der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber (1932–1948) 1939 an die evakuierten Badener Katholiken gerichtet hatte. Darin hatte er den Evakuierten die schmerzhaftes Muttergottes als Vorbild für ihre Situation dargestellt. *Wie es im ersten oberhirtlichen Schreiben angedeutet war, beschreibt das Fest der Sieben Schmerzen Mariä den Weg, den wir gegangen sind – angefangen von den dunklen Ahnungen vom Verlassen der Heimat, zur nächtlichen Flucht und dem angstvollen Suchen nach den Angehörigen bis zur schmerzlichen Begegnung und dem opferreichen Stehen unter dem Kreuze bis zur Stunde*<sup>46</sup>.

39 Antwort des Bischöflichen Ordinariates Rottenburg auf das Schreiben des Pfarramtes Herz-Jesu (wie Anm. 38), 21. November 1944 (DAR G 1.6 Nr. 22).

40 Bericht Huyeng vom 11. September 1944 (wie Anm. 22).

41 Bericht Lange aus der Osterwoche 1945 (wie Anm. 23).

42 Ebd.

43 Bericht Huyeng vom 17. Januar 1945 (wie Anm. 33).

44 Vgl. Lange an den Bischof von Münster mit Kopie für das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, Großgengstingen, Osterwoche 1945 und St. Bernhardstag 1945 (DAR G 1.6 Nr. 41).

45 Huyeng an den Bischof von Münster mit Kopie für das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, Ennabeuren 14. Oktober 1945 (DAR G 1.6 Nr. 41).

46 Stadtpfarrer Brucker (Rastatt) an das Erzbischöfliche Ordinariat Freiburg, Tübingen 18. September 1939 (EAF B 2–35/106).

### 3. Skizze der sozialen Situation der Evakuierten

Dass den Evakuierten eine solche Deutung half, sich in ihrer Situation zurecht zu finden, kann nur vermutet werden. Denn von den Evakuierten selber, der zahlenmäßig größten Gruppe, ist nur wenig bekannt. Während die institutionellen Aktivitäten gut dokumentiert sind, haben die evakuierten Frauen und Kinder kaum Spuren in den Diözesanarchiven hinterlassen. Von ihnen sind nur einige wenige Briefe an die Ordinariate überliefert. Darin beklagten sie sich vor allem über das unerfreuliche Verhältnis zu den Einheimischen. Zusammen mit einigen Bemerkungen aus den Berichten der Evakuierten-seelsorger lässt sich immerhin eine vorläufige Skizze ihrer sozialen Situation anfertigen.

Die Evakuierten wurden in Privatunterkünften untergebracht, welche die Einheimischen mehr oder weniger freiwillig zur Verfügung stellen mussten. Heinrich Huyeng beschrieb ihre Unterbringung als völlig unzureichend. *Die Mütter haben oft mit ihrem Kind oder gar mit ihren Kindern nur ein Zimmer mit einem Bett, das die hiesigen Kleinbauern ihnen überließen, bezw. überlassen mußten und nur ganz notdürftig einrichteten, und müssen die ebenfalls ganz kleine primitive Küche der Bauern mitbenutzen*<sup>47</sup>. Diese Darstellung wird durch eine Bemerkung einer Evakuierten in einem Brief an Bischof Joannes Baptista Sproll ergänzt, einheimische Familien hätten *alles Mobiliar aus den Zimmern ausgeräumt, auf ihre Speicher gebracht und es dem Zufall überlassen, wo die Menschen nach ihrem verzweiflungsvollen Verlust an Hab und Gut und Angehörigen ein bergendes Bett oder einen Kochtopf finden sollten*<sup>48</sup>.

Diese beiden Bemerkungen sowie einige andere Hinweise deuten darauf hin, dass das Verhältnis zwischen Einheimischen und Evakuierten sehr schwierig gewesen ist. Die Evakuierten waren offensichtlich nicht sehr willkommen und wurden von der einheimischen Bevölkerung als Eindringlinge betrachtet. *Bombenweiber* war eine der abfälligen Bezeichnungen für evakuierte Frauen<sup>49</sup>. Das ist eigentlich auch nicht verwunderlich: Auf engstem Raum prallten zwischen Landbevölkerung und Menschen aus industriellen Ballungszentren, zwischen Schwaben und anderen Landsmannschaften völlig unterschiedliche Lebenswelten aufeinander. Huyengs Beschreibung der bäuerlichen Küche als primitiv deutet diesen Unterschied an. ›Primitiv‹ war für ihn eine Küche, die statt eines Gasherdes nur einen kohle- oder holzgefeuerten Herd besaß. Die Evakuierten waren in Privaträumen untergebracht und drangen daher in die Privatsphäre ihnen völlig fremder Menschen ein – und mussten ihre eigene ebenfalls weitgehend aufgeben. Darin lag ein erhebliches Konfliktpotential, das zu allen möglichen Anlässen aufbrach.

Einer dieser Anlässe war das Thema Mitarbeit der Evakuierten in Haus und Hof. Die Bauern erwarteten von den Evakuierten unentgeltliche Mitarbeit im Haushalt und in der Landwirtschaft. Die Evakuierten, insbesondere die evakuierten Frauen, waren jedoch körperlich kaum in der Lage, die geforderte Arbeit zu leisten. Auf der anderen Seite schienen sie aber auch nicht einzusehen, dass sie angesichts der angespannten Versorgungslage unentgeltlich arbeiten sollten<sup>50</sup>.

Die Erwartungen an den Umgang miteinander wurden sowohl von den Evakuierten wie von den Seelsorgern in religiösen Kategorien beschrieben. Die Bischöfe riefen die

47 Bericht Huyeng vom 11. September 1944 (wie Anm. 22).

48 Josepha Fischer an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, Schloss Zeil 10. August 1945 (DAR G 1.6 Nr. 41).

49 Vgl. ebd.

50 Vgl. Heinrich Huyeng an den Bischof von Münster mit Kopie an das Ordinariat Rottenburg, Ennabeuren 3. August 1945 und 11. September 1944 (DAR G 1.6 Nr. 41).

einheimische Bevölkerung mehrfach dazu auf, ihr Verhalten gegenüber den Evakuierten an den sieben Werken der Barmherzigkeit zu orientieren. Von beiden Seiten forderten sie *christliche Geduld* und Opferbereitschaft<sup>51</sup>. In einem Schreiben von Evakuierten finden sich die gleichen Kategorien: *Selten im Leben ist mir solche Unbarmherzigkeit begegnet wie hier im Schwabenland. Das, was die einfachste Grundlage der Nächstenliebe ist, sich einmal in die Lage des vom Unglück geschlagenen Menschen hineinzusetzen und dem Unglücklichen das anzutun, was man sich wünscht zu erfahren, wenn man in die gleiche Lage versetzt würde, das kennt der Durchschnittsschwabe nicht*<sup>52</sup>. In beiden Fällen wird damit die Erwartung ausgedrückt, dass die Situation der Evakuierten eine Gelegenheit sei, in der Glaube und Frömmigkeit praktische Konsequenzen haben müssten. Alle Appelle in dieser Richtung fruchteten jedoch nichts, weil sie eine Überforderung der Betroffenen bedeuteten. Wie vergiftet die Atmosphäre zwischen Einheimischen und Vertriebenen war, verdeutlicht die folgende Äußerung einer Evakuierten kurz nach Kriegsende. Auf die Frage, warum sie mit der Heimreise nicht warte, bis die Verhältnisse geklärt seien, entgegnete sie: *Lieber zu Hause in oder auf den Trümmern oder im Keller, aber in der Heimat als hier bei diesen [...] Leuten*<sup>53</sup>. Das Verhalten der Evakuierten nach Kriegsende beschrieb Heinrich Huyeng als *Heimkehrpsychose*. Scharnweise, so berichtete er, verließen sie die Dörfer. Um nach Hause zu kommen, nahmen sie mehrtägige Bahnfahrten *auf Kohlen und Benzinbehältern in offenen Wagen auf sich*<sup>54</sup>. Oftmals war es eine Reise ins Ungewisse. An den Konflikten zwischen Einheimischen und Fremden änderte diese überstürzte Abreise nichts. Sie wirkten auch dann noch, als den Evakuierten die Vertriebenen folgten<sup>55</sup>.

#### 4. Seelsorge im Krieg als Seelsorge in mobiler Gesellschaft

Der Zweite Weltkrieg stellte die Seelsorge vor ungeahnte Schwierigkeiten und Herausforderungen. Zwei Faktoren verstärkten sich wechselseitig: Kriegsbedingte Einschränkungen, z.B. durch Luftangriffe<sup>56</sup>, und die wachsende Mobilisierung der Gesellschaft. Bereits Anfang der dreißiger Jahre hatte die Fuldaer Bischofskonferenz den *Katholischen Seelsorgedienst für die Wandernde Kirche* gegründet. Die Nationalsozialisten hatten in den dreißiger Jahren verschiedene Pflichtdienste wie Landjahr oder Reichsarbeitsdienst eingeführt. Sie führten ebenso zu einer verstärkten Binnenwanderung im Deutschen Reich wie die vielen Arbeitskräfte, die in die industriellen Ballungsräume zogen. Diese Entwicklung führte dazu, dass eine wachsende Zahl von Katholiken von der Pfarrseelsorge nicht mehr erreicht werden konnte. Um sie sollte sich der Seelsorge-

51 Vgl. Joannes Baptista SPROLL, Hirtenwort an die heimatlos gewordenen Glaubensgenossen, 8. Dezember 1944 (DAR G 1.6 Nr. 41); Hirtenwort der deutschen Bischöfe vom 19. August 1943, in: VOLK, Akten VI (wie Anm. 12), Nr. 871/II, 178–184, bes. 181.

52 Josepha Fischer am 10. August 1945 an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg (wie Anm. 48)

53 Ebd.

54 Bericht Huyeng vom 3. August 1945 (wie Anm. 50).

55 Vgl. dazu die Beiträge von Ida Görres und Otto B. Roegele am Zustand des Katholizismus in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre. – Ida Friederike GÖRRES, Brief über die Kirche, in: Frankfurter Hefte 1, 1946, 715–733, und Otto B. ROEGELE, Der deutsche Katholizismus im sozialen Chaos. Eine nüchterne Bestandsaufnahme, in: Hochland 41, 1948/49, 205–233.

56 Vgl. Heinz HÜRTE, Deutsche Katholiken 1918 bis 1945, Paderborn 1992, 479f.

dienst kümmern<sup>57</sup>. Der Krieg verstärkte diesen Trend weiter. In diesen Kontext ist auch die Evakuiertenseelsorge einzuordnen.

Die erhöhte Mobilität in der Gesellschaft blieb für die religiöse Praxis nicht ohne Folgen. Eine stetig wachsende Zahl von Menschen wurde aus ihrem Umfeld herausgerissen und musste sich in einer neuen Umgebung zurecht finden. Dadurch lockerten sich die traditionellen Bindungen an Heimat, an Familie, Kirchengemeinde und andere Gemeinschaftsformen. Für die religiöse Praxis bedeutete das zweierlei: In ihrer neuen Umgebung fand nur ein Bruchteil der Binnenwanderer, ca. 20 bis 25 Prozent, von allein den Weg in die Kirchengemeinden bzw. zu den Angeboten der Diasporaseelsorge<sup>58</sup>. In ihrer Heimat waren sie durch soziale Strukturen wie selbstverständlich in Gemeinden eingebunden. Diese Strukturen fehlten am neuen Wohnort entweder ganz, oder es war schwierig, die Zuwanderer in diese Strukturen zu integrieren. Das trug erheblich zur Lockerung der Kirchenbindung bei.

Die Folgen für die Seelsorge lassen sich am Beispiel der Evakuiertenseelsorge erläutern: Die Geistlichen sahen sich gefordert, das Konzept der nachgehenden Seelsorge anzuwenden, d.h. die Katholiken in ihren Wohnorten aufzusuchen und wohnortnahe Seelsorgeangebote zu etablieren. Dieses Konzept war für den großstädtischen Rahmen entwickelt worden. Es setzte auf die Mitarbeit ehrenamtlicher Kräfte im Rahmen der *Katholischen Aktion*<sup>59</sup>. Das war in der Evakuiertenseelsorge natürlich nicht möglich, so dass die Geistlichen weitgehend auf sich selbst gestellt waren. Viel hing von ihrem persönlichen Einsatz und ihrer Kreativität ab. Im Zentrum aller Bemühungen stand die Einrichtung von Messfeiern, die von einer möglichst großen Zahl Evakuiertener besucht werden konnte. Die Messe erfüllte eine ganze Reihe von Funktionen: Sie war das Zentrum des religiösen Lebens, die Gelegenheit, durch das Wort Gottes und noch viel mehr durch die Sakramente der Buße und der Eucharistie mit Gott in Beziehung zu treten und sich seines Beistandes zu versichern. Durch die Messfeiern konnten die Katholiken ihre religiösen Pflichten erfüllen, zugleich ergaben sich hierbei Anknüpfungspunkte für die weitere Seelsorge. Der vertraute Ritus und die vertrauten Lieder und Texte vermittelten den Menschen ein Stück Heimat. Der Besuch evangelischer Gottesdienste als Ersatz für den fehlenden katholischen macht deutlich, wie wichtig diese Gottesdienste waren.

Wie das Beispiel der Evakuiertenseelsorge auf der Schwäbischen Alb zeigt, ließen es die Seelsorger jedoch nicht bei der Einrichtung von Gottesdiensten bewenden. Ihre Arbeit zielte vielmehr darauf ab, durch Gesprächsangebote und die Verteilung religiöser Kleinschriften jene sozialen Strukturen neu zu etablieren, die religiöses Leben tragen. Das allerdings gelang nur unvollständig, da ein großer Teil der Evakuierten schon kurz nach Kriegsende wieder in seine Heimat zurückkehrte und damit die mühsam etablierten Strukturen wieder erodierte.

57 Vgl. Thomas FLAMMER, Migration und Milieu. Die Auswirkungen von Migration auf Kirche und Gläubige am Beispiel der Arbeit des »Katholischen Seelsorgsdienstes für die Wandernde Kirche«, in: Kirchen im Zweiten Weltkrieg, hg. v. Karl-Joseph HUMMEL u. Christoph KÖSTERS, erscheint 2006.

58 Vgl. Referat Kallers über die Wandernde Kirche, in: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 5: 1940–1942, bearb. v. Ludwig VOLK (VKZG. A 34), Mainz 1983, 136–141.

59 Vgl. Wilhelm DAMBERG, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (VKZG. B 79), Paderborn 1997, 52–56.

ULRIKE ALTHERR

## Nur Kinder, Küche, Kirche?

|| Katholisches Frauenleben in den 1950er und 1960er Jahren<sup>1</sup>

### Einleitung

Die Diözese Rottenburg-Stuttgart wird 175 Jahre alt. Die Geschichte von christlichen Frauen ist natürlich älter, die von organisierten katholischen Frauen ist um einiges jünger. Erste karitative Vereine bestehen seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Frauenorganisationen im Sinne der Frauenbewegung gibt es erst seit dem 20. Jahrhundert.

Der zeitliche Schwerpunkt meiner Ausführungen liegt auf der Nachkriegszeit, den 1950er und 1960er Jahren, der inhaltliche auf den katholischen Frauenorganisationen in unserer Diözese.

Ich stelle meinen Vortrag unter die Frage: Nur Kinder, Küche, Kirche?

Frauen waren und sind die Mehrheit in Kirche und Gesellschaft. Dennoch sind sie nicht in allen Bereichen gleichermaßen vertreten. Besonders der katholischen Kirche wird nachgesagt, dass sie Frauen auf typisch »weibliche« Felder, also auf die berühmten »Ks« beschränkt hat. War das wirklich so oder hatten Bestrebungen nach mehr Mündigkeit von Frauen Fürsprecher/innen und Raum innerhalb der Kirche? Dabei sollen Wechselwirkungen von Frauen, Kirche und Gesellschaft erhellt werden. Der Zugang ist ein sozial- und gesellschaftsgeschichtlicher, kombiniert mit dem »anderen Blick« der feministischen Geschichtsschreibung<sup>2</sup>.

### 1. Frauenorganisationen in der Diözese Rottenburg (-Stuttgart)

Der folgende kurze Überblick soll dazu dienen sich ein Bild von den verschiedenen Frauenorganisationen in unserer Diözese machen zu können<sup>3</sup>.

Die Organisationen lassen sich einteilen in allgemeine Organisationen (Katholischer Deutscher Frauenbund [KDFB]), berufsständische Organisationen (z.B. Berufsgemeinschaft katholischer Hausgehilfinnen, Verein katholischer deutscher Lehrerinnen (VkdL), Werkvolkfrauen – Treuland (KAB-F), karitative Organisationen (z.B. Katholischer Mädchenschutzverband, Rettungsverein vom Guten Hirten), spirituelle Vereinigungen (Marianische Frauenkongregationen, Frauen von Schönstatt) und Jugendorganisationen, die im Bund der katholischen Jugend Deutschlands (BdkJ) zusammengeschlossen sind,

1 Vortrag gehalten auf der Tagung: Schwäbische Identität – weltnahe Katholizität. 175 Jahre Diözese Rottenburg-Stuttgart (Weingarten 17.–21.9.2003).

2 Vgl. Ulrike ALTHERR, Sachwalterinnen des Vormodernen oder Förderinnen der Mündigkeit von Frauen? Katholische Frauenorganisationen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom Kriegsende bis zur Würzburger Synode, Frankfurt a.M. 2000 (EHR XXIII/694), 22–25.

3 Zum Folgenden vgl. ALTHERR, Sachwalterinnen (wie Anm. 2), 37–136.

z.B. Christliche Arbeiterjugend – Frauen (CAJ-F), marianische Jungfrauenkongregationen.

Einige lassen sich hier nicht einordnen und bleiben als »Sonstige« übrig (Heliand-Frauenkreis, Ring-Frauenkreis, Deutsche Jugendkraft Frauensportgemeinschaft (DJK).

## 2. Die Stellung der Frau in den 1950er und 1960er Jahren

Katholische Frauen lebten im Makrokosmos der deutschen Gesellschaft der Nachkriegszeit. Deshalb soll zunächst dieser Makrokosmos mit einigen Streiflichtern erhellt werden, bevor der Blick zum Mikrokosmos des Katholizismus geht<sup>4</sup>.

Für die Situation der Frauen lassen sich verschiedene Phasen unterscheiden. Gleich nach dem Krieg hatten sie eine starke Stellung, weil sie aktiv Überlebenswichtiges leisteten im Kampf gegen Hunger, Wohnungsnot und Krankheiten. Als »Trümmerfrauen« leisteten sie Aufbauarbeit.

Das Selbstbewusstsein der Frauen war gewachsen, weil sie im Krieg und danach eigenständig schwierigste Situationen meistern und Entscheidungen treffen mussten. Viele sehnten sich aber nun auch wieder nach ruhigeren Zeiten, wo sie die Überlast der Verantwortung wieder abgeben konnten<sup>5</sup>.

Das Ideal war nun wieder die Frau, die sich zu Hause ganz der Erziehung ihrer Kinder und der Hausarbeit widmet, während der Mann den Lebensunterhalt verdient und die wichtigen Entscheidungen fällt sowie die Familie nach außen repräsentiert. Um Arbeitsplätze für Männer freizumachen, wurde erwartet, dass Frauen sie freiwillig räumten, oder aber es wurde ihnen gekündigt. Weibliche Arbeitslosigkeit war immer höher als die der Männer. Unverheiratete Frauen oder Witwen wurden im Arbeitsprozess geduldet, weil man ihnen zubilligte, nur dadurch ihren Lebensunterhalt zu sichern. Allerdings wurden sie meist als »bedauernswerte Geschöpfe« betrachtet, während die Familie bestehend aus Ehemann, Ehefrau und zwei Kindern zur Norm avancierte. Viele Frauen hatten, weil zahlreiche junge Männer im Krieg gefallen waren, keine Aussicht auf eine Ehe.

Oft gab es Schwierigkeiten mit den Männern, die aus Krieg und Gefangenschaft zurückkehrten. Sie waren häufig krank, gedemütigt und desillusioniert und konnten es oft nicht ertragen, dass die sanfte Frau, die sie verlassen hatten, mit den Jahren zu einer tüchtigen Leiterin der Familie geworden war, die sich nichts mehr vom Mann befehlen ließ. Der väterliche Führungsanspruch wurde von Kindern, die nur mit der Mutter aufgewachsen waren, nicht mehr akzeptiert. Vielfach waren Ehescheidungen die Folge<sup>6</sup>.

4 Zum Folgenden vgl. bes. Ute FREVERT, *Frauengeschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit*, Frankfurt a.M. 1986, 244–287. – Margarete DÖRR, »Wer die Zeit nicht miterlebt hat...« *Frauenerfahrungen im Zweiten Weltkrieg und den Jahren danach*, Frankfurt a.M. 1998, 3, 13–190. – *The Miracle Years. A Cultural History of West Germany 1949–1968*, hg. v. Hanna SCHISSLER, Princeton 2001, 359–375.

5 Doris SCHUBERT, *Frauen in der deutschen Nachkriegszeit*, Bd. 1: *Frauenarbeit 1945–1949. Quellen und Materialien*, hg. v. Annette KUHN (*Geschichtsdidaktik: Studien, Materialien* 21), Düsseldorf 1984, 14ff.

6 Vgl. Walter von HOLLANDER, *Wie überwinden wir die Ehekrise?*, in: *Welt der Frau* 4/1946, zitiert in: Anna FREIER/Annette KUHN/Doris SCHUBERT, *Frauen suchen nach neuen Formen der Selbstverwirklichung und des menschlichen Zusammenlebens. Überlegungen zur Kontinuität von Ehe und Familie nach 1945*, in: *Frauen in der Geschichte III. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Beiträge zur Geschichte der Weiblichkeit vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart mit geeigneten Materialien für den Unterricht*, hg. v. Annette KUHN u. Jörn RÜSEN (*Geschichts-*

»Emanzipation« war in den fünfziger Jahren vielfach ein negativ besetzter Begriff. Frauen *und* Männer betonten das Frausein von Frauen. Die Frauenbewegung hatte sich zwar nach dem Krieg wieder reorganisiert und betätigte sich über den Ring deutscher Frauenvereine auch politisch. Doch sie vertrat Fraueninteressen nicht offensiv. Der Rückzug ins Private war vorherrschend<sup>7</sup>.

Ein wichtiger Schritt zur Emanzipation von Frauen war Art. 3 des Grundgesetzes »Männer und Frauen sind gleichberechtigt.« Dies war vor allem der SPD-Abgeordneten Elisabeth Selbert zu verdanken, die Gewerkschafterinnen und Frauenorganisationen mobilisierte, um in der Öffentlichkeit Druck auf die Abgeordneten des Parlamentarischen Rates auszuüben, die zunächst mehrheitlich nichts von Gleichberechtigung wissen wollten. Es dauerte noch Jahre bis z.B. Extra-Frauenlohngruppen abgeschafft wurden. Dennoch wurden während der fünfziger Jahre immer mehr Frauen erwerbstätig. Die Koreakrise kurbelte 1950 die Nachfrage nach Gütern insbesondere aus der Schwerindustrie an und wirkte als Arbeitsbeschaffungsprogramm<sup>8</sup>. Der wirtschaftliche Aufschwung Mitte der 1950er Jahre nahm unaufhörlich zu<sup>9</sup>. Die Wirtschaft brauchte nun auch die verheirateten Frauen und Mütter als Arbeitskräfte. Ein höherer Lebensstandard in den Familien konnte oft nur durch einen zusätzlichen Verdienst der Frauen erreicht werden<sup>10</sup>.

Die Stimmen, die vehement die Erwerbstätigkeit von Müttern abgelehnt hatten, mit dem Argument, die Kinder bräuchten sie ganz, wurden zunehmend leiser. Als Grund für eine Erwerbstätigkeit konnten Mütter auch Freude am Beruf angeben, während früher allein materielle Not als legitim gegolten hatte. Die Erwerbstätigkeit vor der Ehe wurde nun zum gesellschaftlich anerkannten Regelfall. Frauen arbeiteten jedoch weiterhin oft nur in un- oder angelernten Tätigkeiten. Erst nach und nach verbesserte sich der Stand der Ausbildung.

Erst 1958 wurde das Recht verheirateter Frauen auf Erwerbstätigkeit gesetzlich festgeschrieben<sup>11</sup>. Außerdem wurde die Zugewinnngemeinschaft als normaler Güterstand für die Ehe festgelegt und Frauen bekamen das Recht, ihr Vermögen selbst zu verwalten. Bis dahin galt das Bürgerliche Gesetzbuch von 1900, das dem Ehemann Verwaltung und Nutznießung des Vermögens der Frau eingeräumt hatte. Um das Letztentscheidungsrecht des Vaters in Erziehungsfragen gab es im Bundestag erregte Diskussionen. Die Mehrheit konnte sich hier nicht zu einer Änderung im Sinne der grundgesetzlich garantierten Gleichberechtigung durchringen. Dies besorgte erst ein Spruch des Verfassungsgerichts im Jahre 1959. Das Leitbild der »Hausfrauenehe« blieb bestehen.

didaktik: Studien, Materialien 13), Düsseldorf 1983, 233–270.

7 Vgl. Renate WIGGERSHAUS, Geschichte der Frauen und der Frauenbewegung in der Bundesrepublik und in der Demokratischen Republik nach 1945, Wuppertal 1979.

8 Zum Folgenden vgl. Werner ABELSHAUSER, Die langen fünfziger Jahre. Wirtschaft und Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland 1949–1966, hg. v. Armin REESE u. Uwe UFFELMANN (Historisches Seminar 5), Düsseldorf 1987, 30f.

9 Ebd., 59.

10 Die Wohnungen sollten besser ausgestattet werden. 1954 eroberte sich das Fernsehen immer weitere Schichten der Bevölkerung. Die Gesellschaft wurde mobiler und Urlaub wurde mehr und mehr zum Statussymbol, vgl. Arnold SYWOTTEK, Konsum, Mobilität, Freizeit. Tendenzen gesellschaftlichen Wandels, in: Zäsuren nach 1945. Essays zur Periodisierung der deutschen Nachkriegsgeschichte, hg. v. Martin BROZAT (Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 61), München 1990, 95–111.

11 Vgl. Sabine BERGHahn, Frauen, Recht und langer Atem – Bilanz nach über 40 Jahren Gleichstellungsgebot in Deutschland, in: Gisela HELWIG u. Hildegard Maria NICKEL, Frauen in Deutschland 1945–1992, Berlin 1993, 71–138.



Die Unionsregierungen förderten die klassische bürgerliche Familie als kleinste gesellschaftliche Einheit. Seit 1953 gibt es ein Bundesfamilienministerium. Kindergeld wird seit 1954 bezahlt. Es war allerdings auch nach verschiedenen Anhebungen nie so hoch, dass es die Kosten für den Lebensunterhalt eines Kindes gedeckt hätte. Es bewirkte deshalb auch nicht, Mütter auf Dauer von einer Erwerbstätigkeit abzuhalten.

Die für die Gesellschaft der fünfziger Jahre typische Vorliebe für traditionelle Werte ist auch vor dem Hintergrund des Kalten Krieges zu betrachten. Der gesamte Westen fühlte sich und seine Werte durch den Kommunismus in geradezu apokalyptischer Weise bedroht.

Ende der fünfziger Jahre zeigten sich viele Aufbrüche und Reformansätze. Es wurde klar, dass Reformen und Veränderungen auf verschiedensten Feldern nicht zu umgehen waren, wenn es teilweise auch bis zum Ende der sechziger Jahre dauerte, bis die Anliegen deutlich artikuliert und aufgegriffen wurden.

Die politischen Parteien wendeten sich in dieser Zeit vom Blockdenken ab. Vor allem die SPD wurde seit dem Godesberger Programm 1959 auch für bürgerliche Kreise wählbar und auch in der CDU zeigte sich ein Verjüngungsschub<sup>12</sup>.

Kultur und Bildung mitsamt ihren zugrundeliegenden Werten standen vor einem Umbruch. Denkerische Grundlagen des Rechts wie auch das der katholischen Soziallehre entstammende Naturrechtsdenken wurden brüchig<sup>13</sup>.

Seit den sechziger Jahren wurde es deutlich, dass eine Bildungsreform unumgänglich war<sup>14</sup>. Ein Erfolg war, dass Mädchen in zunehmender Zahl höhere Schulabschlüsse machten, studierten und absolvierten vermehrt Berufsausbildungen. Die Erwerbstätigkeit von Frauen stieg weiter an, so dass »Nurhausfrauen« zunehmend sogar in Erklärungszwang gerieten.

In Ehe und Familie setzte man auf Partnerschaftlichkeit, ohne dass sich de facto viel an der Zuständigkeit von Frauen für Kindererziehung und Haushalt änderte, auch wenn sie berufstätig waren.

Sexualität war nun auch für Frauen nicht mehr automatisch mit Fruchtbarkeit gekoppelt. Sexuelle Freizügigkeit wurde propagiert und heftig bekämpft. Aufgrund des so genannten »Pillenkicks« sanken die Geburtenraten ab 1966 gravierend.

Ende der sechziger Jahre wurden Generationenkonflikte auf vielen Ebenen ausgetragen. Dabei stellte die Studentenbewegung sich an die Spitze. Sie forderte Reformen im Bereich der Bildung, der Politik aber auch der Kultur und der Moral. In dieser Zeit entstand die »Neue Frauenbewegung«. Sie setzte auf Gleichberechtigung der Frauen nicht nur vor dem Gesetz, sondern auch im alltäglichen Leben. Unter dem Schlagwort »Das Private ist politisch« lehnte sie alte Rollenverteilungen radikal ab.

12 Hermann RUDOLPH, Mehr als Stagnation und Revolte. Zur politischen Kultur der sechziger Jahre, in: Zäsuren nach 1945 (wie Anm. 10), 141–151, 145f.

13 Dieter SIMON, Zäsuren im Rechtsdenken, in: Zäsuren nach 1945 (wie Anm. 10), 53–167, 159.

14 Helmut BECKER, Bildung und Bildungspolitik. Über den Sickereffekt von Reformen, in: Zäsuren nach 1945 (wie Anm. 10), 6–68, 65.

### 3. Nur 3 Ks? Der Beitrag katholischer Frauenorganisationen für das Selbstverständnis und die Rolle katholischer Frauen in Kirche und Gesellschaft

Katholische Frauen lebten in der Gesellschaft. Sie prägten sie auch. Dazu leisteten die Frauenorganisationen einen Beitrag. Im Folgenden sollen Fragen geklärt werden wie: Welche Rollen wurden von offizieller katholischer Seite (bzw. von Seiten der Organisationen) den Frauen in Kirche und Gesellschaft zugeschrieben? Deckten sie sich mit den eigenen Erfahrungen und Erwartungen der Frauen? In diesem Zusammenhang ist das Frauenbild näher zu beleuchten.

Inwiefern katholische Frauenorganisationen zur gesellschaftsprägenden Kraft des Katholizismus beitrugen, soll mit Hilfe der Ergebnisse und Thesen, die Hürten<sup>15</sup> und Gabriel<sup>16</sup> aus historischer und soziologischer Perspektive im Hinblick auf andere Fragestellungen und Themen herausgearbeitet haben, für die Diözese Rottenburg-Stuttgart überprüft werden.

Heinz Hürten sieht in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Umbruchzeit, in der die gesellschaftlich organisierte Wirksamkeit der Katholiken nachgelassen habe. Die Veränderungen, die das Konzil für das kirchliche Leben, die Amtskirche und die einzelnen Gläubigen brachte, samt ihren Ursachen und Bedingungen müsse man mit sozialgeschichtlichen Fragestellungen nachzeichnen. Dazu sei es notwendig, sich mehr als bisher an die kirchliche »Basis« zu wenden. Meine Untersuchung setzt hier an und versucht, über die katholischen Frauen-Organisationen als Vermittlungsinstanzen die Situation der Einstellung der Katholikinnen an der »Basis« mit in den Blick zu bekommen. Aufbrüche und Veränderungen an der »Basis« zeichnen sich schon 1945 ab. Deshalb beginnt meine Untersuchung mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und nicht erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das für einen innerkirchlichen Modernisierungsschub steht.

Für die Verbände sieht Hürten nach 1945 einen »Verkirchlichungsprozess« und zwar in doppelter Hinsicht: Einerseits wurde die Laientätigkeit in die kirchenamtliche Struktur eingebunden, abhängig von offiziellen kirchlichen Vorgaben und weitgehend auf innerkirchliche Aufgaben gerichtet. Andererseits ersetzten seiner Meinung nach bischöfliche Weisungen und Institutionen sowie kirchliche Finanzen die freie Initiative katholischer Laien und Laiinnen. Deshalb komme den katholischen Organisationen im Blick auf die gesamte Gesellschaft seit der Nachkriegszeit immer weniger Gewicht zu.

Nach Hürten begleitet ein säkularer Wandlungsprozess den Verkirchlichungsprozess<sup>17</sup>. Diesem bin ich im Zusammenhang der Frage nach der Stellung katholischer Frauen in der Gesellschaft nachgegangen.

Der Soziologe Karl Gabriel fragt nach den Ursachen dieser Umbrüche. Er sieht Ansätze für die »Modernität« bereits in den fünfziger Jahren. Aber er zeigt auch Verweige-

<sup>15</sup> Heinz HÜRTEIN, Zukunftsperspektiven kirchlicher Zeitgeschichtsforschung, in: Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung, hg. v. Ulrich von HEHL u. Konrad REGEN, Mainz 1988, 97–106, bes. 101, 103, 105.

<sup>16</sup> Karl GABRIEL, Die Katholiken in den fünfziger Jahren: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung eines konfessionellen Milieus, in: Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche? hg. v. Johannes HORSTMANN (Akademie-Vorträge 43. Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte), Schwerte 1993, 37–57. – Karl GABRIEL, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae 141), Freiburg u.a. 1992.

<sup>17</sup> HÜRTEIN, Zukunftsperspektiven (wie Anm. 15), 103f.

rung von Modernität auf. Für ihn sind die fünfziger Jahre eine »Sattelzeit«, in welcher der Katholizismus noch einmal kulturell triumphierte, bevor er sich dann als gesellschaftsprägende Macht aufzulösen begann.

So stellt sich für die katholischen Frauenorganisationen die Frage: Waren sie »Sachwalterinnen des Vormodernen« oder verhalfen sie Frauen zu mehr Mündigkeit? Oder anders gefragt: dienten sie dazu ein katholisches Milieu auszubauen, bzw. seine Erosion aufzuhalten, oder ging es ihnen in erster Linie um Fraueninteressen?<sup>18</sup>

### 1. Das Frauenbild der Organisationen

Hinter allen Aktivitäten und Äußerungen der Organisationen stand ein Idealbild der »christlichen«, der »katholischen« Frau<sup>19</sup>. Dieses Bild bestimmte das Handeln. Teilweise beschrieben sie es selbst, häufig muss es jedoch erschlossen werden.

Dieses Bild der Frau wurde nicht nur von der kirchlichen Tradition gespeist, sondern es flossen auch gesellschaftliche Maßstäbe und Bewertungen ein. Zugleich bestand aber auch die Möglichkeit einer Rückkoppelung: die Organisationen konnten bis zu einem gewissen Grad das Frauenbild ihrer Mitglieder prägen, aber auch Einfluss nehmen auf das allgemeine Idealbild von Frauen in Kirche und Gesellschaft.

Zunächst einmal war für die Frauen in den Organisationen klar, dass Frauen »andersartig« und den Männern polar entgegengesetzt seien. Frauen wurde Gefühl und Passivität, Männern Denken und Aktivität zugesprochen. Aus diesen Grundpolaritäten heraus wurden alle möglichen Eigenschaften entweder Männern oder Frauen zugeschrieben, deren Summe das »Wesen der Frau«, beziehungsweise des Mannes charakterisieren sollte. Die Sonderaufgabe der Frau wirke sich in allen Lebensbereichen aus. Männer und Frauen seien »verschiedenartig, aber gleichwertig«.

Unter »Geschlecht« verstanden die Organisationen de facto die soziale Rolle der Frau<sup>20</sup>. Das Bild der Frau war also sozial konstruiert, ohne dass dies bewusst geworden wäre. Mit der Rede von der »Natur der Frau« glaubten sich die Organisationen auf der ontologisch-biologischen Ebene. »Sollen« und »Sein« wurden in einem Zirkelschluss miteinander verbunden<sup>21</sup>.

Als die eigentliche Bestimmung der Frau wurde die zur »Ehefrau und Mutter« gesehen, also das erste K wie »Kinder«. In der Ehe galt die Frau zwar als gleichwertig mit

18 Zur Diskussion ob es ein katholisches Milieu im Schwäbischen überhaupt gegeben hat vgl. 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. Er wirft der Milieuforschung vor, sie untersuche nur streng ultramontanen Katholizismus. Der Katholizismus in Württemberg war jedoch gut in den Staat eingebettet (110f.).

19 Einzelbelege zum Folgenden s. ALTHERR, Sachwalterinnen (wie Anm. 2).

20 Die englische Sprache kennt für »Geschlecht« zwei verschiedene Worte, nämlich »gender« und »sex«. Daran anknüpfend hat die feministische Wissenschaft folgende Unterscheidung herausgestellt: »sex« bezeichnet das biologische Geschlecht. »gender« hingegen meint das soziale, beziehungsweise sozial konstruierte Geschlecht: zur Sex-Gender-Konzeption vgl. u.a. Judith BUTLER, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M. 1991 (Originalausgabe: Gender Trouble, 1990). – Agnes DIETZEN, Soziales Geschlecht. Soziale, kulturelle und symbolische Dimensionen des Gender-Konzepts, Opladen 1993.

21 Frauen bekommen Kinder, deshalb müssen sie mütterlich sein. Aus dieser Mütterlichkeit wurden dann alle weiteren »natürlichen« weiblichen Eigenschaften erschlossen.

dem Mann. In ihrer Rolle als Mutter musste sie sich jedoch der Autorität des Vaters unterordnen. Da in der katholischen Soziallehre die hierarchische Verfassung der Familie als naturrechtlich gegeben und gottgewollt galt, sperrten sich die Organisationen gegen alle rechtlichen Veränderungen, die diese Verfassung tangierten. Das Idealbild der hierarchischen Familie prägten sie jungen Frauen in der Ehevorbereitung ein. Als sich im Zuge des bereits beschriebenen gesellschaftlichen Wandels Ende der 1950er Jahre in der Gesellschaft Tendenzen zu einer partnerschaftlicheren Gestaltung der Paarbeziehung durchsetzen konnten, hielten sie noch an der hierarchisch gegliederten Familie fest. Die Frau war – so die metaphorische Ausdrucksweise – als »Herz« zuständig für das Beziehungsgefüge und die Arbeit im Inneren und der Mann als »Kopf« für wichtige Entscheidungen und die Vertretung nach außen. Ab den sechziger Jahren verstummten nach und nach die naturrechtlichen Begründungen, ohne dass positive Aussagen an deren Stelle traten.

Weil sie die natürliche Bestimmung der Frau zur Mutterschaft aufrecht erhielten, lehnten sie auch Empfängnisverhütung ab und wehrten sich vehement gegen die vorneweg beschriebenen Tendenzen innerhalb der Gesellschaft, die weibliche Sexualität von der Fruchtbarkeit zu lösen. Nur einzelne Frauen aus den Organisationen zogen sie Mitte der sechziger Jahre als Möglichkeit zur Geburtenkontrolle in Erwägung. Diese Diskussion hörte allerdings mit Erscheinen der Enzyklika »Humanae Vitae« 1968 wieder auf. Abtreibung, aber auch Scheidung verurteilten die Organisationen vehement und versuchten, sich allen Veränderungen der staatlichen Gesetzgebung zu widersetzen.

Nach und nach legten sie auf die gegenseitige Partnerschaft der Eheleute mehr Gewicht als auf die »Erzeugung von Nachkommenschaft«. Sexualität wurde dennoch weiterhin, wenn überhaupt, fast nur unter dem der klassischen Ehe zwecklehre entstammenden Aspekt der Fortpflanzung angesprochen.

Die Vorstellungen von der Frau als Mutter zielten immer nur auf das Wohl der Kinder, nie auf das der Frau selbst. Sie sollte ihre Erfüllung darin finden, sich ganz für die Familie »aufzuopfern«. Über die Familie, so wurde argumentiert, hätte sie die Möglichkeit, aber auch die Pflicht, im Sinne der Kirche Einfluss auf die Gesellschaft zu nehmen. Auf diese Weise sollte wenigstens symbolisch gesellschaftliche Ohnmacht kompensiert werden.

Bald aber erkannten auch die Organisationen, dass es für die Familien nicht hilfreich war, wenn die Mütter sich nur aufopferten und kein Interesse für die Welt außerhalb der Familie zeigten. Die Anforderungen an die Erziehung von Kindern wurden immer komplexer. Die Rede vom »Beruf der Mutter« sollte dem Rechnung tragen und die Arbeit der Mütter aufwerten. Damit konnten diese mit Verweis darauf, dass sie bereits einen »Beruf« ausübten, von einer außerhäuslichen Erwerbstätigkeit abgehalten werden.

Zum Bild der Frau gehörte auch ihre Zuständigkeit für karitative Hilfe. Diese galt sozusagen als Ausfluss der Mütterlichkeit. Diese Hilfe sollte die Hilfsbedürftigen in den Stand versetzen, ihre Rolle wieder zu erfüllen, oder die Helferin tat als zeitweiliger Ersatz das, was die Hilfsbedürftige sonst leistete. Dabei wurden traditionelle weibliche Lebensentwürfe gestützt. Besonders Müttern wurde geholfen, z.B. durch Müttererholung, ihre zugewiesenen Aufgaben in der Familie wieder zu erfüllen. Junge Mädchen sollten davor bewahrt werden, in einen unmoralischen Lebenswandel abzugleiten. Deshalb nahm sich der Mädchenschutzverband um Mädchen am Bahnhof und um Hausangestellte an, die neu in eine Stadt gezogen waren. Jungen Berufstätigen boten sie Quartier in Wohnheimen.

Lediglich der Rettungsverein vom Guten Hirten widmete sich der Arbeit mit Frauen aus sozialen Randgruppen: Frauen mit unehelichen Kindern oder straffällig gewordene Frauen. Der Wille, einzelnen zu helfen, rangierte vor struktureller Hilfe. Hilfe zur

Selbsthilfe wurde erst in den sechziger Jahren Thema. Solange ehrenamtliche Helferinnen zu bekommen waren, setzten die Organisationen mehrheitlich auf diese. Erst als seit Ende der fünfziger Jahre immer mehr Frauen berufstätig wurden und weniger Ehrenamtliche gefunden werden konnten, wurden notgedrungen mehr bezahlte Kräfte eingestellt. Weil auch die Anforderungen stiegen, ersetzten immer mehr hauptamtliche die ehrenamtlichen Kräfte, wobei aber nie genügend Geld vorhanden war, im nötigen Umfang hauptamtliche Mitarbeiterinnen einzustellen. Anerkennung erhielten die haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen selten. Hier griff die Vorstellung, dass es quasi selbstverständlich zum Wesen der Frau gehört, sich für andere einzusetzen und dass dies deshalb nicht besonders hervorgehoben zu werden brauchte. Auch genügend finanzielle Zuschüsse für die Arbeit blieben meist aus. Dieser Befund ist letztlich so zu deuten, dass die Frauen, die bezahlt oder unbezahlt im sozialen Bereich arbeiteten, ausgebeutet wurden. Auf der anderen Seite konnten sie aus ihrer Tätigkeit neue (beruflich verwertbare) Kenntnisse und Selbstbewusstsein gewinnen, da karitative Tätigkeit zwischen privater Arbeit in der Familie und öffentlicher im Beruf angesiedelt ist. Damit konnte Frauen der Weg eröffnet werden, aus der reinen Privatsphäre der Familie herauszutreten.

Die Organisationen verstanden Hausarbeit, mithin das zweite K wie »Küche« als quasi natürliche Aufgabe der Frau. Mit dem »Ja« bei der Eheschließung ging sie diese Verpflichtung mit ein. Hauswirtschaftliche Bildung spielte deshalb in allen Bildungsmaßnahmen der Organisationen eine große Rolle. Auch hier wurden die Standards immer höher angesetzt, setzte eine zunehmende Professionalisierung ein. Es war viel die Rede von der Macht der Hausfrau als Verbraucherin, die sie konsequent nutzen sollte. Wenn das Ideal der Frau ganz von der Mutterschaft her gedacht war und deshalb »Hausfrau« als ihr einzig möglicher Beruf galt, passte Erwerbstätigkeit nicht zum »Wesen der Frau«. Andererseits war besonders in den ersten Nachkriegsjahren Erwerbstätigkeit zum (Über-)Leben vieler Frauen und ihrer Angehörigen nötig. Die Organisationen befürworteten die Berufstätigkeit unverheirateter Frauen und Witwen und suchten verheiratete Mütter von außerhäuslicher Erwerbstätigkeit abzuhalten, indem sie an deren »Opferbereitschaft« appellierten und Hilfen für Familien forderten. Berufstätigkeit schien aus Sicht der Organisationen für Frauen damit grundsätzlich nur eine aus der Not geborene Sache zu sein, aus der die Betroffenen das Beste machen sollten. Deshalb bereiteten sie ihre jüngeren Mitglieder auf die Ehe und auf eine Berufstätigkeit vor, um sie für beide Möglichkeiten zu wappnen. Hatte die Frau jedoch »das Glück« geheiratet zu werden, wurde selbstverständlich von ihr erwartet, dass sie aus dem Beruf ausschied.

Die Organisationen erkannten prinzipiell an, dass Frauen alle Berufe ausüben könnten, allerdings unter der Maßgabe, dies auf »frauliche Art« und als »geistige Mütterlichkeit« zu tun. Dies bedeutete Hingabe und Einsatz für andere Menschen. Konkret wurde darunter meist verstanden, für ein gutes Klima am Arbeitsplatz zu sorgen. Die Verbände förderten vor allem solche Berufe, die aus ihrer Sicht dem »Wesen der Frau« am nächsten standen, also pflegerische, erzieherische oder haus- und landwirtschaftliche Berufe. »Hausfrau« und »Landfrau« werteten sie als »Berufe« auf, ohne aber die damit verbundenen Rechte, wie zum Beispiel Entlohnung, zu fordern. Allerdings konnte sie auf der anderen Seite mit dem Verweis auf den »Beruf« der Hausfrau oder der »Landfrau« und mittels einer besseren Ausbildung das Selbstbewusstsein der entsprechenden Frauen gegenüber Berufstätigen anderer Sparten heben. Haus- und landwirtschaftliche Berufe wurden zum einen gefördert, weil hier Arbeitskräfte gebraucht wurden aber auch um die Landflucht junger Frauen mit den befürchteten Folgen einer Abkehr von der Religion zu verhindern. Bezahlte Kräfte waren nötig geworden, weil

die entsprechenden Aufgaben in Haus oder Hof nicht mehr alle von Familienmitgliedern wahrgenommen werden konnten. Dabei stand immer im Zentrum, was Familien oder hilfsbedürftige Menschen brauchten. Die Bedürfnisse der Frauen selbst zählten wenig.

Von Frauen wurde erwartet, dass sie jeder Tätigkeit einen Sinn geben konnten. Alle Arbeit sollte als »Berufung« verstanden und ausgeübt werden, als Dienst für Gott und die Kirche, zum Wohl für die Mitmenschen. Mit dem Bild der Frau als Gefährtin des Mannes wurden die zuarbeitenden Assistentinnenberufe aufgewertet. Verwirklichung eigener Interessen und Fähigkeiten hatten hier zunächst einmal keinen Platz. »Selbstentäußerung« galt als »Selbstverwirklichung«. Nur in diesem Zusammenhang wurde der Begriff positiv verstanden. Forderungen nach mehr Rechten oder nach besserer Entlohnung fehlen weitgehend.

Da der Beruf für Frauen Berufung und Dienst sein sollte, also die ganze Hingabe verlangte, konnten nur unverheiratete Frauen ihn ausüben. Er stellte damit eine Art Ersatz für die Familie dar. Verheiratete Frauen sollten unter nahezu keinen Umständen erwerbstätig sein, weil sie ganz für die Familie da sein mussten. Deshalb unternahmen die Organisationen auch kaum Anstrengungen, Frauen zu helfen, Beruf und Familie zu verbinden.

Bei den eigenen Mitarbeiterinnen in den Verbänden wurde das Ideal der berufstätigen Frau deutlich. Fast alle waren unverheiratet und setzten sich trotz geringer Bezahlung weit über die normale Arbeitszeit und -kraft hinaus mit viel Idealismus für die Organisation ein. Sie konnten meist ihre Arbeit selbst gestalten und hier ihre Fähigkeiten entfalten. Problematisch wurde es dann, wenn sie es faktisch auf Kosten ihrer eigenen Gesundheit und der anderer Frauen taten. Von ihren untergeordneten Mitarbeiterinnen erwarteten sie oft den gleichen selbstausbeuterischen Einsatz.

Berufstätigkeit machte die Frauen faktisch selbständiger und unabhängiger. Viele kirchliche Kreise, teilweise auch die Verbände hatten Sorge, dass berufstätige Frauen in dieser ungewohnten Unabhängigkeit moralisch gefährdet seien und ihre Weiblichkeit verlieren könnten. Dem setzten die Organisationen entgegen, dass alle Berufe auf weibliche Art ausgeübt werden könnten und dass gerade dies zum Wohl der Allgemeinheit sei. Im Beruf sahen viele Frauen Chancen, eigene Fähigkeiten zu entwickeln und einzusetzen. Es war durchaus ein Bewusstsein dafür vorhanden, dass Frauen, auch wenn sie »andersartig« waren, im Beruf ein Recht auf gleichwertige, gerechte Behandlung haben. Sie verlangten gleiche Rechte wie männliche Berufstätige, insbesondere gleiche Aufstiegsmöglichkeiten. Gerade bei den Lehrerinnen war dies ein wichtiges Thema. Sie setzten dem Verständnis von Beruf als Dienst gegenüber, dass die Erwerbstätige auch Rechte habe und sich nicht ausbeuten lassen müsse. Ganzhingabe, so ihre Auffassung, schade nur.

Berufstätigkeit als Möglichkeit der eigenen Absicherung wurde immer selbstverständlicher, Ausbildung immer wichtiger. Auch bei Haus- und Landfrauen. Können, Kompetenz und Selbstbewusstsein gehörten immer stärker zum Frauenbild der Organisationen. Ab den sechziger Jahren forderten sie stärker männliche Eigenschaften wie Disziplin, Planung, Genauigkeit, zielgerichtetes Arbeiten. Zwar wurde Erwerbstätigkeit von Müttern bis Ende der sechziger Jahre teilweise vehement bekämpft, doch es gab bereits in den fünfziger Jahren Stimmen, die insbesondere bei Frauen in akademischen Berufen auch während der Ehe eine Berufsausübung positiv werteten. Durch die Berufstätigkeit werde die Frau als wirkliche Partnerin des Mannes gesehen. Erwerbstätigkeit aus Freude am Beruf und nicht nur aus purer Not wurde akzeptiert. Dass Frauen Erfüllung und Freude in Führungspositionen finden konnten, wurde allerdings erst in den siebziger Jahren offen zugegeben.

Kirche und Organisationen waren der Ansicht, dass sich die »Andersartigkeit« der Frau bis in ihre *Religiosität* auswirke. Damit sind wir beim dritten K wie »Kirche«, ohne dass ich Religiosität vorschnell mit Kirchlichkeit in einen Topf werfen will.

Weil die Frau passiver sei als der Mann, sei sie auch religiöser. Daraus wurde gefolgert, dass Frauen stärker als Männer für die Ausübung des religiösen Lebens zuständig seien, aber auch dass »religiöse Lauheit« bei einer Frau schlimmer sei als bei einem Mann. Mit Gertrud von LeFort sah man die Frau als »Jungfrau, Mutter oder Braut«.

Frauen sollten dem christlichen Glauben wieder vermehrt Geltung verschaffen, indem sie sich gegen die Säkularisation stemmten. Deswegen wurden sie geschult, ihren Glauben zu verteidigen. Dies sollte zunächst in der Familie oder bei Unverheirateten am Arbeitsplatz geschehen. Dabei wurde nicht kritische Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben intendiert, sondern die Frauen sollten lernen, für Gespräche mit Zweiflern und Un- oder Andersgläubigen gewappnet zu sein, also die so genannte »Diasporareife« zu erwerben. In der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft waren die Mitglieder der Organisationen gezwungen, sich nur noch mit religiösen Themen zu befassen. Das werteten sie im nachhinein positiv. Auch aus der Not dieser Zeit heraus geboren war, dass Frauen die Kinder auf die Sakramente vorbereiteten. Daraus entwickelte sich der Beruf der Laienkatechetin als eigenständiger Frauenberuf. In den ersten Nachkriegsjahren bestand bei den Frauen ein starkes Interesse an religiösen Fragen und religiösen Vollzügen. Ab Mitte der fünfziger Jahre ließ es wieder nach.

Die Erfahrungen der modernen Welt positiv in die Religiosität einzubeziehen, wurde seit Beginn der sechziger Jahre von den Frauen versucht, während »Welt« in den vierziger und fünfziger Jahren als feindlicher Ort der Bewährung des Glaubens galt. Die Frauenorganisationen versuchten traditionelle Formen in der Kirche zu bewahren und geistig zu durchdringen, nicht Kritik an ihnen zu üben. Auch damit entsprachen sie dem traditionellen Frauenbild, das Frauen mehr das Bewahrende, denn das Schöpferische zuschreibt. Gegenüber Priestern waren Frauen zwar selbstbewusster geworden, ordneten sich aber überwiegend unter und zeigten große Scheu, für sich den Zugang zu Ämtern, namentlich zum Priesteramt, in der Kirche zu fordern. Die Haltung zum Diakonat war allerdings differenzierter, lag es doch als Amt des karitativen Dienens näher beim »Wesen der Frau«.

Formen des religiösen Vollzuges, die Frauen empfohlen wurden, waren inhaltlich nicht eigens auf die Erfahrungen der Frauen abgestimmt und stellten keine eigenständigen weiblichen Ausdrucksweisen des Religiösen dar. Gebet war in einigen Organisationen teilweise dadurch normiert, dass bestimmte Gebete vorgegeben waren. Diese bestärkten oft traditionelle Frauentugenden wie Selbstlosigkeit und Demut. Andere ließen Freiraum für die Entfaltung eigener Anliegen der Frauen. Gebet galt meist als letzte Waffe gegen das Eindringen des technischen Zeitalters. Bei KDFB und VkdL wurden vor allem ältere Mitglieder, die sich nicht mehr anders betätigen konnten, auf das Gebet verwiesen. Hilfen zum eigenen Gebet fehlen fast völlig, obwohl Gebetsnot konstatiert wurde. Neue Formen, wie Meditation finden sich ab Anfang der siebziger Jahre bei den Jugendorganisationen.

Mehr Katholikinnen als Katholiken besuchten den Gottesdienst und zeigten damit die größere Religiosität von Frauen, wenn man sie nach der kirchlichen Praxis bemisst. Gleichzeitig suchten viele Frauen nicht nur passiv das Messopfer mitzufeiern, sondern in seinen Sinngehalt und seine Geschichte einzudringen, um es sich anzueignen. Sie machten zur Konzilszeit die Liturgiereform stärker zu ihrer Sache als die Männer.

Heiligenverehrung, obschon auch sie traditionell eine weibliche Domäne war, wurde zunehmend weniger mitvollzogen. Die Marienverehrung wurde dagegen mehr gepflegt. Maria als Helferin der Frauen wurde meist ganz im Rahmen des herrschenden Frauen-

bildes verehrt als Mutter, als Hausfrau, als sich Aufopfernde. Es ging um ein Einschwingen in die positiv verstandene Passivität Mariens, nicht um die Verehrung und um das Vorbild Mariens als starke Frau. Während bei den übrigen Organisationen die Marienverehrung seit den sechziger Jahren nachließ, spielt sie für die Schönstatt-Frauen die zentrale Rolle. Viele Frauen fanden ab Mitte der fünfziger Jahre verstärkt zur Bibel und schöpften eigenständig aus dieser Quelle.

Nachdem nun das Frauenbild der Organisationen inhaltlich beschrieben ist, geht es im Folgenden um seine Verwendung und seine Wirkung. Das Frauenbild der Organisationen basierte grundlegend auf dem traditionellen von der »Andersartigkeit« der Frau. Statt aber damit – wie es meist praktiziert wurde – die Minderwertigkeit von Frauen zu begründen, suchten sie es zu nützen, um Frauen auf verschiedensten Ebenen mehr Einfluss zu verschaffen. Frauen sollten das ihnen eigene Fraulich-Mütterliche in Kirche und Gesellschaft einbringen können. Dies stieß jedoch dort an Grenzen, wo es dazu führte, über den herrschenden natur- und kirchenrechtlichen Rahmen hinauszugreifen. Als sich Ende der fünfziger/Anfang der sechziger Jahre dieser Rahmen verflüchtigte, konnten sie kein klares neues Bild der Frau anbieten. Es oszillierte vielmehr zwischen alter »Andersartigkeit« und neuer »Partnerschaft« zwischen Mann und Frau. Außerdem trat nach dem Konzil das Frauenthema zugunsten des gemeinsamen Laienstatus von Mann und Frau in den Hintergrund. Erst in der feministischen Theologie wurde es wieder aufgegriffen.

Gegen ein naturrechtliches Denken in der Kirche konnten die Organisationen lange nicht argumentieren. Katholische Frauen versuchten nicht nur diesem vorgegebenen Frauenbild zu entsprechen, sondern wollten es innerhalb des vorgegebenen Rahmens auch aktiv mitgestalten. Forderungen nach mehr Mündigkeit von Frauen erhoben die Organisationen mit der Begründung, Frauen zu befähigen, diesem dem Mann entgegengesetzten Bild nachzukommen. Erst Männliches und Weibliches zusammen ergebe ein vollständiges Bild. Gerade Frauen, die in traditionellen Rollen und Lebenssituationen lebten, also vor allem nichtberufstätige Mütter und Frauen auf dem Land, konnten aus der Tätigkeit der Organisationen Anerkennung und Selbstbewusstsein für ihre Art zu leben, beziehen. Sie blieben zwar in ihren traditionellen Rollen, konnten sie aber für sich teilweise anders zu gestalten. Sie nahmen sie nicht passiv hin, sondern suchten sie aktiv anzunehmen und zu gestalten. Dies war dann um so wichtiger, als es immer üblicher wurde, dass Mütter erwerbstätig waren und Nurhausfrauen unter gesellschaftlichem Rechtfertigungsdruck standen. Für Berufstätige bot das Frauenbild, das ganz von der Mutter her gedacht war, mit seinem Ansatz von der geistigen Mütterlichkeit, nur kurze Zeit eine Bestärkung. Es hatte jedoch keinen Raum für das wirklich Eigenständige eines Lebens als Unverheiratete. Weil die Verbände zunächst nur Anklagen und auch später nur wenig Positives für erwerbstätige Mütter anboten, zogen sich diese Frauen aus den Organisationen zurück oder wurden gar nicht erst Mitglied.

Führende Frauen in den Organisationen lebten selbst das traditionelle Frauenbild nur teilweise. Insoweit es zu diesem Bild gehörte, dass sie als Unverheiratete sich im Beruf für andere zum Teil bis an die Grenzen der Belastbarkeit verausgabten, dass sie den katholischen Glauben und die kirchlichen Moralvorstellungen vertraten, wurden sie ihm gerecht. Andererseits waren es starke, kluge, und manchmal auch resolute Frauen, die damit auch so genannte männliche Tugenden lebten.

Durch die Tätigkeiten der katholischen Frauenorganisationen konnte der Rahmen des traditionellen Frauenbildes geweitet werden. Für Frauen, die an diesem Rahmen festhielten, bedeutete dies mehr Mündigkeit. Allein schon, dass sie durch die Verbände die Möglichkeit hatten, sich mit anderen Frauen außerhalb ihrer Familie zu treffen, trug zu mehr Mündigkeit dieser Frauen bei. Wenn sie sich mit religiösen oder politischen



Themen beschäftigten und sich neue Fertigkeiten aneigneten, waren dies Schritte gegen Passivität und Minderwertigkeit von Frauen. Dies bewirkte letztlich, dass der Rahmen des traditionellen Frauenbildes nicht starr bleiben konnte. So macht es durchaus Sinn, auch in Zusammenhang mit der Tätigkeit katholischer Frauenorganisationen mit Karl Gabriel von einer »strukturellen Modernisierung« zu sprechen, die bis zu einem gewissen Grad eine kulturelle nach sich zog. Allerdings war die Tätigkeit der Organisationen mit ihrem langen Festhalten am Rahmen des naturrechtlich begründeten traditionellen Frauenbildes eher hinderlich für diejenigen Frauen, die ihn aufgrund anderer Erfahrungen und Einsichten schon früher verlassen wollten.

Gabriels Rede von den fünfziger Jahren als »Sattelzeit«, in der Kirche und Katholizismus noch einmal eine Hochzeit erlebten, aber gleichzeitig schon Risse im festgefügtten Milieu spürbar wurden, lässt sich in Bezug auf die katholischen Frauenorganisationen der Diözese Rottenburg zeitlich so nicht ganz bestätigen. Denn die Beibehaltung eines festen Frauen- und Kirchenbildes zieht sich noch bis in die sechziger Jahre hinein. Aber auch die andere Seite, die Infragestellung dieses Frauenbildes aufgrund neuer Erfahrungen, lässt sich schon in den fünfziger Jahren beobachten.

## 2. Die Stellung der Frauen in der Kirche

In der Nachkriegszeit war die Stellung der Frau in der Kirche kirchenrechtlich und faktisch die einer doppelten Unterordnung. Als Laiein war sie den kirchlichen Amtsträgern untergeordnet und als Frau den Männern<sup>22</sup>. Dies wurde untermauert mit einer Theologie, die sich auf Thomas von Aquin berief. Unhinterfragt wurde damit auch dessen Frauenbild aus dem 13. Jahrhundert übernommen. Damit war eine Minderbewertung der Frau gegeben, auch wenn sie in der Formel von der »Andersartigkeit aber Gleichwertigkeit« versteckt war.

Die meisten Verantwortlichen in der Kirche erkannten, dass die Frauen durch die Erfahrungen im Krieg selbständiger geworden waren. Viele von ihnen mussten ihr Leben auch fortan ohne Männer meistern. Diese neue Selbständigkeit und das daraus resultierende Selbstbewusstsein führten dazu, dass sie nicht mehr so einfach zu »betreuen« waren, sondern einen wertschätzenden Umgang erwarten konnten, der ihre Fähigkeiten ernstnahm.

Die Amtskirche suchte die neue Selbständigkeit von Frauen in ihrem Sinn zu nutzen, weil sie erkannt hatte, dass das Rad der Geschichte nicht mehr zurückzudrehen war. Die Kirche erwartete von den Organisationen, dass sie die religiösen und sittlichen Grundsätze der Kirche ihren Mitgliedern und der Öffentlichkeit gegenüber offensiv vertraten. Dazu zählten besonders Fragen der Sexualmoral, des Familienrechts und die Verteidigung der Konfessionsschule. Nicht interne kontroverse Auseinandersetzung und Meinungsbildung waren angestrebt. Vielmehr sollten Inhalte gelernt werden sowie Strategien, um andere von der jeweils vorgegebenen katholischen Position zu überzeugen. Die Frauen sollten quasi als Sendbotinnen der Kirche und Hüterinnen der Moral in ihrem Lebensumfeld tätig werden. Dafür erwarteten die Organisationen als Gegenleistung, dass die Kirchenleitung ihnen ihren Bestand garantierte, ihre Tätigkeitsfelder im Bedarfsfall gegen andere, zum Beispiel katholische Männerorganisationen, verteidigte, sowie die Arbeit finanziell und ideell unterstützte. Diese Unterstützung und Anerkennung der Diözesanleitung erhielten die Organisationen vor allem für ihre karitative Tä-

22 Vgl. Richard PUZA, *Katholisches Kirchenrecht*, Heidelberg 1986, 159–162, 178–194, bes. 181.

tigkeit, weniger für ihre Bildungsarbeit. Im Grunde war ihre Arbeit dann anerkannt, wenn sie dem traditionellen Frauenbild gerecht wurden.

Die Diözesanleitung behinderte – anders als im benachbarten Erzbistum Freiburg – die Wiedergründung von Frauenverbänden nicht, suchte sie aber näher an die Kirche zu binden. Die Katholische Aktion, die KatholikInnen statt in Verbänden zu sammeln nach Naturständen erfassen sollte, um sie heranzubilden, sich im Sinne der Kirche öffentlich zu betätigen, wurde nicht konsequent durchgeführt. In Richtung Katholische Aktion wies die Gründung des Sekretariats für Frauenseelsorge. Es sollte im bischöflichen Auftrag Frauenseelsorge und -bildung vor allem für nichtorganisierte Frauen anbieten und koordinieren. Maria-Anne Saupp, die Geschäftsführerin des KDFFB, wurde Leiterin. Durch ihre Person und auch durch die Art der Tätigkeit blieb das Frauensekretariat eng mit dem Frauenbund verzahnt. Dies ist mit eine Ursache dafür, dass es nie gelang, das Frauensekretariat wie ursprünglich von der Diözesanleitung geplant, zur Dachorganisation aller Frauenorganisationen in der Diözese zu machen. Vielmehr konnten sich alle vor 1933 bestehenden Organisationen reorganisieren. Die Jugend wurde zwar nach dem Pfarrprinzip organisiert, aber auch hier entstanden die alten Organisationsstrukturen wieder. Die Frauenverbände legten Wert darauf, katholische und keine kirchlichen Organisationen zu sein, verwahrten sich zuweilen gegen amtskirchliche Eingriffe in ihre Arbeit, verstanden sich andererseits als loyale Vertreterinnen kirchlicher Lehren und auch Interessen nach außen. Strukturell war kirchlicher Einfluss bei einigen Verbänden gegeben durch die Leitungsfunktion eines Präses oder durch einen geistlichen Beirat, der satzungsgemäß nur beratende Funktion hatte, aber de facto die Entscheidungen mitbestimmen konnte.

Zeigten sie zuviel Eigenständigkeit, entstanden Konflikte<sup>23</sup>. Diese wurden jedoch selten ausgetragen. Meistens passten sich die Frauen an und äußerten der Kirchenleitung gegenüber selten abweichende Positionen. Frauen in den Organisationen wagten es letztlich nicht, anders zu handeln »als unser Bischof es will«. Ursprünglich eigenständige Fraueninitiativen, wie die Ausbildungskurse zur Laienkatechetin wurden stufenweise immer mehr in kirchliche Strukturen einbezogen.

Eine Ausnahme bildeten die Schönstattfrauen, die über den Kampf um die Wallfahrtskartei die Auseinandersetzung um den Einfluss Pater Kentenichs auf sein Werk austrugen<sup>24</sup>.

Kirchliche Äußerungen stellten vorrangig die »Ehefrau« und »Mutter« in den Mittelpunkt. Unverheirateten Frauen begegneten Vertreter der Kirche nicht selten mit Geringschätzung oder Mitleid. Es wird deutlich, dass die Kirche kaum Kategorien hatte, über berufstätige Frauen, die nicht in einer Ordensgemeinschaft lebten, positiv zu sprechen. Generell blieb die Forderung an alle Frauen nach Hingabe für andere, sei es für eigene Kinder oder aus religiöser Motivation im Sinne der geistigen Mütterlichkeit für andere Menschen. Das Eigentümliche der Frau, das immer betont wurde, war als Selbstentäußerung gedacht.

Die Frauen in den Organisationen sollten Weltaufgaben für die Kirche wahrnehmen. Das hieß: kirchliche Positionen in die »Welt« einzubringen, nicht aber »Welt« in die Kirche hineinzunehmen. Innerkirchlich war für Frauen keine Mitsprache vorgese-

23 So ließ zum Beispiel Bischof Leiprecht 1950 die schon im Programm ausgedruckten Frauenwettkämpfe beim DJK-Sportfest verbieten. »Verherrlicht Gott in Eurem Leibe«, in: KS vom 24.9.1950. DAR. G. 1.1: C 14.10 (1).

24 Als Pater Kentenich abgesetzt wurde, weigerten sich die meisten Schönstatt-Frauen, ihre Adressen, die in der Wallfahrtskartei verzeichnet waren, an den neuen kirchenamtlich bestellten Wallfahrtsleiter, einen Pallotiner, weiter zu geben (vgl. DAR G.1.2., Nr. 378, Schreiben von 1963).

hen. Die Frauen hatten traditionelle Formen in der Kirche nie öffentlich in Frage gestellt, sondern vielmehr versucht, sie besser zu verstehen, bewusster zu vollziehen und sie damit für sich anzueignen. Während und unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil befassten sich die Organisationen mit der Thematik des Konzils und sahen in der Aufwertung der Laien auch ihre Aufwertung als Frauen. Eine gewisse Aufbruchstimmung war da, dass sich in dieser Hinsicht noch mehr entwickeln könne. Auf der anderen Seite war teilweise ein Ressentiment gegen einen zu schnellen Abschied von religiösen Traditionen zu spüren.

Sie verstanden sich zum größten Teil vor und erst recht nach dem Konzil als Laiinnen an der Seite der Männer, hielten hier nicht an der »Andersartigkeit« der Frau fest. Die Aufwertung der Laien führte allerdings zu einer schärferen Trennung der Rechte von Männern und Frauen in der Kirche und verschärfte im liturgischen Dienst die Diskriminierung der Frauen. Im Vorfeld der Würzburger Synode kämpften Frauen und Männer dafür, dass Unterschiede zwischen Männern und Frauen im Laienstand aufgehoben wurden. In einigen Gemeinden wurde die Mitarbeit der Frauen schon früh begrüßt. Andernorts gab es Probleme zwischen engagierten Frauen und Priestern. Das Ideal der katholischen Frauen war, dass Priester und Frau zusammenarbeiten und sich gegenseitig ergänzen sollten. Ein neues Priesterbild entstand: der Priester als Mitmensch. Kirchliche Berufe für Frauen wie Seelsorgehelferin oder Katechetin waren nicht umstritten, solange sie keine Konkurrenz für den Priester bedeuteten. Deshalb bemühten sich die Vertreterinnen der Frauen im kirchlichen Dienst aufzuzeigen, dass ihr Beruf ein ganz eigenständiger Frauenberuf sei, der die Tätigkeit des Pfarrers ergänze.

Diskussionen, ob das Priester- oder Diakonenamt für Frauen geöffnet werden sollten, wurden in den Verbänden mit verschiedener Intensität geführt. Keine der Organisationen forderte offen das Frauenpriestertum. Die Haltung zum weiblichen Diakonat war differenzierter. Seit 1951 versuchten so genannte Diakonatskreise, den verheirateten Diakon wieder in der Kirche einzuführen. In diesem Zusammenhang wurde auch über die Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zu diesem Amt gesprochen. Die Mehrheit der Frauen lehnte eine Teilnahme am Priestertum für Frauen ab aus Furcht vor einer Entleerung des Laienideals. Andere konnten sich eine Diakoninnenweihe für Frauen durchaus vorstellen. 1958 wurde die Gleichwertigkeit von Amt und Charismen von den Frauenorganisationen betont. Charismen seien seit alters her vor allem an Frauen vergeben gewesen. Unter den Wünschen an das Zweite Vatikanische Konzil äußerten viele KatholikInnen den nach dem Diakonat für Männer und Frauen. Während dieser Zeit waren auch in den Zeitschriften der Organisationen deutlich positive Stellungnahmen dazu zu lesen bis hin zum Gedanken, dass dies in letzter Konsequenz ein Einstieg für Frauen zum priesterlichen Amt sein könnte. Als das Konzil aber nichts dergleichen beschlossen hatte, waren zum Teil die gleichen Frauen wieder öffentlich gegen eine Zulassung von Frauen zum Amt mit dem Argument, dies liege nicht auf der Ebene der Gleichberechtigung von Mann und Frau.

Die Würzburger Synode bat schließlich den Papst zu prüfen, ob es möglich sei, dieses Amt für Frauen zu öffnen. Dies blieb ohne Erfolg. Offiziell von katholischen Frauenverbänden gefordert wurde das Diakonat der Frau ab 1979 von der Katholischen Frauengemeinschaft, seit 1984 vom Katholischen deutschen Frauenbund. Ida Ramings Wort von der »Laienfixiertheit« der meisten Frauen<sup>25</sup> trifft im Blick auf den Befund aus

25 Ida RAMING, Frauenbewegung und Kirche. Bilanz eines 25jährigen Kampfes für Gleichberechtigung der Frau seit dem 2. Vatikanischen Konzil, Weinheim 1989.

den Quellen der katholischen Frauenorganisationen zu. Fast alle sahen in einer verbesserten Position als Laien die Chance zu mehr Mitsprache und Mitgestaltung in der Kirche.

Frauen waren religiöser als Männer. Sie praktizierten häufiger religiöse Formen. Es waren dies aber keine eigenständigen weiblichen Formen. Vielmehr wurde erwartet, dass sich Frauen in die kirchlich vorgeschriebenen, eher männlich geprägten, Formen einfügen sollten. Von den kirchlichen Oberen erhielten Frauen dafür keine Anerkennung. Sie zielten darauf, mehr Männer zur religiösen Praxis zu motivieren und warnten vor einer Feminisierung beispielsweise des Gottesdienstes. Das hatte aber zur Folge, dass auch die Teilnahme von Frauen zurückging.

Die Frauen konnten zwar gewisse Mitgestaltungsrechte als Laien erringen, aber ihre Unterordnung unter die männlichen Amtsträger blieb erhalten. Kirche und Frauenorganisationen setzten dabei unterschiedliche Akzente. Während die Organisationen innerhalb des von der Kirche vorgegebenen Rahmens das Schwergewicht auf Eigenständigkeit und Mitsprache von Frauen legten, sehr vorsichtig allerdings und auf Konfliktvermeidung bedacht, setzte die Kirche mehr auf die Unter- und Einordnung von Frauen. Sie wollte Frauen allerdings dort gestärkt wissen, wo sie kirchlichen Positionen Gehör und Einfluss verschaffen konnten. Hürtens These von der »Verkirklichung« der Organisationen trifft für die katholischen Frauenorganisationen der Diözese zum Teil zu. Sie waren in vielem der Amtskirche eng verbunden, aber andererseits konnten sie an eigenständigen Organisationen festhalten und eigene Akzente in ihrer Arbeit setzen. Sie konnten, angeregt durch Bewusstseinsänderungen in der Gesellschaft, Forderungen nach mehr Mündigkeit in die Kirche hineinbringen.

Die Kirche schmückte sich damit, immer schon für die Aufwertung von Frauen eingetreten zu sein, weil das Christentum die Frauen aus ihrer Sklavenstellung im alten Orient als gleichwertige Partnerinnen erhoben habe. Was nicht gesagt wurde, war, dass seit der frühen Kirche die Stellung der Frau im Christentum in Anpassung an die Umwelt immer eine dem Mann untergeordnete blieb, obwohl sich gerade biblisch eine wirkliche Gleichwertigkeit, um nicht zu sagen, Gleichberechtigung, begründen ließe<sup>26</sup>.

### 3. Die Stellung der katholischen Frauen in der Gesellschaft

Katholische Frauenorganisationen verorteten ihre Tätigkeit am Schnittpunkt zwischen Kirche und Gesellschaft. Deswegen soll hier noch einmal das zusammengefasst werden, was sie für die Stellung katholischer Frauen innerhalb der Gesellschaft bewirkten.

Bis etwa Mitte der fünfziger Jahre profitierten auch die katholischen Frauenorganisationen von der nach dem Zweiten Weltkrieg erstarkten Stellung der katholischen Kirche in der deutschen Gesellschaft. Die Kirche fühlte sich zum ersten Mal seit der Säkularisation in der Position, wieder realen Einfluss auf die Gesellschaft nehmen zu können. Die Bischöfe fassten eine Rechristianisierung der Gesellschaft unter Zurückdrängung der Säkularisierung ins Auge.

Anfangs schien es so, als hätten sie damit Erfolg. Aber bald zeigte sich, dass keine wirkliche Neuorientierung beabsichtigt war, vielmehr ein Bewahren des katholischen

26 Vgl. Gal 3, 28. – Doch »...es zeigt sich aber gerade am Frauenthema beispielhaft, wie rasch jene Theologie, die gesellschaftlichen Wertkonsens und Gottes Wort in eindimensionale Beziehung zueinander setzt, zu purer Ideologie denaturiert und ihrem Programm untreu wird.« Jochen-Christoph KAISER, Frauen in der Kirche. Evangelische Frauenverbände im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft 1890–1945. Quellen und Materialien, hg. v. Annette KUHN (Geschichtsdidaktik. Studien. Materialien 27), Düsseldorf 1985, 16.

Milieus<sup>27</sup>. Für eine Rechristianisierung brauchte die Kirche die Frauen. Sie sollten in der Gesellschaft für kirchliche Positionen eintreten, sei es in der Familie oder am Arbeitsplatz, in seltenen Fällen auch in der Öffentlichkeit und der Politik. Solche Positionen bezogen sich beispielsweise auf das Ehe- und Familienrecht oder die konfessionelle Bildung. In der Zeit der Adenauerregierung (1949–1963) konnten viele der katholischen Forderungen durchgesetzt werden, in Südwürttemberg-Hohenzollern sogar die Konfessionsschule, die bis 1967 Bestand hatte.

Weitsichtige Katholikinnen sahen schon früh, dass sich Kirche und Gesellschaft auseinanderentwickelten. Ab Mitte der fünfziger Jahre entkoppelten sich die innerkatholische und die gesellschaftliche Entwicklung immer mehr. Der von Hürten ausgemachte Säkularisierungstrend war auch für die Frauen in der Diözese spürbar. Das Bild von Ehe und Familie sowie die Sexualmoral änderten sich langsam in der Öffentlichkeit von hierarchischen zu mehr partnerschaftlichen Formen. Auch die Organisationen gingen behutsame Schritte in diese Richtung mit. Die naturrechtliche Fixierung konnten sie jedoch erst im Laufe der sechziger Jahre hinter sich lassen.

Frauen wollten sich nicht länger zwischen Beruf und Familie entscheiden müssen. Viele gingen trotz der Kinder einer Erwerbstätigkeit nach. Die ganz auf Ehe und Familie oder Berufstätigkeit von unverheirateten zugeschnittenen Deutungsmuster der Organisationen trafen sich nicht mehr mit den Erfahrungen vieler Frauen.

Die Organisationen verhielten sich eher abwehrend der »Moderne« gegenüber. Sie setzten sich für traditionelle dienende Berufe von Frauen ein. Die Mehrheit der jungen Frauen wollte sich nicht mehr auf ein »Dienen« als Sinndeutung ihres Lebens einlassen. Der gesamtgesellschaftliche Konsens über das Frauenbild löste sich langsam auf. Hier gingen katholische Organisationen auch den von Gabriel genannten Schritt in die »strukturelle Modernisierung« nicht mit.

Die Organisationen suchten, nachdem sie in der Öffentlichkeit immer weniger wahrgenommen wurden und sich politisch mit den kirchlichen Positionen weniger durchsetzen konnten, weiterhin den Zusammenhalt innerhalb des Milieus zu stärken. Dazu wurden Möglichkeiten zur Freizeitgestaltung und Reisen innerhalb der Organisation oder zusammen mit anderen katholischen Organisationen angeboten. Aber die Mobilität war größer geworden. Es gab vermehrt andere Möglichkeiten der Freizeitgestaltung. Deswegen brauchten viele hierfür die Vereine nicht mehr.

Die Organisationen blieben weiterhin interessant für solche Frauen, die in traditionellen Rollen lebten, vornehmlich also für Haus- und Landfrauen, sowie für der Kirche sehr verbundene unverheiratete Berufstätige. Gerade auf dem Land halfen sie maßgeblich mit, dass mit der »Dorfhelferin« ein neuer notwendig gewordener Beruf geschaffen wurde. Auch im Bereich der hauswirtschaftlichen Ausbildung trugen sie zu Verbesserungen bei. Die Mitglieder waren zunehmend mehr auf dem Land und in Kleinstädten zu finden. Sie waren meist verheiratet und nicht erwerbstätig.

Katholische Frauenorganisationen hatten immer »das Katholische« über Fraueninteressen gestellt. Deswegen arbeiteten sie mit anderen Frauenorganisationen nur insoweit zusammen, wie diese im Einzelfall kirchliche Positionen anerkannten. Die Loyalität zur Kirche aber auch zur CDU war im Zweifelsfall immer stärker als der Einsatz für die Interessen von Frauen. Deswegen verbündeten sie sich vor allem mit katholischen Männerorganisationen oder mit protestantischen gegen nichtkonfessionelle.

Die Prägekraft geschlossener Organisationsstrukturen ließ nach. Es gab kaum mehr den direkten Übergang von einer katholischen Jugendorganisation zu einer katholischen

27 Vgl. Werkhefte für katholische Laienarbeit 5, 1951, Heft 12.

Erwachsenenorganisation. Die Verbandsleitungen klagten über mangelnde Motivation bei ihren Mitgliedern. Anfang der sechziger Jahre traten viele Frauen aus dem Werkvolk aus, weil so genannte »Nurhausfrauen« kein Interesse mehr an der Arbeit des Verbandes hatten und erwerbstätige Mütter im Beruf überlastet waren.

Die Organisationen blieben maßgeblich geprägt von einer bestimmten Generation von Frauen, nämlich von den vor 1920 Geborenen. Sie hatten die Weimarer Republik und das »Dritte Reich« bewusst erlebt. Nach 1945 knüpften sie wieder an Frauenbilder und Bildungskonzepte aus der Zeit der Weimarer Republik an. Diese Frauen blieben bis Ende der sechziger Jahre bestimmend, weil sie meist bis ins hohe Alter auf ihren Posten blieben. In dieser Zeit hatten kaum junge Frauen in den Organisationen in Führungspositionen hineinwachsen können, so dass nach Ruhestand oder Tod der bisher prägenden Frauen ein Vakuum entstand. In vielen Organisationen hatten, ob des Alters der Leiterinnen, Neuorientierungen schon länger gefehlt, so dass neue Entwicklungen in der Gesellschaft nur teilweise zur Kenntnis genommen wurden. Deswegen war es Ende der sechziger Jahre für eine neue Generation in den Verbänden doppelt schwer, sich angesichts der vielen gesellschaftlichen Umbrüche in den Verbänden neu zu orientieren.

Innerhalb der katholischen Frauenorganisationen gelang es, gemeinsame Wertvorstellungen und auch eine gewisse einheitliche politische Orientierung aufrechtzuerhalten. Allerdings wurde dies immer weniger öffentlichkeitswirksam, sondern mehr für den Binnenraum des Katholizismus relevant.

Die Organisationen vermittelten einerseits Fähigkeiten und Fertigkeiten für katholische Frauen, sich in ihrer Umwelt zu behaupten, isolierten sie aber im Grunde wegen des Beharrens auf einem festen katholischen Standpunkt von der übrigen Gesellschaft. Katholische Frauenorganisationen brachten demnach Fortschritte für Frauen, die fest im katholischen Rahmen verwurzelt waren. Hier konnten sie aus dem sich verändernden gesellschaftlichen Bewusstsein, nach dem dem einzelnen Menschen mehr Individualität und Mündigkeit zugestanden werden muss, eine weitere Sicht in die Institution Kirche hineinragen, die zunächst von sich aus diese neuen Freiheiten nicht gerne zugestehen wollte.

Für andere, die ganz über den Rahmen des traditionellen Frauenbildes hinausgehen wollten, erschwerten sie die Zusammenarbeit mit nichtkonfessionell geprägten Kräften.

#### *4. Waren die katholischen Frauenorganisationen Schrittmacher für mehr Emanzipation katholischer Frauen oder haben sie sich nur auf die Ks beschränkt?*

Die Antwort für die Organisationen in der Diözese Rottenburg in den fünfziger und sechziger Jahren muss lauten: sie waren beides. Schrittmacher für mehr Mündigkeit waren sie insofern, als sie innerhalb des traditionellen Frauenbildes den Schwerpunkt auf mehr Mündigkeit und mehr Einflussmöglichkeiten für Frauen legten. Damit konnten sie, solange das Frauenbild der Kirche und das der Gesellschaft noch sehr ähnlich war, Frauen zu Spielräumen verhelfen, die diese sonst nicht gehabt hätten. Später galt dies nur noch für katholische Frauen, die weiterhin in traditionellen Rollen lebten. Hier konnte die Tätigkeit der Organisationen den Frauen Selbstbewusstsein und neue Kenntnisse vermitteln. Dieses Selbstbewusstsein konnte sie in ihren Rollen bestätigen und von Veränderungen abhalten, aber ihnen auch dazu verhelfen, ihre Rolle eigenständiger zu gestalten.

Anwältinnen der weiblichen Ks waren sie insofern, als sich ab der Mitte der fünfziger Jahre die Entwicklung in der Gesellschaft und die in den Organisationen teilweise voneinander abgekoppelt hatten. Modernisierung und Technik wurden von den katholischen Verbandsfrauen mit großer Skepsis betrachtet. Damit boten sie Frauen, die einen

moderneren Lebensstil lebten, beispielsweise auch noch als Mütter erwerbstätig waren, keine positiven Anknüpfungspunkte. Da sie bis in die sechziger Jahre hinein dem naturrechtlichen Rahmen verhaftet blieben, der bestimmte, wie Frauen und Familien zu sein hatten, mussten sie in ihrer Wahrnehmung zwangsläufig alle Frauen ausblenden, die andere Erfahrungen machten und andere Lebensformen gewählt hatten.

Weil sie sehr lange an einem Rahmen festhielten, der sich überlebt hatte und außerdem insgesamt Konflikten mit der Hierarchie aus dem Weg gingen, trugen sie mit dazu bei, dass ein traditionelles Frauenbild samt Minderbewertung der Frau weiterhin fortbestand. Tendenzen zu mehr Mündigkeit und Freiheit von einzelnen Menschen, Männern und Frauen kamen eher von außerhalb der Kirche als von innerhalb. Die Organisationen trugen solche Tendenzen, wenn auch sehr vorsichtig und teilweise gebrochen (weil am starren Rahmen der kirchlichen Lehre orientiert) in die Kirche hinein. Diese musste wenigstens ein Stück weit darauf reagieren, wollte sie nicht alle Frauen verlieren. Sie reagierte allerdings nur jeweils minimal, so dass Frauen mit Wünschen nach weitergehenden Rechten nicht zum Zug kamen und sich aus den Organisationen und der Kirche verabschiedeten.

Diese Minderbewertung der Frau war es dann, die später mit dazu beitrug, dass die feministische Theologie entstand<sup>28</sup>.

#### 4. Fazit

Für die Katholizismusforschung konnte gezeigt werden: es gab seit 1945 nicht nur die »Verkirklichung« der Organisationen, sondern auch Ansätze für eigenständige Laientätigkeit von Frauen. Der fortschreitende Säkularisierungstrend hatte Einfluss auf die katholischen Frauen und ihre Organisationen. Durch die Hereinnahme von Tendenzen in der Gesellschaft, die auf mehr Mündigkeit zielten, konnte die Schrumpfung des katholischen Milieus etwas aufgehalten werden. Es blieb für solche sozialen Gruppen von Frauen attraktiv, die in traditionellen Rollen und Gefügen lebten, also vor allem für nichterwerbstätige Hausfrauen und Frauen auf dem Land.

Die »Sattelzeit«, als die Gabriel die fünfziger Jahre bezeichnet, zog sich bei den katholischen Frauenorganisationen der Diözese und ihren Mitgliedern bis weit in die sechziger Jahre hinein.

Dass sich Kirche und Gesellschaft spätestens ab Mitte der fünfziger Jahre auseinanderentwickelten, lag auch am starren Festhalten an einem vorgegebenen Frauenbild, das je länger je weniger Platz bot für andere Interessen und Erfahrungen von Frauen. Der Trend zur Säkularisierung, im Fall der Frauen konkretisiert im Verlangen nach mehr Mündigkeit, kam von außen in die Kirche herein. Dort wurde er eher gebremst, obwohl es theologisch sehr wohl Anknüpfungspunkte gegeben hätte, Mündigwerden von Frauen zu fördern.

28 Als ihre wesentliche Aufgabe sah sie es an, Frauen als Frauen in ihrer Unterschiedlichkeit ernst zu nehmen und ihr Recht auf einen je eigenen, gleichberechtigten Zugang zu Gott und Welt zur Sprache zu bringen. Als die grundlegende weibliche Sünde erachtete sie nicht die Hybris, sondern im Gegenteil die Unterentwicklung oder Negation des Ichs. Frauen sollten nicht nur ihre Selbstlosigkeit fördern. Auch die Kirche sollte sie darin unterstützen, alle ihre Fähigkeiten zu entwickeln. Valerie Saiving GOLDSTEIN, *Die neue Situation: ein weiblicher Standpunkt*, in: *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, hg. v. Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL, München 1986, 152–173.

Geschichte hat eine kritische und identifikationsstiftende Funktion. Das Wissen um die Anstrengungen und die Arbeit ihrer Vorgängerinnen kann heute katholische Frauen in und außerhalb von katholischen Frauenorganisationen auf diese Leistungen stolz sein lassen und ermutigen, aber auch kritischer gegen Selbstbehinderungen in Form von zu großer Konfliktscheu werden lassen.

Verbände haben zwar in ihrer Bedeutung in der katholischen Kirche abgenommen. Sie haben keine Monopolstellung mehr für qualifizierte Laienmitarbeit in der Kirche. Sie könnten in Zukunft vielleicht wieder eine stärkere Stellung erlangen, wenn sie innerhalb und außerhalb der Kirche prononciert Fraueninteressen vertreten würden. Wenn die katholischen Frauenorganisationen bislang im Begriff »katholische Frau« das »Katholisch« an die erste Stelle setzten, sollten sie künftig die »Frau« stärker betonen und vom Frausein her das Katholische in der katholischen Kirche mitbestimmen.

Frauenorganisationen haben die Identität der Diözese in der Vergangenheit mitgeprägt und können sie auch in Zukunft mitbestimmen.





STEFAN MEISSNER

## »Schule für eine neue Zeit«

### || Das Bistum Rottenburg im Streit um die Bekenntnisschule (1945–1967)

Als Schule bezeichnen wir eine Einrichtung, die im Sinne eines besonderen Erziehungsverhältnisses zwischen Lehrer und Schüler der Vermittlung von Kenntnissen und Fertigkeiten und der Bildung dient. Unter »schulischer Bildung« verstehen wir die Gesamtheit unterrichtlicher Handlungen, die in der Ausbildung eines bestimmten Kenntniszustands ihren Abschluss findet. Und allein an der Existenz von Schulen und einer allgemeinen Schulpflicht, wie wir sie in Deutschland beispielsweise in der Weimarer Reichsverfassung von 1919 festgehalten finden, können wir erkennen, dass jede Gesellschaft von einem gewissen Kulturstand an, Erziehungsansprüche gegenüber ihren Mitgliedern erhebt, die für die Tradierung von Kulturgütern und Werten notwendig sind. Drei Zugänge, die deutlich machen, dass derjenige, der sich mit schulischer Bildung beschäftigt, bewusst oder unbewusst, immer Zukunft (mit-)gestaltet.

Schule schuldet der jungen Generation Sinn-Zusammenhänge. Seit es Schulen gibt, haben die christlichen Kirchen deshalb hier investiert. Zunächst mit dem Monopol schulischer Bildung. Und heute neben den öffentlichen Schulen als größter freier Schulträger weltweit. Ob und wie die Kirchen sich an der Veranstaltung von Schule in einer Gesellschaft beteiligen sollen, diese Frage war immer wieder Gegenstand von argumentativen Auseinandersetzungen. Besonders dann, wenn sich abzeichnete, dass es mit dem Schulsystem so wie bisher nicht weitergehen konnte. Diese Situation ergab sich eindeutig mit dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland am Ende des Zweiten Weltkriegs. In meinem Beitrag möchte ich die Position und Rolle des Bistums Rottenburg im Streit um die katholische Bekenntnisschule näher betrachten, um an diesem Beispiel mehr über das kirchliche Agieren in der Öffentlichkeit der Nachkriegszeit zu erfahren. Als Betrachtungszeiträume werde ich die unmittelbaren Nachkriegsjahre, die Fünfziger- und die Sechzigerjahre des zwanzigsten Jahrhunderts unterscheiden und in einem Auswertungsteil dann der Frage nachgehen, inwieweit Leitbilder weltnaher Katholizität für das kirchliche Handeln in den Auseinandersetzungen um die Schulform in Württemberg (1945–1967) bestimmend waren.

#### 1. Die Herausbildung der Position des Bistums Rottenburg im Streit um die Schulform in den unmittelbaren Nachkriegsjahren

##### *1. Südwestdeutschland nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs*

Nachdem die »Deutsche Wehrmacht« am 8. Mai 1945 die totale Kapitulation erklärt und den Zweiten Weltkrieg verloren gegeben hatte, begann für die Deutschen der schwierige Weg in einem Staat, dessen Territorium durch verschiedene fremde Heere vollständig

besetzt war und in dem jede staatliche Verwaltungstätigkeit aufgehört hatte. Die Siegermächte (USA, Sowjetunion, Großbritannien und Frankreich) teilten das deutsche Staatsgebiet in vier Besatzungszonen. Dabei fielen die früheren Länder Württemberg und Baden im Südwesten des vormaligen Deutschen Reiches in die Verwaltungshoheit der Militärstreitkräfte Frankreichs und der USA. Nach zähen Verhandlungen kam es zu einer Einigung über die territorialen Ansprüche: Die Südgrenzen der Landkreise Karlsruhe-Pforzheim-Böblingen-Nürtingen-Göppingen-Ulm wurden zur Demarkationslinie zwischen den Besatzungszonen bestimmt. Die Amerikaner sollten jeweils den nördlichen Teil Württembergs und Badens verwalten; der Zuständigkeitsbereich der französischen Militärs erstreckte sich über Südwürttemberg und Südbaden.

Während der folgenden Monate bemühten sich Amerikaner wie Franzosen so rasch wie möglich zu einer effektiven Gliederung der Verwaltung ihrer Besatzungszonen zu kommen. Eine solche Verwaltungsordnung musste zum einen den bestimmenden Einfluss der Besatzungsmächte absichern, andererseits sollte sie möglichst personalsparend zu verwirklichen sein. So erfolgte am 19. November 1945 der Zusammenschluss der nördlichen Teile Württembergs und Badens zum neuen Land Württemberg-Baden. Regierungssitz wurde Stuttgart. Dem südwürttembergischen Landesteil gliederte die französische Besatzungsmacht die angrenzenden Hohenzollerischen Lande an, die seit 1850 preußisch gewesen waren. Die Regierung des im April 1946 gebildeten Landes Südwürttemberg-Hohenzollern saß in Tübingen. Aus dem südlichen Teil des alten Landes Baden machten die Franzosen gleichzeitig das Land (Süd-)Baden, dessen Geschicke von Freiburg aus gelenkt wurden.

Folge dieser Neugliederung: Die alten Länder Baden und Württemberg waren von Grenzen zerschnitten, was Enttäuschungen hervorrief. Besonders frustriert war die Bevölkerung Nordbadens. In Karlsruhe, der früheren Landeshauptstadt Badens, gab es fortan keine Landesregierung mehr. Heinrich Köhler, der aus Nordbaden stammende stellvertretende Ministerpräsident Württemberg-Badens, nannte den Tag der Ausgabe des Befehls Nordwürttemberg und Nordbaden zu einem einheitlich verwalteten Gebiet zusammenzufassen, *einen Unglückstag für das badische Volk, die Vereinigung einer unnatürlichen Ehe*<sup>1</sup>. Auch in Württemberg herrschte Verbitterung über die Trennung von nördlichem und südlichem Landesteil. Das verdeutlicht: Den Blick auf das Jahr 1945 zu richten heißt nicht, dass die Geschichte im deutschen Südwesten auf die Bildung des Bundeslandes Baden-Württemberg zugeeilt wäre. Württembergern wie Badenern ging es zunächst vorrangig darum, den inneren Zusammenhalt der getrennten Teile ihrer alten Länder zu wahren.

## 2. Die Verfassungsberatungen in den drei südwestdeutschen Ländern

### Württemberg-Baden

Die amerikanische Besatzungsmacht legte besonderen Wert auf eine zügige Regelung der Verhältnisse in ihrer Besatzungszone. So ordnete ihre Militärregierung bereits am 11. Februar 1946 gegenüber dem Ministerpräsidenten Württemberg-Badens, Reinhold Maier, die Ausarbeitung eines Verfassungsentwurfs an. Im Mittelpunkt der Beratung stand unter anderem die Schulfrage, die in Württemberg-Baden wegen der ganz verschiedenen Traditionen der verbundenen Landesteile besonders interessant werden sollte.

1 Aktennotiz von 1946, ohne genaues Datum, in: Heinrich KÖHLER, Lebenserinnerungen des Politikers und Staatsmannes 1878–1949 (VKBW.A 11), Stuttgart 1964, 364.

Im alten Land Württemberg war bis zum 15. Juli 1936 die geltende Schulform für die Volksschule allein die Bekenntnisschule gewesen. Das Charakteristische der württembergischen Bekenntnisschule bestand darin, dass sie für Schüler und Lehrer desselben Bekenntnisses eingerichtet wurde und in ihr nicht nur der Religionsunterricht, sondern der ganze Unterricht im Geist des Bekenntnisses erteilt wurde. »Lehrbücher, Lehrstoffe und Erziehungsmethoden entsprachen den Vorstellungen der jeweiligen Konfession, die Lehrerausbildung erfolgte in konfessionellen Lehrerseminaren; aber auch die Schulaufsicht war nach Konfessionen getrennt«<sup>2</sup>.

In Badens Volksschule dagegen gab es bereits seit 1876 keine Trennung der Schüler mehr nach Konfessionen. Grundsätzlich galt, dass der Unterricht, mit Ausnahme des Religionsunterrichts, allen Schülern gemeinsam erteilt wurde. Die katholische Kirche hatte in Baden den Fortbestand der Bekenntnisschule gefordert, war aber mit ihren Vorstellungen den Befürwortern der ›Badischen Simultanschule‹ unterlegen.

In den Jahren nationalsozialistischer Herrschaft waren die Bekenntnisschulen – obwohl Hitler deren Bestand im Reichskonkordat von 1933 ausdrücklich garantiert hatte – allorts im Deutschen Reich in simultane ›Deutsche Volksschulen‹ umgewandelt worden. Seit 1939 war der Religionsunterricht sogar aus dem Fächerkatalog der öffentlichen Schulen verschwunden und durch einen ›Weltanschauungsunterricht‹ abgelöst worden. Aus diesen Erfahrungen heraus gab es unterschiedliche Auffassungen, welche Form die Volksschule in Württemberg-Baden erhalten sollte. Für die Sozialdemokraten (SPD), die Demokraten (DVP) und die Kommunisten (KPD) war klar, dass sie für eine Gemeinschaftsschule eintraten. Für sie ging es nur um die Frage, ob der Charakter dieser Schule als christlich festgelegt werden sollte oder nicht – und wenn ja, wie. Die CDU dagegen stellt in Württemberg-Baden wiederum die Bekenntnisschule zur Diskussion. Ihr Sprecher, Felix Walter, forderte in der Verfassunggebenden Landesversammlung, in württembergischer Tradition bei der Bestimmung der Schulform den Willen der Eltern entscheiden zu lassen<sup>3</sup>.

Die katholische Kirche, deren engagiertester Vertreter in dieser Sache der Rottenburger Domkapitular Wilhelm Sedlmeier war, versuchte die CDU im Laufe der Verhandlungen auf die Position pro Bekenntnisschule festzumachen. Aber die nordwürttembergische CDU war für eine harte Haltung für die Konfessionsschule nicht zu gewinnen. Die Christdemokraten wollten sich von zu enger Bindung an die katholische Kirche freischwimmen, um im überwiegend protestantischen Nordwürttemberg als Volkspartei für Wähler aller Konfessionen interessant zu bleiben.

Als die katholische Kirche vor Augen hatte, dass sie keine politische Kraft finden würde, die ihre Interessen der Konfessionsschule mit letztem Einsatz vertreten würde, ging sie direkt auf die evangelische Kirche und das Kultusministerium zu, um in einer Vorabstimmung der Interessen ihrem Wunsch größtmögliche Geltung zu verschaffen. In der im August 1946 getroffenen Vereinbarung gelang es jedoch nicht, die Konfessionsschule als fixen Bestandteil einer Ordnung des Schulwesens unterzubringen. Die Vereinbarung der Kirchen mit dem Kultusministerium sparte nicht nur die Schulform weitgehend aus, sondern ihre Formulierungen wiesen – wenn sie von öffentlichen Schulen auf christlicher Grundlage sprechen, in denen der Geist der Duldung und gegenseitigen Achtung gepflegt werden soll – vielmehr auf die christliche Gemeinschafts-

2 Rolf WINKELER, Der Kampf um die Konfessionsschule in Württemberg 1945–1949, in: RJKG 7, 1988, 73–89, hier: 74.

3 Vgl. Verfassunggebende Landesversammlung Württemberg-Baden, Sitzung am 18. Juli 1946, Verhandlungen, 13.

schule denn auf einen Verhandlungserfolg der katholischen Kirche im Blick auf die Bekenntnisschule<sup>4</sup>. In der am 24. Oktober 1946 beschlossenen Landesverfassung heißt es dann auch: *Die öffentlichen Schulen sind christliche Gemeinschaftsschulen. [...] Der Unterricht wird sämtlichen Schülern gemeinsam erteilt mit Ausnahme des Religionsunterrichts, wenn die Schüler verschiedenen Bekenntnissen angehören. Bei der Bestellung der Lehrer soll auf das religiöse und weltanschauliche Bekenntnis der Schüler möglichst Rücksicht genommen werden, jedoch dürfen die nicht bekenntnismäßig gebundenen Lehrer nicht benachteiligt werden. In der Schule waltet der Geist der Duldsamkeit und der sozialen Ethik. Das Schulwesen steht unter der Aufsicht des Staates*<sup>5</sup>.

### Württemberg-Hohenzollern

In Württemberg-Hohenzollern, dessen Herzstück der südliche Landesteil des alten Landes Württemberg bildete, war das Engagement der Bevölkerung für die Bekenntnisschule leidenschaftlich. Auf dem Hintergrund positiver Erfahrungen, die die Bevölkerung mit dieser Schulform gemacht hatte – denn seit es öffentliche Schule gab, war die Schule hier konfessionell gewesen –, stritt sie für die Bekenntnisschule. Federführend waren dabei die Katholiken, die sowohl in Südwürttemberg wie in Hohenzollern die Bevölkerungsmehrheit stellten.

Eine Elternbefragung durch die Landesdirektion für Kultus, Erziehung und Kunst hatte schon 1946 ergeben, dass etwa 90 Prozent der katholischen Eltern die Konfessionsschulen wünschten, während sich die evangelische Elternschaft mehrheitlich einer Abstimmung enthielt<sup>6</sup>. Deshalb war am 1. Oktober 1946 – zu Beginn des Schuljahres 1946/47 – die Trennung der Volksschulen nach Bekenntnissen da durchgeführt worden, wo Eltern einen Antrag gestellt hatten und die konfessionelle Minderheit mindestens 60 Kinder ausmachte. Der Status der Volksschule Württemberg-Hohenzollerns war dabei bewusst noch nicht festgelegt worden; das sollte der Verfassung des Landes vorbehalten bleiben<sup>7</sup>.

Bereits zu Beginn der Verfassungsberatungen am 2. und 3. Dezember 1946 zeigte sich, dass die Schulfrage eines der umstrittensten Themen der Versammlung überhaupt werden sollte. Die Gedanken der Abgeordneten kreisten um die Frage, wie man angesichts der inzwischen verabschiedeten Verfassung von Württemberg-Baden mit ihrem Gemeinschaftsschulartikel einen eigenen Schulartikel formulieren könne, der die enge Verbindung mit Nordwürttemberg nicht aufs Spiel setzte.

In der südwürttembergischen CDU tobte ein Flügelkampf. Die Mehrheit der katholischen Abgeordneten wollte die Bekenntnisschule in der Verfassung verankert sehen, während die evangelischen darauf pochten, dass die Verfassung zumindest die Koexistenz von Gemeinschafts- und Bekenntnisschule festschreibe. Die katholischen Abgeordneten hatten in der Fraktion zwar eine deutliche Mehrheit von 27 zu 15 Stimmen, hätten also mit Mehrheitsentscheid die Bekenntnisschule fraktionsintern durchset-

4 Vgl. »Ordnung des Schulwesens vom 12. August 1946«. Vereinbarung des Kultusministeriums mit den Kirchen, in: 450 Jahre Kirche und Schule in Württemberg. Ausstellung zur 450-Jahr-Feier der Evangelischen Landeskirche. Katalog im Auftrag des Evangelischen Oberkirchenrats, hg. v. Pädagogisch-theologischen Zentrum Stuttgart, Stuttgart 1984, 364.

5 Verfassung für Württemberg-Baden, in: Regierungsblatt der Regierung Württemberg-Baden (1)1946, Nr. 15 vom 30. November 1946, 281.

6 Vgl. WINKELER, Kampf um die Konfessionsschule (wie Anm. 2), 85–87.

7 Rechenschaftsbericht des Staatssekretariats Württemberg-Hohenzollern, Staatsrat Prof. Carlo SCHMID vor der Beratenden Landesversammlung Württemberg-Hohenzollern, Sitzung vom 22. November 1946, hier: 6, 11 und 12.

zen können. Protestantische Fraktionsmitglieder hatten jedoch signalisiert, dass sie sich bei der Abstimmung im Plenum der Beratenden Landesversammlung in dieser Frage nicht dem Fraktionszwang unterwerfen würden. Zeitweise nahmen die Auseinandersetzungen innerhalb der südwürttembergischen CDU so ernste Formen an, »daß ihre Existenz als interkonfessionelle Partei auf dem Spiel stand«<sup>8</sup>.

Bewegung in der Sache brachte das Eingreifen der französischen Militärregierung. Die Franzosen waren zunächst auf dem Hintergrund der Erfahrungen mit der laikalen Schule in Frankreich für eine Gemeinschaftsschule ohne Religionsunterricht eingetreten. Als sie erkannten hatten, »daß sie sich bei einem weiteren Widerstand gegen die Konfessionsschule Schwierigkeiten mit Teilen der katholischen Bevölkerung und der römischen Kurie einhandeln würden«<sup>9</sup>, mäßigten sie ihre Position und verlangten in dem Entwurf des Schulartikels lediglich die Christlichkeit der Volksschulen festzuhalten.

In dieser Situation verständigten sich CDU und SPD außerhalb der Landesversammlung auf einen Kompromiss. Im Gegenzug zu einem Entgegenkommen der CDU in der Frage der Enteignungsartikel tolerierte die SPD den neu gefassten Schulartikel der CDU, der nicht mehr unmittelbar die Bekenntnisschule forderte, sondern das Elternrecht auf Mitbestimmung über die Schulform verlangte. Ein Schulgesetz vom 26. August 1946 regelte den Modus der Abstimmung zur Feststellung des Willens der Erziehungsberechtigten<sup>10</sup> und ihre Durchführung im Dezember 1948 erbrachte für die katholische Bekenntnisschule 55,19 Prozent, für die evangelische Bekenntnisschule 23,20 Prozent und für die christliche Gemeinschaftsschule 21,61 Prozent der abgegebenen Stimmen. Im Zuge der öffentlichen Schulanmeldungen entstanden im Januar 1949 schließlich 649 katholische Volksschulen, 319 evangelische Volksschulen und 86 christliche Gemeinschaftsschulen. Konzentriert man sich bei der Betrachtung auf die katholischen Schülerinnen und Schüler, so fällt auf, dass nach Einrichtung der Volksschulen 96,6 Prozent der katholischen Kinder in Südwürttemberg-Hohenzollern eine Konfessionsschule besuchten<sup>11</sup>.

### Baden

Auch in Baden kreiste die Diskussion der Beratenden Landesversammlung um den Charakter der öffentlichen Schulen, verlief aber bei weitem nicht so kontrovers wie in Württemberg-Hohenzollern, da die Badisch-Christlich-Soziale Volkspartei (BCSV), Vorgängerin der südbadischen CDU, nicht ausdrücklich auf der Konfessionsschule beharrte. Sie setzte schließlich als Formulierung durch: *Die öffentlichen Schulen sind Sigmultanschulen mit christlichem Charakter im überlieferten badischen Sinn*<sup>12</sup>.

### 3. Das Bistum Rottenburg im Schulstreit (1945–1949)

Generell bleibt festzuhalten: Die Kirchen wurden 1945 von den Besatzungsmächten wohlwollend behandelt. Die alliierten Direktiven versprachen freie Religionsausübung und Rückgabe des beschlagnahmten Eigentums. Die Franzosen erlaubten sogar – darin

8 WINKELER, Kampf um die Konfessionsschule (wie Anm. 2), 82.

9 Ebd., 80.

10 Gesetz zur Ausführung von Artikel 114 der Verfassung (Schulgesetz) vom 26. August 1948, in: Regierungsblatt für das Land Württemberg-Hohenzollern (2)1948, Nr. 18 vom 1. September 1948, 90.

11 Zahlen aus: DAR G 1.2/ Q 1 da/ 747.

12 Beratende Landesversammlung Baden, Sitzung vom 21. April 1947, 2.

die Amerikaner überbietend – gleich nach der Kapitulation die Herausgabe einer Kirchenzeitung.

Während der NS-Staat die Kirchen mehr und mehr aus der Öffentlichkeit verdrängt hatte, trauten die Besatzungsmächte ihnen, da sie als einzige Organisationen die Kapitulation einigermaßen intakt überstanden hatten, bei Aufbau und Ausgestaltung des neuen Gemeinwesens eine Führungsrolle zu. Die Alliierten erwarteten, dass die Kirchen »im Interesse des Volkes« gangbare Wege in die Ausgestaltung des Gemeinwesens einbringen würden. Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitern fiel zunächst wie selbstverständlich die Aufgabe zu, bei den Besatzungstruppen für die Belange der deutschen Bevölkerung einzutreten.

Wie selbstbewusst etwa der Rottenburger Bischof Sproll die neue Rolle auffasste, zeigt eine Äußerung von 1945 gegenüber der französischen Militärregierung: *Ich ver-schließe mich nicht der bitteren Tatsache, daß unser Volk Sühne zu leisten hat, aber gerade auf dem Gebiet der religiösen Freiheit sollte es keine Beschränkung erfahren müssen*<sup>13</sup>. Damit erhob er Ansprüche, mit denen er die Enttäuschungen, wie sie die Nationalsozialisten der katholischen Kirche etwa durch die Nichteinhaltung der Schulbestimmungen des Reichskonkordats verursacht hatten, ein für alle mal wettmachen wollte. Wenn – wie vielfach verbreitet – die entscheidende Ursache für die Katastrophe des Dritten Reiches die Entchristlichung gewesen war, ging es jetzt um Rechristianisierung. Die Bischöfe glaubten das Umfeld der Aktivitäten der Laien in ihrem Sinn in den Strukturen von Pfarrei, Diözese und Weltkirche sammeln zu können, um die ›Geschlossenheit‹ des katholischen Milieus wieder herzustellen und sie waren überzeugt, dass die Gesellschaft Europas insgesamt rechristianisiert werden könnte<sup>14</sup>.

Eine ganz selbstverständliche Folge des Neubeginns war die Erwartung, dass das Recht wiederhergestellt werden müsse, das die Nationalsozialisten außer Kraft gesetzt hatten. Das betraf auf dem Gebiet des Schulwesens in erster Linie die Wiedereinrichtung des Religionsunterrichts und der Bekenntnisschule. Hauptagenten des Bistums Rottenburg in dieser Sache waren in dieser frühen Phase Bischof Joannes Baptista Sproll, Domkapitular Wilhelm Sedlmeier und der Schulreferent im Domkapitel, Rupert Storr.

Inhaltlich war das Bistum in seinen Aktionen weitgehend an den Konsens mit der Fuldaer Bischofskonferenz gebunden, die wiederum bereits im November 1945 von Papst Pius XII. eine Orientierung mit präzisen Vorgaben und Vorstellungen zur Schulfrage erhalten hatte<sup>15</sup>. Das spezielle Interesse des Papstes an der Schulsituation in Deutschland hatte biographische Gründe: Pius XII. war von 1920 bis 1929 Apostolischer Nuntius in Deutschland gewesen, hatte in dieser Zeit Konkordate mit Bayern, Preußen und Baden ausgehandelt. Als Krönung seines Schaffens in Deutschland betrachtete er den Abschluss des Reichskonkordates, in dessen Mitte die Garantie von Existenz und Möglichkeit zur Neueinrichtung katholischer Bekenntnisschulen stand.

13 Zitiert nach Joachim KÖHLER, Die Katholische Kirche zwischen Restauration und Neuaufbruch, in: Der Weg zum Südweststaat, hg. v. Jörg THIERFELDER u. Uwe UFFELMANN, Karlsruhe 1991, 222–241, hier: 234.

14 Vgl. Joachim KÖHLER/Damian VAN MELIS, Einleitung der Herausgeber, in: Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, hg. v. DIES. (Konfession und Gesellschaft 15), Stuttgart u.a. 1998, 11–17.

15 Schreiben des Papstes, in: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg, Nr. 1/1946 vom 11. Februar, 113–116.

Der Papst war also mit der Situation in Deutschland in der Schulfrage bestens vertraut. Für ihn ging es in der Frage der Bekenntnisschule auch um einen persönlichen Erfolg<sup>16</sup>.

Im Mittelpunkt seiner Argumentation stand die Erziehungszyklika *Divini Illius Magistri* von Pius XI. aus dem Jahr 1929<sup>17</sup>. Sie argumentiert vom Naturrecht aus, wie es sich in der Staatsrechtslehre der Neuscholastik entwickelt hatte, nahm also ein göttliches, ewiges, dem Menschen angeborenes, überall und zu jeder Zeit bestehendes und von jeder staatlichen Gesetzgebung unabhängiges Recht an (*lex aeterna*), das dem Menschen im Gewissen zugleich die Einhaltung dieser natürlichen Ordnung gebot. In dieser Ordnung wurde alles Denken der kirchlichen Ordnung untergeordnet (*societas perfecta*), wobei sie zumeist von der Übereinstimmung von Vernunft und Glaube ausging. Die Frage nach der Schulform beurteilt die Enzyklika für katholische Eltern, denen die Verantwortung für die Erziehung ihrer Kinder im reinen und unversehrten Glauben aufgegeben sei, als solche Gewissensfrage: Im Interesse ihrer Kinder und mit Blick auf deren ewiges Heil müssten katholische Eltern die Einrichtung von Bekenntnisschulen fordern und der Staat müsse diese gewährleisten. Das Naturrecht gestehe Recht und Pflicht zur Erziehung der Kinder primär den Eltern zu, die im Rahmen dieses Erziehungsauftrages auch über die Art der schulischen Erziehung ihrer Kinder zu entscheiden hätten. Die Kirche als Teil der übernatürlichen Ordnung ergänze die Erziehung von Familie und Staat, also der natürlichen Ordnung. Sie biete ihnen Orientierung, weil sie von Christus den Auftrag habe, alle Menschen im wahren Glauben zu erziehen und Sorge für deren ewiges Heil zu tragen. Und zu diesem Auftrag gehöre eben auch die Beurteilung der Erziehungsmittel. Die Deutschen Bischöfe übernahmen diese Position in ihren »Grundsätzen über das Erziehungs- und Schulwesen« von 1946<sup>18</sup> und sie bildet auch für die Äußerungen des Bistums Rottenburg im Schulkampf den Ausgangspunkt.

Halten wir weiterhin fest: Das Verhältnis der Kirchenleitung zu den politischen Parteien war von vorsichtiger Scheu bestimmt. Zwar versuchten einzelne Vertreter der Rottenburger Diözesanleitung CDU-Vertreter über das »C« im Parteinamen zu verpflichten<sup>19</sup>, wenn die aber das eigene Interesse als Volkspartei wählbar zu bleiben höher ansetzten, brachen die Kontakte ab. Mit Vertretern von SPD und FDP gab es zu dieser Zeit keine oder nur wenige undokumentierte Konsultationen. Selbst zur CDU, die die katholischen Interessen auf dem politischen Feld vertreten sollte, verlief der Kontakt fast ausschließlich über dem Bistum nahestehende Politiker wie Albert Sauer, Gebhard Müller oder Lorenz Bock<sup>20</sup>, weniger über den offiziellen Weg.

16 Vgl. Frederic SPOTTS, Kirchen und Politik in Deutschland. Deutsche Übersetzung, Stuttgart 1976, 183f.

17 Die christliche Erziehung der Jugend. Enzyklika »Divini Illius Magistri« von Pius XI.. Lateinischer und deutscher Text (Das pädagogische Gespräch. Aktuelle Veröffentlichungen des Willmann-Institutes München-Wien), hg., eingeleitet und mit textkritischen Anmerkungen versehen von Rudolf PEIL, Freiburg <sup>2</sup>1963.

18 Katholische Grundsätze für Schule und Erziehung, hg. v. Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg im Breisgau, Freiburg 1956.

19 Vgl. das oben erwähnte Bemühen Domkapitular Sedlmeiers in Württemberg-Baden.

20 Dr. Albert Sauer, Katholik aus Ravensburg, war Kultusminister des Landes Württemberg-Hohenzollern. Dr. Gebhard Müller entstammte der kinderreichen Familie eines katholischen Lehrers im oberschwäbischen Füramoos, studierte Jura und war dann bis zum Kriegeausbruch als Rechtsrat beim Bischöflichen Ordinariat in Rottenburg beschäftigt. Gleichzeitig war er Vorsitzender der Zentrumsparlei in Rottenburg. Später Ministerpräsident in Württemberg-Hohenzollern und Baden-Württemberg. Lorenz Bock, katholischer Rechtsanwalt aus Rottweil, CDU-Abgeordneter in der Verfassungsgebenden Landesversammlung Württemberg-Hohenzollern, fertigte für die CDU-Fraktion den Verfassungsentwurf.



Die Bistumsleitung fasste Eltern<sup>21</sup> und Lehrer<sup>22</sup> in Gruppen zusammen, die ihre schulpolitischen Forderungen vertraten. Obwohl man in der Außendarstellung bemüht war, diesen oftmals von oben initiierten Zusammenschlüssen den Schein zu geben, als seien sie autonom entstanden, erhielten sie von Seiten des Bistums großzügige materielle Unterstützung. Faktisch bestand eine völlige Identität der Interessen. Diese Gruppen entfalteten im Unterschied zur Kirchenleitung eine rege politische Aktivität in der Öffentlichkeit. Sie wendeten sich mit Eingaben an Abgeordnete der Beratenden Landesversammlung und führten eine große Zahl persönlicher Gespräche mit Politikern.

Politische Enthaltensamkeit in der Schulfrage gab es in Württemberg-Hohenzollern also zu keiner Zeit wirklich. Die scheinbare politische Abstinenz der Rottenburger Kirchenleitung im öffentlichen Raum hatte ihren Grund darin, dass man befürchtete durch politische Aktivität den Gegnern der Bekenntnisschule Anlass zu dem Vorwurf zu geben, man beachte die Forderung des Reichskonkordats nach politischer Neutralität nicht. Halte man sich nicht an die Neutralitätsverpflichtung, könne man auch nicht auf die Geltung der Schulartikel des Reichskonkordats pochen. Damit zeigt sich eine Haltung gegenüber der Gesellschaft, die von defensiven Sicherungsstrategien und gleichzeitig von maximalen Grundsatzforderungen bestimmt war. In Württemberg-Baden ging dieses Konzept politischer Zurückhaltung nicht auf. In Südwürttemberg dagegen gelang es, ›hinter den Kulissen‹ die ganze Zeit über Kontakt zu führenden Politikern der CDU zu halten. So wirkte die Diözese in aller Stille direkt und mittels der Veröffentlichungen der Katholischen Elternvereinigung, deren Position mit der Bistumsleitung abgestimmt war, indirekt an der Gestaltung des Verfassungsentwurfs Bock-Niethammer mit. Als die Verhandlungen zwischen südwestdeutscher CDU und SPD im März 1948 in die entscheidende Phase traten, stand die katholische Kirche dennoch außen vor. Die Bistumsleitung zog sich auf die juristische Forderung nach Einhaltung des Reichskonkordates zurück<sup>23</sup>.

## 2. Die Rolle des Bistums Rottenburg im Streit um die Schulfrage bei der Schaffung der Landesverfassung von Baden-Württemberg und im Fortgang der Fünfzigerjahre

### 1. Der Weg zum Südweststaat

Der Blick auf die Neugliederung des deutschen Südwestens 1945/46 hat gezeigt, dass es Badenern wie Württembergern primär darum ging, den inneren Zusammenhalt der getrennten Teile ihrer alten Länder zu bewahren. Die von den Besatzungsmächten verordnete staatsrechtliche Gliederung in die drei Länder Württemberg-Baden, Württem-

21 Vgl. Rolf WINKELER, Schulpolitik in Württemberg-Hohenzollern 1945–1952. Eine Analyse der Auseinandersetzungen um die Schule zwischen Parteien, Verbänden und französischer Besatzungsmacht (VKBW.B 66), Stuttgart 1961, 82–86.

22 Aufruf dazu in: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg, Nr. 21/1949 vom 18. Oktober, 247.

23 Eine ausführlichere Darstellung des Geschehens findet sich in Kapitel 2 meiner Arbeit: Stefan MEISSNER, Vom Schulstreit zum Marchtaler Plan. Die Wurzeln eines Erziehungs- und Bildungsplans in der südwestdeutschen Kirchen-, Gesellschafts- und Schulgeschichte der Jahre 1945–1967 (Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung 14), Münster 1999, 39–76.

berg-Hohenzollern und (Süd-)Baden konnte diesem Anspruch nicht genügen und wurde von Anfang an als unbefriedigend empfunden.

Eine Möglichkeit zur Veränderung tat sich unter dem Druck des zunehmenden Gegensatzes zwischen Ost und West auf. In der sich anbahnenden Phase des ›Kalten Krieges‹ drängten besonders die Amerikaner ihre westlichen Verbündeten zu einer staatsrechtlichen Neugestaltung und zu einem stärkeren Zusammenrücken der drei Westzonen. Auf der Londoner Außenministerkonferenz im Frühjahr 1948 einigten sich die Alliierten auf drei Dokumente, die sie den elf westdeutschen Ministerpräsidenten am 1. Juli 1948 im IG-Farbenhaus in Frankfurt vorstellten. Das erste Papier der so genannten ›Frankfurter Dokumente‹ enthielt die Aufforderung an die deutschen Länderchefs, eine Versammlung zur Ausarbeitung einer föderativen Verfassung einzuberufen. Dokument II eröffnete die Möglichkeit zu einer Neugliederung der bestehenden Ländergrenzen. Und Dokument III machte die Grundzüge eines Besatzungsstatuts bekannt. In Reaktion darauf wählten die Länderparlamente im August 1948 den Parlamentarischen Rat und beauftragten ihn mit der Ausarbeitung des Grundgesetzes, das am 23. Mai 1949 verkündet wurde. Damit war der Zusammenschluss der drei Westzonen vollzogen.

Unterdessen waren die Einigungsbemühungen im deutschen Südwesten weitergegangen. Die Bereitschaft bei Bürgern und Politikern über einen Zusammenschluss der Länder im Südwesten nachzudenken war in Anbetracht unterschiedlicher Auffassungen bei Amerikanern und Franzosen von ihrer Aufgabe als Besatzungsmacht gewachsen. Die Amerikaner strebten den Aufbau einer Demokratie und die rasche Rückgabe eines Teils der politischen Verwaltung an die deutsche Bevölkerung an. Die Franzosen dagegen betrieben unter dem Eindruck der deutschen Greuelthaten in Frankreich während des Ersten und Zweiten Weltkriegs eine aggressive Demontage- und Reparationspolitik, um sicherzustellen, dass von deutschem Boden absolut keine Gefahr für Frankreich mehr ausgehen könne. Diese französische Besatzungspolitik führte in den überwiegend agrarisch strukturierten südlichen Landesteilen zu unmittelbarer materieller Not. Die Angst vieler deutscher Bürger, das französische Vorgehen könne die südlichen Landesteile systematisch ruinieren und zum finanziellen Zusammenbruch führen, brachte den Gedanken an einen Zusammenschluss der Länder zum Südweststaat spürbar vorwärts. Viele erhofften sich von dem Zusammenschluss mit den nördlichen Landesteilen, in denen die Industriepotentiale konzentriert lagen, eine bessere Behandlung der südlichen Landesteile und nahmen dafür in Kauf, dass die Eigenständigkeit der alten Länder Württemberg und Baden auf der Strecke blieb<sup>24</sup>.

Schon wenige Tage nach der Bekanntgabe der Londoner Empfehlungen setzte sich der nordwürttembergische Ministerpräsident Reinhold Maier mit seinem südwürttembergischen Kollegen Lorenz Bock in Verbindung. In seinem Schreiben<sup>25</sup> schlug er ein baldiges Treffen auf dem Hohen Neuffen vor. Ziel der Begegnung sollte es sein, die bei einer Vereinigung entstehenden verwaltungsmäßigen Notwendigkeiten zu besprechen. Tatsächlich fand am 2. August 1948 die Konferenz auf dem Hohen Neuffen statt. Man verständigte sich über die Ausarbeitung eines Staatsvertrages für die Vereinigung der drei südwestdeutschen Länder, obwohl (Süd-)Baden mit seinem Ministerpräsidenten Leo Wohleb grundsätzlich weiterhin die Wiederherstellung Badens in seinen alten

24 Vgl. WINKELER, Kampf um die Konfessionsschule (wie Anm. 21), 79. – Paul-Ludwig WEINACHT, BCSV und CDU in Baden, in: Die CDU in Baden-Württemberg und ihre Geschichte, hg. v. DEMS. (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 2), Stuttgart 1978. – WINKELER, Schulpolitik in Württemberg-Hohenzollern (wie Anm. 2), 6f.

25 Vgl. Erhard KONSTANZER, Die Entstehung des Landes Baden-Württemberg, Stuttgart 1969, 107f.

Grenzen anstrebte. Am 24. August 1948 einigten sich die Ministerpräsidenten der drei südwestdeutschen Länder in Karlsruhe auf den Entwurf eines »Staatsvertrages zum Zusammenschluss der Länder Baden, Württemberg-Baden und Württemberg-Hohenzollern«, den so genannten Karlsruher Vertrag. Die wesentlichen Gesichtspunkte des Vertrags waren weitgehende Dezentralisation der Staatsverwaltung, Gliederung des Staatsgebiets in vier Landesbezirke, die den bisherigen Ländern Baden und Württemberg-Hohenzollern, sowie den bisherigen Landesbezirken Württemberg und Baden des Landes Württemberg-Baden entsprachen, weitestgehende Selbstverwaltung der Landesbezirke, Einschränkung des Aufsichtsrechts der Regierung, Erhaltung der christlichen Gemeinschaftsschule, wo sie besteht, und für den Landesbezirk Württemberg-Hohenzollern Erhaltung der Schulform nach den Grundsätzen, die beim Zusammenschluss galten, also praktisch die Möglichkeit, hier die Bekenntnisschule beizubehalten. Doch im Nachgang zu den Beratungen zog die südbadische Regierung im Ländergrenzenausschuss der Ministerpräsidentenkonferenz ihre Zustimmung zurück. Bei Abschluss der Beratungen über das Grundgesetz war die territoriale Gliederung im deutschen Südwesten nicht geklärt. Daher nahm der Parlamentarische Rat am 6. Mai 1949 den Artikel 118 in den Grundgesetzentwurf auf, der bestimmte: *Die Neugliederung in dem die Länder Baden, Württemberg-Baden und Württemberg-Hohenzollern umfassenden Gebiet kann abweichend von den Vorschriften des Artikel 29 durch Vereinbarung der beteiligten Länder erfolgen. Kommt eine Regelung nicht zustande, so wird die Neugliederung durch Bundesgesetz geregelt, das eine Volksbefragung vorsehen muss*<sup>26</sup>.

Damit stimmte der Bund einer Sonderregelung zu und begünstigte die Bildung des neuen Bundeslandes insofern, als er die Länder Baden, Württemberg-Baden und Württemberg-Hohenzollern als territoriale Einheit betrachtete und damit den Einspruch der Bevölkerung nicht als entscheidend einstuft. Eine in den betroffenen Ländern am 24. September 1950 durchgeführte informative Volksbefragung ohne konstitutive Wirkung ergab in Nordbaden, Nordwürttemberg und Südwürttemberg-Hohenzollern eine Mehrheit für den Südweststaat, in Südbaden eine Mehrheit für die Wiederherstellung Badens in seinen alten Grenzen. Ebenso ergab die Auszählung der Stimmen Nord- und Südwürttembergs zusammen ein knappes Mehrheitsvotum für die Wiederherstellung des alten Landes Baden<sup>27</sup>. Da sich die beteiligten Regierungen über die Bewertung der Ergebnisse aus dieser Befragung nicht einigen konnten, waren die Versuche, die Neugliederung im Wege einer Vereinbarung der beteiligten Länder herbeizuführen, damit gescheitert. Am 28. November 1950 ließ der Staatspräsident von Württemberg-Hohenzollern im Einverständnis mit den Regierungen von Baden und Württemberg-Baden den zuständigen Stellen des Bundes eine entsprechende Mitteilung zugehen<sup>28</sup>. Aufgrund von Artikel 118 des Grundgesetzes war damit die Zuständigkeit des Bundes für die Neugliederung im Südwestraum durch Bundesgesetz gegeben. So ordnete die Bundesregierung mit dem Zweiten Neugliederungsgesetz vom 4. Mai 1951 eine Volksabstimmung an. Zur Vereinigung wurde eine Mehrheit bei Auszählung des Gesamtergebnisses in drei der vier Abstimbezirke für notwendig erklärt. Bei der Volksabstimmung am 9. Dezember 1951 stimmten Nordwürttemberg, Südwürttemberg-Hohenzollern

26 Vgl. Verfassung des Landes Baden-Württemberg, Textausgabe mit Anmerkungen und einer eingehenden systematischen Einführung nebst dem Text des Grundgesetzes von Ministerialdirektor Dr. Rudolf Spreng und Regierungsrat Dr. Paul Feuchte im Staatsministerium Baden-Württemberg, Stuttgart 1953, hier: 10 und Zitat Art. 118 ebd., 133f.

27 Zum Hintergrund vgl. KONSTANZER, Entstehung des Landes Baden-Württemberg (wie Anm. 25), 206–210.

28 Vgl. Verfassung des Landes Baden-Württemberg, Textausgabe (wie Anm. 26), 11 (Einleitung).

und Nordbaden mehrheitlich für die Bildung des Südweststaates, Südbaden mit Mehrheit für die Wiederherstellung Badens in seinen alten Landesgrenzen<sup>29</sup>. Da sich auch im Gesamtgebiet eine Mehrheit für den Zusammenschluss ergab, waren die Voraussetzungen des Zweiten Neugliederungsgesetzes erfüllt. Somit stand der Vereinigung der drei Länder zum Südweststaat nichts mehr im Weg.

## 2. Die Arbeit der Verfassunggebenden Landesversammlung

Bei der Wahl der Verfassunggebenden Versammlung am 9. März 1952 hatte die CDU mit 36 Prozent der Stimmen das beste Ergebnis der Parteien erreicht und war mit 50 Mandaten als stärkste Partei in die Versammlung eingezogen. Die SPD errang 39 Sitze, die FDP/DVP 22. Der Bund der Heimatvertriebenen (BHE) entsandte sechs und die KPD vier Abgeordnete<sup>30</sup>. Die CDU strebte zunächst an, die Fundamente des Zusammenlebens im jungen Land durch eine große Koalition zu errichten. Auch in diesen Verhandlungen war die Frage der Schulform zentral. Als Wilhelm Simpfendörfer für die CDU-Fraktion bei der SPD-Fraktion anfragte, ob diese bereit sei, den Status quo des Schulwesens der drei alten Länder in der neuen Südweststaatverfassung zu verankern, erhielt er am 18. April eine ablehnende Antwort. Damit waren die Koalitionsverhandlungen der CDU mit der SPD gescheitert<sup>31</sup>. Die FDP war zum Zünglein an der Waage geworden. Sie hatte von der SPD ein Koalitionsangebot erhalten, das zusicherte, falls sie die Koalition eingehe, werde der bisherige Ministerpräsident Württemberg-Badens, Reinhold Maier (FDP/DVP), auch Ministerpräsident im neuen Südweststaat werden. Obgleich auch Gebhard Müller für die CDU mit einem ähnlichen Angebot nachzog und der FDP/DVP in einer offiziellen Offerte unter Umständen die Möglichkeit einräumte, die christlichen Gemeinschaftsschulen im ganzen Bundesland einzuführen, sofern dies nicht gegen den Willen der unmittelbar beteiligten Bevölkerung geschehe, lehnte die FDP ab. Es kam zu einer – im vorhinein für wenig wahrscheinlich gehaltenen – »kleinen Regierungskoalition« von SPD, FDP/DVP und BHE. Die CDU fand sich, obwohl sie landesweit die stärkste Partei war, zunächst in der Opposition wieder. Am 22. April 1952 verabschiedete die Verfassunggebende Landesversammlung ein Gesetz über die Wahl des ersten Ministerpräsidenten im Südweststaat<sup>32</sup>, am 25. April wählte sie Reinhold Maier in dieses Amt<sup>33</sup>.

29 Im gesamten Abstimmungsgebiet erhielten der Südweststaat 69,7% und die alten Länder 30,3% der Stimmen. In drei der vier Abstimmungsbezirke erhielt der Südweststaat die vorgeschriebenen Mehrheiten. In Südbaden allerdings konnten die Anhänger des alten Landes Baden ihren Anteil auf 62,2% der Stimmen steigern. Im gesamten alten Land Baden ergab sich mit 52,1% der abgegebenen Stimmen eine knappe Mehrheit für die Wiederherstellung des alten Landes Baden, d.h. die alten Länder Baden und Württemberg wären wiederhergestellt worden, wenn die Stimmen im gesamten badischen Gebiet, wie von Leo Wohleb immer wieder gefordert, gemeinsam durchgezählt worden wären. (Amtliches Ergebnis der Volksabstimmung in: Akten der ehemaligen Staatskanzlei von Württemberg beim Regierungspräsidium Tübingen, Bestand 223/51, zitiert nach KONSTANZER, Die Entstehung des Landes Baden-Württemberg [wie Anm. 25], 228)

30 Die Ergebnisse der einzelnen Parteien bei der Wahl zur Verfassunggebenden Landesversammlung vom 9. März 1952: SPD 28%, FDP/DVP 18%, BHE 9,3%, KPD 4,4%. Zitiert nach: Uwe Dietrich ADAM, Die CDU in der Verfassunggebenden Landesversammlung und im Landtag, in: Die CDU in Baden-Württemberg (wie Anm. 24), 257–178, hier: 274.

31 Vgl. ebd.

32 Verfassunggebende Landesversammlung Baden-Württemberg, 3. Sitzung vom 22. April 1952, 13–16.

33 Vgl. ebd., 4. Sitzung vom 25. April 1952, 17–41.

Die Regierungserklärung Maiers vom 27. Mai 1952 brachte zur Sprache, was untergründig gärte und zur wichtigsten Frage der Verfassungsberatungen werden sollte: *Es liegt nahe, daß die Verfassung ein einheitliches Schulsystem festlegt und daß ein Fünftel (Württemberg-Hohenzollern) das Schulsystem der übrigen vier Fünftel übernimmt. Es erscheint nicht sinnvoll, daß in Villingen eine andere Schulform besteht als in Schwenningen, eine andere in Baden-Baden als in Wildbad und ebenso eine Verschiedenheit zwischen Nürtingen und Metzingen und zwischen Karlsruhe und Herrenalb*<sup>34</sup>.

Die Regierungserklärung blieb von Seiten der CDU nicht unwidersprochen. Mit Albert Sauer und Gebhard Müller ergriffen wieder Christdemokraten das Wort, die den Vorstellungen der Rottenburger Bistumsleitung eng verbunden waren. Sauer vertrat in der Sitzung der Verfassungsgebenden Landesversammlung vom 28. Mai 1952 die Auffassung, wenn man das geistige und materielle Gesamtniveau in einem Atemzug nenne, entstehe der Eindruck einer gewissen Verbeugung vor dem Zeitgeist – als ob man Kulturpolitik nur aus utilitaristischer Sicht heraus betreiben wolle oder könne<sup>35</sup>. Er distanzierte sich von dieser Sicht und forderte, *Fragen der Bildung und Fragen der Erziehung vom Grundsätzlichen her und aus der Tiefe*<sup>36</sup> anzugehen. In dieser Absicht habe man sich im Jahre 1945 mit der Verwirklichung des Elternrechts bezüglich der Schulform befasst, um *das in so brutaler Form durchgeführte nationalsozialistische Unrecht*<sup>37</sup> der Beseitigung der Bekenntnisschule wieder gutzumachen.

Die Situation der CDU hatte sich gegenüber der Behandlung der Schulfrage in Württemberg-Baden 1946 nicht verändert. Wieder saß sie in der Zwickmühle: Blieb sie inhaltlich konsequent im Sinne des Anspruchs der katholischen Kirche, ihrer katholischen Abgeordneten und eines Großteils der Bevölkerung Württemberg-Hohenzollerns, verhielt sie sich gegen die Stimmung des Großteils der Bevölkerung im neuen Bundesland und verprellte sogar in der CDU Badens und Nordwürttembergs Wähler. Das wiederum hätte ihre eigene Regierungsbeteiligung auf überschaubare Zeit sehr unwahrscheinlich gemacht. Als Gebhard Müller ein Jahr später im Verfassungsausschuss resigniert resümierte<sup>38</sup>, war die CDU so weit und zerstritten wie zuvor. Müller betonte, dass er in Württemberg-Hohenzollern mit letztem Einsatz für das neue Bundesland gekämpft habe und dass dieses neue Land mit Sicherheit nicht entstanden wäre, hätte die Bevölkerung eine andere Haltung eingenommen. Er bat darum, man möge ihn nicht in die Situation bringen, vor die Bevölkerung Württemberg-Hohenzollerns hintreten zu müssen, um ihr zu erklären, er habe das von ihm in jeder Wahlversammlung feierlich abgegebene Versprechen, er werde für die Beibehaltung der Bekenntnisschule Sorge tragen, brechen müssen.

Als sich die Festschreibung der christlichen Gemeinschaftsschule als wahrscheinlicher Ausgang des Ringens abzeichnete, wandte sich Bundeskanzler Konrad Adenauer im September 1953 wegen der mit dem Reichskonkordat nicht zu vereinbarenden Schulbestimmungen beschwerdeführend an Ministerpräsident Maier<sup>39</sup>. Er berief sich

34 Regierungserklärung Maiers, in: Verfassungsgebende Landesversammlung Baden-Württemberg, 7. Sitzung vom 27. Mai 1952, 165–176, hier: 170f.

35 Verfassungsgebende Landesversammlung Baden-Württemberg, 8. Sitzung vom 28. Mai 1952, 207–209, hier: 207.

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Verfassungsausschuss der Verfassungsgebenden Landesversammlung Baden-Württemberg, 37. Sitzung vom 23. Januar 1953, 5.

39 Vgl. Schreiben des Bundeskanzlers und Bundesministers des Äußeren 512–02/27 V 5263/53 vom September 1953 (ohne genaues Datum) an den Ministerpräsidenten des Landes Baden-

dabei auf seinen Auftrag, dafür zu sorgen, dass eingegangene völkerrechtliche Verpflichtungen eingehalten würden: Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 stelle im Ganzen wie auch in seinen Schulartikeln bindendes Recht für Bund und Länder dar. Sie seien in die Rechtsnachfolge des Deutschen Reiches eingetreten. Maier wehrte sich gegen die Ansprüche Adenauers. Er wies darauf hin, die Rechtsfrage, ob das Reichskonkordat gültig zustande gekommen sei und ob es für die Länder bindend sei, sei keinesfalls entschieden.

Die Bundestagswahl vom 6. September 1953 brachte dann Bewegung in der Sache. Die CDU erhielt landesweit 52,4 Prozent der Stimmen und war mit dem Zugewinn von 12,8 Prozent der große Wahlsieger in Baden-Württemberg. Alle Regierungsparteien mussten dagegen Stimmverluste hinnehmen<sup>40</sup>. So ist die Koalitionsregierung von Reinhold Maier am 30. September zurückgetreten. Am gleichen Tag wurde der Fraktionsführer der CDU und frühere Staatspräsident des Landes Württemberg-Hohenzollern, Gebhard Müller, zum neuen Ministerpräsidenten gewählt. Die von ihm gebildete vorläufige Regierung umfasste CDU, SPD, FDP/DVP und den BHE, bildete also eine »große Koalition«. Die einzig durchsetzbare Position in der Schulfrage war auch für sie die Beibehaltung des Status quo. Die grundsätzliche Forderung der CDU nach Verankerung des Elternrechts ist allerdings in einer vorsichtigen Formulierung anerkannt worden. Am 19. November 1953 ist die Verfassung mit dem skizzierten Schulartikel verabschiedet worden.

### 3. Das Bistum Rottenburg im Schulstreit der Fünfzigerjahre

Nachdem mit der Volksabstimmung vom 9. Dezember 1951 der Südweststaat auf den Weg gebracht war, stellte sich katholischerseits die Frage, ob sich damit nochmals die Möglichkeit böte, das uneingeschränkte Elternrecht in der Verfassung festzuschreiben. Würde es der Kirche aus ihrer Offensivhaltung heraus noch mal gelingen, die Volksbildung als eine der wichtigen Instanzen moderner Gesellschaft wesentlich zu beeinflussen? Die Bildung der »kleinen Koalition« unter Ministerpräsident Reinhold Maier ohne CDU-Beteiligung schien diesem Anliegen zunächst wenig zuträglich. Der seit 1950 amtierende Bischof Carl Josef Leiprecht reagierte entsprechend kritisch: *Doch in unserer Schule drängt sich nicht bloß eine neue Art und Weise des Lehrens ein, sondern auch ein neuer Geist will sich breit machen, der nicht des Christentums ist, des Christentums nämlich, das von Christus herkommt, sondern eines anderen Christentums, das nur den Namen eines solchen hat, die grundsätzlichen Lehren des geoffenbarten Christentums aber leugnet. Ein solches liberales Christentum, das nicht von Gott oder der Kirche herkommt, sieht im Christentum keine unvergänglichen Werte, keine unabänderlichen Grundsätze, sondern will auch den Inhalt des Christentums der jeweiligen Zeit anpassen. Und dagegen wehren wir uns*<sup>41</sup>, schreibt er in seinem Hirtenwort vom 4. Mai 1952.

Der Bischof, der 1950 mit dem Anliegen den Dialog zwischen Kirche und Gesellschaft zu fördern, die Katholische Akademie in Stuttgart-Hohenheim gründete, gibt sich in der Frage der Volksbildung wenig dialogisch. Auf die öffentlich gemachten

Württemberg, Herrn Reinhold Maier, in: Die Verfassung des Landes Baden-Württemberg, Textausgabe (wie Anm. 26), 63f.

40 Vgl. Konrad PFLUG, Statistische Daten zu Baden-Württemberg, in: Baden-Württemberg. Eine politische Landeskunde, hg. v. Hermann BAUSINGER u. Theodor ESCHENBURG (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 1), Stuttgart<sup>3</sup>1985, 248–283, hier: 254.

41 Hirtenwort, in: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg, Nr. 10/1952 vom 28. April, 345.

Überlegungen des Stuttgarter SPD-Abgeordneten Walter Krause, ob es unter den Bedingungen der Neuzeit überzeugend sei, die Wirklichkeit von einem abstrakten Weltbild her zu deuten, ob Geschichte so nicht zum verlängerten Arm der Philosophie gerate und ob es nicht überzeugender wäre, Schule ›modern‹ als eigenen, vom System Kirche unabhängigen Funktionsbereich in der Gesellschaft zu betrachten<sup>42</sup>, bleibt die Antwort aus. Während Walter Krause in der politischen Diskussion der katholischen Position in der Frage der Schulform den Modernisierungsdiskurs anschneidet, steht der Großteil der Katholiken äußerlich treu zu Kirche und Bischof. Leiprechts Generalvikar August Hagen sekundierte: *Wir sind nicht gewillt, einen Schulkampf zu entfesseln. Wenn die Verfassungsgebende Versammlung aber den Eltern das Recht auf die von ihnen gewünschte Schule nicht gewähren, ja in Südwürttemberg sogar nehmen will, dann sind wir nicht die Angreifer, sondern die Angegriffenen*<sup>43</sup>.

Leiprecht und Hagen waren im Schulkampf der Fünfzigerjahre auf Bistumsseite die bestimmenden Akteure. Sie agierten in der Offensivhaltung, die den Kirchen von den Alliierten in den Nachkriegsjahren zugesprochen worden war. Im Unterschied zu den Aktivitäten in den Nachkriegsjahren wurde die staatskirchenrechtliche Ebene der Schulfrage (Reichskonkordat) gegenüber der pädagogischen Auseinandersetzung (Elternrecht) stark aufgewertet. In einem Milieu, über das Erich Reigrotzki 1956 auf der Grundlage einer Repräsentativbefragung aus dem Jahre 1953 schreibt »Im Ganzen gesehen sind rund zwei Drittel aller Katholiken treue Kirchenchristen«<sup>44</sup>, gelang es, mit dem Erhalt des Status quo in der Landesverfassung in Südwürttemberg-Hohenzollern wesentlichen Einfluss auf das Volksschulwesen zu wahren. Allerdings hatte man von katholischer Seite aus weniger inhaltlich im Sinne der Erziehungszyklika *Divini Illius magistri* zu überzeugen vermocht. In den Vordergrund rückte die Klage über die Nichteinhaltung des Reichskonkordates, für den Fall dass man Bestand und Neueinrichtung von Bekenntnisschulen nicht gewährleiste. Der Staat und große Teile der Gesellschaft, insbesondere die evangelische Kirche, setzten in der Schulfrage auf Pluralisierung der Wahrnehmungsperspektiven und Individualisierung der Lebensorientierungen. Die katholische Kirche stellt sich bei der Entscheidung über die Schulform dagegen und geriet mit der eindeutigen Option für die Bekenntnisschule in eine Einzelgängerrolle: Gegenüber der wachsenden und im Selbstbewusstsein erstarkenden Demokratie sah sie mit der sich abzeichnenden Schulpraxis die Grundsätze der Demokratie in Frage gestellt. Diese Ungleichzeitigkeit der Vorstellungen und Verhaltensmuster zwischen gesellschaftlicher und katholischer Öffentlichkeit führte zu einer Verschärfung im Ton der politischen Diskussion. Die äußerlich feste Kirchenbindung des katholischen Bevölkerungsteils verstellte den Blick bei der Klärung der Frage, ob bzw. wie stark der Wertekonsens der Katholiken zur Schulfrage im Verborgenen bereits von der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung angegriffen ist.

Kirchliche Autoritäten reagierten auf die gesellschaftliche Veränderung mit dem Versuch, die zunehmende Überlappung der sozialmoralischen Milieus durch eine gezielte Konzentration der erreichbaren Kräfte im Katholizismus im Sinne traditionell-katholischer Position einzudämmen. Daran ist der Vorzug ablesbar, den der Episkopat der amtskirchlich geleiteten Katholischen Aktion gegenüber dem Laienkatholizismus

42 Verfassungsausschuss der Verfassungsgebenden Landesversammlung Baden-Württemberg, 37. Sitzung vom 23. Januar 1953, 5f. und 61–69.

43 Denkschrift »Elternrecht und Schulform« zu den Verhandlungen der Verfassungsgebenden Versammlung, in: DAR, G 1/2/ Q 1 da/ 719/ Bü 2/ F 3. Hier: 7.

44 Erich REIGROTZKI, Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik. Elemente der sozialen Teilnahme in Kirche, Politik, Organisationen und Freizeit, Tübingen 1956, 29.

bzw. Verbandskatholizismus gab. Der Katholizismus der Fünfzigerjahre erfuhr eine deutliche Verkirchlichung.

Im Vergleich zu den Nachkriegsjahren fällt im Verhältnis der Rottenburger Kirchenleitung zu den Parteien auf, dass die Kontakte mit der CDU im Vergleich zu den Nachkriegsjahren deutlicher in der Öffentlichkeit gepflegt wurden. Für Gespräche der Kirchenleitung mit SPD- und FDP-Politikern finden sich weiterhin keine Anhaltspunkte.

### 3. Position und Rolle des Bistums Rottenburg in den Auseinandersetzungen um die Schulform während der Bildungsreformen der Sechzigerjahre

#### *1. Das Ende der Bekenntnisschule als Form öffentlicher Schule in Südwürttemberg-Hohenzollern*

Wenn wir versuchen die Schulgeschichte der Nachkriegszeit in Baden-Württemberg epochenhaft zu skizzieren, müssen wir festhalten, dass die Fünfzigerjahre, in denen man pädagogisch an die in den Zwanzigerjahren entwickelten Grundsätze und Ansätze improvisierend anknüpfte<sup>45</sup>, im Wesentlichen dazu dienten, den äußeren Schulbetrieb so rasch wie möglich wieder in Gang zu bringen. Ungleich schwerer war es, ein der veränderten geistigen, kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Situation entsprechendes Schulwesen aufzubauen<sup>46</sup>. Dieser Aufgabe widmete sich besonders die Bildungspolitik der Sechzigerjahre.

Um die Jahreswende 1963/64 alarmierte eine Artikelserie von Georg Picht in der Zeitschrift »Christ und Welt« über die »deutsche Bildungskatastrophe« die Öffentlichkeit<sup>47</sup>. Pichts Analysen prognostizierten damals mitten in der Hochkonjunktur des deutschen Wirtschaftswunders einen Bildungsnotstand, der in absehbarer Zeit die Wirtschaft ins Mark treffen werde. Die Schule sei den Ansprüchen der modernen Industriegesellschaft, dem technologischen Fortschritt, der Wissensexplosion und der zunehmenden Verwissenschaftlichung aller Lebensbereiche nicht mehr gewachsen<sup>48</sup>. Vielerorts waren Zweifel aufgekommen, ob die traditionelle Volksschule den Anforderungen der modernen Gesellschaft und Arbeitswelt noch genüge. Und diese Kritik richtete sich besonders gegen die Dorfschulen. Das ländliche Schulwesen besonders schien der Forderung nach gleichen Chancen für Bildung und Beruf am wenigsten gerecht zu werden<sup>49</sup>. Im Vergleich zu anderen Ländern schnitt Baden-Württemberg nicht günstig ab. 1960 erreichten hier 10,5 Prozent der Schüler die Mittlere Reife. Das war der drittletzte Platz in der Bundesländerstatistik. In Schleswig-Holstein erreichten schon 26 Prozent einen

45 Vgl. Gerhard STORZ, Zur Reform des Bildungswesens (Veröffentlichung der Vereinigung von Freunden der Universität Stuttgart e.V.), Stuttgart 1978, 5.

46 Vgl. Paul FEUCHTE, Verfassungsgeschichte von Baden-Württemberg (Veröffentlichungen zur Verfassungsgeschichte von Baden-Württemberg seit 1945 1), Stuttgart 1983, 445.

47 Erschienen als Buchveröffentlichung: Georg PICHT, Die deutsche Bildungskatastrophe. Analyse und Dokumentation, Olten u.a. 1964.

48 Vgl. Heinrich BÖCKERSTETTE/Dietrich WEBER, Der Marchtaler Plan, in: Engagement. Zeitschrift für Erziehung und Schule 13, 1995, Heft 3, 306–336, hier: 308.

49 Vgl. FEUCHTE, Verfassungsgeschichte (wie Anm. 46), 446.



mittleren Bildungsabschluss<sup>50</sup>. Die Aussagekraft einer solchen Statistik ist sicher begrenzt, aber ihre öffentliche Wirksamkeit war geeignet, die politische Diskussion voranzutreiben. Größere und leistungsfähigere Schuleinheiten wurden gefordert, das Bildungsgefälle zwischen Stadt und Land sollte ausgeglichen, das Bildungsniveau allgemein gehoben werden.

Die Regierungsbildung 1964 brachte in Baden-Württemberg einen wichtigen Ministerwechsel. Der aus dem Baltikum stammende evangelische Theologieprofessor Wilhelm Hahn, den Kiesinger zum Kultusminister berief, hatte sich als Kultuspolitiker der CDU in Bonn und mit wissenschaftlichen Publikationen einen Namen gemacht. Mit seiner Berufung am 15. Juni 1964 verband sich die hochgesteckte Erwartung, dass er eine großangelegte Bildungsreform einleite und das Land zum führenden Bundesland der Bildungspolitik in der Bundesrepublik mache<sup>51</sup>. Die Modernisierung des Bildungswesens mit dem Ziel, den Anforderungen der demokratischen Gesellschaft eines großen Industrielandes gerecht zu werden, fand schon Ansätze im Schulverwaltungsgesetz 1964<sup>52</sup>, das wichtige Neuerungen enthielt: Die Einführung des neunten Schuljahrs, den Aufbau der Hauptschule mit Unterricht in einer Fremdsprache und vermehrtem Bildungsangebot, daneben die Nachbarschaftsschule, die das Reformziel für das ländliche Schulwesen, die in Jahrgangsklassen gegliederte Hauptschule, erreichen sollte. Die alte Volksschule wurde zu einer »weiterführenden Schule« fortentwickelt. Wo die Zahl der Schüler an einem Ort nicht ausreichte, eine Gliederung in Jahrgangsklassen zu tragen – und das war oft dort, wo Konfessionsschulen bestanden, die Volksschülerschaft eines Ortes noch mal aufgliederten – mussten die Schulen ein größeres Einzugsgebiet erhalten. Die Regierungserklärung von Ministerpräsident Kurt Georg Kiesinger vom 25. Juni 1964<sup>53</sup> wies dieser Bildungspolitik Vorrang zu; die Bildungspolitik der CDU-FDP-Koalition wurde zu diesem Zeitpunkt von allen Landtagsfraktionen unterstützt.

Statistik und Forschung stießen weiterhin auf das »katholische Bildungsdefizit«. Man konnte es darin finden, dass 1960/61 nur 35,1 Prozent der Studierenden an wissenschaftlichen Hochschulen katholisch waren, gegenüber einem Bevölkerungsanteil von 45,2 Prozent<sup>54</sup>. Es lag nahe, dieses Defizit den kleinen, bekenntnismäßig gebundenen Dorfschulen anzulasten<sup>55</sup>.

Aller Reformeifer stieß, nicht nur in Baden-Württemberg, sondern auch in anderen Ländern, deren Verfassung ein Elternrecht auf Bestimmung der Schulform gewährleistete (Saarland, Bayern, Rheinland-Pfalz, Nordrhein-Westfalen), auf eine zunächst unachgiebige Grenze. Die Ausübung dieses Rechts hatte an vielen Orten zu einer Mehrzahl ungegliederter Volksschulen geführt. Gab es einen Weg diesen Zustand ohne Beeinträchtigung des Elternrechts zu ändern? Für Baden-Württemberg stellte sich zwangsläufig die Frage nach der Schulform in Südwürttemberg-Hohenzollern. In 775 Gemeinden des Regierungsbezirks gab es jeweils nur eine einzige Volksschule, davon in 717 Gemeinden als Bekenntnisschule. Die Standpunkte der Parteien in der Schulfrage

50 Vgl. PICTH, Die deutsche Bildungskatastrophe (wie Anm. 47), 33.

51 Vgl. Wilhelm HAHN, Ich stehe dazu. Erinnerungen eines Kultusministers, Stuttgart 1981, 100.

52 Herbert HOCHSTETTER, Gesetz zur Vereinheitlichung und Ordnung des Schulwesens in Baden-Württemberg (Schulverwaltungsgesetz) mit den wichtigsten Nebenbestimmungen (Kohlhammer Gesetzestexte), Stuttgart 1964.

53 Vgl. Staatsanzeiger für Baden-Württemberg 13, 1964, Nr. 53 vom 4. Juli.

54 Vgl. Karl ERLINGHAGEN, Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland, Freiburg 1965, 61; zu Baden-Württemberg besonders 97–103; zu den Ursachen: 175–210.

55 Vgl. PICTH, Die deutsche Bildungskatastrophe (wie Anm. 47). – Ralf DAHRENDORF, Bildung ist Bürgerrecht, Hamburg 1965, 74.

blieben auch 1965/66 grundsätzlich unverändert: Während die CDU betonte, dass mit dem Elternrecht in Artikel 15 Absatz 2 nichts anderes gemeint sei als die Mitbestimmung der Eltern über die Schulform<sup>56</sup>, und auch die FDP anerkannte, dass dies die herrschende Auffassung sei<sup>57</sup>, bestritt die SPD entschieden, sie wolle mit ihrem Vorschlag, die Bekenntnisschule als Schulform der öffentlichen Schule abzuschaffen, das Elternrecht als demokratisches Grundrecht beseitigen. Der Elternrechtsbegriff lasse sich auch als Recht der Erziehungsberechtigten verstehen, durch gewählte Vertreter an der Gestaltung des Lebens und der Arbeit der Schule mitzuwirken, allerdings unter Ausschluss des Rechtes der Entscheidung über die Schulform in einem Schulbezirk<sup>58</sup>.

Ende Oktober 1966 wurde der Apostolische Nuntius Dr. Corrado Bafile sowohl beim Ministerpräsidenten Kiesinger wie bei der Bundesregierung vorstellig und pochte auf die Einhaltung des Reichskonkordats. Die Möglichkeit eines Konflikts mit dem Vatikan gab der Bundesregierung Grund sich einzuschalten, denn sie befürchtete Auswirkungen auf die Politik des Heiligen Stuhls gegenüber den gesamtdeutschen Anliegen. Das Reichskonkordat wurde nämlich, zumindest für längere Zeit, in der Politik der Bundesrepublik als eine der wichtigsten Klammern betrachtet, nachdem der Heilige Stuhl seine Fortgeltung auf das gesamte Gebiet des Deutschen Reiches in den Grenzen von 1937 und die unveränderte Erhaltung der Diözesanordnung in Deutschland sichergestellt hatte. Das Reichskonkordat schien Adenauer der Wiedervereinigung förderlich zu sein<sup>59</sup>.

Kiesinger reagierte zögerlich und nur in einem klar: er kündigte seinen Rücktritt an für den Fall, dass der Landtag das Elternrecht ganz aus der Verfassung streichen würde<sup>60</sup>.

Von allen Parteien spürte die CDU den Druck, der von der schulpolitischen Konstellation ausging, am meisten. Ihre bisherige Haltung bildete das eigentliche Hindernis für die Durchführung des Schulentwicklungsplans. Kiesinger, dem diese Situation äußerst unangenehm war, brachte die Frage in die Diskussion, ob dem Elternrecht der Verfassung etwa durch das ausschließliche Angebot von privaten Schulen, die dem Elternwillen entsprächen, Genüge getan wäre<sup>61</sup>. Konkreter und unmittelbarer steuerte Kultusminister Wilhelm Hahn das Ziel der Reformen an. Er hielt den Weg über die Neueinrichtung von Privatschulen für möglich, hielt es aber auch für denkbar, auf Antrag Konfessionsschulen dort einzurichten, wo eine Regelschule ist, was bedeutet hätte, dass die christliche Gemeinschaftsschule die Regel ist<sup>62</sup>. Er betonte, für ihn sei die Schulreform und nicht die Schulform die entscheidende Frage<sup>63</sup> – eine Akzentsetzung, die man so bei Kiesinger nicht findet. Hinter seinen auch gegenüber der katholischen Kirche konziliannten Worten stand der zähe Wille, die Planung ungeachtet aller Widerstände umzusetzen.

Es war die Bundespolitik, die wieder Bewegung in die festgefahrene Sache brachte: Koalitionskrise in Bonn, am 1. Dezember 1966 wurde Kiesinger zum Bundeskanzler

56 Abgeordneter Camill Wurz (CDU) am 22. September 1966 im baden-württembergischen Landtag in Stuttgart, Verhandlungen 3968.

57 Abgeordneter Friedrich Stock (FDP) ebd., 3960.

58 Abgeordneter Dr. Schwarz (SPD) ebd., 3954.

59 Näheres in: Der Konkordatsprozess, in Zusammenarbeit mit Hans MÜLLER hg. v. Friedrich GIESE u. Friedrich August Freiherr VON DER HEYDTE, 4 Bände, (Veröffentlichungen des Instituts für Staatslehre und Politik e.V. in Mainz), München 1957–1959.

60 Kiesinger am 22. September 1966 im Stuttgarter Landtag, vgl. Verhandlungen, 3947.

61 Ebd., 3946.

62 Ebd., 3982.

63 Ebd., 3980.

gewählt und in Folge kam es auch in Baden-Württemberg zu neuen Koalitionsgesprächen. Überraschend kam, nachdem die CDU am 6. Dezember mit knapper Mehrheit Hans Filbinger zum Kandidaten für die Nachfolge Kiesingers nominiert hatte<sup>64</sup>, am 12. Dezember eine Koalition von CDU und SPD zustande. Sie basierte in der Schulfrage auf einer Einigung darüber, dass die CDU die christliche Gemeinschaftsschule nach den Grundsätzen des badischen Schulrechts auch für Südwürttemberg-Hohenzollern akzeptierte und man für diesen Landesteil eine starke staatliche Förderung privater Bekenntnisschulen vorsah. Die SPD erreichte darüber hinaus eine Befristung der Umwandlung von Bekenntnisschulen bis 1973. Vor der Verabschiedung des Gesetzes vom 8. Februar 1967 lag eine Serie langwieriger Verhandlungen, nicht nur zwischen den Partnern in Stuttgart, auch mit der Bundesregierung, den Kirchen und dem Vatikan. Carlo Schmid, Bundesminister für Angelegenheiten des Bundesrates und der Länder, erwähnt in seinen Memoiren regelmäßige Kontakte mit dem Leiter des Katholischen Büros in Bonn, dem Beauftragten der Fuldaer Bischofskonferenz, Weihbischof Heinrich Tenhumberg<sup>65</sup>, der seit Mitte 1967 mit der Regierung in Stuttgart im Gespräch war. Schmid sagt, er sei der bestellte und durch Persönlichkeit und Einsicht berufene Gesprächspartner des politischen Bonn gewesen. Seine Gespräche mit Tenhumberg hätten sich nachhaltig auf die Schulreform in Baden-Württemberg ausgewirkt<sup>66</sup>.

Verfassungsnovelle und Ausführungsgesetz wurden am 8. Februar 1967 mit großer Mehrheit gegen die Stimmen von sieben Abgeordneten der FDP/DVP beschlossen<sup>67</sup>. Artikel 15 der Landesverfassung lautete nun:

- 1) *Die öffentlichen Volksschulen (Grund- und Hauptschulen) haben die Schulform der christlichen Gemeinschaftsschule.*
- 2) *Öffentliche Volksschulen (Grund- und Hauptschulen) in Südwürttemberg-Hohenzollern, die am 31. März 1966 als Bekenntnisschule eingerichtet waren, können auf Antrag der Erziehungsberechtigten in staatlich geförderte private Volksschulen desselben Bekenntnisses umgewandelt werden.*
- 3) *Das natürliche Recht der Eltern, die Erziehung und Bildung ihrer Kinder mitzubestimmen, muss bei der Gestaltung des Erziehungs- und Bildungswesens berücksichtigt werden<sup>68</sup>.*

Für die Bekenntnisschulen in Südwürttemberg-Hohenzollern hat die Novelle die Umwandlung in private Bekenntnisschulen auf Antrag der Eltern ermöglicht und durch staatliche Finanzierung erleichtert, wenn im Gebiet des Schulträgers der Bestand mindestens einer vollgegliederten öffentlichen Volksschule als Gemeinschaftsschule gewährleistet war. Die staatliche Förderung umfasste den vollen Ersatz der persönlichen und der notwendig laufenden sächlichen Kosten sowie den Ersatz von Baukosten, nach dem Gesetz mindestens in Höhe der den Gemeinden sonst gewährten staatlichen Zuschüsse. Das Elternrecht behielt Verfassungsrang, aber in einem ganz neuen Verständnis.

64 Filbinger erhielt 31, Wilhelm Hahn 25 Stimmen, siehe: HAHN, Ich stehe dazu (wie Anm. 51), 130.

65 Vgl. Carlo SCHMID, Erinnerungen, Bern 1979, 797–805.

66 Vgl. ebd., 803.

67 Landtag von Baden-Württemberg, Verhandlungen 4442 mit Erklärungen zur Abstimmung.

68 Artikel 15 in der Fassung des Änderungsgesetzes vom 8. Februar 1967, in: Gesetzesblatt für Baden-Württemberg 16, 1967, 7.

## 2. Position und Rolle des Bistums Rottenburg in den Auseinandersetzungen um die Schulform in den Sechzigerjahren

Ein Gang durch die Schulgeschichte zeigt, dass die Tendenz zur größeren Wissenschaftsorientierung der Schule, wie wir sie im vorausgegangenen Abschnitt für die Sechzigerjahre ausgewiesen haben, bereits am Ende der Fünfzigerjahre Spuren hinterließ. Die Einführung eines neuen Bildungsplans nahm Bischof Leiprecht in seinem Hirtenwort am 4. Mai 1958<sup>69</sup> zum Anlass für eine kritische Stellungnahme: Wenn in einem Plan für christliche Schulen abgesehen vom Religionsunterricht das Wort Christus nicht zu finden sei, bei den Einzelfächern das Wort Gott vermieden werde, gefährde das die Erziehung zu katholischen Christen, die aus dem christlichen Glauben heraus das christliche Sittengesetz verwirklichten.

Ausführlich ging Leiprecht auf die katholische Position in der öffentlichen Diskussion um die Schulform ein: *Weil es heute so schwer ist, als Christ dem Leben standzuhalten, wollen christliche Eltern, daß ihre Kinder in Elternhaus und Schule den gleichen christlichen Geist atmen dürfen. Sie wollen, daß der katholische Glaube nicht nur im Religionsunterricht, sondern auch in den übrigen Fächern zur Geltung komme und daß der Unterricht von einer gläubigen Lehrerpersönlichkeit erteilt und getragen werde. Sie wollen kurz gesagt für das katholische Kind den katholischen Lehrer in der katholischen Schule. Das ist heute noch das katholische Schulideal. Nun hat man in letzter Zeit versucht, die Öffentlichkeit glauben zu machen, daß katholische Familien in wachsender Zahl vom Ideal der katholischen Bekenntnisschule abrücken und für ihre Kinder die christliche Gemeinschaftsschule wünschten. In der Gemeinschaftsschule würden – so sagt man nämlich – die Kinder am besten zur Toleranz und Gemeinschaft erzogen. Sicher sind Toleranz gegenüber einer fremden Überzeugung und echte Gemeinschaft von hohem Wert. Wir wissen alle, daß diese Werte im Evangelium wurzeln. Aber es gibt eine Rangordnung der Werte. Höher als alles Gerede von Toleranz steht uns die Reinheit des Glaubens. [...] von diesen Forderungen her gesehen ist die Bekenntnisschule die fortschrittlichste Schule. [...] Wir nehmen also unser altes Schulideal in die neue Zeit hinein.*

Bemerkenswert ist, mit welcher Klarheit Bischof Leiprecht nur ein halbes Jahr nach dem Sputnik-Schock<sup>70</sup> den Anbruch einer »neuen Zeit« feststellt, in der es schwer sei, als Christ dem Leben standzuhalten. Den in der Öffentlichkeit entstandenen Eindruck, dass katholische Familien in wachsender Zahl vom Ideal der katholischen Bekenntnisschule abrückten, verneint er und argumentiert im Sinne der Erziehungszyklika *Divini Illius Magistri* von 1929. Allerdings gibt es eine ganze Reihe von Ereignissen, die die Frage aufwerfen, ob Leiprecht in seiner Einschätzung des katholischen Milieus eher von ideologischer Stereotypenbildung als von soziologischen Bestandsaufnahmen ausgeht. Ein Beispiel: Der neue Bildungsplan für das Volksschulwesen wurde im kirchlichen Raum auf einer ganzen Reihe von Studientagungen diskutiert, die häufig von Bischof Carl Joseph Leiprecht und dem seit 1958 amtierenden Leiter des Bischöflichen Schulamtes, Domkapitular Karl Singer, mitgestaltet wurden. Bei der Tagung der katholischen Erzieherbewegung der Diözese am 2. Januar 1959<sup>71</sup> befand sich im Referentenkreis der Tagung – meines Wissens zum ersten Mal – mit Oberregierungsrat Schmiegl

69 Hirtenwort, in: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg, Nr. 10/1958 vom 18. April, 45–47.

70 Mit dem Start von Sputnik 1 eröffnete die Sowjetunion am 5. Oktober 1957 die Ära der Weltraumflüge und löste damit in Amerika und Westeuropa Befürchtungen aus, man sei wissenschaftlich gegenüber der Sowjetunion ins Hintertreffen geraten.

71 Vgl. KS, Nr. 21/1958 vom 25. Mai, 4.

vom Oberschulamt Stuttgart ein Referent, der in Anwesenheit des Bischofs und des Diözesansschulreferenten eine zur Diözesanleitung konträre Position vorstellte. Schmiegs betonte, dieser neue Plan gebe, wenn er auch in manchen Formulierungen offensichtlich einen Kompromiss darstelle, doch andererseits viele Möglichkeiten freier Gestaltung des Unterrichts im Hinblick auf eine ganzheitliche christliche Erziehung. Ein Aufbruch in den Reihen der Kirche wird deutlich, wenn man weiter erfährt, dass der damalige Leiter der Diözesanakademie, Dr. Bruno Dreher, diesen Impuls Schmiegs aufnahm und in der Aussprache die auf der Tagung versammelte Lehrerschaft aufforderte, diese Freiheiten doch so intensiv wie möglich zu nutzen. Auch die Diözesanakademie wolle in ihrer Arbeit die Möglichkeiten aufzeigen, die sich in den einzelnen Fächern für eine ganzheitliche christliche Erziehung ergäben.

Was bisher im Katholizismus nur individuell und in der Abgeschlossenheit des Privaten transportiert worden war, wurde nun öffentlich: Auf der Ebene inhaltlicher Auseinandersetzung wurde die Position des Bischofs übergangen und von Laien wie herausragenden Vertretern seines Klerus – hier Akademiedirektor Dr. Dreher – einfach ignoriert. Leiprecht von der Diskussion nicht unbeeindruckt, blieb realpolitisch aber bei der Maximalforderung nach öffentlichen Bekenntnisschulen, obwohl sich bis in seinen Mitarbeiterkreis im Ordinariat die Stimmen mehrten, die davon abrückten. Die öffentliche Auseinandersetzung um die Schulform geriet – auch des bischöflichen Richtungsentscheids wegen – immer hitziger und unsachlicher. Beim Tag der Arbeitnehmerschaft in Ravensburg am 20. Juni 1965 hielt Leiprecht eine Rede<sup>72</sup>, in der er eine Analogie der gegenwärtigen Bedrohung der Bekenntnisschule zu ihrer Ablösung durch die nationalsozialistische Weltanschauungsschule zu entwickeln suchte: *Heute stehen wir in einer veränderten Situation. Aber es geht auch heute im Süden unseres Landes wieder um die katholische Schule. Es geht auch in dieser unserer Zeit wieder um Elternrecht und Elternpflicht. Die Methoden sind anders geworden, aber das Ziel ist das gleiche geblieben. Man will uns die Bekenntnisschule nehmen, um uns die sogenannte christliche Gemeinschaftsschule aufzuzwingen.*

Die Rezeption der ›Ravensburger Erklärung‹ mit ihrem erneuten Versuch, katholische Eltern moralisch auf die Wahl der katholischen Bekenntnisschule für ihre Kinder zu verpflichten, fiel auch im katholischen Milieu unterschiedlich aus. Einerseits wurde die Rede von Kollegen aus der Diözesanleitung bei Kundgebungen immer wieder aufgegriffen<sup>73</sup>, andererseits heißt es im Katholischen Sonntagsblatt: *Als vor kurzem unser Bischof in Ravensburg klar und bestimmt den Standpunkt der Kirche darlegte, wurde ihm das auch von manchem verübelt, von dem man das nicht erwartet hätte*<sup>74</sup>. Die Stuttgarter Wochenzeitung ›Christ und Welt‹ titelte *Bischof provoziert Schulstreit in Baden-Württemberg*<sup>75</sup>.

Ohne die zeitgenössische Diskussion erkennbar zu berücksichtigen pochte Leiprecht weiter auf die Gestaltungsprivilegien, die den Kirchen in den Nachkriegsjahren eingeräumt worden waren und die in den Fünfzigerjahren im Rekurs auf das Reichskonkordat verteidigt werden konnten, während die inhaltliche Plausibilität schon da stark in Frage gestellt wurde.

72 Vgl. »Tag der Arbeitnehmerschaft«, in: KS, Nr. 26/1965 vom 27. Juni, 17.

73 Zum Beispiel von Domkapitular Alfred Weitmann am 11. Juli vor rund 5000 Männern beim Männertag der Dekanate Tuttlingen, Rottweil, Spaichingen, Oberndorf und Balingen auf dem Dreifaltigkeitsberg bei Spaichingen, vgl. »Bischof Dr. Leiprecht provozierte nicht«, in: KS, Nr. 29/1965 vom 18. Juli, 11.

74 »Kein Schulkampf, sondern eine gerechte Lösung«, ebd., 5.

75 Vgl. ebd.

Für die Durchsetzung der konfessionellen Erziehungsinteressen hatte die Rottenburger Diözesanleitung im evangelischen Landesbischof keinen Verbündeten finden können<sup>76</sup>. In der Schulfrage wurden die Wortwechsel zwischen evangelischer und katholischer Kirchenleitung in den Sechzigerjahren sogar aggressiver und im Kontrast zu einer Aufgeschlossenheit für die Ökumene in der Bevölkerung wurde in der Schulfrage auf der Ebene der Kirchenleitung der Graben zwischen den Konfessionen tiefer. Das Insistieren auf Elternrecht und Bekenntnisschule zementierte die Einzelgängerrolle der katholischen Kirche im kulturpolitischen Stimmenspektrum.

Tatsächlich stellten sich innerkirchlich – wie in den Fünfzigerjahren – eine große Zahl von katholischen Verbänden und Organisationen öffentlich hinter den Bischof. Bei den Einzelstimmen zeigt ein Durchgang durch die Leserbriefe in den Ausgaben des Katholischen Sonntagsblattes 1965 und 1966 ein anderes Bild. Hier deckt die Mehrheit das Handeln der Kirchenleitung in der Schulfrage nicht mehr. Einige ziehen aus dem schulpolitischen Agieren des Bischofs die Konsequenz des Kirchenaustritts.

Das Hirtenwort zum Schulsonntag 1966<sup>77</sup> macht den Eindruck, als habe Bischof Leiprecht, nachdem die katholische Kirche im öffentlichen Raum immer heftiger als staatsfeindlicher Verhinderer zukunftssträchtiger Reformen angegangen wurde, auch für den Raum der Katholiken die Hoffnung aufgegeben, Mehrheiten von seiner Position inhaltlich überzeugen zu können. Er schreibt: *Alle Katholiken in der Diözese haben [...] ein Recht darauf zu erfahren, warum ihr Bischof während der vergangenen Monate in der Schulfrage einen so unpopulären und wahrhaftig nicht leichten Weg gegangen ist. [...] Liebe Brüder und Schwestern! Liebe Eltern! Man hat meinen Vorgänger angegriffen, als er sich der Abschaffung der katholischen Bekenntnisschule widersetzte. Es hat in den letzten Monaten nicht an Vorwürfen gegen mich gefehlt. Selbst manche Katholiken haben meine Einstellung zur Schulfrage nicht verstanden. Wenn ich aber meinem Hirtenamt nicht untreu werden soll, muss ich Ihnen trotz allem sagen: Die Bekenntnisschule gefährdet weder die Bildung unserer Kinder noch die Einheit des Volkes. Der weltanschauliche Liberalismus und die religiöse Gleichgültigkeit dagegen sind es, die eine christliche Erziehung überhaupt in Frage stellen. Für diese Tatsachen und Zusammenhänge den Verantwortlichen in unserem Land, nicht zuletzt auch allen Eltern, den Blick zu schärfen, bevor es zu spät ist, ist Sinn und Ziel dieses meines Hirtenwortes zum Schulsonntag 1966.*

Nachdem der Nuntius Ende Oktober 1966 bei Ministerpräsident Kiesinger und dem Auswärtigen Amt in Bonn erneut die Gewährleistung zur Beibehaltung bzw. Neueinrichtung von Bekenntnisschulen im baden-württembergischen Schulwesen anmahnte, wie sie Artikel 23 des Reichskonkordats vorsehe, dominierten Generalvikar Dr. Knaupp und die Rottenburger Verwaltungsjuristen Leo Schuler und Fritz Enderwitz mit juristischer Argumentation die Rottenburger Beiträge zur Auseinandersetzung in der Schulfrage. Das Bischöfliche Ordinariat legte unter dem Titel *Reichskonkordat und Schulfrage*<sup>78</sup>

76 Am 26. Mai 1966 wies Landesbischof Dr. Eichele eine Anfrage des Bischöflichen Ordinariats nach einer gemeinsamen Stellungnahme der Landeskirchen in der Schulfrage zurück, da *bis ins Grundsätzliche hinein unterschiedliche Vorstellungen bestehen*. (Aktenbestand »Schulkampf Baden-Württemberg« der Kirchlichen Akademie der Lehrerfortbildung Obermarchtal, Ordnungsziffer I).

77 Hirtenwort, in: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg, Nr. 18/1966 vom 5. September, 101–103.

78 »Reichskonkordat und Schulfrage. Eine Stellungnahme des Bischöflichen Ordinariats Rottenburg«, in: KS, Nr. 46/1966 vom 13. November, 4.

eine neue Stellungnahme vor, die auf Einhaltung der Vereinbarung des Reichskonkordats drängte.

Das Kultusministerium begann trotz dieser Ansprüche mit der Bildung von Nachbarschaftsschulen in Südwürttemberg-Hohenzollern, wobei diese, um Konflikten auszuweichen, zunächst als »Schulen ohne Schulform« geführt wurden. Die Diözesen Rottenburg und Freiburg beantragten daraufhin beim Verwaltungsgerichtshof in Mannheim eine gerichtliche Entscheidung, ob in Südwürttemberg-Hohenzollern im Zuge des Schulentwicklungsplanes diese Nachbarschaftsschulen ohne Schulform eingerichtet werden dürften<sup>79</sup>. Bevor der Gerichtshof im Februar 1967 zu einem Entscheid kam, schloss sich die CDU im Zuge der Koalitionsgespräche in der Schulfrage der SPD-Position an und das Bistum Rottenburg stand mit seinen Interessen auf verlorenem Posten. Den von der Regierungskoalition von CDU/SPD vorgelegten Schulgesetzentwurf kommentierte das Katholische Sonntagsblatt in seiner Ausgabe vom 29. Januar 1967 unter dem Titel *Tausend Bekenntnisschulen fallen* bzw. mit Blick auf die Umwandlungsbedingungen für Bekenntnisschulen in Privatschulen als *Gesetz zur Verhinderung privater Bekenntnisschule*.

Am Aschermittwoch 1967 beschloss der Landtag – den schriftlichen Protest der Ordinariate Freiburg und Rottenburg wegen Rechtsbruchs, unterzeichnet von den Generalvikaren Föhr und Knaupp vor Augen<sup>80</sup> – mit 89 zu 21 Stimmen das Gesetz zur Änderung der Landesverfassung und zur Ausführung des Artikels 15 der Verfassung.

Aufschluss über die Beteiligung der katholischen Kirche an den politischen Verhandlungen in der entscheidenden Phase gibt ein erboster Brief des Freiburger Erzbischofs Hermann Schäufele vom 10. Februar 1967 an Kardinalstaatssekretär Amleto Giovanni Cicognani<sup>81</sup>:

*Ew. Eminenz hatten mir am 31. Dezember vergangenen Jahres geschrieben: »Es ist ein ehrenvoller Auftrag des Heiligen Vaters, Ihnen zu versichern, daß der Heilige Stuhl es nicht an den nötigen Schritten fehlen lassen wird, um die konfessionellen Schulen zu verteidigen und dass die Apostolische Nuntiatur in Bad Godesberg schon diesbezügliche Weisungen erhalten hat.*

*Der Apostolische Nuntius in Deutschland, Msgr. Corrado Bafile, hat die Behandlung dieser Frage leider nicht selber in die Hand genommen. Er hat den Direktor des Kommissariats der deutschen Bischöfe in Bonn, Msgr. Heinrich Tenhumberg, Weihbischof von Münster, damit beauftragt, mit den Mitgliedern der Bundesregierung und der Landesregierung zu verhandeln. Diese Verhandlungen fanden jedoch statt, ohne dabei die Vertreter der beiden daran interessierten Diözesen zu konsultieren, ja ohne sie überhaupt von Anfang an über die Entwicklung der Besprechungen zu informieren. Diese wurden in einer derart vagen und unentschiedenen Weise geführt, daß die Regierung von Baden-Württemberg dabei die Überzeugung gewinnen konnte, der Heilige Stuhl werde nichts unternehmen, wenn die Artikel 23 und 33 verletzt würden. Msgr. Tenhumberg kann, wie seine Ausführungen beweisen, nicht als kompetent in einer derart heiklen Frage, wie es die Frage der konfessionellen Schulen in Baden-Württemberg ist, angesehen werden.*

79 Vgl. »Klage beim Verwaltungsgericht«, in: KS, Nr.50/1966 vom 11. Dezember, 5. – Auch: »Eine Erklärung des Bischöflichen Ordinariats Rottenburg«, in: KS, Nr. 51/1966 vom 18. Dezember, 3; »Eine Brückierung. Weitere Stellungnahme des Bischöflichen Ordinariats Rottenburg«, ebd., 8.

80 Schreiben von Erzbischöflichem Ordinariat Freiburg und Bischöflichem Ordinariat Rottenburg an die Mitglieder des Landtags Baden-Württemberg vom 7. Februar 1967, in: Aktenbestand »Schulkampf Baden-Württemberg« der Kirchlichen Akademie der Lehrerfortbildung Obermarchtal, Ordnungsziffer II.

81 Abschrift in: DAR G 1.2/ Q 1 da/ 728.

*Trotz wiederholter Bitten hat der Apostolische Nuntius sich geweigert, rechtzeitig der Regierung von Baden-Württemberg eine Note zu senden, um damit Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl in Gang zu bringen. Er erklärte vielmehr warten zu wollen, bis die Regierung von Baden-Württemberg sich selbst an die Nuntiatur wenden werde. Die Regierung aber hat dies nicht getan, sondern es sogar abgelehnt, mit dem Heiligen Stuhl zu verhandeln, und zeigte sich nur dazu bereit, mit der Apostolischen Nuntiatur mehr oder weniger unverbindliche Unterredungen zu führen. Trotz alledem ist von seiten der Apostolischen Nuntiatur bis zum 6. Februar nichts von entscheidender Bedeutung unternommen worden. Es ist wohl auch der Erwähnung wert, dass der Apostolische Nuntius dem Ministerpräsidenten von Baden-Württemberg, Filbinger, erklärt hat, er wolle das ganze Gesetz in Schweigen passieren lassen, wenn dafür die Errichtung von katholischen Privatschulen, wie sie nur für Südwürttemberg-Hohenzollern vorgesehen ist, auf das ganze Land ausgedehnt werde. Doch konnte Msgr. Bafile nicht einmal dies erreichen.*

*Die Diözesen Rottenburg und Freiburg fühlten sich bis zum 8. Februar, dem Tag der definitiven Entscheidung über das Gesetz, von der Apostolischen Nuntiatur im Stich gelassen. Den letzten Presseinformationen zufolge wäre das Außenministerium nunmehr bereit, die ganze Frage vermittelt eines Gespräches mit dem Apostolischen Nuntius stillschweigend beizulegen.*

*Das Konkordat zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Deutschen Reich ist schwer verletzt worden. Die beiden Diözesen hoffen jedoch, daß der Heilige Stuhl bei der Bundesregierung in ganz energischer Weise Protest einlegen wird und verlangen wird, daß durch einen Prozeß beim Bundesverfassungsgericht autoritativ geklärt wird, daß das Land Baden-Württemberg auf Grund des Art. 8 seiner Verfassung und infolgedessen auch kraft des Grundgesetzes verpflichtet ist, das Konkordat einzuhalten.*

*Manche Anzeichen lassen befürchten, daß das Konkordat, falls das Staatssekretariat Seiner Heiligkeit diese Verletzung durch den Landtag von Baden-Württemberg einfach hin- nimmt, von niemandem mehr in der ganzen Deutschen Bundesrepublik beachtet werden wird.*

Die baden-württembergischen Bischöfe sahen sich von Nuntius Bafile und Weihbischof Tenhumberg im Stich gelassen und hegten die letzte Hoffnung auf einen Protest des Heiligen Stuhles gegen die Schulgesetznovelle bei der Bundesregierung. In dieser Mission unternahmen Generalvikar Dr. Knaupp, Prälat Weitmann und der Bischöfliche Sekretär Eberhard Mühlbacher auf Beschluss einer außerordentlichen Sitzung des Domkapitels vom 17. Februar hin am 20. Februar 1967 einen Besuch im päpstlichen Staatssekretariat im Rom. Das Ergebnis des Gesprächs mit Erzbischof Antonio Samorè, dem Sekretär für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten am Heiligen Stuhl, dokumentiert eine Aktennotiz Prälat Weitmanns vom 22. Februar 1967<sup>82</sup>. Rom verweigerte – trotz der rechtlichen Zulässigkeit – mit Blick auf die Durchsetzbarkeit der Forderungen den völkerrechtlichen Protest gegen die Verfassungsnovelle und wollte die Verletzung des Reichskonkordats durch den baden-württembergischen Landtag nicht so hoch hängen. Damit war allen Bemühungen der Bischöfe Leiprecht und Schäufele um den Erhalt der katholischen Bekenntnisschule als öffentlicher Schule die Grundlage entzogen. Ein Brief Generalvikar Knaupps an Erzbischof Samorè vom 23. Februar 1967<sup>83</sup> signalisiert das widerwillige Einschwenken der Rottenburger Kirchenleitung auf die römische Linie.

Wie schwer den Rottenburgern dieser endgültige Abschied von der katholischen Bekenntnisschule als Form öffentlicher Schule fiel, verdeutlichen die Anmerkungen

82 Aktennotiz über den Besuch im päpstlichen Staatssekretariat in Rom am 20. Februar 1967, in: DAR G 1.2/ Q 1 da/ 728.

83 Brief Generalvikar Knaupps an Erzbischof Samorè vom 23. Februar 1967 (Nr. A 2882), ebd.



Generalvikar Knaupps zum erwarteten Fortgang der Dinge: *Wir müssen in diesem Zusammenhang freilich wiederum darauf hinweisen, daß jede Andeutung einer Verhandlungsbereitschaft des Heiligen Stuhls sowohl von der Landesregierung von Baden-Württemberg wie von der Presse bereits als Eingeständnis mit der durch das neue Schulgesetz geschaffenen Lage ausgedeutet wird. Daß der Heilige Stuhl die Verletzung des Konkordats beklagt und dem neuen Schulgesetz selbst mit Sorgen und Reserve begegnet, wird in den Presse-Veröffentlichungen mehr oder weniger verschwiegen. Wir bitten Eure Exzellenz, Ihre Aufmerksamkeit diesem Umstand in den beigelegten Pressenotizen zuzuwenden.*

*Wir verhehlen nicht, daß bei dieser Stellungnahme von Regierung und Öffentlichkeit der klare und entschiedene Kampf unseres Bischofs um die Erhaltung der katholischen Schule in Südwürttemberg und Hohenzollern in ein schiefes Licht gerät. Der Bischof erscheint – nach den Pressemeldungen – vom Heiligen Stuhl praktisch desavouiert. Wir erlauben uns deshalb – in Abwesenheit unseres Bischofs und ohne sein Wissen – eindringlich darum zu bitten, es möge von seiten des Heiligen Stuhls in irgendeiner Weise ein Wort des Dankes und der Anerkennung für die Haltung des Bischofs ausgesprochen werden oder ihm eine entsprechende kirchliche Ehrung zuteil werden. Es wird den kommenden Verhandlungen über die Durchführung des Schulgesetzes nur nützen, wenn Landesregierung und Öffentlichkeit sich darüber klar sind, daß der Bischof von Rottenburg und der Heilige Stuhl nicht gegeneinander ausgespielt werden können.*

Die Anerkennung Roms für Leiprecht blieb nicht aus. Im September 1967 schrieb der päpstliche Staatssekretär, Kardinal Cicognani: *Der Heilige Stuhl beklagt erneut die erfolgte Verletzung des Konkordates, und es ist ihm ein Anliegen, die Tätigkeit Eurer Exzellenz und ihren kraftvollen Einsatz in Verteidigung der Rechte der Kirche in der Schulfrage lobnend anzuerkennen*<sup>84</sup>. Zugleich heißt es dort aber: *Der Heilige Vater, dem die brennende Hirtensorge Eurer Exzellenz wohlbekannt ist, hat das volle Vertrauen, daß Sie alles in Ihrer Macht stehende tun werden, um die christliche Erziehung der Jugend unter den neuen schulischen Verhältnissen zu sichern.* Dieser Akzent der Verpflichtung auf die neuen schulischen Verhältnisse stellte sicher, dass die Anerkennung für Leiprecht nicht zugleich einen Schatten auf die Vermittlung Bafiles und Tenhumbergs warf.

#### 4. Grundlinien des Handelns des Bistums Rottenburg im Streit um die Bekenntnisschule

Ziel dieses Beitrags ist, Position und Rolle des Bistums Rottenburg im Streit um die katholische Bekenntnisschule in Württemberg in den Jahren 1945–1967 zu betrachten, um an diesem Beispiel mehr über kirchliches Agieren in der Öffentlichkeit zu erfahren. Fassen wir zusammen:

Im kulturpolitischen Stimmenspektrum geriet die katholische Kirche mit ihrer eindeutigen Option für die Bekenntnisschule in den Fünfzigerjahren in eine Außenseiterrolle. Außerhalb der katholischen Kirche stieß das Gedankengut durchgängig auf Zurückweisung. Die Rottenburger Bistumsleitung beschränkte sich darauf, alle erreichbaren Potentiale im Raum der Kirche für eine harte Haltung in der Forderung nach katholi-

84 »Anerkennung des Vatikan«, in: KS Nr. 43/1967 vom 22. Oktober, 19.

schen Bekenntnisschulen zu mobilisieren. Somit blieb in der Schulfrage ein konstruktiver Dialog in und mit der Öffentlichkeit über weite Strecken aus.

Diese Haltung, bestimmt durch maximale Grundsatzforderungen, konnte ungeachtet aller gesellschaftlichen Veränderungen ein Vierteljahrhundert katholischer Nachkriegsschulgeschichte überdauern und die Volksschulen in Südwürttemberg als wichtige Instanzen moderner Gesellschaft wesentlich mitprägen, weil der Bestand der Bekenntnisschulen im Reichskonkordat verankert war und niemand der Schulfrage wegen das gesamte staatskirchenrechtliche Gefüge ins Wanken bringen wollte.

Dass die Bekenntnisschule als öffentliche Schule in Südwürttemberg-Hohenzollern 1967 ihr Ende fand, ist im Wesentlichen Folge der fortgeschrittenen Modernisierung in der Gesellschaft. Die integralistischen Vorstellungen des traditionell-katholischen Bekenntnisschulkonzepts gerieten in Spannung zum gesellschaftlichen Modernisierungsprozess, der schulische Bildung als eigenständiges und funktionsorientiertes gesellschaftliches Teilsystem neben, nicht hinter der Religion ansetzte.

Kirchliche Autoritäten wie Bischof Leiprecht reagierten auf die Veränderungen dennoch immer wieder mit dem Versuch, die zunehmende Überlappung der sozialmoralischen Milieus durch eine gezielte Konzentration und Abschottung der erreichbaren Kräfte im Katholizismus im Sinne der traditionell-katholischen Position einzudämmen. Sie beharrten auf den gesellschaftlichen Gestaltungsprivilegien, die in den unmittelbaren Nachkriegsjahren unter ganz anderen Bedingungen eingeräumt worden waren, die zwar rechtlich abgesichert waren, deren Plausibilität der Gesellschaft aber nicht mehr einsichtig war. Das musste auf längere Sicht scheitern. Auch innerhalb der Kirche ließ sich das Festhalten an traditionellen Formen nicht mehr plausibel machen. Es blieb kein Raum für ein zeitgenössisches Bewusstsein, das der Dynamik und Wandelbarkeit gesellschaftlicher Strukturen Rechnung getragen hätte. Leiprechts Vorgabe, mit der Position pro Elternrecht und Bekenntnisschule umfassend für die Katholiken von Südwürttemberg und Hohenzollern sprechen zu können, war faktisch nicht mehr abgedeckt. Er beanspruchte eine hierarchische Leitung, obwohl immer weniger Katholiken ihm zu folgen bereit waren. Die Ungleichzeitigkeit der Gedanken zwischen gesellschaftlicher Öffentlichkeit und katholischer Kirchenleitung provozierte eine Verschärfung im Ton der politischen Diskussion, die ein großer Teil der Bevölkerung nicht wollte.

Beeinflusst von den konkreten Lebensbedingungen und gängigen Daseinsdeutungen ihrer Zeit waren die Katholiken in ständig zunehmendem Maße nicht mehr bereit, autoritativ vorgetragene, ihrem »sensus fidei« zuwiderlaufende Forderungen zur Wahl der Schulform hinzunehmen. Katholiken, die den gesellschaftlichen Entwicklungen aufgeschlossen waren, beanspruchten Gewissens- und Entscheidungsfreiheit bis hin zur konfessionell neutralen Gemeinschaftsschule. Sie verlangten theologische und pädagogische Kriterien für die Qualität christlich-religiöser Sozialisation. Ein religiöses Deutungssystem, das unter strikter kirchlicher Kontrolle alle Lebensbereiche umfasste, war unbrauchbar geworden. Die Schere zwischen dem, was die Kirchenleitung vertrat, und dem, was die Mehrzahl katholischer Christen in der Schulfrage wollte, öffnete sich immer weiter. Die »nivellierte Mittelstandsgesellschaft« veränderte den Sozialkörper des Katholizismus. Schrittweise entfernte sich das Kirchenvolk von seiner Leitung, immer selbstbewusster und kompromissloser wurde der Widerstand vertreten: Trotz äußerlich fester Kirchenbindung, wie sie etwa in öffentlichen Voten katholischer Verbände zum Ausdruck kam, etablierte sich zunächst in aller Stille eine den Appellen der Kirchenleitung zuwiderlaufende Praxis. Eltern auf dem Land waren nicht bereit, um des Vorteils der Bekenntnismäßigkeit der Schule willen, schulorganisatorische Nachteile wie den erschwerten Zugang zu weiterführenden Schulen oder Einschränkungen im Ausbildungsangebot an nicht voll ausgebauten Schulen hinzunehmen. In einem zweiten Schritt wurde

im öffentlichen Gespräch die traditionell-katholische Position – auch wenn sie von Amtsträgern vorgebracht wurde – von Laienvertretern wie vom Klerus im Beisein der Kirchenleitung einfach übergangen. In einem dritten Schritt regte sich expliziter öffentlicher Widerspruch bis hin zum lautstarken Widerspruch gegen die Kirchenleitung. Es kam zu Kirchenaustritten.

Die Appelle der Kirchenleitung, die noch vom Kirchenbild der »societas perfecta« ausgingen, prallten auch an Katholiken ab. Versuche, Katholiken, die der zeitgenössischen Legitimität von Dynamik und Wandelbarkeit in der Schulfrage Rechnung tragen wollten, auszugrenzen, schlugen fehl. Die Kirchenbindung der Katholiken lockerte sich immer mehr. Die strukturelle Modernisierung der Gesellschaft, die sich in einer Ausdifferenzierung und Individualisierung sozialer Beziehungen und persönlicher Lebensführung Ausdruck verschaffte, blieb in der Schulfrage auch in den Sechzigerjahren von Seiten der Rottenburger Kirchenleitung unbeantwortet. Der kirchliche Einfluss auf das Bildungswesen verlor entscheidend an Gewicht.

## Ein spätmittelalterlicher Pfründenstreit + Die Besetzung der Propstei Waldsee 1490/92

### 1. Die Wahlprivilegien der Propstei Waldsee

An der Pfarrkirche Waldsee war wohl spätestens in der Mitte des 12. Jahrhunderts eine Priestergemeinschaft entstanden. Rechtlich fundiert wurde diese aber erst durch den in der Stiftstradition seither als Gründer gerühmten Kaiser Friedrich I., der am 12. Mai 1181 in Ulm an ihr ein *collegium* und einen *conventum fratrum de regula sancti Augustini* gründete. Dem neuen Augustinerchorherrenstift verlieh er dabei die Freiheit: *ut cum vacaverit prepositura plenam fratres potestatem habeant eligendi prepositum Deo et hominibus complacentem*; auch bestimmte er: *prepositus preposituram de manu ducis Suevorum recipiat*<sup>1</sup>.

Ob und wie dieses Privileg zur freien Wahl eines Propstes beachtet und inwieweit die Propstei den Pröpsten durch die Herzöge von Schwaben bzw. deren Rechtsnachfolger übertragen wurde, lässt sich für die Zeit bis zum 15. Jahrhundert mangels einschlägiger Quellen nicht sagen<sup>2</sup>. Die Privilegien wurden später wiederholt bestätigt, so von den Päpsten Alexander IV.<sup>3</sup>, Sixtus IV.<sup>4</sup> und Innozenz VIII.<sup>5</sup> sowie von Kaiser Friedrich III.<sup>6</sup> Auch Kardinal Branda, der 1422 süddeutsche Klöster visitierte, hielt in seinen

1 WUB II, 213f. Nr. 436. Zur Urkunde Friedrichs I. vgl. Karel HRUZA, Die Herren von Wallsee. Geschichte eines schwäbisch-österreichischen Adelsgeschlechts. 1171–1331 (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 18), Linz 1998, 79–84.

2 Es dürfte schwerlich eine Rolle gespielt haben bei der ersten Besetzung des Stifts, sofern der erste Propst, Berthold, tatsächlich der Familie der Herren von Waldsee entstammte; vgl. dazu HRUZA, Herren von Waldsee (wie Anm. 1), 73, 78f.

3 Durch die Bulle vom 27. April 1258. Während sie im WUB V, 260f. Nr. 1495, nur teilweise abgedruckt ist, ediert sie HRUZA, Herren von Waldsee (wie Anm. 2), 488–490, in Gänze. Franz PETRUS, Suevia ecclesiastica seu clericalia collegia tum secularia tum regularia, Augsburg 1699, 849, bietet ebenfalls nur einen Teilabdruck (u.a. fehlt das Datum) und scheint die Urkunde in das Jahr 1259 zu datieren.

4 In einer nur abschriftlich in einem Vidimus des Abtes Georg von Isny überlieferten Bulle mit dem Datum *anno incarnationis dominicae millesimo quadringentesimo octuagesimo quinto kalendas Aprilis pontificatus nostri anno nono* (HStASt B 513 U 9, 3–6). Da Papst Sixtus IV. nur bis 12. August 1484 regierte und sein 9. Pontifikatsjahr von August 1479 bis August 1480 dauerte, ist die Angabe *quinto* Teil der Tagesdatierung und somit das bei HRUZA, Herren von Waldsee (wie Anm. 1), 488, angegebene Datum 1485 April 1 zu korrigieren in: 1480 März 28.

5 In einer nur teilweise überlieferten und undatierten, wohl um 1492 entstandenen Bulle, vgl. Universitätsbibliothek (künftig: UB) Freiburg Ink. 4° P 8107, ha, 135 r–137 r.

6 Am 29. November 1479, vgl. HStAS J 1 Nr. 251: *Hegumenarchia Waldseensis sive Catalogus reverendissimorum dominorum dominorum(m) praepositorum et abbatum necnon p(atrum) r(eve-*

für die Klöster Rebdorf, Waldsee, Neunkirchen und Langenzenn bestimmten Reformstatuten fest, dass und wie Propste dieser Klöster frei zu wählen seien<sup>7</sup>. Ungeachtet dieser Privilegien wurde aber doch immer wieder von außen Einfluss auf die Besetzung der Propstei genommen. So setzte 1414 Papst Johannes XXIII. den damaligen Propst ab<sup>8</sup>, und 1441 gab Bischof Heinrich von Konstanz auf Drängen des Truchsessens von Waldburg dem Propst Mehaber einen Koadiutor – wahrscheinlich den Chorherren Heinrich Fuchs – bei<sup>9</sup>.

Grundsätzlich dürfte aber ein Propst bei allen Neubesetzungen jeweils von allen stimmberechtigten Chorherren in freier Wahl bestimmt worden sein, und zwar – den Statuten von Kardinal Branda von 1422 und den zugehörigen Erläuterungen entsprechend – entweder durch ein *scrutinium*, bei dem ein Wahlleitungsgremium jeden Chorherrn einzeln und im geheimen, aber doch *in conspectu omnium* um sein Votum befragte und das Ergebnis schriftlich festhielt, *per communem inspirationem* oder *per compromissum*, bei welchem Wahlmodus die wahlberechtigten Chorherren die Wahl einem oder mehreren Mitbrüdern überließen<sup>10</sup>. Erstmals sicher belegt ist die Wahl eines Propstes aber erst 1450, als Heinrich Fuchs zum Nachfolger Mehabers bestimmt wurde<sup>11</sup>. Da die Wahl einhellig erfolgte, vollzog sich dieser Amtswechsel ohne Probleme. Die Regelung der Nachfolge von Fuchs vierzig Jahre später war dagegen mit Streitigkeiten und Parteiungen verbunden; sie sind aber bisher wenig bekannt und verdienen deshalb als Teil der Stiftsgeschichte und als Beispiel spätmittelalterlicher Pfründenhandel eine genauere Untersuchung.

## 2. Propst Heinrich Fuchs (1450–1490)

Propst Fuchs war einer der bedeutendsten Propste bzw. Äbte des Stifts Waldsee. Er stammte aus Markdorf und war mit den Äbten Johannes von Weißenau (1423–1470) und Peter von Schussenried (1467–1470) verwandt<sup>12</sup>. Er sanierte die finanzielle Lage seines Stifts<sup>13</sup>, vermehrte dessen Besitz<sup>14</sup>, verbesserte 1453 die Verwaltung der Kloster-

*rendorum) d(ominorum) canonicorum collegii s(ancti) Petri o(rdinis) c(anonicorum) r(egularium) Lateranensium s(ancti) Augustini in oppido Waldsee* (künftig: Hegumenarchia), 17. Die Handschrift ist nach 1784 entstanden, vgl. dazu Joachim FISCHER, Waldsee und die Reformation im 16./17. Jahrhundert, in: ZWLG 64, 2005, 103–114.

7 Eusebius AMORT, *Vetus disciplina canonicorum regularium et saecularium ex documentis magna parte hucusque ineditis a temporibus apostolicis usque ad saeculum XVII critice et moraliter expensa* 1–2, Venedig 1747, hier: 2,626f. (Cap. XX). Zu den Reformbemühungen Brandas vgl. Norbert BACKMUND, *Die Chorherren und ihre Stifte in Bayern*, Passau 1966, 40.

8 *Repertorium Germanicum* 3, Berlin 1935, 181. – Hermann TÜCHLE, *Die Klöster Waldsee und Reute im Mittelalter* (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bad Waldsee B 4), Bad Waldsee 1981, 22f. Propst Jakob fungierte aber wenig später wieder als Propst vom Waldsee.

9 REC 10500; dazu vgl. TÜCHLE, *Klöster* (wie Anm. 8), 25.

10 AMORT, *Vetus disciplina* (wie Anm. 7), 626.

11 Stadtarchiv Bad Waldsee Nr. 1478; *Hegumenarchia* (wie Anm. 6), 11.

12 Über Heinrich Fuchs allgemein vgl. Walter HUTTER, *Äbte, Propste und Prioren aus Markdorf, in: Markdorfer Begegnungen* (Beiträge zur Geschichte der Stadt Markdorf 3), Tettmang 2000, 101, 104–108, 334. Die drei Prälaten werden in manchen Publikationen als Brüder bezeichnet, so – am frühesten – bei Martin CRUSIUS, *Schwäbische Chronik* 1, Frankfurt 1733, 648. – TÜCHLE, *Klöster* (wie Anm. 8), 25, und HUTTER, wie oben, 101, weisen dagegen darauf hin, dass Heinrich und Peter Fuchs wohl eher Neffen von Abt Johannes waren.

13 Bei seinem Amtsantritt hatte das Stift 1627 Gulden Schulden, vgl. *Hegumenarchia* (wie Anm. 6), 14.

güter durch Anlage eines Urbars<sup>15</sup>, erwarb 1467 niedergerichtliche Rechte im Dorf Reute<sup>16</sup>, gründete 1460 die St. Sebastians-Bruderschaft in Waldsee<sup>17</sup>, vereinbarte Gebetsverbrüderungen mit den Augustinerchorherrenstiften Rottenbuch (1454)<sup>18</sup> und Interlaken (1481)<sup>19</sup>, half bei der Errichtung einer Frühmesskaplanei in Waldsee (1462)<sup>20</sup>, wirkte mit bei der Stiftung der Krettlinkapelle in der Stadt Waldsee<sup>21</sup> und veranlasste den Umbau bzw. Neubau von Teilen des Stifts und von dessen Nebengebäuden<sup>22</sup>. Vor allem aber ließ er in den Jahren 1479–1483 eine neue Stifts- bzw. Pfarrkirche erbauen<sup>23</sup>.

Trotz der Tüchtigkeit von Fuchs scheint es aber in den letzten Jahren seiner Amtszeit – ohne dass die Gründe dafür recht deutlich werden – im Stift Waldsee zu Disziplinlosigkeiten und heftigen internen Auseinandersetzungen gekommen zu sein, bei denen der Chorherr Johannes Flach anscheinend eine führende Rolle spielte. Ihm und seinen Anhängern (Christoph von Trugenhofen, Erasmus Stücklin, Johannes von Ulm, Konrad Brüsclin, Christian Schwentzlin und Georg Yßenhoffer) wurden von der Gegenpartei (Prior Johannes Mayer, Michael Fauber und Ulrich Schmid<sup>24</sup>) *periurium, dila-*

14 Unter anderem durch den Erwerb von Weingärten in Markdorf. Vgl. RENZ, Archivalien des ehemaligen Cistercienser-Nonnenklosters Baintd bei Weingarten, in: Diözesanarchiv von Schwaben 9, 1892, 134 Nr. 358. – RENZ, Regesten zur Geschichte des Stifts Waldsee, in: Vierteljahrshefte für württembergische Landesgeschichte 1, 1892, 337 Nr. 32. Vgl. auch StadtA Bad Waldsee Nr. 1468.

15 Archiv der Fürsten zu Waldburg-Wolfegg und zu Waldsee, Wolfegg, WoB 471. In dem Band befand sich früher eine undatierte, farbige Darstellung des Besuchs des Herzogs von Burgund im Stift Waldsee. Diese Darstellung wird in der Literatur meist in das Jahr 1453 datiert und auf Herzog Philipp den Kühnen (1363–1404) oder Herzog Karl den Kühnen (1467–1477) bezogen. Vgl. Michael BARCZYK/Paul SCHURER, Kirche und Stift St. Peter zu Waldsee (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bad Waldsee B 3), Bad Waldsee 1979, 27. – HUTTER, Äbte (wie Anm. 12), 106. – Bernd SCHWINEKÖPER, Das »Große Fest« zu Freiburg (3.–8.7. 1454), in: Geschichte, Wirtschaft, Gesellschaft. Festschrift Clemens BAUER, Berlin 1974, 82. Tatsächlich handelt es sich aber um Herzog Philipp den Guten von Burgund (1419–1467), der im Frühjahr 1454 über die Schweiz und Oberschwaben zum Reichstag nach Regensburg reiste, am 23. April im Stift (*prieuré de Valsey*) übernachtete und diesem dabei 11 l(ivres) 5 s(ous) t(ournois) schenkte: vgl. Deutsche Reichstagsakten 19,1, Göttingen 1969, 172 und 179. Für die Zehrkosten in Höhe von 7427 Pfund Heller kam laut Eintrag in diesem Urbar Truchsess Georg von Waldburg auf.

16 Joseph VOCHERER, Geschichte des fürstlichen Hauses Waldburg in Schwaben 1–3, Kempten/München 1907/1909, hier: 3, 378. – Michael BARCZYK, Stadt Waldsee, in: Hexen und Hexenverfolgungen im deutschen Südwesten 2, hg. v. Sönke LORENZ, Ostfildern 1994, 254f.

17 Hegumenarchia (wie Anm. 6), 11, 135. – VOCHERER, Haus Waldburg (wie Anm. 16), 370.

18 Hegumenarchia (wie Anm. 6), 12.

19 Ebd., 13.

20 Ebd., 11.

21 Ebd., 11. Die Krettlinkapelle wurde Keimzelle des späteren Franziskanerklosters, vgl. Die Kunstdenkmäler des ehemaligen Kreises Waldsee, bearb. v. Adolf SCHAHL u. W.v. MATTHEY, Stuttgart/Berlin 1943, 49, sowie Hermann MAYER, Die Kapelle zur Himmelspforte in Waldsee, in: Lehrerzeitung. Mitteilungen des Lehrervereins Württemberg-Hohenzollern 6, 1962, Nr. 4/5, 50–53, und Nr.7, 83–85.

22 Hegumenarchia (wie Anm. 6), 135. – StadtA Bad Waldsee Nr. 318.

23 Vgl. den Eintrag über die Grundsteinlegung am 9. März 1479 in: StadtA Bad Waldsee Nr. 74 Denk- und Vertragsbuch, 12; der Eintrag ist photographisch wiedergegeben bei HUTTER, Äbte (wie Anm.12), 107. Das Datum 1483 ergibt sich aus der Urkunde vom 14. September 1483 (StadtA Bad Waldsee Nr. 1478), in der Prior und Kapitel des Stifts ihrem Propst Fuchs das Recht zugestehen, allein in der von ihm erbauten Kapelle, der heutigen Maria-Hilf-Kapelle, in der neu errichteten Kirche begraben zu werden.

24 Flach bezeichnet Schmid als *olim prepositus monasterii Yttingensis, sed tamen non sine racione*

*pidatio et concubinae publicae* vorgeworfen<sup>25</sup>. Ob die Vorwürfe des Meineids, der Verschwendung und des Verkehrs mit Dirnen zutrafen und was ihr konkreter Hintergrund war<sup>26</sup>, lässt sich freilich so wenig prüfen wie umgekehrt die Anschuldigungen Flachs, der der Gegenpartei vorwarf, ihn und seine Genossen *accusatione pessima et non secundum formam iuris* beschuldigt zu haben und in der Angelegenheit gleichzeitig *indices et executores* gewesen zu sein<sup>27</sup>. Flach musste schließlich 1478 gegenüber Propst Fuchs und Subprior Heinrich Gürtel<sup>28</sup> mit Eid geloben, künftig dem Propst und dem Konvent gehorsam zu sein, für das Wohl des Stifts einzutreten, Schaden von diesem abzuwenden, keine *conspiraciones* gegen den Propst und den Konvent anzuzetteln oder zu unterstützen und sich fünf Jahre lang von Stift und Stadt Waldsee fernzuhalten<sup>29</sup>. Er studierte nach seiner Verbannung aus dem Stift an der Universität Basel, wo er 1479–1480 immatrikuliert war<sup>30</sup> und wo er im Juni 1480 die Arbeit an einer Handschrift beendete<sup>31</sup>. Spätestens im September 1483, also noch vor Ablauf der Fünfjahresfrist, war er jedoch wieder in das Stift zurückgekehrt<sup>32</sup>, wo er sich bis zu seinem Tod (am 1. Dezember 1512)<sup>33</sup> anscheinend unauffällig verhielt<sup>34</sup>. Schon zu seinen Lebzeiten, vor allem aber

*amministracione huiusmodi officii privatus*, vgl. Winfrid HAGENMAIER, Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek (Kataloge der Universitätsbibliothek Freiburg I/3), Wiesbaden 1980, 183. Schmid war nach der Resignation von Wilhelm Nithard, dem Propst des Augustinerchorherrenstifts Ittingen (im Thurgau), dort wohl 1458 zum Propst gewählt worden, verzichtete aber bereits im Oktober 1458 wieder auf sein Amt zugunsten seines erneut zum Propst gewählten Vorgängers, dessen Wiederwahl wahrscheinlich mit der bevorstehenden Übernahme Ittingens durch den Kartäuserorden (1461) zusammenhängt. Schmid dürfte um 1461 in das Stift Waldsee übersiedelt sein. Vgl. Bruno MEYER, Das Augustinerchorherrenstift Ittingen 1151–1461, in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 104, 1986, 37 Anm. 165. – HS IV,2: Die Augustiner-Chorherren und die Chorfrauen-Gemeinschaften in der Schweiz, Basel 2004, 240f.

25 UB Freiburg Hs 1283, 13r. – HAGENMAIER, Handschriften (wie Anm. 24), 183f.

26 Immerhin beklagte Trugenhofen in einem Schriftband zu einer Zeichnung seines Wappens eine unglückliche Liebe: *Heu amor infelix, quam plus fellis quam mellis habes. Non tam absinthium est amarum quam tu*, UB Freiburg Ink 4° M 4925, bm. Vgl. Vera SACK, Die Inkunabeln der Universitätsbibliothek Freiburg i.Br. 1–3, Wiesbaden 1985, hier: 2, 985 Nr.1286.

27 HAGENMAIER, Handschriften (wie Anm. 24), 183f.

28 Bei der Wahl von Propst Fuchs 1450 war er in der Reihenfolge der Kanoniker der achte. Er beendete 1466 – während eines Studiums in Heidelberg? – eine Abschrift des Traktats *De illusionibus demonorum eorumque maleficiis, superstitionibus et potestate in corpora mentesque hominum* des Heidelberger Professors Nikolaus Magni de Jawor, galt in der späteren Überlieferung des Stifts aber wohl eher als Verfasser des Traktats, vgl. Sebastian HACKENZAN in: UB Freiburg Hs 143, 274v, und Hegumenarchia (wie Anm. 6), 14. SACK, Inkunabeln (wie Anm. 26), 1, XXXIII, vermutet in ihm den amtierenden Stiftsbibliothekar, der die von Propst Fuchs angekauften Bücher sorgfältig registrierte.

29 Handschriftliche Einträge in einer Inkunabel aus dem Stift Waldsee: UB Freiburg Ink. 4° P 8107, ha, 126 r–v. Die Verpflichtungen Flachs wurden von Petrus Kungschlacher, *rector scholarum et protonotarius opidi Walsee* sowie *imperiali auctoritate notarius*, in einem Notariatsinstrument festgehalten. Zu Küngschlacher (Königschlacher, Königschlacher) vgl. Peter-Johannes SCHULER, Notare Südwestdeutschlands (VKBW.B 90), Stuttgart 1987, 243 Nr. 695 VL 6, 105f. Zur Inkunabel vgl. SACK, Inkunabeln (wie Anm. 26) 1, 485f. Nr. 1486.

30 Hans Georg WACKERNAGEL, Die Matrikel der Universität Basel 1, Basel 1951, 161 Nr. 31.

31 UB Freiburg Hs 1263. – HAGENMAIER, Handschriften (wie Anm. 24), 183.

32 StadtA Bad Waldsee Nr. 1478.

33 Hegumenarchia (wie Anm. 6), 14.

34 Selbst bei den Auseinandersetzungen um die Nachfolge von Propst Fuchs trat er nicht mehr

wohl nach seinem Tod erhielt das Stift von ihm eine Reihe von Büchern und Handschriften<sup>35</sup>.

Außer Flach gab es damals im Stift offensichtlich noch weitere »Problemfälle«. Jedenfalls sind – von der Hand Flachs – anonymisierte Abschriften und Konzepte weiterer Schreiben überliefert, die sich auf die Ausweisung von Mitbrüdern aus dem Stift und ihre Überstellung in andere Klöster beziehen<sup>36</sup>. Schließlich spricht die Durchführung zweier Reformen in den Jahren 1492<sup>37</sup> und 1495<sup>38</sup>, also in relativ kurzem Abstand hintereinander, und die bei der Reform 1492 getroffene Feststellung, dass das Stift in viel-

hervor; auch fügte er sich offensichtlich in die Reform des Stifts im Jahr 1492. Dass er den in den Reformstatuten geforderten Verzicht auf Privateigentum nur widerstrebend leistete und sogar erzwog, das Stift zu verlassen, lässt sich aus Zusätzen zu den Vermerken, mit denen er diesem Bücher schenkte, schließen: 1) *dum durat ille reformatio vel si id(em) frater Johannes permanserit in dicto monasterio* (UB Freiburg Ink. 4° P 5573 g, und ähnlich UB Freiburg Hs 168, 236v): 2) *in abdicatione proprietatis vel in resignatione nove reformationis* (UB Freiburg Ink. 4° P 5548 g, Bd. 6, 2r). Flach blieb jedoch im Stift. Zur Handschrift 168 vgl. Winfrid HAGENMAIER, Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek (Hs 1–230) (Kataloge der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau I/1), Wiesbaden 1974, 151.

35 Vgl. SACK, Inkunabeln (wie Anm. 26) 1, 257 Nr. 765, 349 Nr. 1042, 419f. Nr. 1273, 485f. Nr. 1466; 2, 1060 Nr. 3082, 1220 Nr. 3517, 1227 Nr. 3533. – HAGENMAIER, Handschriften (wie Anm. 34), 151 zu Hs 168. – DERS., Handschriften (wie Anm. 24), 183f. Soweit sie mit Schenkungsvermerken Flachs übergeben wurden (SACK, Inkunabeln [wie Anm. 26], Nr. 1273, 3082 und 3517, sowie UB Freiburg Hs 168, vgl. HAGENMAIER, Handschriften [wie Anm. 34], 151), erhielt sie das Stift 1492 und in *resignatione reformationis cenobii Walsee* sowie *pro se et parentum suorum, etiam omnium antecessorum suorum* (HAGENMAIER, Handschriften [wie Anm. 34], 151), nicht, wie SACK, Inkunabeln (wie Anm. 26) 3, 1578, angibt, 1490 und nicht »zur Verkündung der Stiftsreform«.

36 UB Freiburg Ink. 4° P 8107, ha, 128v – 130r. In einem dieser Schreiben wird deutlich, dass die *gravior culpa* des Mitbruders darin bestanden hatte, Ordensgeheimnisse nach außen getragen und die ihm auferlegte Strafe öffentlich bekannt gemacht zu haben. Eines dieser Schreiben gibt als Datum die *indictio septima* an, ist also in das Jahr 1474 oder – wofür der Gesamtzusammenhang spricht – wohl eher in das Jahr 1489 zu datieren.

37 Die Statuten der im Oktober 1492 von Bischof Thomas von Konstanz auf Drängen der Habsburger (Kaiser Friedrich III., König Maximilian I., Erzherzog Sigismund) und Truchsess Johannes von Waldburg anlässlich einer Visitation des Stifts veranlassten Reform sind nicht in einer Waldseer Handschrift erhalten, sondern nur in einer Abschrift aus dem Stift St. Märgen (Badische Landesbibliothek Karlsruhe: St. Märgen Hs 43, 85v – 99r). Die Reform von 1492 war wohl eher als »Sofortmaßnahme« gedacht und forderte deshalb, wie es dann 1495 tatsächlich geschehen ist, dass zur Durchführung einer grundlegenden Reform *persone devote et experte [...] de aliis monasteriis aut monasterio in regularibus observantiis bene instructe* herbeigerufen werden sollten (ebd. 94 r). Laut Arnim SCHLECHTER/ Gerhard STAMM, Die kleinen Provenienzen (Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe XIII), Wiesbaden 2000, 86, ist die Überlieferung der Waldseer Statuten in einer Handschrift des Stifts St. Märgen »im Zusammenhang mit den Visitationen zu sehen«. Wahrscheinlicher ist aber, dass sie der Waldseer Chorherr Christian Leger, den das Stift Allerheiligen (bzw. St. Märgen) in Freiburg nach 1615 angefordert hatte und der dort als Dekan für die Wiederherstellung der kanonischen Disziplin sorgte, dorthin brachte, vgl. Hegumenarchia (wie Anm. 6), 17.

38 Die Reform wurde im Juni 1495 mit Hilfe von zwei Kanonikern des Stifts Neustift durchgeführt. Ihre Statuten sind nur in Abschriften überliefert: in der 1596 gefertigten Handschrift UB Freiburg Hs 106, und in einer wohl gleichzeitig in Waldsee für das Stift St. Märgen gefertigten weiteren Abschrift in der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe: St. Märgen Hs 4, 1r – 84r. Zur Freiburger Handschrift vgl. Winfried HAGENMAIER, Die abendländischen neuzeitlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau (Kataloge der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau I/1), Wiesbaden 1996, 23.



fältiger Hinsicht der Reform bedürfe<sup>39</sup>, ebenfalls dafür, dass es gegen Ende der Amtszeit von Fuchs um die Ordensdisziplin nicht mehr zum Besten stand<sup>40</sup>.

Da sich seit 1489 Kaiser Friedrich III. und König Maximilian I. in ihrer Eigenschaft als de facto regierende Landesherren der österreichischen Vorlande<sup>41</sup> und der Pfarrer der Herrschaft Waldsee, Truchsess Johannes von Waldburg, für den Rücktritt von Propst Fuchs und für die Bestellung eines neuen Stiftspropstes einsetzten, waren diese Mängel offensichtlich gravierend und auch für Außenstehende unübersehbar. Von wem aber letztlich der Wunsch nach einem Amtswechsel ausging, lässt sich den Quellen freilich nicht entnehmen. Bekannt ist nur, dass – wohl im Frühjahr 1489 – Maximilian I. sich an Papst Innozenz VIII. wandte mit der Bitte um Zustimmung, dass Fuchs zugunsten von Lukas Horber, Propst des Stifts Neustift (bei Brixen), zurücktrete. Da der Papst der Bitte entsprach, konnte Horber am 30. April 1489, mit einer entsprechenden Bulle des Papstes ausgestattet, nach Waldsee kommen<sup>42</sup>. Er wurde jedoch zunächst weder von Fuchs noch vom Konvent akzeptiert. Deshalb griff Maximilian I. im Herbst erneut ein: Am 27. November 1489 forderte er den Bischof von Konstanz auf, die Resignation von Fuchs zugunsten von Horber zu fördern und den Widerstand des Konvents gegen diesen zu brechen<sup>43</sup>. Aber weder dies noch die von Erzherzog Sigismund am 8. Dezember angeordnete und am 14. Dezember 1489 vollzogene Übergabe der Propstei an Horber, der sich fortan bis zu seinem Tod (1503) Propst von Neustift und *commendatarius* der Propstei Waldsee nannte<sup>44</sup>, bewogen Fuchs zum Rücktritt, obwohl er an sich Horber als seinen Nachfolger favorisierte<sup>45</sup>. Erst im folgenden Jahr – vielleicht gleichzeitig mit der Wahl und Amtseinsetzung Horbers am 4. Dezember 1490<sup>46</sup> – entschloss sich Fuchs schließlich zur Resignation. Anscheinend wollte Fuchs nicht zurücktreten, ohne vom Papst zuvor ein *mandatum de resignando* erhalten zu haben; denkbar ist aber auch, dass er erst resignierte, als Horber ihm eine Jahrespension von 240 rheinischen Gulden zugesichert und er damit wohl das Ziel seiner hinhaltenden Verhandlungen erreicht hatte<sup>47</sup>.

39 Badische Landesbibliothek: St. Märgen Hs 4, 85v: *praefatum monasterium reformationis ministerio multipliciter indigere*.

40 Auch ein späterer Anhang zur Hegumenarchia (wie Anm. 6), 136, weist darauf hin, dass unter dem Amtsnachfolger von Fuchs *disciplina restaurata* [est]. Laut Paul BECK, Lukas Horber, Propst von Waldsee und Neustift – ein Beitrag zur Geschichte des Chorherrenstifts Waldsee, in: Diözesanarchiv von Schwaben 18, 1900, 99, war im Stift Waldsee schon 1489 eine Reform mit Hilfe von zwei Chorherren aus Neustift versucht, von den Waldseer Chorherren aber nicht angenommen worden. Da Beck dafür keinen Beleg angibt, ist die Nachricht vielleicht doch eher auf die Reform von 1495 zu beziehen, bei der ja tatsächlich zwei Chorherren aus Neustift mitgewirkt haben.

41 Erzherzog Sigismund war zwar noch Regent der Vorlande, seit November 1487 aber faktisch entmachtet, vgl. Handbuch der baden-württembergischen Geschichte 1, Teil 2, hg. v. Meinrad SCHAAB u. Hansmartin SCHWARZMAIER in Verbindung mit Gerhard TADDEY, Stuttgart 2000, 663f.

42 BECK, Lukas Horber (wie Anm. 40), 99. – Hegumenarchia (wie Anm. 6), 13.

43 VOCHEZER, Geschichte des fürstlichen Hauses 1 (wie Anm. 16), 896.

44 BECK, Lukas Horber (wie Anm. 40), 99.

45 Das ergibt sich aus dem Zusammenhang in UB Freiburg Hs 106, 127v, und in UB Freiburg Ink. 4° 8107, ha, 126v.

46 Dafür könnte die Anwesenheit des Basler Domherrn Dr. Konrad Bestenheit sprechen. Andererseits werden die Äbte von Füssen und von Salem, die im Auftrag des Papstes als Zeugen an der Wahl Horbers teilnahmen, bei der Resignation von Fuchs nicht erwähnt. Vgl. StadtA Isny: Reichsstädtisches Archiv Urkunde Nr. 502, bzw. Immanuel KAMMERER, Die Urkunden des früheren reichsstädtischen Archivs Isny bis 1550 (Inventare der nichtstaatlichen Archive in Baden-Württemberg 2), Karlsruhe 1955, 79 Nr. 502.

47 Das *mandatum de resignando* erwähnt Trugenhofen in seinen Aufzeichnungen UB Freiburg

Die Resignation von Fuchs, der 1492 starb und in der von ihm erbauten Seitenkapelle der Stiftskirche begraben wurde<sup>48</sup>, erfolgte dann in Anwesenheit des vom Papst dazu beauftragten Dr. Konrad Bestenheit, Domkapitular des Bistums Basel<sup>49</sup>.

### 3. Die Neubesetzung der Propstei Waldsee

Auch nach der Resignation von Fuchs und nach der Einsetzung Horbers in die Propstei kam dieser jedoch noch nicht in deren ungestörten Besitz. Denn noch stand seine Wahl zum Propst an, und vor allem musste er sich mit seinem Konkurrenten, dem Waldseer Chorherrn Christoph von Trugenhofen, auseinandersetzen.

Lukas Horber bzw., wie sein voller Namen lautete, von Horben zu Ringenberg war, als er im April 1489 von Neustift nach Waldsee kam, dort nicht unbekannt, war er doch, bevor er zum Propst von Stift Neustift berufen bzw. gewählt worden war, Chorherr im Stift Waldsee gewesen<sup>50</sup>. Er dürfte etwa 1440/50 geboren sein, legte in Waldsee die Profess ab und studierte 1472 an der Universität Basel<sup>51</sup>. Danach lebte er wohl bis zu seiner Bestellung als Propst von Neustift (1483) im Stift Waldsee.

Anlass zu dieser Berufung waren interne Auseinandersetzungen in Neustift seit 1478, in die auch der Landesherr von Tirol, Erzherzog Sigismund, in massiver Weise eingriff. Im Einvernehmen mit dem Bischof von Brixen und mit Unterstützung des Papstes nötigte er den bisherigen Propst Leonhard zum Rücktritt, überwand den Widerstand des sein Wahlrecht verteidigenden Konvents und setzte schließlich durch, dass Horber, den er bereits 1480 zum Koadiutor des Propstes Leonhard hatte bestellen wollen, am 10. Januar 1483 vom Konvent zum Propst von Neustift gewählt wurde. Zuvor waren vom Neustifter Konvent in wechselnder Folge, aber letztlich ohne Erfolg gegen Horber Einwände erhoben worden, wie sie später in ähnlicher Form auch in Waldsee gegen ihn geltend gemacht wurden: Horber sei nicht Profess in Neustift, er habe als Chorherr im

Ink. 4° P 8107, ha, 136r. Zu den Pensionszahlungen vgl. Hegumenarchia (wie Anm. 6), 13. Die Einkünfte des Stifts betrug damals nicht mehr als 120 Mark Silber (ebd.). Dies dürfte nach Helmut KAHNT/Bernd KNORR, Alte Maße, Münzen und Gewichte, Mannheim u.a. 1987, 179, etwa 180 rheinischen Gulden entsprochen haben. Der Bulle von Papst Innozenz VIII. zufolge (vgl. Anm. 5) betrug die Jahreseinkünfte des Stifts nicht mehr als 150 Mark Silber.

48 Vgl. oben Anm. 23 und Hegumenarchia (wie Anm. 6), 83, 132 und 135. Fuchs wird am 19. Oktober 1492 als verstorben bezeichnet (Badische Landesbibliothek: St. Märgen Hs 4, 97v). Sein Grabmal mit Bildnis (*effigies*) war im Jahr 1700 noch vorhanden (Hegumenarchia, wie Anm. 6, 14).

49 Die Urkunde über das *uffgeben* von Propst Fuchs wurde am 7. September 1491 bei der Reichsstadt Isny hinterlegt, vgl. oben Anm. 47.

50 Zu Horber vgl. Anselm SPARBER, Abriß der Geschichte des Chorherrenstifts Neustift bei Brixen, Brixen 1920, 59f. – BECK, Lukas Horber (wie Anm. 40), 97–101. – Martin PEINTNER, Kloster Neustift. Augustiner-Chorherrenstift in Südtirol, Bozen 1985, passim. – 850 Jahre Chorherrenstift Neustift. 1. Südtiroler Landesausstellung, Stift Neustift 1992, passim. Zur Familie von Horben (auch Horben von Ringenberg) allgemein vgl. BECK, Lukas Horber (wie Anm. 40). – Albert von ALBERTI, Württembergisches Adels- und Wappenbuch 1, Stuttgart 1889–1895, 351. – Franz Ludwig BAUMANN, Geschichte des Allgäu 1, Kempten 1883, 457, 530, und 2, Kempten o.J. [1893], 196, 505, 525f., sowie 3, Kempten 1894, 247, 504. Sie hatte ihren Stammsitz in Horben (bei Gerstatz im Allgäu), war ursprünglich ein Ministerialengeschlecht der Grafen von Montfort und gehörte seit dem 16. Jahrhundert zur Reichsritterschaft; ihre Mitglieder standen vielfach in Diensten der Habsburger und anderer, meist geistlicher Herren.

51 WACKERNAGEL, Matrikel (wie Anm. 30), 108 Nr.15: *Dominus Lucas Horber de Ringenberg Const.dyoc. VI β.*

Stift Waldsee dessen Propst Gehorsam gelobt und er sei von der Gehorsamspflicht diesem gegenüber nicht entbunden worden; auch habe das Stift von alters her das Recht zur freien Propstwahl.

Wann und wie Horber das Vertrauen des Erzherzogs Sigismund und später König Maximilians I. erwarb, ist unbekannt. Vermutlich hat aber bei seiner Berufung nach Neustift und später nach Waldsee sein Bruder Rudolf von Horben († 1506), der Rat und Hofkämmerer Maximilians I. in Innsbruck war, eine wesentliche Rolle gespielt. In jedem Fall aber erwies sich Horber in der Folge in Neustift als sehr fähiger Propst, der auf die Einhaltung der Ordensdisziplin achtete und als Bauherr und als Förderer von Kunst und Wissenschaft sein Stift zu neuer Blüte brachte. Auch in der Landespolitik von Tirol und als Rat (*consiliarius*)<sup>52</sup> Maximilians I. gewann er eine bedeutende Stellung.

Der Vertrauensstellung bei Erzherzog Sigismund und König Maximilian I., seinen Leistungen als Propst und Politiker und wahrscheinlich auch dem Einfluss seines Bruders dürfte Horber es zu verdanken gehabt haben, dass die beiden Herrscher sich dafür einsetzten, ihm zusätzlich zu Neustift die Leitung der Propstei Waldsee zu übertragen. Denkbar wäre auch, dass die Habsburger mit der Berufung eines in österreichischen Diensten bewährten, loyal gesonnenen Propstes nach Waldsee außerdem ihre Position in Oberschwaben und vor allem gegenüber den Truchsessern von Waldburg stärken wollten. Da sie Graf Johannes von Sonnenberg (aus der vorarlbergischen Linie der Waldburger) vor kurzem, im August 1487, die Landvogtei Schwaben verpfändet hatten – nicht aus freien Stücken, sondern um einem Verkauf der Landvogtei an die Herzöge von Bayern zuvorzukommen –, könnten solche Überlegungen mitgespielt haben<sup>53</sup>.

Wie oben dargelegt, begannen die Bemühungen um die Neubesetzung der Propstei Waldsee wohl Anfang 1489, und sie verliefen geraume Zeit parallel zu den Verhandlungen über die Resignation von Propst Fuchs. Nach außen wurden sie erstmals sichtbar, als Horber am 30. April 1489 nach Waldsee kam – ausgestattet mit einer Urkunde von Papst Innozenz VIII., die ihm Kaiser Friederich III. erwirkt hatte. In ihr erhielt er die Erlaubnis, zusätzlich zu Neustift ein zum Orden der Augustinerchorherren gehöriges geistliches Benefizium als Kommendator zu übernehmen und dessen Einkünfte zu genießen<sup>54</sup>.

Dass die Bulle wenig bewirkte und dass Horber seine spätere Einsetzung in die Propstei (im Dezember 1489) nicht ihr, sondern dem Eingreifen der Habsburger verdankte, wurde oben bereits dargelegt. Offensichtlich war dieser Einsetzung keine Wahl durch den Konvent vorausgegangen. Zusammen mit dem Prior machten dagegen nun aber die Chorherren Gebrauch von ihrem verbrieften Wahlrecht, indem sie – wohl als

52 So nennt ihn die Hegumenarchia (wie Anm. 6), 28 und 29, unter Berufung auf eine Urkunde Maximilians I. vom März 1497.

53 Zum Ringen um die Landvogtei Schwaben vgl. VOCHER, Geschichte des fürstlichen Hauses (wie Anm. 16) 1, 652–655. – Vorderösterreich. Eine geschichtliche Landeskunde, hg. v. Friedrich METZ. Mit einem einl. Beitrag v. Franz QUARTHAL, Freiburg 42000, 407. – Handbuch der baden-württembergischen Geschichte (wie Anm. 41), 655f.

54 Hegumenarchia (wie Anm. 6), 13: *Pridie kalendas Maii 1489 advenit vel postulatus vel proprio motu et resignatus* [vermutlich verschrieben für *designatus*] *reverendissimus D.D. Lucas Horber* [...] *qui secum ferebat diploma a domino Innocentio VIII. pontifice pontificatus sui V. obtentum et confectum licentia, quodcumque ecclesiasticum beneficium ad dignitatem nostri ordinis in commendam acceptare eiusque residuis proventibus perfrui*. Das Diplom, das zwischen dem August 1488, dem Beginn des 5. Pontifikatsjahrs und dem 29. April 1489 ausgefertigt wurde, konnte bisher nicht ermittelt werden; es wurde im September 1491 von Horber bei der Reichsstadt Isny hinterlegt, später aber wieder an ihn zurückgegeben, vgl. die Belege wie oben Anm. 46.

Reaktion auf die Oktroyierung Horbers – ihren Mitbruder Christoph von Trugenhofen zum *administrator* bzw. *coadiutor* für Propst Fuchs wählten. Sie begründeten die Wahl damit, dass Fuchs aus Altersgründen resignieren wolle und dass die Propstei gemäß den *concordata Germaniae nationis* das Privileg der Propstwahl besitze<sup>55</sup>.

Anscheinend waren sich Trugenhofen und seine Anhänger ihrer Sache jedoch nicht sicher. Jedenfalls befürchteten sie *machinationes* von Fuchs und legten deshalb – in Brixen oder in Rom? – gleichzeitig eine Appellation in dieser Angelegenheit vor, nicht ohne Fuchs und Horber darüber zu informieren<sup>56</sup>. Vermutlich hatte diese Appellation aber wenig Effekt, und so standen nun bis auf weiteres neben Fuchs der von außen aufge-drängte *commendatarius* Horber<sup>57</sup> und der vom Konvent gewählte *administror* bzw. *adiutor* Trugenhofen. Auch ein erneutes Drängen von Maximilian I., der am 24. Mai 1490 den Bischof von Konstanz aufforderte, die Waldseer Chorherren wegen ihrer Widerspenstigkeit zu bestrafen und für die Einsetzung von Horber zu sorgen<sup>58</sup>, bewirkte wenig.

Erst die Resignation von Fuchs bzw. dessen Bereitschaft, tatsächlich zu resignieren, brachte wieder Bewegung in die Angelegenheit. Denn nun wurde eine ordnungsgemäße Wahl Horbers durchgeführt, bei der der Konvent – wohl nicht ganz freiwillig – in Gegenwart der Äbte von Füssen und von Salem sowie des Basler Domherrn Dr. Konrad Bestenheit, die Papst Innozenz VIII. zu Zeugen bestellt hatte, Horber zum Propst des Stifts wählte<sup>59</sup>. Nachdem Horber wohl auch den Eid geleistet hatte, den er einer Bulle des Papstes gemäß *zu inngang der propstei zu Wallsee* leisten musste<sup>60</sup>, erhielt er am 4. Dezember 1490 die *confirmatio* und *admissio* für das Stift<sup>61</sup>. Dass ihm am 27. Januar 1491 im Hinblick auf die oben erwähnten Pensionszahlungen an seinen Amtsvorgänger Fuchs und dank der Fürsprache des Kaisers und des Erzherzogs von Österreich 200 Gulden, also die Hälfte der an sich fälligen Annatengelder, erlassen wurden<sup>62</sup>, zeigt, dass

55 UB Freiburg Hs 106, 136 rv. Der genaue Zeitpunkt der Wahl ist nicht überliefert; am wahrscheinlichsten ist aber, dass die Wahl nach der Einsetzung Horbers und in jedem Fall vor der Resignation von Fuchs erfolgte. Zum Wiener Konkordat von 1438 vgl. Hans ERICH FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte, Köln/Graz 41984, 488.

56 Vgl. UB Freiburg Ink. 4° P 8107, ha., 136 rv: *Deinde electione huiusmodi sic facta dicti canonici dubitar(unt) ne Hainricus [Fuchs] contra electionem huiusmodi aliquid contra privilegia dicti monasterii machinaretur, a futuro gravamine sibi forsitan ex nova resignatione facienda appellarunt et appellationem huiusmodi tam Hainrico quam quidam Luce Horber qui ad preposituram praedictam aspiravit, insinuari fecerunt prout in instrumento appellationis executionis apparet*. Wohin appelliert wurde, geht aus den Quellen nicht hervor; in Frage kommen aber sowohl Brixen wie Rom, da 1499 der Markdorfer Chorherr Peter Mor vom Stift Waldsee Kostenerstattung verlangte für eine an das Bistum Brixen gerichtete Appellation und für seine Bemühungen am päpstlichen Hof; vgl. RENZ, Regesten Stift Waldsee (wie Anm. 14), 337f. Nr. 24.

57 Noch Ende des 18. Jahrhunderts wird er in einem Nachtrag im Nekrolog des Augustinerchorherrenstifts Rebdorf als *intrusus* bezeichnet, vgl. Diözesanarchiv Eichstätt B 157, 341.

58 BECK, Lukas Horber (wie Anm. 40), 99f.

59 Hegumenarchia (wie Anm. 6), 28.

60 Belege wie Anm. 46.

61 Hegumenarchia (wie Anm. 6), 38. Für die *confirmatio* zahlte Horber der Konstanzer Kurie am 3. März 1491 10 Gulden, vgl. Manfred KREBS, Die Investiturprotokolle der Diözese Konstanz aus dem 15. Jahrhundert, [Freiburg 1954], erschienen als Anhang zu FDA 66, 1939, – 74, 1957, 944.

62 Manfred KREBS, Die Annatenregister des Bistums Konstanz aus dem 15. Jahrhundert, in: FDA 76, 1956, 410 Nr. 5243: *Ven(erabilis) et religiosus dominus Lucas Horber prepositus de Walsee c(on)cordavit p(ro) p(rimis) sui mon(asterii) pro 400 fl. Remissi 200 fl propter resignationem) et pensionem, eciam preces imperatoris et ducis Austrie, eciam soluit primos in curia Romana*.

sowohl die weltliche wie die geistliche Obrigkeit hinter ihm standen. Obwohl Horber auch später noch gelegentlich als *intrusus* bezeichnet wurde<sup>63</sup>, war er nun rechtmäßig Propst. Allerdings führte er selbst diesen Titel nie, sein gültiger Titel war vielmehr – wohl im Hinblick auf das ihm weiterhin anvertraute Stift Neustift – *prepositus Novecelle, commendator ac administrator monasterii Wallsee*<sup>64</sup>.

Vordringlichste Aufgabe war für Horber nun zunächst die Auseinandersetzung mit seinem Kontrahenten Christoph von Trugenhofen. Dieser entstammte wie Horber einer niederadeligen, nach Trugenhofen (nordwestlich von Neuburg an der Donau) benannten Familie und dürfte, da er 1450 zum Priester geweiht wurde<sup>65</sup>, vielleicht um 1420/30 geboren sein. Zu unbekannter Zeit trat er in das Stift Waldsee ein<sup>66</sup> und ließ sich dann am 7. Juni 1472 als *canonicus regularis* an der Universität Ingolstadt immatrikulieren<sup>67</sup>. Die von ihm 1476 abgeschlossene Abschrift eines Traktats des Honorius Augustodunensis fällt vielleicht zeitlich mit dem Ende seines Universitätsstudiums zusammen<sup>68</sup>. Jedenfalls kehrte er nach dem Studium als *baccalarius alme universitatis Ingolstatensis* in sein Stift zurück<sup>69</sup>. Wie die aus seinem Besitz stammenden und später in die Bibliothek des Stifts gelangten Bücher zeigen, blieb auch hier sein Interesse für die Wissenschaft, insbesondere für die Theologie und die Jurisprudenz, erhalten<sup>70</sup>. Vermutlich teilte er diese Interessen mit dem bereits erwähnten Chorherrn Johannes Flach, zu dessen Fraktion innerhalb des Konvents er bei den Kontroversen um 1478/79 gehörte<sup>71</sup>, ohne indes von den Sanktionen gegen Flach betroffen zu werden.

Bis zur Resignation von Propst Fuchs konnten sich Trugenhofen und seine Anhänger anscheinend neben Horber und dessen Fraktion behaupten. Die offizielle Wahl Horbers zum Propst und dessen *confirmatio* im Dezember 1490 veränderte die Situati-

63 Siehe Anm. 57.

64 So z.B. 1501 in der Gebetsverbrüderung zwischen den Stiften Neustift und Waldsee (Stiftsarchiv Neustift XX 44). Nur im Konstanzer Annatenregister wird er als *prepositus* von Waldsee bezeichnet (wie oben Anm. 62). Zum Titel Administrator, der ursprünglich für Bischöfe verwandt wurde, die zusätzlich ein zweites oder drittes Bistum innehatten, vgl. LexMA 1, 1980, 155.

65 Hegumenarchia (wie Anm. 6), 78.

66 Da er unter den Teilnehmern an der Wahl von Propst Fuchs am 17. Juli 1450 nicht genannt ist, legte er vielleicht erst danach seine Profess ab, vgl. Hegumenarchia (wie Anm. 6), 11.

67 Götz von PÖLNITZ, Die Matrikel der Ludwig-Maximilians-Universität Ingolstadt–Landshut–München, Teil 1, 1, München 1937, 19.

68 Vgl. den Vermerk in UB Freiburg Hs 1288, 11v: *Finit feliciter per Cristofferum de Trugenhoffenn anno 1476*; vgl. auch HAGENMAIER, Handschriften (wie Anm. 24), 185. In UB Freiburg Hs 143, 308r, wird Trugenhofen – in korrekter Weise – als Schreiber dieser Handschrift bezeichnet: *Christophorus de Trugenhofen [...] scripsit tractatum seu dialogum continentem theologicas quaestiones et materias de trinitate, creatione mundi, lapsu primorum hominum*, vgl. HAGENMAIER (wie oben). Die Hegumenarchia (wie Anm. 6), 78, sieht in ihm dagegen den Verfasser dieses Traktats: *Vir erat doctrinae fulgore praestans, in theologia optime versatus, documento est insignis tractatus de theologicis substantiis [?], 1. [?] circa SS. Triadem, 2. peccatum primi hominis et eius creationem, statum et conditionem in paradiso, 3. item de humani generis redemptionem [sic!], 4. dignitatem B. V. Mariae, Christi incarnationem, passionem, resurrectionem, ascensionem aliaque mysteria. Finivit hoc opus 1476*.

69 UB Freiburg Hs 1283, 13r; vgl. HAGENMAIER, Handschriften (wie Anm. 24), 183.

70 Aus seinem Besitz stammen 14 Inkunabeln der UB Freiburg, die in den Jahren 1474–1486 im Druck erschienen sind. Vgl. dazu SACK, Inkunabeln (wie Anm. 26), 1, XXXIII sowie 258 Nr. 770, 380 Nr. 1149, 387 Nr. 1173, 439 Nr. 1322, 485f. Nr. 1466, 521 Nr. 1588, 547 Nr. 1640, 547 Nr. 1643; 2, 717 Nr. 2141, 821f. Nr. 2444, 913 Nr. 2683, 971 Nr. 2848, 985 Nr. 2886 und 1060 Nr. 3083.

71 Siehe Anm. 25.

on aber entscheidend, und Trugenhofen bekam die Veränderung sehr rasch zu spüren: Knapp drei Monate später, am 27. Februar 1491, wurde er nämlich auf eine Altarpfründe in Überlingen investiert, nachdem deren bisheriger Inhaber, Peter Mor, darauf verzichtet hatte<sup>72</sup>. Da das Stift Waldsee später mit Forderungen für den Lebensunterhalt von Trugenhofen konfrontiert wurde<sup>73</sup>, darf man davon ausgehen, dass er sein Stift nicht freiwillig verlassen hat, sondern aus ihm entfernt wurde. Wie sehr die Fronten verhärtet waren, zeigt sich auch daran, dass Trugenhofen dabei einige Teile des Stiftsarchivs mit sich nahm, zu deren Rückgabe ihn der Konstanzer Bischof am 9. Oktober 1492 aufforderte<sup>74</sup>.

Auch nach der Entfernung von Trugenhofen aus dem Stift kamen dieses und Horber freilich nicht zur Ruhe. Denn ähnlich wie das Stift Waldsee 1489 bestritt nun auch das Stift Neustift – wengleich ebenfalls ohne Erfolg –, dass Horber zwei Propsteien gleichzeitig vorstehen könne, und forderte seinen Verzicht auf Neustift<sup>75</sup>. Zum andern reklamierte Trugenhofen nach dem wohl Anfang 1492 erfolgten Tod des resignierten Propstes Fuchs<sup>76</sup> erneut die Propstei für sich – ob auf Grund einer erneuten Wahl oder, was wahrscheinlicher erscheint, unter Berufung auf seine frühere, vom Bischof freilich abgelehnte Wahl zum *adiutor* durch einige seiner Mitbrüder, muss allerdings offen bleiben<sup>77</sup>. Schließlich aber erhielten die Auseinandersetzungen, die im April 1489 mit der Ankunft Horbers im Stift Waldsee begonnen hatten und deren wichtigste Etappen die Einsetzung Horbers als *commendatarius* (Dezember 1489), die Wahl Trugenhofens zum Koadiutor (1489/90?), die Resignation von Fuchs (1490), die offizielle Wahl und Amtseinsetzung Horbers (Dezember 1490) und die Entfernung Trugenhofens aus dem Stift

72 KREBS, Investiturprotokolle (wie Anm. 61), 344.

73 Peter Mor, damals Chorherr in Markdorf, forderte im Dezember 1499 vom Stift Waldsee 50 rheinische Gulden als Entschädigung für Kost, Wohnung u.a., die er Trugenhofen auf Ersuchen des Konvents von Waldee mehrere Jahre gereicht hatte; vgl. Anm. 89.

74 Demnach sollte er *litteras originales super anniversariis seu pietantiis sive registra* an Horber baldmöglichst zurückgeben (UB Freiburg Hs 106, 128r–129v). Vielleicht auf Grund dieser Erfahrung hinterlegte Horber am 7. September 1491 eine Reihe ihn betreffender Urkunden bei der Reichsstadt Isny, nämlich 1) über seine Wahl zum Propst von Stift Neustift, 2) über seinen Eid bei der Übernahme dieses Stifts und über den Gehorsamseid der Neustifter Konventualen, 3) über die päpstliche Dispens, zwei Gotteshäuser gleichzeitig leiten zu dürfen, 4) über die Beauftragung der Äbte von Füssen und Salem sowie des Basler Domherrn Dr. Bestenheit durch den Papst, den Propstwechsel in Waldsee zu vollziehen, 5) über den Eid Horbers bei der Übernahme der Propstei Waldsee, sowie 6) zwei Faszikel mit Akten betr. die Resignation von Propst Fuchs und die Einsetzung Horbers in die Propstei Waldsee (wie Anm. 46).

75 BECK, Lukas Horber (wie Anm. 40), 100.

76 Dieses Datum ergibt sich aus der Angabe in Hegumenarchia (wie Anm. 6), 14, wonach Fuchs 1492 starb, und aus der Tatsache, dass die im März 1492 beginnenden Aktivitäten Trugenhofens in Rom den Tod von Fuchs zur Voraussetzung haben.

77 HUTTER, Äbte (wie Anm. 12), 108, spricht von einer Wahl 1492 nach dem Tod von Propst Fuchs, gibt dafür aber keinen Beleg an. Der *Charta reformationis* vom 19. Oktober 1492 zufolge wurde Trugenhofen durch *nonnulli conventuales* [...] *temere* noch zu Lebzeiten von Fuchs gewählt, vgl. UB Freiburg Hs 106, 127r, und Badische Landesbibliothek: St. Märgen Hs 4, 97v (mit der Variante: *nonnulli fratres conventuales*). Auch die Hegumenarchia (wie Anm. 6), 78, berichtet von einer Wahl Trugenhofens *a capitulo* im Jahr 1490. Im *Catalogus* der Pröpste und Äbte des Stifts Waldsee, der im 18. Jahrhundert entstanden ist, wird Trugenhofen in der Reihe der Pröpste aufgeführt: *16tus Christopherus Trugenhofen nobilis de Trugenhofen*, allerdings ist dieser Eintrag in Klammern gesetzt (HStAS J 1 Nr. 251, 132). Nach Ansicht der Hegumenarchia, 28, war er *illegitimus electus*, weshalb nach der Wahl von Horber ein *schisma* entstand. *Subrogatur enim ab altera parte atque intrudebatur Christophorus Trugenhofen*.

(1491) gewesen waren, eine weitere Steigerung dadurch, dass Trugenhofen den Streit an die Kurie in Rom brachte<sup>78</sup>.

Zu diesem Zweck reiste Trugenhofen persönlich nach Rom, wo er am 20. März 1492 eintraf<sup>79</sup>. Der hier nun in Gang gesetzte Rechtsstreit wurde damit begründet, dass die Wahl Trugenhofens noch vor jener Horbers erfolgt sei, dass in dem für Propst Fuchs ausgestellten *mandatum de resignando* die Appellation der Fraktion Trugenhofens nicht erwähnt werde und dass der Wert der Propstei Waldsee nicht richtig und jener der Propstei Neustift gar nicht angegeben sei. In Rom bestellte Trugenhofen dann am 5. April für den Prozess an der *Audientia sacri palatii*, der vor allem für Benefizienstreitigkeiten zuständigen päpstlichen Gerichtsbehörde und Vorläuferin der späteren *Rota*<sup>80</sup>, den Johannes de Grassis als Advokaten<sup>81</sup> und den Magister Heinrich Huntheimer als Prokurator<sup>82</sup>. Dank deren Bemühungen erreichte Trugenhofen am 9. April, dass der Streit *per audientiam contradictoriam*<sup>83</sup> entschieden werden sollte; außerdem erhielt er am 11. April einen *terminus ad dicendum contra commissionem*, am 13. April einen *terminus ad libellandum*, am 26. April eine *commissio* samt einer *citatio* und am selben Tag eine *gratia* des Papstes<sup>84</sup>. In dieser Bulle resümierte Innozenz VIII. nicht nur den bisherigen Verlauf des Pfründenstreits, sondern er beauftragte vor allem Magister Achilles de Grassis<sup>85</sup> mit der Untersuchung und Entscheidung der Angelegenheit. Dabei sollte dieser durchaus auch als eine der Möglichkeiten bedenken, dass die Propstei weder Horber noch Trugenhofen zustehen und keiner der beiden Kontrahenten kanonisch gewählt worden sein könnte.

Über den weiteren Fortgang des Rechtsstreits und über die Dauer des Romaufenthalts von Trugenhofen ist nichts bekannt. Horber behauptete sich aber schließlich im Besitz der Propstei, und Trugenhofen dürfte – wengleich erst nach dem 19. Oktober 1492<sup>86</sup> – wieder in sein Stift zurückgekehrt und dort am 7. Mai 1497 gestorben sein<sup>87</sup>.

78 Vielleicht im Zusammenhang mit diesen Auseinandersetzungen und vielleicht im Hinblick auf den sich abzeichnenden Prozess in Rom ließ Horber am 16. Januar 1492 durch den Abt des Benediktinerklosters St. Georg in Isny *quasdam litteras fundatoriales* des Stifts Waldsee vidimieren, darunter eine Bulle von Papst Alexander IV. vom 27. April 1258 und eine Bulle von Papst Sixtus IV. vom 28. März 1480, also Urkunden, in denen dem Stift u.a. das Recht der freien Wahl seines Propstes bestätigt wird (HStAS B 513 U 9, S. 1–6).

79 Hierfür und für das Folgende vgl. die eigenhändigen Aufzeichnungen Trugenhofens in: UB Freiburg Ink. 4° P 8107, ha, 136r. Die Datumsangabe Trugenhofens ist insofern zu korrigieren, als der 20. März 1492 ein Dienstag war, nicht, wie Trugenhofen angibt, ein Mittwoch.

80 Vgl. LexMA 1, 1980, 1193f.

81 Zu den Aufgaben der Advokaten als Rechtsbeistand vgl. Willibald M. PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts 2, Wien/München 21962, 370f. De Grassis war vermutlich mit Achilles de Grassis (vgl. Anm. 85) verwandt.

82 Die Prokuratoren waren im kanonischen Prozess Vertreter einer Partei, vgl. PLÖCHL, Geschichte (wie Anm. 81), 371f.

83 Gemeint ist wohl die »Audientia litterarum contradictarum«; über sie vgl. LexMA 1, 1980, 1192–1194.

84 Über das kanonische Prozessverfahren vgl. PLÖCHL, Geschichte (wie Anm. 81), 353–358.

85 Er war 1491–1512 Auditor an der päpstlichen Rota, vgl. LThK 4, 31995, 983. Zum Institut der Auditoren als päpstliche Vernehmungs- und Untersuchungsrichter vgl. LThK 1, 31993, 1175, und PLÖCHL, Geschichte (wie Anm. 81), 304f.

86 An diesem Tag forderte ihn Bischof Thomas von Konstanz in der *Charta reformationis* auf, in *eodem monasterio veluti alius conventualis de caetero stare et inibi prout regula disponit vivere*, vgl. oben Anm. 37.

87 Hegumenarchia (wie Anm. 6), 30 und 78

#### 4. Nachspiel

Das Stift Waldsee konnte die Bibliothek Trugenhofens übernehmen; ihre Bände, die durch Besitzvermerke, Zeichnungen mit dem Wappen Trugenhofens oder Lesenotizen als ursprünglicher Besitz Trugenhofens ausgewiesen sind, bildeten fortan einen wertvollen Bestandteil der Stiftsbibliothek<sup>88</sup>. Zum Erbe Trugenhofens gehörten aber auch Geldforderungen, die der Markdorfer Chorherr Peter Mor an das Stift stellte. Dieser verlangte nämlich von Horber und dem Stift: »1. die dem Kloster seinerzeit bar geliehenen 37 fl rh; 2. 50 fl [rh] für eine in des Klosters Auftrag zu Erzherzog Siegmund und seinen Räten nach Innsbruck unternommene Reise; 3. 60 fl rh für eine an das Bistum Brixen ebenfalls zu Gunsten des Stifts mit vielen Mühen und Kosten gerichtete Appellation; 4. 100 fl rh für seine in desselben Interesse erfolgten Bemühungen am päpstlichen Hof; 5. 50 fl rh als Entschädigung für dem Christoph Trugenhofer auf Ersuchen des Konvents von Waldsee mehrere Jahre gereichte Kost, Wohnung etc. und ebenso 50 fl rh für an Konventsherren und andere Klosterangehörige, so sie in *iren händeln gen Costentz auff* und abgezogen wären, verabreichtes Essen und Trinken; außerdem 6. wegen einer ihm zukommenden Kaplanei, von der ihm 12 Pfund Pfennig jährlich in absentia versprochen worden waren, eine andere Pfründe oder jährlich 12 Pfund Pfennig«<sup>89</sup>. Mor war demnach anscheinend an allen wichtigen Schritten der Auseinandersetzungen um die Nachfolge von Propst Fuchs beteiligt, und zwar auf Seiten des Konvents und somit gegen Horber. Es ist deshalb verständlich, dass Horber das Ansinnen Mors abwies und erklärte, »daß ihm alle diese Forderungen gänzlich fremd und unbekannt und dies alles nur eine eigenmächtige und unberechtigte Konventshandlung sein könne usw.«<sup>90</sup>. Da sich beide Parteien nicht einigen konnten, befasste sich schließlich ein Schiedsgericht – Truchsess Johannes d.J. von Waldburg mit den Beisitzern Hans Schad, Altbürgermeister von Biberach, als Vertreter von Propst Horber, sowie Peter Ziegler, Bürger zu Waldsee, als Vertreter von Peter Mor<sup>91</sup> – mit dem Streit und entschied am 11. Dezember 1499, dass der Kläger Mor statt der von ihm geforderten 347 rheinischen Gulden nur einhundert beanspruchen könne und dass er seinerseits dem Propst und dem Konvent »sämtliche Prozessakten und Schriften innerhalb 14 Tagen auszuhändigen habe«<sup>92</sup>.

Ob diese Entscheidungen vollzogen wurden, ist nicht bekannt. In jedem Fall aber scheinen die Streitigkeiten um die Besetzung der Propstei Waldsee damit ihren Abschluss gefunden zu haben; bis zu seinem Tod am 19. Januar 1503<sup>93</sup> blieb Horber als *prepositus Novecelle, commendator ac administrator monasterii Wallsee*<sup>94</sup> im ungestör-

88 SACK, Inkunabeln (wie Anm. 26) 1, XXXIIIff., 358 Nr.770, 380f. Nr. 1149, 387 Nr. 1173, 439 Nr. 1322, 485f. Nr. 1466, 531 Nr. 1588, 547f. Nr. 1640, 659 Nr. 1643, sowie 2, 719 Nr. 2141, 821f. Nr. 2444, 913 Nr. 2683, 971 Nr. 2848, 985 Nr. 2886, 1060f. Nr. 3083. – HAGENMAIER, Handschriften (wie Anm. 24), 185 Nr. 1288. Zwei Inkunabeln erhielt das Stift bereits 1484 und 1485 als Schenkung Trugenhofens, vgl. SACK, Inkunabeln (wie Anm. 26) 1, 548 Nr. 1643, und 2, 1060 Nr. 3083.

89 RENZ, Regesten Stift Waldsee (wie Anm. 14), 337f. Nr. 24, sowie – mit Wiedergabe dieses Regests – BECK, Lukas Horber (wie Anm. 40), 100.

90 Ebd., 100.

91 Ebd., 100, macht Ziegler versehentlich ebenfalls zum Vertreter des Stifts Waldsee.

92 RENZ, Regesten Stift Waldsee (wie Anm. 14), 337f. Nr. 24. – BECK, Lukas Horber (wie Anm. 40), 100. Mor war später (1513) Kustos des Chorherrenstifts Markdorf, vgl. Martin WELLMER, Die Akten, Bücher, Pläne und Sammlungen des Stadtarchivs Markdorf, Markdorf 1950, 50 Nr. 203.

93 Hegumenarchia (wie Anm. 6), 29

94 So nennt er sich selbst in der Gebetsverbrüderung zwischen den Stiften Waldsee und Neustift



ten Besitz beider Augustinerchorherrenstifte. Aber auch das Stift Waldsee blieb seither vor ähnlichen Turbulenzen bei Neubesetzungen bewahrt und konnte sein seit seiner Gründung verbrieftes Recht zur freien Wahl eines Propstes (bzw. seit 1621 eines Abtes) ohne größere Eingriffe von außen ausüben.

EBERHARD MÜHLBACHER

## Ein Jahrzehnt an der Seite von Bischof Carl Joseph Leiprecht\*

### Vorbemerkung

Namhafte Referenten und Referentinnen haben in diesen Tagen wissenschaftlich, historisch und kritisch Elemente der diözesanen Identität herausgestellt. Mein Referat fällt auf diesem Hintergrund etwas aus dem Rahmen. Ich will nämlich nur von meinen persönlichen Erfahrungen mit Bischof Leiprecht in den Jahren 1957 bis 1967 erzählen. In diesem Zeitraum diente ich ihm als Sekretär und Zeremoniar.

### Im bischöflichen Palais

Mein viertes und letztes Vikarsjahr verbrachte ich bei Dr. Ernst Hofmann in Stuttgart, Herz-Jesu, dem unter Vikaren gefürchteten Prinzipal. An einem Vormittag im März 1957 rief mich der Sekretär von Weihbischof Sedlmeier an, ich solle ins Marienhospital kommen zu einem Gespräch mit dem Weihbischof. Ich ahnte nichts Gutes, denn ein paar Mal war ich schon aufgefallen, weil ich eine schwarze Krawatte statt eines römischen Collars trug. Ich sattelte meine Lambretta und düste Richtung Böheimstraße. Weihbischof Wilhelm Sedlmeier teilte mir mit, Bischof Leiprecht wolle mich als Sekretär und Zeremoniar haben. Ich äußerte Bedenken, konnte ich doch nicht besonders gut Maschine schreiben. Dafür habe man eine Sekretärin. Und von Liturgie verstehe ich wenig. Das könne man lernen.

So kam es schließlich, dass ich am 1. April 1957 mit meiner Lambretta, einem Koffer und einem Radioapparat in den Hof des bischöflichen Palais in Rottenburg einfuhr. Mit gemischten Gefühlen, hatte ich doch den Bischof erst ein Mal aus der Nähe gesehen bei meiner Priesterweihe 1953. Wir Weiekandidaten waren damals beeindruckt von seiner großen, Ehrfurcht gebietenden Gestalt, besonders wenn er einem mit Mitra und Stab gegenüber stand.

Ich stellte mich dem Bischof und seinen Hausgenossen vor – seiner Schwester Anna, seiner Mutter Crescentia und den Dienstmädchen Kathi und Zenta. Ich bekam ein Zimmer im zweiten Obergeschoss des Südflügels im heutigen Verwaltungsgebäude – das Papstzimmer genannt, weil da einmal Nuntius Pacelli, der spätere Pius XII. gewohnt hatte.

Für die bischöfliche Familie war ich ein völlig Unbekannter. Man wusste zwar, dass ich aus Ludwigsburg stammte, Krieg und russische Gefangenschaft hinter mir hatte und

\* Vortrag bei der Studientagung »Schwäbische Identität – weltnahe Katholizität. 175 Jahre Diözese Rottenburg-Stuttgart« in Weingarten am 20. September 2003. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

eine Mechaniker-Lehre bei der Firma Bosch in Stuttgart. Ein paar Tage nach meiner Ankunft im Bischofshaus sagte die Schwester des Bischofs, Anna Leiprecht zu ihrem Bruder: »Du, er ist kein Schönstätter, er raucht nämlich Pfeife.«

Im Gegensatz zu meiner Vikarszeit in Ulm und Stuttgart mit relativer Freiheit in der Gestaltung des Tagesablaufes war ich nunmehr total eingebunden in den Tagesablauf des Bischofs und seiner Familie. Das begann mit dem gemeinsamen Breviergebet in der bischöflichen Hauskapelle und der Messe, an der die Angehörigen meist teilnahmen. Ministrant war der »bischöfliche Josef«, der Chauffeur Josef Schmid, der schon unter Bischof Paul Wilhelm von Keppler gedient hatte, und später Rudolf Merkle.

Anschließend nahm ich mit dem Bischof zusammen das Frühstück ein. Küche und Aufenthaltsräume seiner Schwester und seiner Mutter lagen am Anfang des langen Flures im ersten Obergeschoss, in der Mitte war das Speisezimmer und am anderen Ende die Bibliothek, das Vorzimmer mit Fräulein Hedwig Ritter und das Amtszimmer des Bischofs.

Wir beide nahmen auch den Mittagstisch und das Abendessen zusammen ein, und bei Tisch besprachen wir nicht nur das Programm der folgenden Tage, sondern auch all das, was in Kirche und Welt sich sonst bewegte. Dabei äußerte Bischof Leiprecht des öfteren, er halte es für wichtig, dass er durch einen jungen Menschen wie mich erfahre, was die Jugend heute denke und tue. Ich war gerade 30 Jahre alt, Bischof Leiprecht 54. Und er hatte Humor. Er konnte lachen über einen guten Witz oder über eine komische Situation, bis ihm die Tränen kamen.

Einmal ließ er beim Abendessen die Suppe durch das Dienstmädchen zurück tragen mit dem Auftrag, seiner Schwester zu sagen, diese Suppe könne man unmöglich essen. Frau Anna Leiprecht kam ganz aufgeregt herbeigeeilt und wollte wissen, was an der Suppe schlecht sei oder warum man sie nicht essen könne. »Wir haben keine Löffel« war seine Antwort.

Der Montagvormittag diente als Zeitrahmen für Besucher und für Besprechungen mit einzelnen Referenten des Ordinariates. Am Nachmittag bereitete er sich auf die Dienstagssitzung vor. Im Rest der Woche waren wir unterwegs zu Firmungen (manchmal mehrere hundert Kandidaten an einem Tag). Samstags und sonntags gab es Kirch- oder Altarweihen. Mehr als 200 habe ich als Zeremoniar mitgestaltet.

Als ich 1957 ins Bischofshaus kam, war Carl Joseph Leiprecht schon acht Jahre im Amt. Sie erinnern sich, von 1936 bis 1942 war er Stadtpfarrer in Heilig Kreuz Rottweil, 1947 wurde er ins Domkapitel berufen und am 7. Oktober 1948 zum Weihbischof von Rottenburg ernannt. Die Leitung der Diözese als Bischof hat er am 23. Juli 1949 übernommen, am 8. September 1949, drei Tage vor seinem 46. Geburtstag erfolgte die Inthronisation.

Anfangs fiel es Bischof Leiprecht nicht leicht, alle Bereiche der Diözesanverwaltung zu durchschauen. Max Kottmann, Domdekan und später Generalvikar der Diözese, hatte in der Zeit des Exils von Bischof Sproll die Fäden der Verwaltung und der Diözese fest in der Hand. Bischof Leiprecht erzählte mir, wie schwer es für ihn war, wirklich alle Vorgänge in einer bischöflichen Verwaltung zu durchschauen. Die Post, die an das Ordinariat gerichtet war, wurde von der Verwaltung geöffnet und bearbeitet oder auch nicht. Bischof Carl Joseph hat von Anfang an mit dieser Praxis gebrochen. Er ließ sich die gesamte Ordinariatspost vorlegen. Seine Sekretärin und später auch ich, halfen beim Öffnen der Umschläge. Er las wenigstens den Betreff jedes einzelnen Schreibens bis hin zum Obstbericht der Pfarreien. Was Rücksprache erforderte, legte er zur Seite. Auf diese Weise bekam er immer stärker Einblick in die Verwaltungsabläufe und in Vorgänge seiner Diözese und konnte seine eigene Arbeit planen.

Als ich zu ihm kam, waren diese Probleme längst erledigt. Er hatte die Leitung der Diözese fest in der Hand, gut unterstützt vom stets grimmig dreinblickenden Generalvikar August Hagen, der gelegentlich auch durch seine direkte Art Anstoß erregte. So ließ er ein Mal einen Kirchengemeinderat nach Rottenburg kommen, um hier eine umstrittene Angelegenheit endgültig zu regeln. Dies gelang ihm, und der Sprecher des Kirchengemeinderats dankte mit überschwänglichen Worten und meinte, man habe nicht einmal damit gerechnet, vom Generalvikar empfangen zu werden. August Hagen antwortete: Da könne er unbesorgt sein, denn er empfangen jeden Zigeuner. Das war für eine Abordnung von Heimatvertriebenen damals natürlich ein schlimmer Ausrutscher. Bischof Leiprecht stellte ihn darauf hin zur Rede, aber Hagen meinte gelassen, das stimme doch, er empfangen jeden Zigeuner. Tatsächlich gelang es immer wieder einzelnen Bittstellern bis in das Büro des Generalvikars vorzudringen. Dort gab es ein Kässchen, aus dem er Not Leidenden half.

Schon bald nach meinem Amtsantritt in Rottenburg fragte mich der Bischof einmal, ob ich fremde Sprachen spreche. Ich erwiderte ihm, dass ich Englisch und Spanisch gelernt hätte. Er nahm das zur Kenntnis, meinte aber, es sei ganz wichtig, dass ich auch Italienisch sprechen könne. Er selbst sprach Italienisch fließend und mit dem typischen Tonfall der Italiener. Bischof Leiprecht war schon zu seiner Studienzeit ein Italienfan. Schon damals hatte er die Sprache gelernt. Wo immer es ging, besuchte er in Italien die Museen und an Hand des italienischen Reiseführers erklärte er mir einzelne Kunstwerke. Zu seinem festen Programm in Rom gehörte der Besuch der verschiedenen Karlskirchen: S. Carlo al Corso, S. Carlo ai Cattinari, S. Carlo alle Quattro Fontane.

Als ich zu ihm kam, bot er sich an, mir Unterricht zu geben. So hatten wir zwei Mal in der Woche, jeweils eine Stunde vor dem Abendessen, Sprachunterricht. Er lehrte mich das Italienische, natürlich musste ich daneben mich selber bemühen, und nach einigen Fortschritten haben wir versucht, das Gespräch beim Abendessen in Italienisch zu führen. Er selber bat mich, sein Englisch zu verbessern. So halfen wir uns gegenseitig auf diesem Gebiet.

Schon bald konnte ich erkennen, wie nützlich vor allem die italienische Sprache für Kirchenleute war. 1958 fuhr Leiprecht zum ersten ad limina-Besuch nach Rom zu Papst Pius XII.; ich durfte ihn dabei begleiten und habe vor Ort gesehen und erfahren, wie mühelos sich Leiprecht mit allen vatikanischen Stellen verständigen konnte. Auch in der eigenen Diözese benützte er jede Gelegenheit, Leute anzusprechen, von denen er annahm, dass sie Italiener seien. Ein Straßenarbeiter grüßte ihn einmal und erkannte in ihm den Bischof an seinem Brustkreuz und an seinem Talar. Die beiden kamen ins Gespräch, und der Bischof fragte: »Sind sie katholisch?« – *Lei è cattolico* –. »Natürlich« antwortete der. »Gehen sie zur Kirche?« »Ma certo.« »Jeden Sonntag?« Der Mann antwortete: »Eccellenza, sono cattolico ma non fanatico.« Dem Bischof verschlug's die Sprache. Übrigens hatte er schon fünf Jahre früher die erste Seelsorgestelle für italienische Gastarbeiter in Stuttgart errichtet mit Don Mutti und Schwester Clothilde als Missionare.

Seinen Sommerurlaub und Winterurlaub plante Bischof Leiprecht sorgfältig. Noch im Jahr vor meinem Amtsantritt war er in den Lechtaler Alpen mit Seil und Haken unterwegs. Er erstieg die Rockspitze, einen Berg von über zweieinhalbtausend Meter Höhe und davor zusammen mit Anton Herre den Dom, den höchsten schweizer Berg mit 4554 m. In meinem ersten Dienstjahr reisten wir zusammen mit seiner Schwester, einer Nichte und einem Neffen namens Leiprecht ins Verwall; das sind die Berge südlich des Lechtals. Er war ein guter Alpinist, dem Sport entsprechend gekleidet. Auf den Touren, die wir unternahmen, hatten wir seinen strengen Anweisungen zu folgen. Er ging wie ein Uhrwerk, achtete streng darauf, dass er das Tempo bestimmte. Nach einer halben

Stunde gab es eine fünf Minuten-Pause, nach zwei Stunden eine viertel Stunde-Pause mit Vesper.

Die längste Tour, die ich mit ihm und seinen Angehörigen machte, dauerte über neun Stunden. Aber er ging am Ende dieser langen Zeit noch genau so munter voran wie am Anfang, wo es uns jüngeren Leuten vorkam, als verzögere er die Gangart zu sehr. Im Fels wies er uns an, wie die Griffe und Standpunkte zu setzen waren. Auf dem Gipfel angekommen, entfaltete er einen eigenen Ritus. Dazu gehörte erst das Fläschchen mit Kirschwasser für den Gipfelschnaps. Dann zündete er sich ein kleines Tabakspfeifchen an, obwohl er sonst nie Pfeife rauchte. Das Gipfelpfeifchen gehörte einfach zum Ritus.

Auf dem Weg wurden wir einmal von anderen Bergsteigern überholt, die mitbekamen, dass dieser lange Mensch am Anfang unserer Wandergruppe mit Exzellenz angeredet wurde. Die Überholer verkündeten auf der Hütte, da komme jetzt ein alter General mit seiner Familie.

Im Winter verbrachte Bischof Leiprecht mindestens zwei Wochen in einer kleinen Berghütte in der Nähe von Steibis bei Oberstaufen auf der so genannten Hochwies. Das Häuschen gehörte einem Leutkircher Holzhändler, der es dem Bischof für seinen Urlaub zur Verfügung stellte. Der Sekretär und junge Leute vom nahe gelegenen Hubertushaus halfen, die Vorräte hinauf zu bringen, denn das Häuschen lag ganz isoliert in einem Bergwald versteckt. Leiprecht war auch auf Skiern ein Tourengänger. Mit Fellen an den Ski erstieg er den nahe gelegenen Häderich, einen der Voralpenberge, und schaffte anschließend auch die steile Abfahrt im Tiefschnee, wobei er immer darauf achtete, dass er zur Kontrolle seiner Geschwindigkeit einen Gegenhang ansteuern konnte. Auch seine Schwester begleitete ihn manchmal auf Skiern.

Bei den Hüttenabenden war Leiprecht ein Sänger, der fast alle Strophen der eingängigen Berglieder kannte und mitsang. Wenn es irgendwie ging, gab er sich nicht als Bischof zu erkennen, damit die Leute mit ihm so normal umgehen konnten wie mit jedem anderen Bergwanderer.

Aber auch auf andere Weise zeigte Bischof Leiprecht seine Sportlichkeit. Können Sie sich heute vorstellen, dass damals das Rottenburger Freibad für das Domkapitel dienstags zwischen 8 und 9 Uhr morgens reserviert war? Und alle, die es irgendwie machen konnten, nahmen an dieser Baderunde im Sommer teil. Bischof Leiprecht tat sich als guter Schwimmer besonders hervor. Er demonstrierte auch mehrmals, wie man aus 4 m Wassertiefe einen Gegenstand wieder an die Oberfläche bringen konnte. Leider musste diese schöne Sommerpraxis bald eingestellt werden, weil Kritik in der Öffentlichkeit laut wurde, dass man das Freibad nur für das Domkapitel reserviere.

### ad limina-Besuch 1958

Im Frühsommer des Jahres 1958 starteten wir, das heißt Bischof, Sekretär und Fahrer Josef Schmid zum ad limina-Besuch nach Rom. Der neue Bischofswagen, ein Mercedes 220 S, tiefschwarz, wie es sich damals gehörte, aber schon mit Automatik und Standarte mit dem Bischofswappen war fahrbereit. Der ad limina-Besuch war vom Ordinariat gut vorbereitet worden mit einem umfangreichen Sachbericht über die Lage der Diözese. Ein Exemplar war bereits in Rom. Das Bischofsgepäck enthielt alles, was die klerikale Kleiderordnung so vorschreibt, nicht zu vergessen der römische Hut mit der grüngoldenen Kordel, Kennzeichen des Bischofs und praktische Eintrittskarte in den Vatikan, auch wenn der Bischof nicht im Auto war. Neben dem Brevier des Bischofs hatte Romliteratur ihren festen Platz im Auto, darunter italienische Reiseführer aller Art.

Die erste Station war Lugano bei den Birgitten-Schwestern. Am nächsten Tag hieß das Ziel Florenz. Da die Autostrada del Sole noch nicht in Betrieb war, mussten wir den Appennin auf steilen, kurvenreichen Straßen überqueren. In Florenz nahmen wir Quartier bei den Grauen Schwestern. Am dritten Tag fuhren wir durch die Toskana bei herrlichem Wetter. Der Bischof versäumte nicht, der übrigen Besatzung unterwegs bei jedem Ort die Sehenswürdigkeiten aus dem Reiseführer zu erläutern.

Gegen Mittag wurde es heiß. Wir befanden uns in der Chianti-Gegend, und Bischof Carl Joseph schlug vor, ich solle in einen Laden gehen und einen Fiascone Chiantin einkaufen und Brot, damit man im Schatten der Pinien ein Picknick einnehmen könne. Ich ging in den Laden und brachte meine jüngst erworbenen Italienisch-Kenntnisse zur Anwendung indem ich sagte: »desidero un vino comunale.« Dieses Ansinnen löste bei den Anwesenden große Heiterkeit aus und ich wurde belehrt, den vino comunale trinke man zwar auf dem Rathaus bei besonderen Anlässen, aber ich wolle doch sicher einen vino commune oder vino locale.

Mit diesem Wein und einem großen Weißbrot war unser Picknick unter Pinien gesichert. Da wir hungrig und vor allem durstig waren, tat der Chiantiwein bald seine Wirkung und die Weiterfahrt nach Rom verlief unter viel Gelächter. Gegen Abend erreichten wir die Stadtgrenze von Rom und fädelten uns in den chaotischen römischen Verkehr ein. Der große schwarze Wagen mit deutscher Nummer veranlasste so manchen italienischen Flitzer auf respektvollem Abstand zu bleiben.

Unser Ziel in Rom waren die Parioli-Hügel im Osten der Stadt. Dort lag die Villa San Francesco – ein vornehmes Altersheim, geleitet von einem deutschen Franziskaner-Bruder namens Fra Sabas. Er stammte aus Bettenhausen in der Nähe von Horb, und war früher Kammerdiener bei Papst Pius XI. gewesen. In dieser Villa San Francesco wohnten wir auch später beim Konzil.

Schon am nächsten Tag begann das vorgeschriebene Programm für den ad limina-Besuch. Das erste Unternehmen war der Besuch der vier Hauptkirchen Roms. St. Peter, San Paolo fuori le Mura, S. Maria Maggiore und San Giovanni in Laterano. Nach einer kurzen Gebetspause begab sich der Bischof gemäß Vorschrift in die Sakristei dieser Kirchen, um vom Sakristan durch einen Stempel bestätigt zu bekommen, dass der Besuch stattgefunden hatte.

Bereits auf der Reise hatte mir der Bischof die Bedeutung der Mancìa erklärt, die für Dienste aller Art entsprechend diskret gegeben werden solle. Er sagte, die Bediensteten des Vatikans seien alle unterbezahlt. So hatte ich in der linken Talartasche die Lire-Scheine, in der rechten die Münzen. Und ich fand rasch heraus, in welche Tasche ich an welchem Ort greifen musste.

Am folgenden Tag begann die Runde bei den verschiedenen römischen Dikasterien. Bei der Bischofskongregation mussten wir fast eine Stunde im Vorzimmer warten, ehe wir zu Kardinal Confalonieri vorgelassen wurden. Der Kardinal zeigte sich überaus gut informiert über die Lage unserer Diözese, woraus wir den Schluss zogen, dass er die Relatio in der vergangenen Stunde gelesen hatte. Beeindruckt zeigte sich der Kardinal über die zahlreichen Kirchbauten, die durch den Zuzug der Heimatvertriebenen nötig wurden. »Lei è un vescovo costruttore« meinte der Kardinal anerkennend.

Höhepunkt des Rom-Besuchs war die Privataudienz bei Papst Pius XII. Dieser sprach etwa 30 Minuten unter vier Augen mit dem Bischof. Danach wurden wir, seine Begleitung vorgestellt. Dr. Franz Vogel, ein Priester unserer Diözese, der in Rom studierte, unser Chauffeur und meine Wenigkeit. Der Papst wechselte ein paar freundliche Worte mit jedem von uns. Beim abschließenden Fototermin musste der »Tross« auf die Knie, nur der Bischof durfte neben dem Papst stehen. Ein unvergessliches Erlebnis!

## Ankündigung des Konzils und Vorbereitung

Am 9. Oktober 1958 starb Papst Pius XII. Am 28. Oktober wurde Kardinal Roncalli zum Papst geweiht. Unser Bischof erhielt die frohe Botschaft im Pilgerzug auf der Rückfahrt von Lourdes in Lyon. Er verkündete die Nachricht über die Lautsprecheranlage des Zuges und sagte, der neue Papst nenne sich Johannes XXIII. Eine Flüchtlingsfrau im Abteil sagte: »Was, Johann heißt der? Das hat's doch noch nie gegeben.«

Dieser Papst, den man geringschätzig als Papa del passaggio – den Übergangspapst – nannte (später liebevoll Papa del passeggio – Papst, der spazieren geht), verkündete am 25. Januar 1959, er wolle ein ökumenisches Konzil abhalten. Bald begannen die Vorbereitungen im Vatikan und in den nationalen Bischofskonferenzen. Bischof Leiprecht machte sich mit seinem Domkapitel Gedanken über vom Konzil zu behandelnde Themen, vor allem aber, wen er als Peritus – als Berater – einladen sollte. Der Name Hans Küng kam ins Gespräch.

Carl Joseph Leiprecht lud Hans Küng als Privatperitus ein, ihn nach Rom zu begleiten. Aber das genügte Carl Joseph nicht. Er machte sich viel Mühe, um für Professor Hans Küng die Zulassung als offizieller Konzilstheologe zu erhalten. Zweimal hatte er deswegen im Laufe der ersten Session ein Gespräch mit Kardinal Ottaviani, der aber zunächst Bedenken äußerte. Als die Sache der Zulassung sich weiter verzögerte, wandte sich Bischof Carl Joseph Leiprecht mit einem Brief an den Kardinalstaatssekretär Cicogniani, worin er nicht nur auf die Fachkenntnis von Professor Küng hinwies, sondern auch auf die Präsenz der Tübinger Fakultät beim Konzil.

Erst gegen Ende der ersten Konzilssession erhielt Hans Küng von Erzbischof Felici, dem Generalsekretär, die Erlaubnis, als Peritus an den Sitzungen offiziell teilzunehmen.

Nachdem aber Bischof Leiprecht mit hoher Stimmenzahl in die Kommission für die Ordensleute berufen worden war, und dort auch zugleich zum Vizepräsidenten ernannt wurde, ergab sich die Notwendigkeit, einen Theologen zu berufen, der auf dem Gebiet der Spiritualität und des Ordenswesens ein Experte war. Bischof Leiprecht nominierte daher den Herausgeber der Zeitschrift »Geist und Leben«, Pater Friedrich Wulf SJ in München als offiziellen Berater. Mit diesem Pater zusammen hat er im Verlauf der weiteren Konzilsperioden das Dokument über das Ordensleben erarbeitet.

## Das Konzil

Am 13. Oktober des Jahres 1962 fand die erste Generalversammlung des Konzils statt, die schon nach ganz kurzer Zeit mit einem Eklat endete. Vatikanische Stellen hatten für jede der zu gründenden Kommissionen eine Kandidatenliste erstellt, die aber keineswegs die Zustimmung der Konzilsväter fand, da die Auswahl sehr einseitig getroffen worden war. Es kam zu einer Intervention der Kardinäle Frings und Lienart, der auch die Kardinäle König und Döpfner zustimmten. Sie machten den Vorschlag, man möchte den Konzilsvätern Zeit geben, eigene Listen zu erstellen.

Am 14. und 15. Oktober wurden die neuen Listen in den Quartieren der einzelnen Bischofskonferenzen verteilt. Die Wahl für die Kommissionen erfolgte am 16. Oktober. 160 Mitglieder der Kommissionen waren zu wählen. 34 Listen waren eingereicht worden. Bischof Carl Joseph Leiprecht wurde mit fast 1700 Stimmen in die Kommission für die Ordensleute gewählt und bald darauf zu einem der Vizepräsidenten dieser Kommission ernannt.

Schon in der Vorbereitungsphase des Konzils gab es zu diesem Thema eine Vorlage mit 200 Artikeln, erstellt von einer Vorbereitungskommission. Dieser Entwurf zeigte den vorkonziliaren Stand dieser Fragen. Die Autoren waren der Heilige Stuhl und die Religiosenkongregation. Eine Mitarbeit der Weltkirche war nicht erkennbar. Gegen Ende des Jahres 1962 wurde der inzwischen konstituierten Konzilskommission für die Ordensleute ein entsprechender Entwurf zugestellt. Kardinalstaatssekretär Cicognani forderte eine rigorose Kürzung der Entwürfe. Das verkürzte Schema wurde überarbeitet und am 9. März 1963 der Koordinierungskommission zur Genehmigung vorgelegt. Der Relator dieses Textes war Kardinal Döpfner. Er übte schon Kritik am Titel der Vorlage »de religiosis« und »status perfectionis«. Er kritisierte, die christologische und ecclesiologische Sicht des Rätelandes sei zu wenig berücksichtigt. Außerdem dürfe nicht nur immer vor der Welt und dem Weltgeist gewarnt werden. Döpfner machte konkrete Vorschläge, die in den endgültigen Text Eingang fanden. Der Papst billigte schließlich den Entwurf, der dann den Konzilsvätern zugesandt wurde.

Eines der zentralen Probleme war die Forderung nach Rückkehr zu den Ursprüngen der Orden und die Erfordernisse der Welt von heute. Das Verhältnis von Kontemplation und Apostolat stand zur Diskussion. Den Kern des Ordenslebens könne nicht die einsame, sich selbst genügende Kontemplation sein, sondern das Apostolat. In der zweiten Konzilssession forderte die Koordinierungskommission weitere Kürzungen. Es kam zu einer neuen Textfassung mit dem Titel »über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens«.

Die endgültige Verabschiedung und rechtliche Inkraftsetzung erfolgte am Schluss der vierten Sitzungsperiode am 11. Oktober 1965 mit 2321 Ja-Stimmen und 4 Nein-Stimmen.

Ich habe die Konzilsarbeit des Bischofs am Dekret für die Ordensleute absichtlich ausführlicher dargestellt, um zu zeigen, welch ungeheure Arbeit unser Konzilsbischof auch noch an den Nachmittagen und im Lauf des Jahres zwischen den Sessionen zu leisten hatte. In seiner Funktion als Vizepräsident kamen ihm natürlich seine Sprachkenntnisse zugute. Eine unschätzbare Hilfe in der ganzen Konzilsarbeit hatte er durch seinen Peritus, den Jesuitenpater Friedrich Wulf, einem anerkannten Fachmann in Fragen des geistlichen Lebens.

Die große Zeit des zweiten vatikanischen Konzils dauerte vier Jahre. Die einzelnen Sitzungsperioden begannen meist Ende September und dauerten bis Anfang Dezember. Das Konzilsteam der Diözese Rottenburg bestand aus Carl Joseph Leiprecht, Weihbischof Wilhelm Sedlmeier, Professor Hans Küng, der später durch P. Friedrich Wulf ersetzt wurde, sowie den beiden Sekretären Vinzenz Schmid und Eberhard Mühlbacher und dem Fahrer Josef Schmid. Wir Sekretäre dienten beide als Assignatoren in der Konzilsaula.

Schon ab der zweiten Sitzungsperiode kam Bischof Leiprecht auf die Idee, führende Geistliche der Diözese als zeitweilige Gäste ins Konzil einladen zu lassen. Ich als Sekretär hatte beim Generalsekretariat die notwendigen Anträge einzubringen und um Erlaubnis zu bitten. So konnte eine ganze Reihe namhafter Geistlicher unserer Diözese acht oder 14 Tage lang an den Generalversammlungen teilnehmen. Die Mitglieder des Domkapitels, Hubert Wurm, Anton Herre, Anton Grossmann, Alfons Hufnagel, Karl Singer, der Regens des Priesterseminars, Hermann Sauter, Akademiedirektor Georg Moser und einige weitere. Der Bischof wollte damit erreichen, dass der Geist des Konzils und das Erlebnis der Weltkirche auch in die Leitungsgremien der Diözese getragen werde. Wir Assignatoren hatten dann und wann Gelegenheit, einen Priester als Vertreter für einen erkrankten Kollegen einzuschleusen. So besorgten wir einmal eilends einen



Talar, um einem gewissen Walter Kasper die Möglichkeit zu geben, Konzilsluft zu schnuppern. Er hatte damals gerade den Lehrstuhl in Münster übernommen.

Wir hatten uns bald an den Konzilsalltag gewöhnt. Nach dem Frühstück in der Villa San Francesco fuhr der bischöfliche Josef mit dem schwarzen Mercedes vor. Der Bischof in roter Soutane, Chorrock, Mantelett und Birett, das geistliche Fußvolk im schwarzen Talar. Im Mittelschiff der Peterskirche waren hohe Tribünen errichtet, eingeteilt in einzelne Sektoren, vornehm ausgestattet, mit bequemen Klappsesseln. An jedem Platz lag ein Schreibgerät, eine Art Kohlestift, mit dem die Väter bei den Abstimmungen auf einer Lochkarte *Placet, non placet* oder *Placet juxta modum* ankreuzen mussten. Bei *juxta modum* musste der Modus, der Änderungsvorschlag beigelegt werden.

In meiner Abteilung, etwa in der Mitte der Peterskirche, auf der rechten Seite vom Altar aus gesehen, saßen etwa 60 Bischöfe, geordnet nach ihrem Weihealter, also bunt gemischt. Anfangs taten sie fremd und hatten wenig Kontakt mit den Nachbarn. Eine Sitzliste mit näheren Angaben zur Herkunft, in Rottenburg rasch erstellt, schuf Abhilfe. In der zweiten Reihe von unten saß Bischof Carl Joseph Leiprecht, zu seiner Rechten Bischof Manuel Tato von Santiago del Estero in Argentinien, der ihn wochenlang mit der Bitte um Entsendung zweier Priester-Missionare löcherte. Er hatte schließlich Erfolg. Zur Linken Bischof Hughes Boyle von Johannesburg, dahinter der Bischof von St. Claude in Frankreich, der Partnerstadt von Rottenburg, und nicht weit davon Pietro Zuccarino, Bischof von Bobbio, ein spezieller Freund unseres Bischofs.

Pünktlich um 9 Uhr wurden die Portale geschlossen und die Messe begann oft in einem mir bis dahin unbekanntem orientalischen Ritus. Im Anschluss an die Messe wurde das Evangelienbuch feierlich inthronisiert vor dem Hauptaltar der Peterskirche, und die Beratungen begannen, geschickt geleitet von dem perfekten Latinisten, dem Generalsekretär Erzbischof Felici, der trickreich verstand, auch manche Klippen in der Diskussion zu umschiffen.

Gegen 12 Uhr endete die Vormittagssitzung und die zweieinhalbtausend rot gekleideten Würdenträger ergossen sich auf den Petersplatz und steuerten die Busse oder die Privatwagen an, die dort in der Runde der Kollonaden aufgereiht standen. Wie üblich, gab es ein gewaltiges Verkehrschaos, bis sich die Busse und Privatwagen einen Weg geschafft hatten, aber die römischen Polizisten regelten den Verkehr perfekt. Mit etwas Geduld und auch ohne Hupen gelangte man schließlich an das Ziel.

An den Nachmittagen fanden meist Kommissionssitzungen statt oder Treffen einzelner Bischöfe. An Samstagen und Sonntagen pflegte der Bischof Ausflüge in die Albaner Berge zu machen, oder ans Meer nach Fregene zum Baden, begleitet von seinem Peritus Fritz Wulf und den jeweiligen Gästen aus der Diözese. Einzelne Periti, unter ihnen z.B. Karl Rahner, arbeiteten zwischen den Sitzungen fleißig an Modi, d.h. Verbesserungsvorschlägen zu Texten. Ich bin einmal zusammen mit Karl Rahner und unserem bischöflichen Josef durch halb Rom gefahren, um in den verschiedenen Quartieren der Bischöfe die Modi zu verteilen, die Karl Rahner ausgearbeitet hatte.

An bestimmten Festtagen lud Bischof Carl Joseph seine Konzilsnachbarn in die Villa San Francesco ein zu einem festlichen Abendessen.

Bischof Carl Joseph Leiprecht erlebte das Konzil, so wie wir übrigen Teilnehmer, als Wendepunkt in der neueren Kirchengeschichte, als geistigen Aufbruch; ein neues Selbstverständnis der Kirche war eingetreten. Das Wirken des Heiligen Geistes war in manchen Momenten förmlich zu spüren. Auch wenn einige heiße Themen nicht zur Sprache kamen, so hat das Konzil vor allem durch seine Pastoralkonstitution »Kirche in der Welt von heute« ein Zeichen gesetzt, dass der von Papst Johannes XXIII. angesagte *Aggiornamento* ernst genommen wurde.

Nach Rückkehr aus Rom 1965 hielten die beiden Rottenburger Konzilsväter Leiprecht und Sedlmeier insgesamt 16 Konzilstage an verschiedenen Orten der Diözese ab, um den Geist und das Ergebnis des Konzils den Katholiken Württembergs nahe zu bringen. Es ist allerdings nicht im erwarteten Ausmaß gelungen, die Konzilsbegeisterung weiter zu vermitteln. Es hat auch längere Zeit gebraucht, bis einzelne Konzilstexte in den Vorlesungen der Hochschulen und in der diözesanen Bildungsarbeit rezipiert wurden.

Bei einer Informationstagung über das Konzil sagte Bischof Leiprecht wörtlich: »Wir werden in Anwendung der Kollegialitätsidee des Konzils auf unsere Diözese Richtlinien festlegen, wenn wir sie mit unseren Geistlichen und den Vertretern der Laien gemeinsam erarbeitet haben.« In einem kühnen Entschluss fasste der Bischof Priesterrat und Laienrat in einem einzigen Gremium zusammen, dem Diözesanrat, und übertrug diesem Gremium die Mitbestimmung und Entscheidungsvollmacht über den Haushalt der Diözese.

Ein bekannter Kirchenrechtler, den man später um ein Gutachten über die Satzung des Diözesanrats gebeten hatte, war der Meinung, diese Lösung sei geradezu tollkühn und abenteuerlich. Sie war nach seiner Meinung mit dem geltenden Kirchenrecht nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen, das ja dem Bischof allein das Verfügungsrecht über das Gut der Diözese zuordnete. Die Rottenburger Lösung ist in Deutschland einzigartig; sie hat sich bewährt. Und da inzwischen mehr als 30 Jahre vergangen sind, hat diese Regelung Rechtskraft als Rottenburger Partikularrecht bekommen.

Die Erfahrung der Weltkirche war für Leiprecht ein großartiges Erlebnis. Dank seiner Sprachkenntnisse konnte er sich mühelos mit vielen Konzilsvätern unterhalten. Die Zeichen der Zeit erkennen und sie im Lichte des Evangeliums deuten, so wie in einem Konzilstext formuliert wurde, das hat Leiprecht nicht erst beim Konzil sondern lange zuvor in seiner Diözese, während seiner Amtszeit realisiert. Und die Erfahrung Weltkirche hat er bald nach dem Konzil erweitert, als die Bischöfe sich nach der letzten Session verabschiedeten, wurden Einladungen ausgetauscht, die sicher von manchen nicht so ganz ernst gemeint waren, Leiprecht aber hat sie akzeptiert und realisiert. 1966 und 1969 durfte ich mit ihm nach Kenia, Tansania und Südafrika reisen. Dies war auch für mich der Anfang meiner späteren weltkirchlichen Tätigkeit, denn schon während der Konzils-Sitzungen erhielt unser Bischof immer wieder Bittgesuche, die ich danach zu bearbeiten oder weiterzuleiten hatte.

In Soweto bei Johannesburg weihte er zwei afrikanische Diakone zu Priestern. In der Nähe der Hauptstadt weihte er eine Kirche, die von Rottenburg finanziert worden war. Er hielt dabei eine Ansprache in deutscher Sprache, die ich ins Englische übersetzte. Der Katechist, der neben mir stand, übersetzte mein Englisch in die Zulusprache. Aber schon am Beginn, als der Name Rottenburg fiel, kam er ins Schleudern und fragte mich diskret zurück, ob es wirklich rotten Burg heißt (verfault, verdorben), müsse das nicht fresh Burg heißen?

Eine dieser Reisen wäre fast tragisch ausgegangen. Der Bischof holte sich nämlich im Nordwesten von Kenia, nahe der ugandischen Grenze, eine schwere Lebensmittelvergiftung durch verdorbenes Gemüse. Er bekam hohes Fieber und Durchfall. Man vermutete Malaria. Der gastgebende Bischof Otunga, der spätere Kardinal von Nairobi fuhr mit einer Blutprobe des Bischofs ins entfernte Hospital, um festzustellen, ob es Malaria war. Ich erinnerte mich damals an eine Erzählung von Bischof Leiprecht über eine ähnliche Lage in Rom nach einem Fischessen. Dort hatte ihm ein Ordensbruder geraten, eine Flasche Martini auszutrinken. Mit Hilfe des Missionars konnte ich in dieser entlegenen Ecke Kenias ein solches Getränk auftreiben. Der Bischof trank kräftig, und nach etwa zwei Tagen trat Besserung ein.

Den Festakt mit der Bevölkerung konnte er allerdings nicht mehr mitmachen. So musste ich das Gastgeschenk des örtlichen Häuptlings entgegen nehmen und die entsprechende Rede halten. Das Geschenk war ein junger Bulle. Der Missionar sagte mir nachher, der Häuptling sei sehr verwundert gewesen, dass der Bischof, der am Vormittag nur wenig Haare auf dem Kopf hatte, plötzlich eine volle Frisur zeigte.

## Der Mensch Carl Joseph Leiprecht

Er war ein echter Allgäuer. Seine Heimat hat er nie verleugnet. Wann immer es ging, machte er einen Besuch in der Haumühle zu Leutkirch, bei seinem Bruder Andreas. Große Empfänge bei Staat oder gesellschaftlichen Gruppen waren ihm zuwider. Geistliche Funktionen im Haus schwäbischer Adelige beschränkte er auf das Haus Württemberg. Aber besonders gern besuchte er die Treffen der Katholischen Jugend in den zehn Jugendhäusern der Diözese. Keine deutsche Diözese hatte zu der Zeit so viele Jugendhäuser wie die unsere.

Auf der einen Seite war er stets ein einfacher, bescheidener Mensch geblieben, andererseits nahm er sein Bischofsamt so ernst, dass er gelegentlich in der dritten Person von sich redete: »Der Bischof sagt...«. Enttäuschungen, die auch ihm nicht erspart blieben – ich denke an die Auseinandersetzungen mit Professoren wie Halbfas, Greinacher, Küng und mit einzelnen Geistlichen der Diözese – konnte er, wenn auch mit Mühe, verarbeiten. Gelegentlich ging ihm sein Temperament durch und er polterte los. Aber er beruhigte sich rasch und war nie nachtragend. Gerne nahm er die Anregung der KABler auf, Betriebsbesuche zu machen. So einmal bei der Firma Bosch in Feuerbach, meiner ehemaligen Lehrstelle. Die Belegschaft der besuchten Abteilungen war ungeheuer beeindruckt durch die große Gestalt in bischöflicher Gewandung. Tags darauf soll einer gesagt haben: »Der Papst war da!« Oder ein Besuch bei Magirus in Ulm, zusammen mit dem Nachbarbischof Freundorfer von Augsburg. Magirus hatte damals Absatzprobleme, und schon am Nachmittag hieß der Kommentar zum Besuch der beiden Bischöfe: »Jetzt hat der Betrieb die Letzte Ölung erhalten.«

In meiner Sekretärszeit charakterisierten wir die deutschen Bischöfe nach drei Kategorien, nämlich römische Bischöfe, solche, die vorher in Rom und möglichst am Germanicum studiert hatten, Professorenbischöfe, die von einem Lehrstuhl berufen wurden und Pfarrersbischöfe. Letztere waren sehr selten im Episkopat. Bischof Leiprecht war einer von ihnen, ein Seelsorger durch und durch. Er hat keine Bücher geschrieben, wie seine zwei Nachfolger, aber er war ein praktisch denkender Mensch »der treue und kluge Knecht, den der Herr eingesetzt hat, damit er dem Gesinde zur rechten Zeit gibt, was sie zum Essen brauchen«. (Mt 24,45)

Zur rechten Zeit geben und errichten, was notwendig war, das vermochte Bischof Carl Joseph. Durch den Zustrom der Heimatvertriebenen, etwa 900.000 Menschen aus den Ostgebieten, wurden vielfältige Aktionen nötig. Der Wohnungsnot so vieler Menschen nach den Zerstörungen des Krieges begegnete der mit der Gründung eines diözesanen Siedlungswerkes 1949. »Wohnbau ist Dombau« hieß der Werbeslogan. Das Logo dieser Firma, die bis heute mehr als 20.000 Wohneinheiten erstellt hat, war der Bischofsstab, verbunden mit dem Senkblei des Maurers.

Da die Heimatvertriebenen in die überwiegend evangelischen Gebiete einströmten, war es notwendig, vielerorts neue Kirchen und Gemeindezentren zu bauen. In der Amtszeit von Bischof Leiprecht waren es etwa 400 Projekte. Gerne nahm er das Angebot der Gastfreundschaft der evangelischen Landeskirche an, viele katholische Gemeinden durften regelmäßig in evangelischen Kirchen Gottesdienst feiern. Leiprecht war in

seiner Dienstzeit für die evangelischen Landesbischöfe ein gesuchter Gesprächspartner, und manche gemeinsame Unternehmung, wie z.B. der Gottesdienst zur Eröffnung der Sitzungsperiode des Parlaments waren eine selbstverständliche Praxis geworden. Er gründete später zusammen mit Landesbischof Aichele eine gemischte Kommission mit der Aufgaben-Stellung »Schritte zum gemeinsamen Herrenmahl«. Dessen Nachfolger, Landesbischof Dr. Helmut Class sagte aus Anlass des 25-jährigen Bischofsjubiläums von Carl Joseph Leiprecht 1973: »Es gibt viele Beweise dafür, dass er dem Ökumenismus seinen Hobby-Charakter genommen und ihn zu einem bestimmenden Grundzug der Arbeit in der Diözese gemacht hat.«

Mit dem Dompräbendar Eugen Semle richtete er im heutigen Martinshof, dem damaligen Kolpingshaus, ein Katholisches Filmwerk ein. Es waren die Anfänge späterer vielseitiger Medienarbeit, aus der auch die Film-Verleih-Firma Materna und die Produktionsfirmen Tellux, Provobis, IFAGE hervorgegangen sind. Kein Wunder, dass die deutsche Bischofskonferenz ihm sehr bald die Leitung der publizistischen Kommission übertrug.

1949 errichtete Bischof Carl Joseph eine Kirchenmusikschule in Rottenburg, heute Hochschule für Kirchenmusik. Schon 1951 wurde die katholische Akademie in Stuttgart-Hohenheim eröffnet, die erste in Deutschland. Für kinderreiche Familien schuf er ein Ferien-Erholungswerk mit vier Standorten in landschaftlich reizvollen Gegenden. Caritas-Altersheime entstanden, ein Haus für Querschnittsgelähmte. Um den Priester-nachwuchs kümmerte er sich. Ein Spätberufenenseminar Ambrosianum entstand in Stuttgart-Bad Cannstatt. Für Laienkatecheten wurden Ausbildungsmöglichkeiten geschaffen. In einer ersten Diözesansynode 1960 wurde ein zweibändiges Werk erarbeitet mit dem Titel »Pastorale rottenburgense«. Theologische Seminare für die Geistlichen wurden eingeführt. Der Kampf um die Bekenntnisschule in Südwürttemberg erforderte seine ganze Kraft.. Noch viele andere Initiativen wären aufzuzählen, die Bischof Leiprecht in seiner praktischen Art in Angriff genommen hat, unterstützt von seinen Mitarbeitern im Ordinariat.

In den Krisensituationen der nachkonziliaren Zeit verlor der Bischof keinesfalls Mut und Zuversicht, die anstehenden Probleme zu lösen. 1949 war er ja angetreten mit dem Leitwort »Deus adjutor« – Gott ist der Helfer. Leiprecht war ein tief frommer Mensch, der im Vertrauen auf Gott auch so manche scheinbar unlösbare Aufgabe bewältigte. Der Glaube an die Wirksamkeit des Gottesgeistes in der Geschichte der Kirche bewahrte ihn vor Angst und Pessimismus. Bischof Leiprecht zeichnete sich immer wieder dadurch aus, dass er sachliche Entschiedenheit mit persönlichem Verständnis vereinbarte.

Es soll aber nicht der Eindruck erweckt werden, als ob Bischof Leiprecht, der gesunde Kraftmensch gewesen sei, der problemlos die vielfältigen Aufgaben in Angriff genommen hat. Schon sehr bald während meiner Dienstzeit stellte sich heraus, dass er gesundheitliche Probleme hatte. Er litt an Nierensteinen und hatte manche überaus schmerzliche Stunden zu durchleiden. Die Ärzte verordneten ihm eine strenge Diät zur Senkung der Harnsäure. Ich, als Sekretär, hatte an die Firmstationen eine Liste der Speisen zu senden, die Bischof Leiprecht nicht essen durfte.

Eine solche Liste brachte natürlich die Pfarrhaushälterinnen in große Verlegenheit. Einmal wurde ich angerufen von einer Dame, die mir sagte: »Der Bischof darf ja praktisch überhaupt nichts essen. Was sollen wir denn machen? Gibt es denn nichts, was er gerne isst?« Ich zählte auf, was er gerne aß – Maultaschen, Kässpätzle, Krautnudeln oder einfach gekochte Kartoffeln mit Butter und Käse. Die Dame sagte mir, das könne sie nicht bringen. »Was denken da die Nachbarinnen?« Irgendwie rettete sich Bischof Leiprecht durch die Firmessen hindurch. Eine Zeit lang musste er bei Firmungen ganz

aussetzen. Der aus Frittlingen bei Rottweil stammende Missionsbischof Edgar Häring, ein Franziskaner, der aus China ausgewiesen worden war, sprang für ihn ein.

Gegen Ende des Jahres 1971 erlitt Carl Joseph Leiprecht einen schweren Herzinfarkt, der ihn monatelang an das Bett fesselte. Am 30. November 1973 feierte er das 25-jährige Jubiläum seiner Bischofsweihe. Am 4. Juni 1974 verzichtete er auf sein Amt, am 18. Januar 1978 ernannte ihn der Papst zum Päpstlichen Thronassistenten. Am 29. Oktober 1981 starb er im Elisabeth-Krankenhaus in Ravensburg. Auf dem Sterbebett sang er noch sein Lieblingslied »Meerstern, ich dich grüße«. Der Stern über dem Lebensmeer war auch das Wappensymbol des achten Bischofs von Rottenburg. Er wurde in Sülchen begraben. Ich hatte ihn noch vor seinem Tod besucht, und er freute sich, dass sein ehemaliger Konzilssekretär im Mai des gleichen Jahres Generalvikar geworden war.

Bischof Carl Joseph war mir ein hervorragender Lehrmeister. Nicht nur, was die Belange der Kirche und der Diözese anbelangte, sondern auch in der Art und Weise, wie er mit Menschen umzugehen pflegte. Vor allem aber durch die Möglichkeit, an seiner Seite am Zweiten Vatikanischen Konzil teilzunehmen. Durch Bischof Leiprecht habe ich Weltkirche erlebt, wie ich sie mir bei meiner Ordination im Jahre 1953 noch nicht vorstellen konnte. So nehme ich den heutigen Tag zum Anlass, ihm in die Ewigkeit hinein ein Vergelt's Gott zu sagen für das, was er für die Diözese Rottenburg geleistet hat und für die Lehrjahre, die er mir zukommen ließ.

HUBERT BOUR

## Georg Moser – Bischof des nachkonziliaren Dialogs\*

Als Zeitzeuge, nicht als Historiker, soll ich über den neunten Bischof von Rottenburg und den ersten Bischof von Rottenburg-Stuttgart sprechen. Ich tue das gerne, weil ich seine ganze Amtszeit aus nächster Nähe miterlebt habe, zunächst als sein persönlicher Referent (1975–1980) und dann als Domkapitular und Referent für Theologie und Ökumene in der Diözesanleitung (bis zu seinem Tod 1988). Ich beginne deshalb mit einigen persönlichen Erinnerungen.

### Wie und wo ich ihn kennen lernte

Bischof Moser habe ich kennen gelernt im Hause des Tübinger Moraltheologen Alfons Auer (1915–2005). Er war ein alter Freund von Georg Moser und dessen Primizprediger. Die für mich entscheidende Begegnung fand dort am 16. März 1975 statt. Georg Moser, wenige Tage zuvor (12. März 1975) vom Papst zum Bischof von Rottenburg ernannt, hatte am Vormittag in Heilbronn die Priesterweihe gespendet und fand sich am Nachmittag zum Kaffee bei Auer in Tübingen ein. Ich war ebenfalls eingeladen und kurz nach seinem Eintreffen bat der bestens gelaunte Weihbischof mich ins Nebenzimmer zu einem persönlichen Gespräch. Da fragte er mich, ob ich nicht sein persönlicher Referent werden möchte. Rasch einigten wir uns und noch vor seiner Amtseinführung trat ich Anfang April 1975 die von ihm neu geschaffene Stelle an. Sein erster Sekretär war der letzte Sekretär von Bischof Carl Josef Leiprecht, Johannes Kreidler, der jetzige Weihbischof. Und so begannen wir zu zweit die Amtseinführung, in erster Linie seine Predigt, vorzubereiten.

Da lernte ich ihn kennen als einen Prediger, der jedes Wort sorgfältig überlegte, der Anschaulichkeit liebte (Bilder, Geschichten, Zitate, Beispiele), der eine hochgestochene akademische Sprache ablehnte (»Vergessen Sie die Universität und denken Sie an den Schreinermeister Meier!«) und der sich nicht scheute, eine wichtige Predigt fünf Mal und einen Hirtenbrief zehn Mal zu überarbeiten. (»Sie müssen den Papierkorb lieben!«) Das alles wirkte sich auch auf seine schriftstellerische Tätigkeit aus, denn seine Bücher sind alle aus Predigten, Rundfunkansprachen und Vorträgen entstanden. Aber darüber später.

Lassen Sie mich versuchen, Bischof Moser näher in den Blick zu nehmen und zu charakterisieren.

\* Vortrag bei der Studientagung »Schwäbische Identität – weltnahe Katholizität. 175 Jahre Diözese Rottenburg-Stuttgart« in Weingarten am 20. September 2003. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

## Georg Moser als Bischof des nachkonziliaren Dialogs

Der Dialog war ihm ein zentrales Anliegen und diente ihm zur Wahrheitsfindung. In vielen theologischen Fragen war er erstaunlich offen und jeder starre Dogmatismus, der auf alles schon eine Antwort hat, war ihm fremd. Magna Charta war ihm dabei die Antrittsenzyklika Pauls VI. *Ecclesiam suam* (10. August 1964), die er oft zitierte. Schon als Akademiedirektor wusste er um die Wichtigkeit des Dialogs und plädierte für eine dialogische Kirche. Bis heute sind deshalb Dialog und Gastfreundschaft die Gütezeichen unserer Diözesanakademie. Was Alfons Auer als erster hauptamtlicher Akademiedirektor programmatisch angefangen hatte, führte Georg Moser weiter. Und als Bischof blieb der Dialog ihm wichtig. So schrieb er 1983 in einem Beitrag über die Aufgabe kirchlicher Akademien: *Natürlich erfordert eine dialogische Kirche die ständige Bereitschaft, aufkommende neue Fragestellungen zunächst einmal aufzugreifen und nicht zu verdrängen. In der Geschichte der Kirche ließe sich leicht nachweisen, daß alle verdrängten oder verschobenen Anliegen, berechnete oder unberechnete, zu irgendeinem späteren Zeitpunkt um so heftiger eine Klärung fordern. Die Reformation mit ihren Folgen ist nur ein Beispiel. Vieles erledigt sich eben nicht von selbst, nein es gärt im Untergrund weiter*<sup>1</sup>. »O, wie wahr« – so möchte man 20 Jahre später sagen. An einigen wichtigen Themen möchte ich die dialogische Grundhaltung Georg Mosers erläutern.

### 1. Die Enzyklika »*Humanae Vitae*« (1968)

Diese Enzyklika Pauls VI. hat wie kaum eine andere lehramtliche Äußerung nach dem II. Vaticanum die Menschen bewegt und ist auf heftigen Widerstand gestoßen. Um in Deutschland das Schlimmste zu verhindern, setzte der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), Julius Kardinal Döpfner (1913–1976), die sog. »Königsteiner Erklärung« durch, die immerhin in der Frage der Geburtenregelung der persönlichen Gewissensentscheidung der Ehepartner das letzte Wort zubilligte – bei allem Respekt vor der Position des Papstes. Moser hat die Königsteiner Erklärung immer wieder hervorgehoben und als der spätere Vorsitzende der DBK, Joseph Kardinal Höffner (1906–1987), den Versuch unternahm, die Königsteiner Erklärung zu widerrufen (wohl auf Wunsch Roms), leistete Georg Moser erfolgreich Widerstand. Die Sache spitzte sich nochmals zu, als die Deutsche Bischofskonferenz den zweiten Teil ihres Erwachsenenkatechismus vorbereitete und die Frage aufkam, ob die Königsteiner Erklärung darin erwähnt oder verschwiegen werden sollte. Einige Bischöfe wollten letzteres. Bischof Georg schrieb daraufhin am 31. Oktober 1987 an Kardinal Wetter, der als Vorsitzender der Glaubenskongregation die Federführung hatte:

*Nicht zuletzt im Hinblick auf neuerlich deutlich gewordene Kritik an der sog. Königsteiner Erklärung der deutschen Bischöfe vom 30. August 1968 begrüße ich es, daß diese Erklärung im Entwurf des 2. Teiles des Erwachsenenkatechismus gebührend zu Wort kommt. Zugleich möchte ich mich entschieden dagegen aussprechen, daß sich daran in der Endfassung etwas ändert und die Zitation dieser bischöflichen Erklärung gestrichen wird. Dafür nenne ich folgende Begründung:*

1. *Ein Nichterwähnen der Königsteiner Erklärung würde den Eindruck erwecken, die Kirche halte nicht mehr daran fest, daß das Gewissen die letztverbindliche Instanz ist, vor der ein Katholik sein Handeln zu verantworten habe. Denn nur auf dieses allge-*

<sup>1</sup> Georg MOSER, Ein Haus der offenen Tür, in: Evangelische und Katholische Akademien. Gründerzeit und Auftrag heute, hg. v. H. BOVENTER, Paderborn 1983.

*mein anerkannte moralische Prinzip wollte die Königsteiner Erklärung nach dem Erscheinen der Enzyklika Humanae Vitae ja hinweisen. Sie wollte nur in Erinnerung rufen, was in der Kirche immer schon galt und jedem Lehrbuch der Moraltheologie entnommen werden kann.*

2. Ein Nichterwähnen der Königsteiner Erklärung in einem ausgerechnet von den deutschen Bischöfen herausgegebenen und verantworteten Katechismus würde die Glaubwürdigkeit der Deutschen Bischofskonferenz ernsthaft in Frage stellen. Wie können Bischöfe in einer wichtigen pastoralen Angelegenheit ihren Gläubigen eine Orientierung bieten, die sie nach 20 Jahren nicht mehr aufrecht zu erhalten scheinen? Haben sie sich damals geirrt oder irren sie jetzt? – diese Frage würde unausweichlich auf uns zukommen. Wir sollten sie um unserer eigenen Glaubwürdigkeit willen gar nicht aufkommen lassen, zumal es überhaupt keinen Grund dafür gibt, sie zu provozieren.

Das Ergebnis war, dass die Königsteiner Erklärung in der Endfassung des Katechismus erwähnt wurde, allerdings mit der Bemerkung, sie hätte zum Gehorsam und nicht zum Widerstand ermutigen wollen.

### 2. Die Zulassung von verheirateten Männern (*viri probati*) zur Priesterweihe

Auch in dieser Frage zeigte Georg Moser eine große Offenheit. Mehrfach bestand er darauf, dass sie auf die Tagesordnung der Deutschen Bischofskonferenz gesetzt wurde, obwohl der damalige Vorsitzende, Kardinal Höffner, diesen Anträgen nur mit größtem Widerwillen entsprach. Moser wusste, dass er nicht mit einer Mehrheit in der Deutschen Bischofskonferenz rechnen konnte, aber er blieb in dieser Sache hartnäckig. Mir sagte er mal: »Ich weiß, dass ich nicht durchkomme, aber später soll niemand sagen können, ich hätte das Thema in der Bischofskonferenz nicht zur Sprache gebracht«. Und ein andermal sagte er mit einem gewissen Optimismus: »Für den Tag X musst du mir 10 Ständige Diakone (für die Berufsgruppe war ich damals zuständig) bereit halten, die ich zu Priestern weihen kann.«

Heute ist es um die *viri probati* still geworden. Das Problem ist aber nicht gelöst, auch nicht mit den neuen Seelsorgeeinheiten!

### 3. Die Frauenordination

Eines Tages musste ich für den Bischof einen Entwurf machen für eine Rede bei der Generalversammlung des Katholischen Frauenbundes in Ulm am 18. Mai 1976 zum Thema »Frau in der Kirche«. Wie immer besprachen wir vorher Schwerpunkte und Gliederung. Ich fragte ihn: »Wollen Sie auch etwas zur Frauenordination sagen?« Da schaute er mich an und sagte: »Meinen Sie, dass es theologische Gründe gibt, die absolut gegen die Frauenordination sprechen?« Ich sagte: »Die Tradition ist ein gewichtiger theologischer Grund, aber dass deshalb Frauen nie und nimmer zur Weihe zugelassen werden können, kann ich mir nicht vorstellen. Hier hat die Kirche Spielraum.« »Der Meinung bin ich auch« – antwortete er. »Schreiben Sie das so ähnlich hinein, aber rufen Sie vorher Professor Schelkle in Tübingen an und fragen Sie ihn, wie er das sieht als Neutestamentler«. Der Tübinger Exeget Karl Hermann Schelkle (1908–1988) war auch unserer Meinung und der Bischof sagte dann öffentlich, dass er sich grundsätzlich die Priesterweihe von Frauen vorstellen könne. Wörtlich heißt es im Manuskript:

*Grundsätzlich kann man sagen, daß es keine unüberwindbaren theologischen Gründe gibt, die gegen eine solche Zulassung sprechen. Aufgrund der bisherigen Tradition der*



*Kirche wird man in dieser Frage nicht sehr rasch mit einer Änderung der zweitausend-jährigen Praxis rechnen können. Obwohl in diesem Punkt mehr als in allen anderen zur Geduld aufgefordert werden muß, darf die Frage nicht verstummen und muß sie Gegenstand der theologischen und kirchlichen Diskussion bleiben<sup>2</sup>.*

Das katholische Deutschland horchte auf und wir hatten wochenlang zu tun, durch Erläuterungen und Klarstellungen die Wogen zu glätten. Bei der Diözesansynode (1985/86) blieb es dann bei einem Votum für die Zulassung von Frauen zur Diakonenweihe, das aber auch von Rom – so wie alle Voten dieser Synode – negativ beschieden wurde, und zwar kurz nach dem Tod von Georg Moser. Die Diözesansynode war übrigens ein Paradebeispiel für Mosers Dialogfähigkeit. Leider ist es nach seinem Tod erstaunlich still geworden um diese Versammlung und manche Beschlüsse harren bis heute der Umsetzung.

Seine theologische Offenheit und dialogbereite Liberalität waren es wohl auch, die seine Ernennung zum Erzbischof von München-Freising im Jahre 1977 verhinderten. Nach dem Tod seines Freundes, Kardinal Julius Döpfner (24. Juli 1976) war Weihbischof Tewes, ebenfalls ein guter Freund Mosers, zum Kapitularvikar gewählt worden.

Eines Abends rief der Bischof mich zu sich in sein Arbeitszimmer und sagte: »Weihbischof Tewes hat soeben angerufen. Die Nachfolge Döpfners kommt auf mich zu. Gehen Sie mit nach München?« Wenige Tage später wurde der Regensburger Dogmatiker Joseph Ratzinger zum Erzbischof von München-Freising ernannt. Es gibt Anzeichen dafür, dass politische Kräfte in Bayern Mosers Ernennung verhindert haben.

## Georg Moser als Geistlicher Schriftsteller

Trotz seiner großen theologischen Offenheit und Dialogbereitschaft war Georg Moser kein Mann der Beliebtheit. Er hatte feste Standpunkte und unverrückbare Glaubensüberzeugungen. Er war eben so katholisch, dass er es sich leisten konnte, liberal zu sein. Seine tiefe Frömmigkeit hat sich in seinen geistlichen Schriften niedergeschlagen, die hohe Auflagen erreichten und zum Teil in andere Sprachen übersetzt wurden. Sie waren so etwas wie seine »zweite Kanzel«, von der aus er noch mehr Menschen erreichte als von seiner Kirchenkanzeln. Seine Bücher, auf die er viel Zeit verwendete und die in einer sorgfältigen und wohltuenden Sprache geschrieben sind, haben unzähligen Menschen – auch vielen Nichtkatholiken – Orientierung, Lebenshilfe und Trost im besten Sinne des Wortes vermittelt.

Die sprachliche Eleganz seiner Bücher kommt nicht zuletzt daher, dass er eine kundige Lektorin an der Hand hatte, die seine Texte mehrfach durchging und »feilte«: Frau Elfriede Kauffmann, eine Konvertitin, die früher als Lektorin im Tübinger Rainer-Wunderlich-Verlag die Bücher von Theodor Heuss betreut hatte.

Auffällig in seinen Büchern ist die Nähe zum Menschen und zum Alltag. Und sie atmen eine gewisse Heiterkeit, die Freude am Glauben und Lust am Leben auszulösen vermag. Keine hochgestochene theologische Besserwisserie, aber auch kein seichtes Geplauder findet sich in seinen Schriften. Beides vermeidet er zugunsten einer verständlichen und elementaren Glaubensverkündigung, verbunden mit einer guten Portion schwäbisch-allgäuerischen Lebensweisheit. Letztere verlieh seiner Spiritualität insgesamt eine erfrischende »Erdhaftung«. Vor allem war sie alles andere als bedrückend und finster. Moser war eben ein fröhlicher Mensch, der herzlich lachen konnte. Das merkt

2 Manuskript in meinem Privatbesitz.

man auch seinen Texten noch an. In der Reihe seiner Publikationen fehlt eigentlich ein Buch mit Witzen. Denn er sammelte Witze und Anekdoten, hielt sie fest in einem kleinen Büchlein und gab sie gerne in geselliger Runde zum Besten. Man konnte ihm keinen größeren Gefallen tun als neue Witze ins Bischofshaus mitzubringen, vor allem, wenn er sich über etwas geärgert hatte und schlecht gelaunt war. Denn er konnte schnell aufbrausen, aber auch wieder einlenken. Er war eben ein temperamentvoller Mensch.

## Georg Moser als Medienbischof

Unbedingt muss auch von Georg Moser als Medienbischof die Rede sein. Er hatte ein völlig unverkrampftes Verhältnis zu den Medien und das Diskutieren mit Journalisten – auch wenn es kontrovers zuing – war für ihn eine geradezu lustvolle Beschäftigung. Er besaß eine für Kirchenmänner seltene Begabung, sich der Öffentlichkeit zu präsentieren. Er war eben die »gelebte Alternative zu Angst und Zaghaftigkeit« (Alfons Auer). Sich der Medien zu bedienen hatte er bereits in den fünfziger Jahren gelernt als langjähriger Hörfunk- und Fernsehbeauftragter der Diözese. Vertieft wurde seine Vertrautheit mit der modernen Massenkommunikation durch die intensive Beschäftigung mit den hier anstehenden Fragen in der Zeit, als er Akademiedirektor war. Die »Hohenheimer Medientage« gehen auf seine Anregung zurück. Als Bischof übernahm er von seinem Vorgänger die Leitung der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, ein Amt, das er mit großem Engagement und Sachverstand bis zu seinem Tode inne hatte. Papst Paul VI. berief ihn in den Päpstlichen Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel unter der Leitung des polnischen Erzbischofs und späteren Kardinals Andreas Maria Deskur (geb. 1924). Diese Aufgabe führte ihn regelmäßig zu Sitzungen nach Rom.

Deshalb schiebe ich hier einige Bemerkungen ein über sein Verhältnis zur römischen Kurie. Eigentlich muss man hier von einem Nicht-Verhältnis sprechen. Moser hatte nie in Rom studiert, konnte nicht italienisch und pflegte keine Kontakte zu römischen Dikasterien. Ein römischer Prälat sagte mir einmal, hier mache der Bischof einen großen Fehler. Er müsse halt öfter einflussreiche Kurienkardinäle besuchen oder in die Diözese einladen, sie würden es ihm eines Tages danken. Genau das aber tat er nicht. Es lag ihm einfach nicht. Nach einer Sitzung flog er mit der nächsten Maschine wieder nach Zürich zurück. Ich wäre gerne noch etwas länger in Rom geblieben (wir wohnten meistens in der Anima oder auch mal im Campo Santo), aber der Bischof drängte zum Aufbruch (»Daheim liegt die Post rum«). Er hatte in Rom auch wenig Freunde und die waren alle deutschsprachig: so der österreichische Bischof Alois Wagner (1924–2002) (*Cor unum*) und der aus Aalen stammende Professor Erich Schmid (Moraltheologe an der Urbaniana und als exzellenter Romführer bekannt). Mit ihnen traf er sich meistens zum Abendessen in dem beliebten Lokal »Quattro Mori«. Sein Verhältnis zur römischen Kurie änderte sich auch nicht, als er 1980 den Vorsitz des Arbeitskreises für deutschsprachige Medienarbeit im Vatikan übernommen hatte. Auch sein Verhältnis zur Nuntiatur in Bonn-Bad Godesberg war nicht gerade ein herzliches, wobei er mit Nuntius Guido del Mestri (1911–1993, von 1975 bis 1984 Nuntius in Deutschland) besser zurecht kam als mit seinem Nachfolger, dem kroatischen Erzbischof Josip Uhač (1924–1998, von 1984 bis 1991 Nuntius in Deutschland).

Aber noch kurz zurück zum Medienbischof Georg Moser. Die baden-württembergische Landesregierung berief ihn 1979 als Mitglied der Experten-Kommission »Neue Medien«, die sich mit Nutzen und Risiken der damals aufkommenden Kommunikationstechnologie zu befassen hatte. Das zeigt, wie sehr er auch von Seiten

der Regierung, vor allem vom damaligen Ministerpräsidenten Lothar Späth, geschätzt wurde. Das erklärt wohl auch, warum er zusammen mit einer von Späth angeführten Delegation des Landes Baden-Württemberg vom 1. bis 12. November 1979 die Volksrepublik China besuchen konnte. Er war der erste katholische Bischof, der nach der Kulturrevolution eine Einreiseerlaubnis bekam. Im Gepäck hatte er Fragen und Aufträge des Päpstlichen Staatssekretariats (Kardinal Casaroli) bezüglich der noch inhaftierten Bischöfe der Untergrund-Kirche, der Situation der patriotischen Kirche und der Religionsfreiheit im Land. Obwohl es sich um eine Wirtschaftsdelegation handelte, hatte Lothar Späth den Bischof einfach mitgenommen, ohne das Auswärtige Amt in Bonn groß zu informieren. Der Deutsche Botschafter in Peking war darüber sehr ungehalten und äußerte auf dem Flughafen seinen Unmut über das eigenmächtige Vorgehen des baden-württembergischen Ministerpräsidenten, das politisch nicht ohne Brisanz war. Obwohl Moser wenig Auskünfte über die noch in Haft befindlichen Bischöfe bekam und ihm nur Gesprächspartner der patriotischen Kirche – und die auch noch mit entsprechenden Dolmetschern – präsentiert wurden, konnte durch diesen Besuch eine neue Ära der Katholischen Kirche in China und ihrer Verbindung mit Rom eingeläutet werden. Hier kam Mosers diplomatisches Geschick zum Tragen, das ihm, nicht zuletzt durch seinen Umgang mit Journalisten, als Medienbischof zugewachsen war. Obwohl er keine einzige Fremdsprache beherrschte, konnte er sich auch auf dem internationalen Parkett mühelos bewegen und geschickt agieren.

Noch eine letzte Bemerkung zum Medienbischof: Sie betrifft den Film. Bereits als Weihbischof hatte er Bischof Carl Joseph Leiprecht als »Filmbischof« der Deutschen Bischofskonferenz vertreten. Dieser hatte nach dem 2. Weltkrieg die kirchliche Filmarbeit neu geordnet und Hilfen für die praktische Filmarbeit in den deutschen Diözesen entwickelt. Georg Moser, sein Nachfolger, führte diese Arbeit mit einer hohen Sensibilität für die Entwicklungen im Filmbereich weiter. Die zunächst nur Dokumentarfilme und einige Fernsehspiele produzierende »Tellux« wurde zu einer Produktionsfirma, die sich auch an große Spielfilmprojekte heranwagen konnte. Mit Begeisterung nahm der Bischof an der »Berlinale« teil. Aus dem Festspielangebot ließ er sich vom damaligen Leiter der Zentralstelle Medien im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Prälat Wilhelm Schätzler, dem späteren Sekretär der DBK) ein Programm zusammenstellen, das ihn in die Lage versetzen sollte, sich über die Situation im Filmbereich zu informieren. Auch traf er dort gerne mit Schauspielern, Regisseuren, Produzenten und Verleihern zusammen. Immer wieder erkundigte er sich, welche Filme man sich unbedingt ansehen müsse.

Ich erinnere mich, dass in den Kinos mal ein sehr umstrittener Film lief, von den einen als großes Kunstwerk gelobt, von den anderen als obszöner Streifen verschrien. Er sagte: »Den schauen wir uns an.« Zusammen mit dem damaligen Leiter des Katholischen Büros in Stuttgart (Prälat Martin Neckermann) standen wir in einer Schlange vor der Kasse eines Stuttgarter Kinos, als ich auf einmal am Ende der Schlange einen stadtbekannteren Rottenburger erblickte. Ich informierte den Bischof, der dankbar Gebrauch machend von der Dämmerung entschied: »Sofort unauffällig verschwinden«. Unrichtiger Dinge kehrten wir daraufhin nach Rottenburg zurück.

## Bischof Moser und der Fall Küng

In die Amtszeit von Bischof Moser fiel auch der Fall Küng, der den Bischof sehr in Bedrängnis brachte und an seiner Gesundheit gezehrt hat. Eigentlich handelte es sich um eine Altlast, die er von seinem Vorgänger übernommen hatte. Dieser soll nicht zuletzt

wegen Küng 1974 überraschend zurückgetreten sein, weil er diesen zermürbenden Auseinandersetzungen gesundheitlich nicht mehr gewachsen war. Der Fall Küng reicht zurück bis in das Jahr 1967. Ihn hier vollständig nachzuzeichnen, ist nicht möglich und auch nicht meine Aufgabe. Ich fange deshalb im Dezember 1979 an<sup>3</sup>:

Am Montag, dem 10. Dezember 1979, unmittelbar nach der Rückkehr des Bischofs von einer Afrika-Reise besuchte ihn der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat Josef Homeyer, und teilte ihm mit, dass die Römische Glaubenskongregation eine Erklärung vorbereite, die zum Entzug der *Missio canonica* von Hans Küng führen würde. Näheres sollte besprochen werden bei einer geheimen Sitzung in der Apostolischen Nuntiatur in Brüssel am Freitag, dem 14. Dezember 1979. Nach unserem Eintreffen in der Nuntiatur tobte ein heftiges Gewitter über der belgischen Hauptstadt. Kardinal Höffner und Prälat Homeyer standen auf der Autobahn im Stau, so dass sich die Sache verzögerte. An der Besprechung in Brüssel nahmen teil: der Sekretär der Glaubenskongregation, Erzbischof Hamer, ein belgischer Dominikaner, Kardinal Höffner und Prälat Homeyer, Bischof Moser und ich. Hier wurde die *declaratio* in Sachen Küng dem Bischof im endgültigen lateinischen Wortlaut übergeben. Die Bekanntgabe würde am 18. Dezember in Rom erfolgen. Am gleichen Tag würde sie Küng überbracht und von Kardinal Höffner in einer Pressekonferenz der deutschen Öffentlichkeit vorgestellt werden. Der Bischof, der ahnte, was auf dem Spiel stand, übergab einen bisher unveröffentlichten Brief an Kardinal Franjo Seper, den er vorbereitet und mit Datum vom 12. Dezember 1979 versehen hatte. Darin unterbreitete er dem Präfekten der Glaubenskongregation folgende Hinweise bzw. Forderungen:

1. *Die Bekanntgabe dieser Erklärung wird mit Sicherheit stürmische Auswirkungen in der Öffentlichkeit auslösen. Diese werden sich keineswegs auf den Bereich der Diözese Rottenburg-Stuttgart, auch nicht auf den der Deutschen Bischofskonferenz beschränken; sie werden den deutschen Sprachraum überschreiten und weltweiten Charakter annehmen. Auf Grund der bisherigen Erfahrungen ist damit zu rechnen, daß sich Presse, Rundfunk und Fernsehen in internationalem Ausmaß einschalten werden. Bei dieser Sachlage erscheint es mir um der gesamten Kirche willen angebracht zu sein, daß das geplante Vorgehen der Glaubenskongregation gegen Professor Dr. Küng jeden Anschein ungerechter oder unbilliger Härte meidet, der sowohl bei gläubigen Christen wie bei Außenstehenden Anstoß erregen könnte.*
2. *Angesichts des Rechtsempfindens in der Welt von heute wie im Blick auf die nachkonziliaren Verfahrensordnungen zur Lösung von Konflikten in der Kirche halte ich es für angezeigt und erforderlich, daß Professor Küng vor Bekanntgabe der gegen ihn vorgesehenen Maßnahmen nochmals persönlich angehört oder wenigstens unter Hinweis auf evtl. Konsequenzen erneut dazu aufgefordert wird, innerhalb einer angemessenen Frist die beanstandeten Lehrmeinungen zu widerrufen. Ein solch letztes Entgegenkommen wäre geeignet, dem zu erwartenden Vorwurf liebloser und unbrüderlicher Behandlung eines »unbequemen Theologen« vorzubeugen. Es würde zugleich unter Beweis stellen, daß der Dialog in der Kirche bis zur letzten Anstrengung geführt wird.*
3. *Auf jeden Fall erscheint mir der für die Veröffentlichung der Erklärung gewählte Zeitpunkt unmittelbar vor dem Weihnachtsfest denkbar ungünstig zu sein! Trotz weitgehender Säkularisierung des öffentlichen Lebens wird die Weihnachtszeit in*

<sup>3</sup> Diese Darstellung geht auf die persönlichen Aufzeichnungen des Bischofs zurück, die er mir zur späteren Veröffentlichung überlassen hat.

unserem Land doch als eine Zeit der Menschlichkeit und des Friedens hochgehalten. Selbst Finanzämter und Gerichte fühlen sich in dieser Zeit moralisch verpflichtet, säumige oder schuldig gewordene Bürger nach Möglichkeit vor unangenehmen und belastenden Eröffnungen zu bewahren. Man würde es sicher nicht verstehen, wenn ausgerechnet die Kirche als Trägerin der weihnachtlichen Frohbotschaft sich über diese Gepflogenheiten hinwegsetzen würde.

Dieser Brief wurde aus Brüssel dem erkrankten Kardinal Seper telefonisch zur Kenntnis gebracht. Die Antwort war, es müsse beim vorgesehenen Modus und Zeitpunkt bleiben. Sperrfrist sei der 18. Dezember, 11.30 Uhr. Bis dahin gelte die Sache als top secret.

Als der Bischof sich weigerte, Küng die *declaratio* zu überbringen oder überbringen zu lassen, wurde der Bonner Nuntius, Guido del Mestri, nach Brüssel gerufen. Er traf dort am frühen Nachmittag ein und bekam den Auftrag, über die Nuntiatur die *declaratio* von einem Kurier zustellen zu lassen. Und so geschah es, wobei der besagte Kurier in Tübingen stundenlang nach Küng fahnden musste. Wichtig aber ist, ins Gedächtnis zu rufen, was die *Declaratio de quibusdam capitibus doctrinae theologicae Professoris Ioannis Küng*, die als Datum den 15. Dezember 1979 trägt, eigentlich besagt und was nicht. Sie verurteilt weder Kungs Papst- und Kirchenkritik, noch seine Reformvorschläge und erst recht nicht seine gesamte Theologie. Sie stellt lediglich fest, dass Küng einige Lehrmeinungen vertritt, die nicht mit der Lehre der Kirche übereinstimmen. Im Einzelnen werden genannt: Die Unfehlbarkeit in der Kirche, der gültige Vollzug der Eucharistie durch einen geweihten Priester, die Wesensgleichheit Christi mit dem Vater und die Jungfräulichkeit Mariens. Die *declaratio* kommt zu dem Schluss, dass Küng deshalb »weder als katholischer Theologe gelten noch als solcher lehren« kann. Als zuständiger Ortsbischof hatte Moser nun Küng die *Missio canonica* zu entziehen und dem baden-württembergischen Wissenschaftsminister mitzuteilen, dass Küng nicht länger an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen lehren konnte. Moser unternahm einen letzten Vermittlungsversuch. Er führte am 19. Dezember ein Gespräch mit Küng herbei und bat ihn eindringlich, seine Position in den beanstandeten Punkten zu klären und ihm diese schriftlich mitzuteilen. Am Tag darauf übergab Küng eine leider unbefriedigende Stellungnahme, mit der Moser nach Rom reiste. Er konnte aber kaum davon ausgehen, dass aufgrund dieses Schriftstücks eine neue Situation entstehen würde und mit einer vorläufigen Aussetzung der vorgesehenen Rechtsmaßnahmen zu rechnen sei. Am 22. Dezember wurde dem Bischof in der Glaubenskongregation erwartungsgemäß mitgeteilt, dass die Darlegungen von Küng inhaltlich nicht weiterführten, und dass man deshalb auf der Erklärung bestehen müsse.

Daraufhin appellierte Bischof Moser direkt an den Papst, mit der Bitte, ihm die Angelegenheit persönlich vortragen zu dürfen. Diese Möglichkeit wurde ihm eingeräumt: der Papst lud den Bischof mit einer Delegation der Deutschen Bischofskonferenz auf Freitag, den 28. Dezember, nach Castel Gandolfo ein.

Nach seiner Rückkehr aus Rom besuchte der Bischof am Sonntag, dem 23. Dezember, Küng erneut in seiner Tübinger Wohnung, informierte ihn über den Stand der Dinge und bat ihn nochmals, seine Erklärung doch so zu präzisieren, dass er sie dem Papst vorlegen und guten Gewissens sagen könne, Küng befinde sich in den beanstandeten Punkten auf dem Boden der Lehre der katholischen Kirche. Am 24. Dezember wiederholte der Bischof diese Bitte auch schriftlich. Aber Küng war inzwischen verreist und in seinem Auftrag antwortete am 26.12. sein Mitarbeiter, Dr. Hermann Häring, dass Küng sich außerstande sehe, weitere Erklärungen abzugeben.

Damit war der Vermittlungsversuch des Bischofs gescheitert. Der »Dialog bis zur Erschöpfung« – wie Moser gerne sagte – hatte nicht zum gewünschten Ergebnis geführt.

Eine bittere Enttäuschung für einen Bischof, der sich in dieser Weise engagiert hatte. Das Gespräch mit dem Papst in Castel Gandolfo fand in einer sehr offenen Atmosphäre statt, wobei der Papst wörtlich betonte: »Es geht nicht um den Kirchenkritiker, sondern um den Dogmatiker Küng.« Da der Bischof aber in den dogmatischen Fragen keine weiterführende Erklärung Küngs vorlegen konnte, musste das Unvermeidliche geschehen. Am 30. Dezember 1979 teilte der Bischof Küng mit, dass er dessen *Missio canonica* widerrufe. Und am 31. Dezember 1979 teilte er dem Wissenschaftsminister mit, dass er gemäß den staatskirchenrechtlichen Bestimmungen das Nihil obstat für Hans Küng widerrufe.

Ein trauriges Kapitel hatte damit einen vorläufigen Abschluss gefunden. Es war Kardinal Johannes Willebrands, damals in Personalunion Erzbischof von Utrecht und Präsident des Päpstlichen Einheitsrates, der am Heiligabend (24. Dezember 1979) Bischof Moser einen Brief geschrieben und die Dinge nicht nur theologisch, sondern auch psychologisch haarscharf auf den Punkt gebracht hat. Kardinal Willebrands schrieb:

*Soll man ihm eine Chance geben? Und wie? Versucht er Zeit zu gewinnen, die Entscheidung aufzuschieben? Er soll aber seine Haltung klar machen durch eine Tat des Glaubens, und zwar konkret in einigen Punkten, einschliesslich über die Kirche und das Lehramt; durch eine Tat der Liebe; er beruft sich immer auf ›Prinzipien‹ und ›Rechte‹, spricht aber oft sehr lieblos, verfügt über viele Machtmittel und wendet sie gerne an. Die Kirche ist unsere Mutter und auch wenn sie nicht makellos ist, man soll sie immer lieben; durch eine Tat der Demut. Wir sollen ihn keineswegs demütigen, herabsetzen, er soll aber in der Demut seine Grösse suchen. Wäre er dazu bereit, dann würde ich eine Frist für möglich halten.*

Küng macht es sich zu einfach, wenn er am Tag nach dem Tod von Bischof Moser (10. Mai 1988) in einer unwürdigen Würdigung in der Südwestpresse behauptet, Moser hätte sich weigern müssen, ihm die *Missio* zu entziehen; er hätte »außerordentlich an Statur gewonnen, wenn er in diesem Moment in apostolischem Freimut seinen Mann gestanden hätte«. Vielleicht hätte Küng an Statur gewonnen, wenn er sich im Sinne von Kardinal Willebrands entgegenkommend und kompromissbereit gezeigt hätte. Aber darüber soll die Nachwelt mal urteilen und nicht ein unmittelbar beteiligter Zeitgenosse.

## Krankheit und Tod

Seit seiner Jugendzeit hatte Georg Moser mit einem Nierenleiden zu kämpfen, das zeitweise sogar zu seiner Erblindung führte und ihm das Theologiestudium fast unmöglich gemacht hätte, wenn man ihn nicht gegen den Rat der Ärzte dennoch ins Tübinger Wilhelmstift aufgenommen hätte, und zwar aus Mitleid, weil seine Mutter gestorben war. So jedenfalls hat er es mir einmal erzählt.

Mit strenger Disziplin und ärztlicher Hilfe meisterte er diese Krankheit, bis sie ihn Mitte der achtziger Jahre zur Dialyse zwang. Im August 1986 unterzog er sich einer Nierentransplantation, die sich als nicht erfolgreich erweisen sollte. Er starb im Stuttgarter Marienhospital am 9. Mai 1988 um 9.35 Uhr. Das Ärzte-Bulletin sagt: »Die aufgrund der Nierentransplantation notwendige immunsuppressive Therapie hat in Verbindung mit einer CM-Virus-Infektion zu einem chronisch progressiven Leberschaden und zum Tod im Leberkoma geführt.« Auf gut deutsch: Damit die Niere nicht abgestoßen wurde, musste man Medikamente einsetzen, die schließlich die Leber zerstörten.

Bischof Georg starb kurz nach seinem 40-jährigen Priesterjubiläum (19. März 1988) und kurz vor seinem 65. Geburtstag (10. Juni 1988). Aus Anlass beider Festtage waren bereits die Einladungskarten zu einem feierlichen Dankgottesdienst im Rottenburger

Dom am 11. Juni 1988 verschickt worden. Als Festprediger war Professor Alfons Auer vorgesehen. Stattdessen fand am 17. Mai 1988 der Trauergottesdienst und die Beisetzung in der Bischofsgruft auf dem Rottenburger Sülchen-Friedhof statt. Betroffenheit und Trauer waren groß, und zwar in allen Schichten der Bevölkerung und über die Diözese hinaus. Die Anteilnahme war überwältigend. Ein guter Hirte hatte seine Herde verlassen. »Die Kirche in Deutschland verliert mutigen Oberhirten« – so titelte eine überregionale Zeitung.

Die zahlreichen Nachrufe und Kondolenzschreiben brachten das Profil dieses Bischofs nochmals klar zum Ausdruck. Er war ein Volksbischof im besten Sinne, der seine Herkunft aus einfachen bäuerlich-handwerklichen Verhältnissen nie geleugnet hat. Und er war ein Intellektueller, der sich in akademischen Kreisen genauso souverän bewegen konnte. Seine solidarische – wenngleich kritische – Zeitgenossenschaft verschaffte ihm auch bei Andersdenkenden hohen Respekt. Mit Recht sagte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, in seiner Predigt beim Requiem für Georg Moser: »Vieles, was sonst im Gegensatz steht: Schöpfung und Kultur, Natur und Gnade, Frömmigkeit und Weltbezug, hat er in seinem Lebens- und Glaubenszeugnis beinahe nahtlos zur Deckung gebracht.«

## Schriften von Georg Moser

- Die Botschaft von der Vollendung – Eine materialkerygmatische Untersuchung über Begründung, Gestaltwandel und Erneuerung der Eschatologie-Katechese. Düsseldorf: Patmosverlag 1963, 365 Seiten.
- Der Christ in der Demokratie, in: Führung und Bildung in der heutigen Welt. Festschrift für K. G. Kiesinger zum 60. Geburtstag. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1964, S. 438–445.
- Stille im Lärm – Meditationen und Anregungen. Ostfildern: Schwabenverlag 1970, 10. Aufl. 1981, 160 Seiten, ins Kroatische übersetzt 1978.
- Meditation – Ein Weg in die Freiheit. Ostfildern: Schwabenverlag 1972, 5. Aufl. 1979, 48 Seiten.
- Zeugen der Freiheit – Über die Verehrung der Heiligen. Leutesdorf: Johannes-Verlag 1973, 4. Aufl. 1980, 56 Seiten.
- Der Jahre Gewinn – Lebensbetrachtungen. Ostfildern: Schwabenverlag 1973, 4. Aufl. 1980, 124 Seiten.
- Wage dein Glück – Vom richtigen Umgang mit sich selbst. Leutesdorf: Johannes-Verlag 1974, 8. Aufl. 1985, 56 Seiten.
- Die Glaubensbotschaft eines Künstlers wie Maulbertsch, in: Jahrbuch des Vorarlberger Landesmuseumsvereins 1974/75, S. 115 – 118.
- Ich bin geborgen – Worte der Zuversicht. Freiburg i. Br.: Herder 1975, 13. Aufl. 1987 als Sonderausgabe, 144 Seiten.
- Der Friede hängt von jedem ab, in: Versöhnung – Gestalten – Zeiten – Modelle. Festschrift für M. Hörhammer zum 70. Geburtstag, hg. v. H. Fries und U. Valeska, Frankfurt 1975, S. 35–39.
- Der eine lebt vom andern. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1976, 8. Aufl. 1985, 24 Seiten.
- Euer Herz verzage nicht. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1977, 4. Aufl. 1981, 24 Seiten.
- Von dem einen Geist, aus dem wir leben, in: Zukunft aus dem Wort. Festschrift für H. Claß zum 65. Geburtstag, hg. v. G. Metzger. Stuttgart: Calwer Verlag 1978, S. 99–111.
- Wie finde ich zum Sinn des Lebens? Freiburg i. Br.: Herder 1978, 8. Aufl. 1987 als Sonderausgabe 144 Seiten, ins Niederländische, Dänische und Spanische übersetzt.
- Herausgeber von: Gottes Ja – unsere Hoffnung. 150 Jahre Diözese Rottenburg 1828–1978. Ansprachen und Predigten im Jubiläumsjahr. Ostfildern: Schwabenverlag 1979.
- Was die Welt verändert. Freiburg i. Br.: Herder 1980, 3. Aufl. 1982, 146 Seiten.
- Herausgeforderte Kirche. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1981, 2. Aufl. 1984, 32 Seiten.
- Wenn Ängste dich befallen. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1982, 2. Aufl. 1983, 29 Seiten.
- Auf dem Weg zu mir selbst. Freiburg i. Br.: Herder 1982, 8. Aufl. 1987, 64 Seiten.

- Eine Rose in deiner Hand – Vom Älterwerden und Altsein. Ostfildern: Schwabenverlag 1984, 8. Aufl. 1988, 56 Seiten.
- Kirche und Kultur des Dialogs, in: Weltoffene Katholizität. Von der Notwendigkeit und der Kultur des Dialogs. Festschrift für A. Auer zum 70. Geburtstag, hg. v. der Akademie der Diözese Rottenburg. Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1985, S. 9–23.
- Der Herr ist die Kraft meines Lebens – Ein Brief an die Kranken. Leutesdorf: Johannes-Verlag 1985, 4. Aufl. 1986, 31 Seiten.
- Vertrauen ins Leben – Über die Erziehung zur Zuversicht. Ostfildern: Schwabenverlag 1985, 2. Aufl. 1985, 66 Seiten.
- Gelebte Träume. Worte von Helder Camara und was sie mir bedeuten. Freiburg i. Br.: Herder 1986, 2. Aufl. 1986, 70 Seiten.
- Mut zur Liebe. Freiburg i. Br.: Herder 1987, 118 Seiten.
- Anstöße zum Leben. 366 hilfreiche Lebensweisheiten, hg. v. R. Abeln. Freiburg/Schweiz: Kanisius Verlag 1989, 96 Seiten.
- Täglich Grund zur Hoffnung – Meditationen für jeden Tag. Jahreslesebuch, hg. v. U. Schütz. Freiburg i. Br.: 1992, 2. Aufl. 1993, 398 Seiten.

## Literatur zu Georg Moser (Auswahl)

- Bischof Dr. Georg Moser 1923–1988. Ein Lebensbild, hg. v. Bischöflichen Ordinariat Rottenburg-Stuttgart, Ulm<sup>3</sup>1989.
- Bischof Dr. Georg Moser – Der impulsive Schwabe kennt auch leise Töne, in: Maria-Christine ZAUZICH, Unsere Bischöfe, hg. v. P. Gerhard Eberts, Augsburg 1986, S. 115–118.
- Franz Josef KUHNLE, Bischof Dr. Georg Moser 1975–1988, in: Das Katholische Württemberg, hg. v. W. GROSS u. H. TIEFENBACHER, Ulm<sup>2</sup>1993, S. 98f.
- Burghard HÜDIG/Eberhard MÜHLBACHER (Hg.), Zwischen Hoffnung und Skepsis. Mit Bischof Moser in China. Informationsstelle der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1980.
- R. LEHMANN, Der Glaube hat mit Leben zu tun. Bischof Georg Moser als Buchautor, in: Anzeiger für die Seelsorge 1983/Heft 6, S. 202–204.
- Fr. HENRICH, Zum Tode von Bischof Dr. Georg Moser, in: Zur Debatte 1988, Nr. 3.
- Ernst Walter ZEEDEEN, Begegnungen mit Bischof Moser. In Memoriam, in: Anzeiger für die Seelsorge 1988/Heft 6, S. 234–236.
- Die Menschen im Glauben ermutigt. Zum Tode von Bischof Georg, in: Katholisches Sonntagsblatt vom 22. Mai 1988, S. 1–11.
- Abschied von Bischof Moser, in: L'Osservatore Romano – Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 20. Mai 1988, S. 8.





CLEMENTE ISNARD OSB

## Leben und Werk des Abtes Martin Michler von São Bento in Rio de Janeiro (1901–1988)\*

Bearb. von Marianne Honold, Gerhard Meuret  
und Andreas Schmauder

### I. Der Mönch (1901–1930)

#### *1. Kindheit und Jugend in Ravensburg*

Am 11. August 1901 wurde in Ravensburg im Königreich Württemberg das fünfte Kind und der erste Sohn des Ehepaars Josef Michler (Friedhofsgärtner) und Genovefa geb. Amann geboren und zehn Tage später in der Liebfrauenkirche auf den Namen des Vaters Josef getauft. Der Vater starb bereits am 5. Januar 1903 und hinterließ die Witwe mit vier Töchtern und dem erst anderthalb Jahre alten Sohn. Dennoch konnte die Familie in gesicherten, wenn auch bescheidenen Verhältnissen in einem kleinen Haus am Stadtrand leben. Die Mutter erzog die Kinder nach streng katholischen Grundsätzen, die sich Josef tief einprägten. So erzählte Abt Martin noch 1983 bei Exerzitien in der Abtei Santa Maria (São Paulo) davon, wie seine Mutter ihm ein Beispiel christlicher Nächstenliebe gab, als sie an einem Weihnachtsfest drei Arme zum Essen einlud und mit warmer Kleidung beschenkte.

Wichtige Ereignisse der Kindheit und Jugend waren die Erstkommunion am 23. Februar 1913 und die Firmung am 3. Oktober 1916 durch Bischof Paul Wilhelm von Keppler in der Ravensburger Pfarrkirche Liebfrauen. 1910 wurde Josef Michler am Ravensburger Spohn-Gymnasium eingeschrieben, das er 1918 vorübergehend verlassen musste, als der Jahrgang 1901 zum Kriegsdienst einberufen wurde. Der Siebzehnjährige kam nicht mehr an die Front, war aber an Straßenkämpfen der Novemberrevolution beteiligt. Zwei Jahre nach Kriegsende konnte er seine Schulbildung mit dem Abitur abschließen.

\* Der vorliegende Beitrag ist die gekürzte Fassung der von Clemente Isnard OSB, emeritierter Bischof von Nova Friburgo, verfassten Biographie über Leben und Werk des Abtes Martin Michler: *Dom Martinho. Vida e obra do grande abade do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro e iniciador do movimento liturgico no Brasil*, Rio de Janeiro 1999. Für die freundliche Unterstützung bei der Textbearbeitung bedanken wir uns bei: Abt Norbert Stoffels OSB, Benediktinerabtei Neresheim und Pater Matias F. de Medeiros OSB, Benediktinerabtei São Bento von Rio de Janeiro.

## 2. Religiöse Berufung und Theologiestudium

In der Nachkriegszeit kam Josef Michler mit der christlichen Jugendbewegung Quickborn in Berührung. Wie andere Bewegungen dieser Epoche bot auch Quickborn der jungen Generation einen ganzheitlichen Lebensentwurf und eine tiefgreifende Gemeinschaftserfahrung, die ihr in der unruhigen Zeit einen Halt gab. Einer ihrer herausragenden Führer war der Religionsphilosoph und Theologe Romano Guardini (1885–1968), der Entscheidendes zur theologischen Erneuerung im 20. Jahrhundert beitrug.

Offenbar wuchs unter dem Eindruck der Nachkriegswirren und unter dem Einfluss der Erneuerungsbewegung Guardinis der Entschluss des Abiturienten, in ein Kloster einzutreten. Doch erst nachdem geklärt war, dass seine älteste Schwester Rosa auf eine Heirat verzichten und sich verpflichten würde, für die Mutter zu sorgen, entschied sich Josef, zu den Benediktinern nach Beuron zu gehen. Die Beuroner Benediktiner-Kongregation war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland der Ausgangspunkt der monastischen Restaurationsbewegung gewesen und zu einem einflussreichen Benediktinerkloster herangewachsen, das zahlreiche Wiederbesiedlungen und Neugründungen veranlasste. Entsprechend groß war die Anziehungskraft der Beuroner Erzabtei auf den Neuberufenen. Der Abschied von Mutter und Geschwistern fiel ihm sehr schwer. Er blieb ihnen immer mit tiefer Zuneigung verbunden und besuchte sie, so oft ihm dies möglich war. Josef wurde im Dezember 1920 als Novize in der Erzabtei St. Martin in Beuron aufgenommen. Er erhielt den Namen des Klosterpatrons.

Allerdings verbrachte der Novize wohl nur wenige Wochen in Beuron, denn der ebenfalls aus Ravensburg stammende Erzabt Raphael Walzer versetzte ihn in die Benediktinerabtei Neresheim. Die Neresheimer Abtei St. Ulrich und Afra wurde 1095 gegründet und 1802 säkularisiert. Sie kam kurz vor dem Klostereintritt von Bruder Martin durch eine Schenkung des Fürsten von Thurn und Taxis<sup>1</sup> zu den Klöstern der Beuroner Kongregation hinzu. Nun sollte sie durch eine neue Gemeinschaft wiederbelebt werden. Bruder Martin gehörte nach über hundert Jahren zu den ersten Mönchen des durch die Säkularisation aufgehobenen Klosters Neresheim. Obwohl das Leben dort sehr einfach und beschwerlich war, fühlte er sich bald heimisch und in seinem Entschluss für das Klosterleben bestärkt. Nach dem Noviziat legte er am 26. Dezember 1921 seine zeitliche Profess auf drei Jahre ab.

Im Januar 1922 wurde Bruder Martin von seinem Abt Bernhard Durst (1921–1965) nach Maria Laach zu einem zweijährigen Philosophiestudium geschickt. Er schloss es 1923 mit »summa cum laude« ab. Die Philosophische Hochschule von Maria Laach stand damals unter der Leitung des Abtes Ildefons Herwegen (1874–1946, Abt seit 1913). Als Liturgie- und Ordenshistoriker war er einer der Gründer und Erneuerer der liturgischen Bewegung in Deutschland. Im Gebiet der liturgischen und patristischen Wissenschaften hatte er Weltgeltung erlangt. Für den jungen Mönch, der hier die liturgiewissenschaftlichen Vorlesungen von Pater Odo Casel (1886–1948) hörte, in denen dieser sich für ein besseres Verständnis der liturgischen Texte und Riten einsetzte, sollten diese Ideen, mit denen er hier erstmals vertraut gemacht wurde, lebensbestimmend werden.

Nach Neresheim zurückgekehrt, schickte Abt Bernhard Durst Bruder Martin erneut zum Studium. Dieses Mal nach Rom. Dort studierte er Theologie an der päpstlichen Hochschule von Sant Anselmo. Die Ewige Stadt und das Collegio Internazionale, an

1 Anlässlich der Profess des Pater Emmerann von Thurn und Taxis, der ebenfalls in die Abtei Neresheim eingetreten war. – Zur Geschichte von Neresheim: Württ. Klosterbuch, 531–538 (Norbert STOFFELS).

dem Benediktiner aus allen Teilen der Welt dozierten und studierten, beeindruckten ihn tief und eröffneten ihm neue Perspektiven. Einer seiner Lehrer war Pater Lambert Beauduin (1873–1960), ebenfalls ein wichtiger Vertreter der Liturgiebewegung. Bis zur Erlangung der Doktorwürde in Theologie 1928 blieb Bruder Martin in Rom.

Während der Ferien legte er am 15. August 1925 die feierliche Profess in der Abtei Neresheim ab. Wenig später, am 19. und 20. September, empfing er durch den Weihbischof von Rottenburg, Joannes Baptist Sproll, die Subdiakon- und Diakonatsweihe. Am 22. August 1926 wurde er, wiederum durch Weihbischof Sproll, zum Priester geweiht. Eine Woche später hielt er seine Primiz in der Abteikirche Neresheim und eine weitere Woche später in der Pfarrkirche Liebfrauen in Ravensburg, der Kirche seiner Taufe, Erstkommunion und Firmung.

Sicher hatte Pater Martin nach diesen Jahren des Lernens und Reisens damit gerechnet, in seinem Heimatkloster Neresheim ein Amt zu erhalten, das er ein Leben lang ausfüllen würde. Zunächst unterrichtete er an der landwirtschaftlichen Schule des Klosters und betreute Gäste, die an Exerzitien teilnahmen. Doch an Weihnachten 1929 wurde er völlig unerwartet mit dem Ruf nach Brasilien konfrontiert.

Die Beuroner Kongregation stand in Verbindung mit der brasilianischen Benediktiner-Kongregation, die 1895 restauriert worden war. Sie unterstützte sie nach Kräften. Abt Fidelis von Stotzingen, Primas des Benediktinerordens und Visitor der brasilianischen Kongregation, bat Abt Bernhard Durst, den jungen Doktor der Theologie für drei Jahre freizustellen und ihn nach Brasilien zu schicken. Dort sollte er an der Escola Teológica der Abtei von Rio de Janeiro in Alto da Boa Vista Theologie unterrichten. Pater Martin fiel dieser Schritt außerordentlich schwer. Anfang 1930 bestieg er das Schiff nach Rio de Janeiro.

Jahre später schilderte Pater Martin die umwälzenden Ereignisse, die damals seinem Leben eine völlig neue Richtung gaben<sup>2</sup>:

*Eines Tages ließ mich mein Abt rufen und sagte mir: Ich muss ihnen etwas sehr ernstes mitteilen. Ich habe ein Telegramm von Abt Primas Fidelis von Stotzingen erhalten, in dem er unsere Hilfe für die Abteien in Brasilien erbittet. Sie sind einer der Erwählten. So erfuhr ich von meiner bevorstehenden Reise nach Brasilien. Nie hätte ich diese Wendung meines Lebens erwartet. Sogleich dachte ich an mein Cingulum: »Ein anderer wird dich führen, wohin du nicht willst (vgl. Joh. 21,18).« Dieser Gehorsam bedeutete für mich ein großes Opfer. Mein Vater Abt fuhr fort: Sie werden für drei Jahre nach Brasilien gehen. Jetzt gehen sie in die Kapelle vor das Allerheiligste und warten auf die Eingebung Gottes. Ich war besorgt und ging beten. Ich wollte in Neresheim bleiben, wo ich sehr glücklich war. Ich wollte das Kloster Neresheim nicht verlassen, dessen erster Mönch nach der Restauration ich war. Ich betete also in diesem Sinne. Danach kehrte ich zu meinem Abt zurück und bedeutete ihm, dass Gott geschwiegen habe. Er erwiderte: Beten sie noch einmal und hören sie, was Gott zu ihnen spricht. Ich betete von neuem, kehrte jedoch zurück, um meinem Abt mitzuteilen, dass Gott weiterhin schweige. Darauf antwortete er mir: Dann werde ich nun sprechen. Papst Pius XI. und Abt Primas Fidelis von Stotzingen baten mich, einen Mönch zu entsenden, um die Klöster in Brasilien zu unterstützen. Sie werden heute mein Diakon in der Messe sein und zum Abschied das *Ite missa est* singen. Dies geschah am Weihnachtsabend. Die folgende Nacht war voll quälender Gedanken. Am nächsten Tag wurden die Mönche von meiner Mission in Brasilien unterrichtet. Die Mitbrüder waren beunruhigt, weil wir ohnehin eine kleine Gemeinschaft waren. Deshalb setzten wir uns mit dem Heiligen Stuhl in Verbindung. Er teilte uns umgehend mit: »Quod dixi, dixi«. Es gab keine Möglichkeit zurückzutreten. Die Order war klar.*

2 Vgl. Em Comunhão 77, November/Dezember 1988, 26f.

## II. Der Lehrer (1930–1948)

### 1. Theologische Hochschule und Katholisches Institut

Als Pater Martin in Brasilien ankam, befand sich die dortige brasilianische Benediktiner-Kongregation in einer tiefen finanziellen und personellen Krise. Schulden hatten Erzabt Peter Eggerath, der der Abtei vorstand, gezwungen sein Amt niederzulegen. 1929 waren der Abt von São Paulo, Michael Kruse, und der Abt von Bahia, Rupert Rudolf, gestorben. Peter Roeser, Abt von Olinda, musste von seinem Amt zurücktreten. Zwar wurden für die Abteien von Bahia und São Paulo umgehend neue Äbte gewählt, aber den Klöstern in Olinda und Rio de Janeiro standen zunächst nur Prioren-Administratoren vor. Trotz dieser zerrütteten Lage wurden an der Theologischen Hochschule der Benediktinerkongregation in Alto da Boa Vista weiterhin Mönche aus Brasilien und Europa unterrichtet.

Hier nahm nun Pater Martin sein erstes Lehramt auf. Er ging davon aus, dass er nach zwei Jahren wieder nach Deutschland zurückkehren werde, sobald Pater Thomas Keller, der sich inzwischen in Rom habilitierte, seine Dozentur wieder übernehmen würde. Doch es sollte anders kommen: Thomas Keller kehrte zwar 1932 nach Brasilien zurück, wurde aber 1933 zum Abt von São Bento in Rio de Janeiro gewählt<sup>3</sup>. Unter diesen veränderten Bedingungen wurde Pater Martin Michler gebeten, in São Gerardo in Alto da Boa Vista zu bleiben. Dieses kleine Kloster in Floresta da Tijuca diente den Mönchen von Rio de Janeiro als Erholungsort. Außerdem war dort die Theologische Hochschule der brasilianischen Kongregation untergebracht. Hier lehrte Pater Martin bis 1938.

Er unterrichtete Dogmatik, Exegese und Liturgie. Dabei zeichnete er sich durch seine Fähigkeit aus, komplizierte und abstrakte Sachverhalte einfach und anschaulich darzustellen. Seit 1933 lehrte er außerdem Liturgie am Katholisches Institut für Höhere Studien (Instituto Católico de Estudos Superiores)<sup>4</sup> in Rio de Janeiro, wo Pater Thomas Keller den Lehrstuhl für Theologie innehatte. Für die jungen Studenten, die er trotz sprachlicher Schwierigkeiten zu begeistern verstand, wurde Pater Martin zu einem zunehmend wichtigen Gesprächspartner in religiösen Fragen. Die Lehraufgaben und die Betreuung seiner Schüler ließen Pater Martin nun keine Zeit mehr für das Heimweh, das ihn zu Beginn seines Aufenthalts in Brasilien stark belastete.

Einer seiner Studenten beschrieb den Eindruck, den der Unterricht Pater Martins bei ihm hinterlassen hatte<sup>5</sup>: »Für alle, die ihn hören durften, war der Unterricht bei Pater Martin eine Offenbarung. Sie erlebten eine vorher weitgehend unbekannte innere Welt. Ein Schleier hob sich. Wir spürten den wahren Kern der Religion. Wir erkannten, dass

3 Thomas Keller (1904–1962) stand der Abtei São Bento in Rio de Janeiro von 1933 bis 1948 vor.

4 1932 gründete Alceu Amorosa Lima (1893–1983), einer der wichtigsten katholischen Denker Brasiliens im 20. Jh., Direktor des Centro Dom Vital und der intellektuell-katholischen Zeitschrift *A Ordem*, in Übereinstimmung mit Kardinal Dom Sebastião Leme (1882–1942), Erneuerer der katholischen Kirche Brasiliens in der ersten Hälfte des 20. Jh., das Katholische Institut, aus dem die Katholische Universität von Rio de Janeiro hervorgehen sollte. Alceu Amorosa Lima gründete außerdem die Brasilianische Katholische Koalition (*Cologação Católica Brasileira*), die weitere kulturell und sozial ausgerichtete Institutionen umfasste wie die Katholische Universitätsaktion (*Ação Universitária Católica*), den Katholischen Arbeiterbund (*Confederação dos Operários Católicos*), den Katholischen Bibliotheksverein (*Associação de Bibliotecas Católicas*), den Katholischen Presbiterverein (*Confederação de Imprensa Católica*) oder die Katholische Wählerliga (*Liga Eleitoral Católica*). Vgl. José Ariovaldo da SILVA, *O Movimento Litúrgico no Brasil*, Petrópolis 1983, 27f.

5 Vgl. Fábio Alves RIBEIRO, Martinho Michler: um Testemunho, in: *A Ordem* 12, 1946, 29–31.

Gnadenleben Wirklichkeit war. Pater Martin konzentrierte sich auf die Realitäten in der Liturgie, die der Heiligen Schrift und im Mönchtum. Sie standen im Vordergrund unserer Reflexionen. Wir verstanden, dass die göttlich-menschliche Einigung in Jesus Christus das Zentrum unseres christlichen Lebens sei. Es lag ihm am Herzen, uns die christlichen Tugenden – den Glauben, die Hoffnung und die Liebe – neu zu vermitteln.«

Um Pater Martin, den Lehrer entstand eine größere Gruppe von Schülern, die seinen Unterricht besuchten und die ihn eines Tages baten, einen Liturgiekreis zu leiten, den sie selbst organisieren wollten. Pater Martin stimmte zu und schlug vor, zur Vorbereitung einige Tage im Juli 1933 auf einer alten Farm in São José do Rio Preto in Gemeinschaft zu verbringen<sup>6</sup>. Erstmals in Brasilien zelebrierte er eine neue Form der Messe. Er wandte sich der Gemeinde zu und führte einen Dialog mit ihr. Es ist leicht nachzuvollziehen, dass dies für alle Beteiligten ein bewegendes und umwälzendes Ereignis war. Die Studenten sprachen erstmals die Texte der Liturgie, ein Amt, das sonst von den Ministranten oder dem Chor wahrgenommen wurde. Das Erlebte konnte in Vorträgen und Gesprächen, aber auch im täglichen gemeinsamen Leben überdacht, besprochen und verarbeitet werden. In den folgenden Jahren (1934/35) fanden weitere derartige Gemeinschaftstreffen statt, bei denen Pater Martin seine wachsende Schar von Schülern mit hoher Sensibilität tiefer in die Geheimnisse des Glaubens und in Probleme der modernen Theologie einführte.

## 2. *Dialog-Messen in der Benediktinerabtei*

Nach den ersten Gemeinschaftstreffen folgten bis Dezember 1935 wöchentlich Dialog-Messen in der Abtei São Bento. Die Studenten nahmen handelnd an der Messe teil, indem sie die Hostie selbst auf den Altar legten, die sie danach beim Frühstück in der Abtei verzehrten. Die Predigt bezog sich nicht nur auf die verschiedenen Teile der Messe und ihre Funktion, sondern Pater Martin setzte sie in Beziehung zum liturgischen Jahr und zum persönlichen Leben.

Dies waren die Anfänge der liturgischen Bewegung in der Kirche Brasiliens. Diese Bewegung entstand ursprünglich in Europa, doch hatte sie bisher in Brasilien keine Bedeutung erlangt. Es handelte sich um eine verstärkt persönliche Beteiligung an den heiligen Mysterien. Pater Martin ebnete dieser Bewegung durch seinen Unterricht, durch seine Kurse, Vorträge und Treffen den Weg und schuf damit die Voraussetzung für die spätere Reform<sup>7</sup>.

In dieser Zeit erhielt der Liturgiekreis unter der Leitung von Pater Martin den Auftrag, die Kapelle der Katholischen Koalition neu zu gestalten. Von besonderer Bedeutung war der Altar. Es war der erste in Brasilien angefertigte Altar, der es ermöglichte, die Messe sowohl von der Gemeinde abgewandt, als auch der Gemeinde zugewandt zu zelebrieren. Diese vorsichtige Lösung wurde gewählt, um die Gegner des Dialogs mit den Gläubigen während der Messe nicht zu provozieren. Als Pater Martin die Kapelle am 7. Dezember 1935 einweihte, hielt er eine der Gemeinde zugewandte Dialogmesse.

Wie nachhaltig der Lehrer seine Schüler für die geistige Bildung und das religiöse Leben begeisterte, ohne sie jemals zu bedrängen, beweist die Tatsache, dass viele seiner Studenten nach Beendigung ihres Studiums in den Benediktinerorden eintraten. Dieser ungewöhnliche Aufschwung der Klostereintritte fand ihren Widerhall unter anderem in

6 Von dem Treffen wurde in der Universitätszeitschrift berichtet: José Carlos ISNARD, Seis dias de comunidade, in: A Vida 2, 1934.

7 Vgl. José Ariovaldo da SILVA, O Movimento Litúrgico no Brasil, Petrópolis 1983, 43.

einem Sonderartikel in »O Jornal« vom 16. März 1941. Dort schrieb Alceu Amoroso Lima: »Nur Gott bekehrt. In diesem Fall aber war vor allem Pater Martin Michler das Instrument der göttlichen Gnade. Meiner Ansicht nach war es Pater Martin zu verdanken, dass er, wie keiner vor ihm in Brasilien, die wunderbare Kraft des Mysteriums und die Schönheit des christlichen Lebens zum Ausdruck gebracht hat«<sup>8</sup>. Zu Recht wurde ihm das Verdienst zugesprochen, eine Blütezeit der Religiosität in Brasilien eingeleitet zu haben. Seinem Unterricht am Katholischen Institut, seinen geistlichen Seminaren und seinen im Dialog gehaltenen Messen ist es zu verdanken, dass sich eine große Zahl von Kandidatinnen und Kandidaten für das monastische Leben entschied. Deshalb nannte ihn Kardinal Sebastião Leme einmal scherzhaft »Martin der Fischreiher«.

In diese besonders glückliche Zeit seines Wirkens als Lehrer fiel allerdings auch ein trauriges Ereignis. Am 4. Mai 1933 bekam Martin Michler die Nachricht vom Tod seiner Mutter. Es bedrückte ihn sehr, dass er sie auf ihrem letzten Weg nicht begleiten konnte. Erst vier Jahre später hatte er bei einer Europareise Gelegenheit, in Ravensburg seine Schwester zu besuchen. Sie gab ihm den Ehering der Mutter als Andenken mit. Dieser Ring ging auf der Rückreise nach Brasilien verloren. Dieses Ereignis war für Pater Martin ein Zeichen, dass sein Platz nun endgültig das Kloster São Bento in Rio de Janeiro sei.

Tatsächlich war Pater Martin seit Anfang 1938 nicht mehr Mönch des Klosters Neresheim, sondern nahm, wahrscheinlich auf Betreiben des neu gewählten Erzabtes Laurentius Zeller<sup>9</sup>, die »Stabilitas Loci« für die Abtei von Rio de Janeiro an.

### 3. Novizenmeister

1938 zog die Theologische Hochschule der Brasilianischen Kongregation auf Wunsch des Erzabtes Zeller von Alto da Boa Vista nach Três Poços, auf eine alte Farm, die unter der Leitung von Pater Martin zu einer Schule ausgebaut werden sollte. Die Lebens- und Lehrbedingungen waren dort anfangs nicht einfach. Hinzu kam, dass Pater Martin weiterhin einmal wöchentlich am Katholischen Institut in Rio unterrichtete, obwohl dieses von Três Poços fünf Zugstunden entfernt lag.

Doch bereits 1940 berief ihn der Erzabt als Novizenmeister an die Abtei von Rio. Dieses Amt bekleidete er bis 1954. Dogmatik, Liturgie und die anderen Fächer der Theologie, die er in den letzten zehn Jahren gelehrt hatte, traten in den Hintergrund. Statt dessen beschäftigte er sich nun intensiv mit der Heiligen Regel Benedikts. Er machte es sich zur Aufgabe, den Novizen, unter denen er einige seiner ehemaligen Studenten wiederfand, das benediktinische Ideal, das er einmal als »die christliche Totalität in kristallklarer Form« bezeichnete, in seiner tiefen Bedeutung zu vermitteln.

Leider gibt es von seiner Lehrtätigkeit kaum schriftliche Zeugnisse. Es existieren lediglich einige Briefe an Schüler und Schülerinnen, denen er seine Gedanken darlegte und wenige Artikel in Zeitschriften<sup>10</sup>, die er nur auf eindringliches Bitten hin schrieb. Die Veröffentlichung seiner Gedanken war seinem Wesen im Grunde fremd. Er gestat-

8 Vgl. A Ordem 25, 1941, 371.

9 Nach dem Rücktritt des Abtes Peter Eggeraths 1929 war das Amt des Erzabtes der brasilianischen Benediktiner-Kongregation nicht wieder besetzt worden. Erst 1938 wählte das Generalkapitel Abt Laurentius Zeller, bisher Abt von St. Matthias in Trier und Visitor der Brasilianischen Kongregation, zu ihrem neuen Erzabt.

10 Zum Beispiel: Martin MICHLER, *Divinitatis participes in Christi Himmelfahrt*, in: A Vida 14, 1935, 6.

tete es jedoch seinen Schülern und Schülerinnen, ihre Mitschriften zu vervielfältigen und zu weiterzugeben.

Die Jahre als Novizenmeister, in denen er erstmals seit 1930 das regelmäßige Leben eines Klostermönchs führte, waren für die monastische Reife von Pater Martin entscheidend. Doch auch zu dieser Zeit hielt er im Auftrag der Brasilianischen Katholischen Aktion (*Ação Católica Brasileira*), einer Organisation die 1935 zur Aktivierung der Laien in der Kirche gegründet worden war, Kurse oder Studienwochen über Liturgie und deren Erneuerung. Vor allem bei jungen Menschen fanden seine Ideen große Resonanz, die sich u.a. in einer außergewöhnlichen Anzahl von Klosterberufungen von Frauen niederschlug. Sie führten zu einer bedeutenden Wiederbelebung der Frauenkonvente in Brasilien.

Eine Teilnehmerin an der Studienwoche vom 11. bis 16. Dezember 1941 für die weibliche katholische Jugend in Uberaba berichtete folgendermaßen<sup>11</sup>:

»Das Wichtigste dieser Woche waren nicht die Vorträge, sondern die Messe und das Offizium. Beim Offertorium legten die jungen Mädchen ihre Hostie in eine Schale in den Händen des Priesters, um in der Kommunion den Leib Christi, der das ewige Leben verbürgt, zu empfangen. Die stark verinnerlichte Anteilnahme am Mysterium verwandelte die Teilnehmer. Dieses Erlebnis strahlte in die Atmosphäre unserer kleinen Gemeinschaft. Die Vorträge von Pater Martin eröffneten neue Perspektiven, sie vertieften das christliche Leben. Sie zeigten in einfacher Form und sehr eindringlich den Kern des christlichen Glaubens und dessen Bedeutung für die Familie, den Beruf und das soziale Umfeld.«

#### 4. Auseinandersetzungen um die Liturgiebewegung

Angesichts des großen Erfolgs der liturgischen Bewegung blieben heftige Angriffe der Gegner nicht aus. Zunächst wurde die Auseinandersetzung für und wider die »Liturgisten«, wie die Befürworter der Bewegung von ihren Widersachern genannt wurden, in Zeitungen und Zeitschriften ausgetragen<sup>12</sup>. Doch bald schalteten sich auch Bischöfe und Theologen<sup>13</sup> in die Diskussion ein. Schließlich war der Druck der Gegner auf die Benediktiner derart groß, dass es Pater Martin nicht mehr gestattet war, der Gemeinde zugewandte Messen zu zelebrieren. Auch der Altar, den Pater Martin für die Kapelle der Katholischen Koalition fertigen ließ, sowie bestimmte liturgische Geräte und Gewänder durften nicht mehr verwendet werden. Auch innerhalb des Klosters São Bento wurde Kritik laut. Sie artikuliert sich in einem Dokument<sup>14</sup>, das vor den Gefahren der Auslegung der Liturgie durch Pater Martin warnte.

11 Vgl. Katholische Aktion in Uberaba, in: *A Ordem* 27, 1942, 170.

12 So erschienen in der Wochenzeitung »*O Legionário*« der Marianischen Kongregation in São Paulo und im »*Mensagem do Coração de Jesus*« der Jesuiten in Rio de Janeiro sowie im »*Correio da Manhã*«, ebenfalls unter Mitarbeit des Jesuiten P. Arlindo Vieira, offensive Artikel gegen den Missbrauch und die Irrlehre der »Liturgisten«, während die Zeitschrift des Centro Dom Vital, »*A Ordem*«, einen Beitrag von Fábio Alves Ribeiro zur Verteidigung der liturgischen Bewegung veröffentlichte.

13 So der Bischof Rodolfo das Mercês de Oliveira Penne und der Theologe P. Maurílio Penido, der in der Zeitschrift »*Revista Eclesiástica Brasileira*« verschiedene Artikel veröffentlichte.

14 Das Dokument gegen den »Liturgismus« wurde unter dem Titel *Circular da Sagrada Congregação dos Seminários ao Episcopado do Brasil*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 10, 1950, 468–471, veröffentlicht.



Immerhin verteidigte Dom Alexandre Gonçalves do Amaral, Bischof von Uberaba, Pater Martin als ihn ein Dominikanerpater bei der apostolischen Nuntiatur denunzierte, da er eine Messe *versus populum* zelebrierte. Da ihm der Bischof persönlich die Genehmigung dazu gab, erklärte dieser sich bereit, auf seine Diözese zu verzichten, falls Rom ein Dokument vorlegen könne, aus dem zweifelsfrei hervorgehe, dass diese Form der Messe verboten sei. Ein solcher Nachweis blieb jedoch aus. 1980 erzählte Bischof Alexandre Gonçalves folgende Episode<sup>15</sup>:

»Ich habe damals (1941) Pater Martin eingeladen, ein Seminar für die Katholische Aktion in Uberaba zu organisieren. Er hat um meine Genehmigung gebeten, die Messe *versus populum* zelebrieren zu dürfen. Dies gewährte ich ihm gerne, dokumentierte aber meine Entscheidung genau. Einige Zeit später erhielt ich vom apostolischen Nuntius Dom Benedetto Aloisi Masella einen sehr taktvollen Brief, worin er mich um Auskunft über die Messe *versus populum* bat, die Pater Martin zelebriert hatte. Außerdem schrieb er, dass die Messe in dieser Form vom Heiligen Stuhl verboten worden sei. Ich antwortete, dass Pater Martin die Messe in dieser Form mit meiner Genehmigung gehalten habe, dass damit die ganze Verantwortung bei mir läge. Ich würde mich verpflichten meinen Fehler öffentlich einzugestehen, wenn er mir das Argument für die Entscheidung des Heiligen Stuhls benennen könnte, welche die Messe *versus populum* untersagt. Hochwürden hat mir nicht geantwortet. 1942 besuchte ich während eines Kongresses den apostolischen Nuntius in São Paulo und bat ihn, mir zu sagen, welcher offizielle Akt des Heiligen Stuhls die Messe *versus populum* verbietet. Er schlug mir freundlich auf die Schulter und sagte: Diese Geschichte ist zu Ende. Ich erwiderte: Nein, Eure Exzellenz, für mich ist die Sache sehr ernst. Denn, wenn ich eine Anordnung des Heiligen Stuhls verletzt haben sollte, dann müsse ich auf mein Bistum verzichten. Er versprach, mir den betreffenden Abschnitt zu senden. Doch ich wartete wiederum. Erst nachdem ich abermals nachfragte, erhielt ich endlich ein Schreiben von ihm, in dem er eingestand, dass kein Verbot des Heiligen Stuhls existiere. Daraufhin antwortete ich ihm, dass ich das eigentlich gewusst hätte, denn im Messbuch stehe unter Titel V: Der Priester dreht sich beim ersten *Dominus vobiscum*, zum Volk hin, es sei denn, dass er die Messe von vornherein *versus populum* lese. Dementsprechend sei es erlaubt und so könne ich weiterhin die Erlaubnis dazu erteilen.

Besonders belastend für Pater Martin war, dass sich Erzabt Laurentius Zeller gegen ihn wandte und keine Gelegenheit ausließ, die liturgische Bewegung zu kritisieren. Der Autor der Biographie von Abt Martin Michler Bischof Clemente Isnard, erinnert sich an einen Fall in der Theologischen Hochschule, von dem er persönlich betroffen war. Erzabt Zeller unterrichtete dort Liturgie. Er griff zum großen Leidwesen der Studenten unaufhörlich die liturgische Bewegung an. Er verstand die Liturgie als reinen christlichen Kultus, als Übung zur Tugend und zur Gerechtigkeit. In der schriftlichen Prüfung fragte er dann nach dieser Definition. Ich führte sie aus, fügte aber auch meine persönliche Meinung hinzu, die auf der Lehre von Pater Martin basierte. Einige meiner Mitbrüder taten das gleiche. Erzabt Laurentius Zeller brach daraufhin den Unterricht ab und beschwerte sich bei Abt Thomas Keller, dass sich einige Schüler weigerten, seine Definition der Liturgie zu akzeptieren. Abt Thomas Keller bestrafte uns zwar nicht, bat uns aber, uns beim Erzabt zu entschuldigen, damit sich die Lage nicht weiter verschärfte. Die Unterstützung, die Pater Martin in diesem und in anderen Fällen durch Abt Thomas Keller erfuhr, bedeutete ihm viel.

Im Oktober 1942 starb der Erzbischof von Rio de Janeiro, Kardinal Sebastião Leme, der sich in der Auseinandersetzung um die liturgische Bewegung auf eine weitgehend

15 Vgl. José Ariovaldo da SILVA, *O Movimento Litúrgico no Brasil*, Petrópolis 1983, Anhang XIV, 364–366.

neutrale Position zurückgezogen hatte. Sein Vertreter, der Weihbischof Rosalvo Costa Rêgo, Kapitular Vikar der Erzdiözese Rio de Janeiro, verbot umgehend die Messe *versus populum*. Damit hatte die Kontroverse ihren Höhepunkt erreicht. Die Stimmen, die sich gegen Pater Martin wandten, der als Vater der brasilianischen liturgischen Bewegung galt, verschärften ihren Ton. Zu dieser Zeit trat Brasilien gegen Deutschland in den Zweiten Weltkrieg ein. Nun wurde Pater Martin zusätzlich noch als Deutscher angegriffen. Er aber ließ sich nicht entmutigen und blieb seiner Lehre treu.

In einem Brief an einen seiner Schüler, der ebenso wie er angefeindet wurde, fand er die folgenden aufmunternden Worte: »Verliert trotz der Schwierigkeiten nicht den Mut. In der Mentalität unserer Zeit wird es lange dauern, die ursprüngliche, spontane und heroische Einfachheit des Christentums wiederherzustellen. Was kann man von dem lärmenden Orchester sagen? Wann werden wir eine einfache Begeisterung bei den Vespere, der Messe, den Hymnen, Psalmen und geistlichen Liedern wieder erreichen? Manchmal finde ich die Arbeit in diesem Sinne eine Illusion. Doch dann bekomme ich wieder Mut, der Jugend wegen. Sie liebt die Heilige Schrift und das Wort Gottes, das unter uns ist. Verliert nicht den Mut, ich sage es noch einmal, diejenigen sind die aufbauenden Elemente der Kirche, die beten, die Psalmen singen, die ihre Seele der Schrift und dem Heiligen Geist öffnen, die das christliche Mysterium in der Kirche erleben. Wo zwei oder drei im Namen Christi zusammen sind, da ist Christus unter ihnen.«

Auch wenn es Pater Martin in dieser schwierigen Situation nie an Standhaftigkeit, Mut und Treue fehlte, war er doch verletzlich. So empfand er es als besonders schmerzlich, dass sich in seiner Abtei eine Gruppe von Neo-Thomisten, die eine moderne Interpretation der Lehre von Thomas von Aquin vertraten, gegen ihn wandten. Er selbst verstand seine liturgische Bewegung nicht als Gegensatz zum Thomismus, sondern nahm ihn vielmehr zum Vorbild.

### III. Der Diener (1948–1969)

#### 1. Die Wahl zum Abt

Während dieser Auseinandersetzungen in den 1940er Jahren um die liturgische Bewegung in Brasilien war Pater Martin Michler Novizenmeister und Mitglied des Rats der Abtei São Bento. Als im März 1948 Abt Thomas Keller so schwer erkrankte, dass er gezwungen war, am 20. April auf sein Amt zu verzichten, wurde am 18./19. Mai Martin Michler zu seinem Nachfolger gewählt. Im Anschluss an das Wahlverfahren wurden die Akten zur Bestätigung nach Rom geschickt. Sobald die Antwort vorlag, wurde mit den Vorbereitungen für die Benediktion des neugewählten Abtes begonnen. Am 13. Juni wurde Pater Martin durch Erzabt Placidus Staeb<sup>16</sup> das Amt übertragen. Am 24. Juni erhielt er durch Jaime Kardinal de Barros Câmara, Erzbischof von Rio de Janeiro, die Abtsbenediktion.

Der Zufall wollte es, dass Papst Pius XII. am Tag der Abtwahl die apostolische Konstitution *Decessor Noster* unterschrieb, worin er der Abtei von Rio de Janeiro die Würde einer *Abbatia Nullius Dioecesis* (Territorialabtei) wieder zusprach, die sie früher bereits besessen hatte. Für den neuen Abt bedeutete dies, dass er Ordinarius des Territoriums wurde, in dem die Abtei lag, obwohl er keinen bischöflichen Rang inne hatte.

16 Nach dem Tod von Erzabt Laurentius Zeller, am 1. September 1945, wurde Abt Placidus Staeb von Bahia, ein Deutscher aus Dellwangen, zum Erzabt gewählt.

## 2. Wirken als Abt

Die erste Änderung, die Abt Martin einführte, bezog sich auf den Gottesdienst. In der Laudes wurde nun täglich das *Benedictus* mit der entsprechenden Antiphon gesungen. Er beließ – soweit dies möglich war – die Mönche in ihren Ämtern. Besonderen Wert legte er jedoch auf eine klare Definition der Funktion dieser Ämter und auf die Identifikation der Amtsträger mit ihrem Abt. So sollte beispielsweise der Prior Stütze des Abtes sein und ein Vorbild der treuen Befolgung der Regel des heiligen Benedikts. Die monastische Disziplin lag ihm besonders am Herzen. Die Mönche sollten zuerst Mönch sein und dann erst Priester. Viele Konventsmitglieder jedoch zogen die kloster-externen Verpflichtungen den monastischen Angelegenheiten vor. Abt Martin sah darin eine Gefährdung der klösterlichen Disziplin, des klösterlichen Gemeinschaftslebens und einen Bruch der benediktinischen Regel.

Ein besonders schweres Erbe, mit dem sich Abt Martin nach seiner Wahl konfrontiert sah, war die Aufgabe der finanziellen Sanierung der Abtei. Sie war hoch verschuldet. Vermögen und Eigentum der Abtei waren aufgebraucht oder verpfändet. Nachdem sich Abt Martin einen Überblick über die katastrophale Situation verschafft hatte, trat er in Verhandlungen mit verschiedenen Banken ein. Schließlich gewährten die Vereinten Holländischen Banken (Banco Holandês Unido) einen Kredit, der die Abtei vor der Zahlungsunfähigkeit bewahrte. Nach und nach wurden die Schulden abgetragen, die Darlehen zurückbezahlt und die Besitzungen von Hypotheken befreit. Abt Martin war ein Vorbild der Sparsamkeit und Bescheidenheit. Er regte alle im Kloster dazu an, es ihm gleich zu tun. Seine schwäbische Art bewährte sich bei der wirtschaftlichen Sanierung der Abtei.

Anfang der fünfziger Jahre wurde ein silbernes Tabernakel für die Kapelle und sechs bronzene Glocken, die auch heute noch die größten in Rio de Janeiro sind, für die Kirchtürme angeschafft. Überschüsse, die die Abtei in diesen Jahren erwirtschaftete, flossen in Immobilien, insbesondere in den Bau von zwei Geschäftshochhäusern an der Straße Dom Gerardo, außerdem in einen Neubau für die Schule von São Bento. Auch die Veröffentlichung liturgischer Schriften in dem der Abtei eigenen Verlag *Lumen Christi* konnten zu dieser Zeit finanziell gefördert werden.

Abt Martin bewährte sich nicht nur als erfolgreicher Verwalter, sondern vor allem als ein gerechter Vater der Klostergemeinschaft. Sein Handeln orientierte sich ausschließlich an der Regel des Heiligen Benedikts.

Ein Beispiel seiner Barmherzigkeit: Abt Ildefons Herwegen von Maria Laach, hatte neben seinen liturgischen Werken auch einen Kommentar zur Regel des Heiligen Benedikts verfasst, den Abt Martin sehr schätzte. Dieser Kommentar wurde von Mönchen der Abtei in Rio übersetzt und im Verlag *Lumen Christi* veröffentlicht. Auf Betreiben eines Mönches der Abtei von Rio, Dom Odilão Bello Borba Moura, der weder mit den Ideen des Abtes von Maria Laach, noch mit denen seines eigenen Abtes einverstanden war, wurde die weitere Verbreitung des Buches in Brasilien vom Vatikan untersagt. Abt Martin war von dieser Maßnahme zutiefst betroffen. Er widersetzte sich jedoch mit keinem Wort und unternahm auch nichts gegen den Mönch.

Neben seinem Wirken in der Abtei übernahm Abt Martin wichtige Aufgaben und Ämter in den Einrichtungen der katholischen Kirche Brasiliens. Als Prälat einer Abbatia Nullius war er Mitglied der Brasilianischen Bischofskonferenz. 1954 wurde er zum Vorsitzenden der Brasilianischen Konferenz der Ordensleute (CRB – Conferência dos Religiosos do Brasil) gewählt, ein Amt, das er elf Jahre lang inne hatte. 1959 wurde Abt Martin zum Vorsitzenden der neugegründeten Lateinamerikanischen Religiösen Konföderation (CLAR – Conferência Latino-americana dos Religiosos) ernannt.

Obwohl Abt Martin durch seine Berufung mit Brasilien inzwischen fest verwurzelt war, hatte man ihn in Neresheim nicht vergessen. Als Abt Bernhard Durst von Neresheim am 27. April 1966 starb, wollten die Mönche Pater Martin zu ihrem neuen Abt wählen. Da er jedoch bereits Abt einer Abtei der brasilianischen Kongregation war, konnte er nicht gewählt, sondern lediglich vorgeschlagen werden. Seine Stellung als Abt *Nullius* erforderte zusätzlich zu seinem eigenen Einverständnis die Genehmigung des Heiligen Stuhls. Eine Anfrage bei der apostolischen Nuntiatur von Rio de Janeiro wurde abschlägig beantwortet. Abt Martin verzichtete auf die Rückkehr in die Abtei Neresheim und blieb im Kloster São Bento in Rio de Janeiro.

### 3. Das Zweite Vatikanische Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil akzeptierte die Grundgedanken, die Abt Martin seit 1930 gepredigt und gelehrt hatte. Sie wurden aufgenommen in die neue liturgische Konstitution. Es war eine große Freude für Abt Martin zu sehen, dass seine Änderungen vom vatikanischen Konzil, die er im Namen der theologischen Kommission der Bischofskonferenz von Brasilien eingebracht hatte, endgültig angenommen wurden. Am 4. Dezember 1963 wurde die Konstitution über die hl. Liturgie im Petersdom in Rom verabschiedet. Sie wurde mit 2147 Ja- zu 4 Nein-Stimmen von den Bischöfen genehmigt und vom Heiligen Vater verkündet. Es war eine Weiterentwicklung der Enzyklika *Mediator Dei* von Papst Pius XII., die 1947 veröffentlicht wurde. Der Text gab Abt Martins Lehre wieder. Er entsprach seiner Definition der Liturgie.

Die liturgische Konstitution und die Erneuerungsimpulse, die von diesem Konzil ausgingen, stimmten völlig mit den Vorstellungen und Lehren von Abt Martin überein. Er lehnte es jedoch entschieden ab, diese neuen Impulse als eine Möglichkeit zu interpretieren, von der monastischen Disziplin und der benediktinischen Gebetsordnung abzuweichen.

### 4. Der Verzicht auf das Amt

In den sechziger Jahren wurde unter den Mönchen der Abtei in São Bento eine zunehmende Unzufriedenheit mit Abt Martin spürbar. Zunächst handelte es sich um einzelne Klagen über mangelnde Zuwendung und Fürsorge<sup>17</sup>. Im Jahre 1969 forderte ein Mönch, Dom Vicente de Oliveira Ribeiro, den Verzicht des Abtes auf sein Amt. Schließlich wurde eine Petition an das Generalkapitel verfasst, die von der Mehrheit der Mönche getragen wurde. Nachdem das Generalkapitel getagt hatte, visitierte der Abt von São Paulo und Präses der Brasilianischen Kongregation, Tito Marchese, die Abtei São Bento. Bei seiner Abreise übergab er Abt Martin einen Brief, in dem er ihm den Verzicht nahe legte. Da Abt Martin der *Abbas Nullius* war, wandte er sich mit der Bitte um eine Entscheidung an den Heiligen Stuhl. Der Vatikan stimmte dem Verzicht in einem Schreiben zu, das von Kardinal Jean Villot am 24. September 1969 unterzeichnet worden war, und antwortete folgendermaßen:

»Hochwürdiger Pater, Ich habe die Ehre Ihnen mitzuteilen, dass der Papst, nachdem er die Angelegenheit sorgfältig geprüft hat, mit Ihrem Wunsch, auf die Leitung der Abtei

17 Dom Jerônimo Nogueira de Lemos berichtete Bischof Dom Clemente Isnard in einem Brief aus São Bento de Campos vom 20. September 1998, dass Abt Martin damals eine apathische Verwaltung führte und seinen früheren Enthusiasmus verloren habe.

»Nullius Unserer Lieben Frau von Monserrate von Rio de Janeiro zu verzichten, einverstanden ist.

Der Heilige Vater schätzt, dass Sie über zwanzig Jahre der Abtei und der dortigen Herde des Herrn als ergebener und hilfsbereiter Hirte vorstanden. Es ist bekannt, dass Sie dieser Abtei einen schätzenswerten Glanz verliehen haben und sie zu einem bedeutenden Sitz der geistlichen Lehre und der liturgischen Bewegung gemacht haben. Außerdem verdienen Sie ein großes Lob für Ihre Bemühung, die viele zum klösterlichen Leben motivierte. Dies ist ein schönes Zeugnis für die Bedeutung der Kirche als Hort der Heiligkeit in der Welt.

Aus diesem Grund können Sie dem Herrn vielmals danken, dem, der die unendliche Quelle aller Güte ist, der Ihnen die Gnade gab, eine große Ernte einzubringen.

Der Vicarius Christi wünscht inständig, dass Gott Sie noch für eine lange Zeit tröste und Sie bereichere mit allen Gaben, die dem treuen Diener nach seiner Wanderung auf Erden zusteht.

Von den Sorgen und vom Amt entlastet, können Sie sich der Ruhe widmen, und gewissermaßen im voraus die unaussprechliche Belohnung genießen.

Ich habe es Ihnen zur Kenntnis gebracht, durch den Auftrag der mir anvertraut wurde. Ich nehme die Gelegenheit wahr, Ihnen hochwürdiger Pater, meine Verehrung zu erweisen.«

Abt Martin war zu diesem Zeitpunkt 68 Jahre alt und völlig gesund. Die finanzielle und personelle Situation der Abtei war ausgezeichnet, die Schule hatte regen Zulauf, die Abtei und Abt Martin selbst hatten einen hervorragenden Ruf. Nichts schien den Verzicht zu rechtfertigen. Allein seine unbedingte Treue zur Regel des Heiligen Benedikts brachte ihn in Widerspruch zu vielen Mitgliedern der Klostergemeinschaft.

Nach seinem Verzicht wurde die Konstitution der brasilianischen Benediktiner-Kongregation, die bis dahin nach dem Vorbild der Beuroner Konstitution konzipiert war, umgearbeitet. Unter anderem wurde nun festgelegt, dass alle sechs Jahre, im Rahmen der kanonischen Visitation, die Mönche nach der Verwaltung des Abtes zu fragen seien und eine geheime Abstimmung durchzuführen sei. Das Ergebnis konnte für den Abt den Verzicht bedeuten.

Nach seinem Verzicht war Abt Martin zunächst unentschlossen, ob er weiterhin in Rio bleiben oder nach Neresheim zurückkehren sollte. Die Vorsehung wollte es, dass er sich bis zuletzt nie endgültig entscheiden musste. Er reiste immer wieder in seine Heimat Ravensburg, wo er den Franziskanerinnen von Reute geistlichen Beistand leistete. In Brasilien widmete er sich nun verstärkt der geistlichen Betreuung verschiedener Klöster. In diesen Abteien wurde er herzlich empfangen. Die Besuche waren Festtage für das Kloster. Seine Gedanken und seine Lehre wurden begeistert aufgenommen.

#### IV. Zwischen Rio de Janeiro, Ravensburg und Neresheim (1969–1988)

##### 1. Aufenthalte in Deutschland

Bereits bei früheren Besuchen der Familie in Ravensburg hatte Abt Martin Bekanntschaft und Freundschaft mit im Kinderkrankenhaus St. Nikolaus in Ravensburg tätigen Franziskanerinnen von Reute geschlossen. Am 6. Dezember 1958 zelebrierte er dort seine erste Messe. Am 13. November 1969 starb seine Schwester Rosa. Es tröstete Abt Martin, dass er ihr die letzte Krankensalbung hatte spenden können.

Das elterliche Haus übereignete er damals den Franziskanerinnen von Reute. Bei seinen späteren Besuchen in Ravensburg war er dann immer Gast bei den Franziskanerinnen im Kinderkrankenhaus St. Nikolaus. Seine Gegenwart wurde nicht nur von der

Gemeinschaft der Ordensschwwestern, sondern auch vom gesamten Personal und den Kranken der Klinik außerordentlich hoch geschätzt. Seine Messen und Gespräche wurden von den Franziskanerinnen als in höchstem Maße inspirierend empfunden. Am 22. August 1976 konnte er in der Abtei Neresheim sein goldenes Priesterjubiläum feiern. Auch in den folgenden Jahren kam er immer wieder nach Neresheim und Ravensburg.

Am 23. März 1986 reiste Abt Martin zum letzten Mal nach Europa. Abt Norbert Stoffels von Neresheim hatte ihn zu den Feierlichkeiten zum Abschluss der Restaurierung der Abteikirche eingeladen. Dort konnte er am 22. August sein diamantenes Priesterjubiläum zelebrieren.

## 2. Die letzte Reise

1987 reiste Abt Martin noch zu verschiedenen Klöstern der brasilianischen Kongregation, um an Feierlichkeiten und Exerzitien teilzunehmen. Doch Ende des Jahres wurde er ernsthaft krank. Am 18. Dezember wurde ihm die Krankensalbung gespendet. Zu Beginn des Jahres 1988 erholte er sich wieder und konnte an den Osterfeierlichkeiten teilnehmen. Nach einem Unfall am 14. Oktober musste er wegen einer Oberschenkelfraktur operiert werden. Wenige Tage später, am 25. Oktober um 17.30 Uhr, verstarb er.

Die Gemeinschaft wurde benachrichtigt, damit sie sich um den Toten zum Gebet versammeln konnte. Am Abend wurde Abt Martin zur Kapelle des Casa de Emaús (Gästehaus) gebracht, wo die Totenmesse für ihn gelesen und die ganze Nacht über bei ihm gewacht und gebetet wurde. Am folgenden Tag wurde der Sarg in die Abteikirche überführt, wo das Pontifikalrequiem gefeiert wurde. Zahlreiche Mönche und Nonnen aus anderen Klöstern und Kongregationen, Laien, Schüler und Freunde hatten sich eingefunden, um von ihrem Mitbruder, Lehrer und Freund Abschied zu nehmen. Im Anschluss an die Messe wurde Abt Martin im Kreuzgang beigesetzt<sup>18</sup>. Auf seinem Grabstein wurde auch sein Wahlspruch eingraviert<sup>19</sup>:

AEQUALIS OMNIBUS CARITAS  
(Allen die gleiche Liebe)

## V. Sein Vermächtnis

Die Jahre unter der Leitung Abt Martins waren eine herausragende Epoche in der Geschichte der Abtei São Bento in Rio de Janeiro. Sein Wirken führte zu Universitätsberufungen, zu Bischofs- und Abtsweihen seiner Schüler, einem religiösen Rundfunkprogramm und zur Gründung eines liturgischen Verlags. Das Kloster erholte sich von seinen finanziellen Schwierigkeiten und die theologische Hochschule nahm einen Aufschwung. Sein zweifellos wichtigstes Werk war die liturgische Bewegung in der brasilianischen Kirche.

18 Die Schilderung von Sterben, Tod und Bestattung Abt Martins wurde in der Chronik der Abtei festgehalten und in einer Zeitschrift veröffentlicht; vgl. *Em Comunhão* 77, November/Dezember 1988, 68–70.

19 Leider enthält die Inschrift einen Fehler: Abt Martin kam bereits 1930 nach Brasilien, nicht erst 1931.

Pater Paulus Gordan von Beuron, der viele Jahre in der Abtei von Rio de Janeiro gelebt hat, beschrieb Abt Martin folgendermaßen<sup>20</sup>:

Er war der charismatische Anreger liturgischer Spiritualität – Jahrzehnte vor dem Zweiten Vatikanum – und damit auch einer großen Zahl monastischer und priesterlicher Berufungen, die der Kirche in Brasilien ein neues Gesicht gaben.

Abt Martin lebte das Christentum. Er vermittelte es sensibel, einfach, rein, klar und eindringlich direkt. Seine eindrucksvolle und überzeugende Persönlichkeit berührte und bewegte jeden. Die Begegnung mit ihm wurde für viele zu einem unvergesslichen Ereignis, das ihr Leben prägte.

In diesem Sinne sind auch die Worte der Totenmesse zu verstehen:<sup>21</sup> Die Rechtgläubigkeit Abt Martins, seine geniale theologische Lehre, sein Beitrag zur Liturgie in theoretischer und praktischer Hinsicht geben ihm eine solche Bedeutung, dass man nicht über die Kirchengeschichte in Brasilien schreiben kann, ohne ihn zu erwähnen. Ohne Zweifel ist er für die liturgische Bewegung von herausragender Bedeutung. Er war ein überzeugender Vermittler der Regel des Heiligen Benedikts, ein Wegbereiter einer neuen Geistlichkeit. Sein Wirken hat eine große Bedeutung, nicht nur für das brasilianische monastische Leben und die brasilianische Kirche, sondern auch für die gesamte katholische Kirche.

20 Vgl. Pater Paulus GORDAN, Abt Martin, in: *Erbe und Auftrag*, Beuron 5/1989.

21 Vgl. *Em Comunhão* 77, November/Dezember 1988, 15f.

BRUNO KRINGS

## Eine Kostenregelung von 1401 für die Visitation schwäbischer Prämonstratenserklöster

Seit der ersten grundlegenden Überarbeitung seiner Statuten im Jahr 1154 hat der junge Orden der Prämonstratenser zusätzlich zu der schon von Anfang an praktizierten Aufsicht der Vateräbte über ihre Tochterklöster ein weiteres Kontrollorgan für den gesamten Orden eingerichtet. Das Generalkapitel teilte die einzelnen Klöster regionalen Verbänden, Zirkarien genannt, zu und bestimmte jährlich je zwei Äbte, die Männerklöster, später auch die selbständigen Frauenklöster einer Zirkarie zu visitieren.

Die Rechte der Vateräbte gegenüber ihren Tochterklöstern blieben unangetastet<sup>1</sup>. Manche Abteien hatten allerdings derart viele und zudem noch weit entfernt liegende Tochterklöster, dass ihren Äbten ein kontinuierlicher Besuch derselben unmöglich war<sup>2</sup>.

Ziel der neuen Einrichtung war es, die Einheit des Ordens zu wahren, der sich rasch in der gesamten westlichen Christenheit einschließlich der Kreuzfahrerstaaten ausbreitete, die Disziplin gemäß den Statuten und den Entscheidungen des Generalkapitels aufrecht zu erhalten und, seit dem 14. Jahrhundert immer stärker hervortretend, die veranschlagten Ordenssteuern einzusammeln. Seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts besaß schließlich auch der Abt von Prémontré das Recht, sämtliche Klöster des Ordens selbst oder durch speziell von ihm Beauftragte zu visitieren<sup>3</sup>.

Während wir durch eine neuere Studie von Oberste über die Rechtsentwicklung hinsichtlich der Visitationen im Orden inzwischen gut unterrichtet sind<sup>4</sup>, wissen wir

1 Sie bestanden neben dem allgemeinen Visitationsrecht vor allem in der Entgegennahme von Abtsresignationen und der Leitung und Bestätigung von Abtswahlen, einer Kontrolle der Wirtschaftsführung sowie der Zustimmung zu aufwändigen Baumaßnahmen.

2 Genannt seien Prémontré, das die zahlreichen Stifte und Klöster, die sich dem Orden anschlossen, gewöhnlich als *filiae speciales* annahm, sowie Steinfeld in der Eifel, das Tochterklöster bis nach Friesland, Skandinavien und Böhmen besaß.

3 Aus dem Mittelalter ist bislang nur eine Visitationsreise eines Abtes von Prémontré durch Deutschland bekannt. Der Reformabt Wilhelm von Louvignies, der 1290 die Statuten des Ordens überarbeiten ließ – es sollte für mehr als 200 Jahre die letzte Revision derselben bleiben, hatte vorher im gleichen Jahr die englischen Klöster besucht. Trudo Gerits: *Diversiteit en centralisatiepogingen in de orde van Prémontré (XIIde – XIIIde eeuw)*, in: *Gedenboek orde van Prémontré, 1121–1971, Averbode 1071, 147 u. 157, Anm. 106*. 1293 bereiste er mit dem Abt Pierre de Séry von Cuissy, dem Propst Adolf von Dollendorf von Meer (bei Neuss) sowie dem Abt Winrich von Langenau von Arnstein Deutschland. Am 6. Juli dieses Jahres hielten sie sich zusammen mit vielen Prälaten süddeutscher Klöster in der bayerischen Abtei Osterhofen auf. MGH SS 17, S. 551. Bruno KRINGS, *Das Prämonstratenserstift Arnstein a. d. Lahn im Mittelalter, 1139–1527* (Veröffentlichungen der Hist. Komm. für Nassau 48), Wiesbaden 1990, 140.

4 Jörg OBERSTE, *Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12. – frühes 14. Jh.)*, (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 2), Münster 1996.



bisher noch wenig über die tatsächliche Praxis. Da die Akten des Generalkapitels bis gegen Ende des 15. Jahrhunderts nicht erhalten blieben, sind die Zeugnisse für Visitationen in der Überlieferung der einzelnen Klöster zu suchen.

Das prämonstratensische Ordensrecht enthält bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts keine Aussage darüber, wie die Reisekosten der Visitatoren zu begleichen waren. Da diese nicht selbst dafür aufkommen konnten, mussten ihre Auslagen anteilig von den besuchten Klöstern getragen werden. Reisen im Mittelalter waren, sofern sie nicht durch kriegerische Auseinandersetzungen, schlechte Witterung oder Seuchen überhaupt verhindert wurden<sup>5</sup>, beschwerlich, langwierig, unsicher und wegen des erforderlichen Geleits auch teuer. Wahrscheinlich aufgrund von Beschwerden entschied das Generalkapitel kurz vor 1250, dass den Visitatoren zu Recht von den visitierten Klöstern die Erstattung mäßiger Reisekosten zustehe, da ihnen nicht zugemutet werden könne, selbst ihre Ausgaben zu tragen<sup>6</sup>. Diese Bestimmung wurde 1290 auch in die Statuten des Ordens aufgenommen<sup>7</sup>. Eine solch allgemeine Regelung des Problems schloss auf Dauer Konflikte nicht aus.

In der so genannten westfälischen Zirkarie, der bei weitem größten in Deutschland, hat man gegen Ende des 15. Jahrhunderts für jedes Kloster zu seiner Quote der Ordenssteuer ein Viaticum, also ein Reisegeld, festgelegt. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, betrug die Summe die Hälfte der jeweiligen Steuerquote<sup>8</sup>. Man könnte denken, dass hier der Versuch gemacht wurde, durch die Einführung fester Summen Streitigkeiten aus dem Weg zu gehen. Das Viaticum war aber wahrscheinlich nicht für die jährlichen Visitatoren bestimmt, für deren Reisekosten die Beträge kaum genügten, sondern eher als

Speziell zu den Prämonstratensern S. 160–251. Oberste stützt sich vor allem auf die publizierten normativen Texte des Ordens. Die noch nicht veröffentlichte Statutenredaktion von 1245 sowie zahlreiche Dekrete des Generalkapitels aus dem Spätmittelalter waren ihm nicht bekannt. Diese differenzieren zwar das bisher bekannte Bild, verändern es jedoch nicht wesentlich. Eine Veröffentlichung der genannten Quellen ist für die nächste Zeit vorgesehen.

5 Für das Jahr 1346 waren die Äbte der rheinischen Klöster Arnstein und Sayn vom Generalkapitel zu Visitatoren der Zirkarie Westfalen bestellt worden. Wegen der unsicheren Lage auf den Straßen wagten sie keine Visitationsreise und teilten ihren Mitäbten in einem Brief vom 26. 5. 1346 dies mit: [...] *attendantes difficultatem transeundi et conducatus nobis prebendi propter guerras undique existentes et discrimina viarum*. Sie baten diese, am 27. Juni mit je einem der wichtigeren Mitglieder ihres Konventes nach Köln zu kommen, um dort den Stand ihres Klosters in geistlichen und zeitlichen Angelegenheiten darzulegen und die Ordenssteuern zu zahlen. Karl HERQUET, Urkundenbuch des Prämonstratenserklösters Arnstein an der Lahn (1142–1446), Wiesbaden 1883, 109–110, Nr. 116.

6 *Hoc adiecto, quod [...] ipsi visitatores, cum non teneantur stipendiis propriis laborare, moderatas expensas expetant et requirant ab eisdem ecclesiis, quas ipsos contingerit visitare*. Prämonstratenserabtei Wilten, Hs. 32 04 05, fol. 74<sup>v</sup>. In den Handschriften der Statuten von 1245 folgt auf diese von der ersten Hand das Dekret an fünfter oder sechster Stelle.

7 Jean Le PAIGE, *Bibliotheca Praemonstratensis Ordinis*, Paris 1633, ND Averbode 1998, 824. Der Passus enthält hier noch den Zusatz: *prout secundum deum et suam conscientiam, inspectis cuiuslibet ecclesie facultatibus, viderint requirendum*.

8 Ingrid JOESTER, *Urkundenbuch der Abtei Steinfeld* (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde 60), Köln/Bonn 1976, 489–490, Nr. 655. Die Liste findet sich in einer Steinfeldener Handschrift von Ende des 15. Jh. – Eine in Prémontré selbst geschriebene Handschrift aus der 1. Hälfte des 14. Jh. enthält einen Ordenskatalog von 22 Zirkarien mit Angabe der Steuerquote für jedes Kloster. Es scheint sich um die älteste Liste der 1320 eingeführten Ordenssteuer zu handeln. Jedenfalls ist sie älter als die, welche Le Paige abdruckt. Beide Listen kennen noch kein Viaticum. Nancy, *Bibliothèque diocésaine* MD 38, fol. 46–49. LE PAIGE, *Bibliotheca* (wie Anm. 7), 326–344.

Beitrag der gesamten Zirkarie für den- oder diejenigen Äbte, die im Namen der Zirkarie zum Generalkapitel nach Prémontré reisten. Im frühen 17. Jahrhundert gab es jedenfalls keine festen Taxen für die Auslagen der Visitatoren<sup>9</sup>.

Zwischen den schwäbischen Propsteien Adelberg, Roggenburg und Marchtal kam es offensichtlich am Ende des 14. Jahrhunderts zu einem Zwist über die Aufteilung der Auslagen für die Visitatoren auf ihrer Reise zwischen Roggenburg beziehungsweise Marchtal und Adelberg. Die Sache wurde vor das Generalkapitel gebracht, das entschied, jedes Kloster habe die Kosten für die Hälfte der Strecke zu tragen.

Man einigte sich nun auf folgende Weise: Reisten die Visitatoren von Roggenburg aus nach Adelberg, nahmen sie den Weg über Ulm, Urspring, Geislingen und Göppingen. Der Propst von Roggenburg kam auf für Unterhalt und Unterkunft in Ulm und Urspring und musste ihnen bis zu letzterem Geleit geben. Von Urspring an übernahm der Propst von Adelberg die Sorge für die Visitatoren, geleitete sie bis Adelberg und bezahlte ihre Verköstigung und Beherbergung in Geislingen und Göppingen. Dieselbe Regelung galt für den umgekehrten Fall, die Reise von Adelberg nach Roggenburg.

Begaben sich die Visitatoren von Marchtal nach Adelberg, konnten sie zwischen zwei Wegen wählen. Der erste führte über Wiesensteig und Göppingen, der zweite über Münsingen, die Schlattsteig bei Gutenberg und Kirchheim. Im ersten Fall kam der Propst von Marchtal für die Kosten auf bis Wiesensteig. Von dort an war der Propst von Adelberg für das Geleit verantwortlich und beherbergte die Visitatoren in Göppingen. Im zweiten Fall trug der Propst von Roggenburg die Ausgaben der Visitatoren in Münsingen und gab ihnen Geleit bis zur Mühle im Tal Schlattsteig gegenüber dem Dorf Gutenberg. Von hier an ließ sie der Propst von Adelberg bis zu seinem Kloster geleiten und beherbergte sie in Kirchheim. Ebenso wurde es gehandhabt bei einer Reise in entgegengesetzter Richtung.

Die Vereinbarung hebt dann ausdrücklich hervor, die Statuten des Ordens enthielten keine Bestimmung für den Fall, dass von der römischen Kurie oder von Prémontré entsandte Visitatoren oder andere, die von weit her kämen oder an entfernte Stätten unterwegs seien, auf ihrer Reise zu den genannten schwäbischen Klöstern kämen. Man billigte solchen also kein Herbergsrecht zu. Sollte einer der Pröpste ihnen dann, nicht aufgrund einer Verpflichtung, sondern aus brüderlicher Liebe eine Tagereise weit Geleit geben, verrichte er ein gutes Werk, sei jedoch nicht gehalten, weiter für sie aufzukommen.

Auf diese Darlegung folgt noch ein Ritual des Empfangs der Visitatoren im Kloster. Beim heutigen Stand der Forschung lässt sich nicht entscheiden, ob diese Ordnung im ganzen Orden Brauch war oder nur in den genannten schwäbischen Klöstern. Bevor die Visitatoren den Kreuzgang betreten, hat sich dort der Konvent versammelt. Wie üblich sitzen alle auf den umlaufenden Bänken, vertieft in die zur Lektüre ausgeteilten Bücher. Zum Empfang erheben sie sich und verneigen sich vor den Visitatoren. Dann zieht der Konvent, geführt vom eigenen Abt, mit den Visitatoren in die Kirche und singt dabei

<sup>9</sup> Als der Abt von Floeffe in seiner Eigenschaft als Vikar des Generalabtes für die Zirkarie Westfalen im Februar 1619 die Äbte von Leffe (Belgien) und Wedinghausen (Arnsberg im Sauerland) sowie seinem eigenen Prior als deren Sekretär zur Visitation in diese Zirkarie sandte, gab er ihnen einen Brief mit, der ihren Auftrag umschrieb und die Bitte um eine großzügige Spende für die ordentlichen und außerordentlichen Bedürfnisse des Ordens und die Reisekosten der Visitatoren enthielt. Der Abt von Rommersdorf zahlte den Visitatoren für ihre Auslagen vier Taler und vier Goldgulden. 1619 März 10: Landeshauptarchiv Koblenz 560, 348, Nr. 6, S. 417. Diese Summe macht deutlich, dass Visitationen teuer waren und jährliche Visitationen für arme Klöster eine erhebliche Belastung darstellten.

den Psalm 122: »Wie freute ich mich, als man mir sagte: Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern.« Nach dem Kyrie, Pater noster und zwei Versikeln wird die Zeremonie mit einem Gebet abgeschlossen.

Die Vereinbarung über die Reisekosten der Visitatoren wurde zu Anfang des 16. Jahrhunderts zusammen mit anderen Texten des allgemeinen und speziellen Ordensrechtes in eine Adelberger Sammelhandschrift eingetragen – gewiss nicht als historische Dokumentation, sondern, weil diese Übereinkunft immer noch aktuell war und eingehalten wurde<sup>10</sup>.

Zweimal, sowohl in der Überschrift wie am Ende des Textes befindet sich die Jahreszahl 1401. Das kann nur bedeuten, dass die Regelung in diesem Jahr getroffen wurde. Da ausdrücklich auf einen Brief des Generalkapitels verwiesen wird, stellt sich die Frage: Welches Generalkapitel wurde von den schwäbischen Klöstern angerufen und entschied den Streitpunkt?

Das Jahr 1401 fällt in die Zeit des großen abendländischen Schismas, in dem es zuerst zwei, später sogar drei konkurrierende Päpste gab. Beendet wurde es erst durch das Konzil von Konstanz. In dieser Zeit standen im allgemeinen Frankreich, Neapel, Schottland und die iberische Halbinsel auf Seiten des Papstes in Avignon, während das Reich, der größte Teil Italiens, die östlichen und nördlichen Länder und England zum Papst in Rom hielten. Da in erster Linie politische Aspekte für die Anerkennung oder Ablehnung der jeweiligen Päpste verantwortlich waren, konnten sich auch die großen Orden diesen Entscheidungen nicht entziehen. Sie wurden in die Spaltungen mit hinein gezogen. Somit waren die Prämonstratenserklöster der Gebiete, die den römischen Papst anerkannten, für Jahrzehnte vom Generalabt in Prémontré und dem Generalkapitel getrennt.

Daher setzte der römische Papst Urban VI., dessen entschiedener Anhänger der deutsche und böhmische König Wenzel war, Abt Konrad von Strahov in Prag zum Generalprovisor des Prämonstratenserordens ein. Er befahl ihm ein Generalkapitel für Deutschland einzuberufen, das am 28. Oktober 1382 in Frankfurt stattfand und an dem auch der Abt von Wadgassen (Saarland) teilnahm. Abt Konrad ernannte wiederum Abt Heinrich von Oberzell bei Würzburg zu seinem Vikar und diesen mit Abt Albert von Vessra (Thüringen) zu Visitatoren der Zirkarien in Schwaben und am Rhein. Dass diese Visitationen auch tatsächlich stattfanden und der Abt von Vessra zum Beispiel die Abtei Arnstein an der Lahn aufsuchte, beweist die Urkunde über dessen Bestellung, die im Arnsteiner Archiv erhalten blieb<sup>11</sup>. Auch für England übertrug Urban VI. die Rechte

10 München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 15331, fol. 58–58<sup>v</sup> u. 150. Die Handschrift gelangte infolge der Aufhebung Adelbergs im 16. Jh. nach Roggenburg und von dort nach der Säkularisierung 1803 in die Bayerische Staatsbibliothek. Der erste Teil, die Ordensstatuten von 1290, 7 liturgische Dekrete des Generalkapitels, die 5. Distinktion der Statuten von 1320 und ein Privileg Papst Nikolaus' IV. für den Prämonstratenserorden wurden 1497 und 1498 eingetragen (fol. 2–55). Abschriften der Statuten nahm man im 15. Jh. in vielen Klöstern vor. Sie stehen gewöhnlich im Zusammenhang mit Reformmaßnahmen. Die folgenden Teile der Handschrift stammen aus der Zeit des Adelberger Abtes Leonhard Dürr (1502–1538). Es handelt sich vornehmlich um Texte zur Abtswahl, die bald nach der Wahl Leonhard Dürrs zusammengestellt wurden (fol. 55<sup>v</sup>–150). Auf fol. 57<sup>v</sup> findet sich der Eid Abt Leonhards nach seiner Wahl. Es folgt ein Bericht über das Provinzialkapitel von 1509 in Schussenried (fol. 150<sup>v</sup>–154<sup>v</sup>) sowie Extrakte aus den Registern des Generalkapitels von 1517 (fol. 155–156<sup>v</sup>).

11 Josef BURG, Regesten der Prämonstratenserabtei Wadgassen bis zum Jahr 1571, Saarbrücken 1980, 243–244, Nr. 622. Hessisches Hauptstaatsarchiv Wiesbaden 11, 251a. Krings: Arnstein, wie Anm. 3, 181, Anm. 92. – Eine auf Strahover Quellen beruhende Untersuchung dieser Aktivitäten, die Dr. Karel Dolista in Prag geplant hat, ist bisher nicht erschienen.

des Abtes von Prémontré auf den Abt von Welbeck. Von 1387 an hielten daher die drei englischen Zirkarien eigene Generalkapitel ab<sup>12</sup>. Ob die Reisekostenregelung aus Adelberg einen Hinweis auf ein weiteres deutsches Generalkapitel kurz vor 1401 bietet, muss dahingestellt bleiben, solange keine weiteren Quellen hierzu bekannt sind.

\*\*\*

*De visitorum expensis monasterii Adelbergensis et eorum adduotione cum salvo conductu. 1401*

Item visitatores venientes a monasterio Rockenburgensi versus ecclesiam Adelbergensem debent in expensis teneri ab abbate Rockenburgensi in Ulma et in villa Urspring et ab eodem abbate in Rockenburg usque in eandem villam Urspring salvo cum conductu duci, et exinde in prefata villa Urspring suscipi ab abbate Adelbergensi tantum cum salvo conductu et in Gyßlingen et Goeppingen, seu mediis hospitii, ab eodem Adelbergensi abbate provideri cum expensis. Et idem erit iudicium observandum, quantum ad expensas, salvum conductum etc., quando huiusmodi visitatores ab Adelberg usque Rockenburg ascenderint, iuxta unius tenorem littere, a generali Ordinis capitulo emanate, que sonat, quod illa in hiis duo monasteria equales tenentur facere expensas.

Item visitatores venientes a Marchtal usque Adelberg debent provideri in salvo (con)ductu et expensis usque ad Wisenstaig et etiam in opido Wißenstaig ab abbate / in Marchtal, et exinde suscipi ab abbate in Adelberg in salvo conductu et expensas ab ipsis in Goeppingen visitoribus seu alibi fiendas fideliter provideri. Et idem erit iudicium, cum visitatores tales per eandem ab Adelberg usque Marttal ascenderint viam in singulis. Si autem huiusmodi visitatores Ordinis per aliam viam a Marttal Adelbergensem adire vellent ecclesiam, scilicet per Minsingen, Kirchen, tunc prescripta singula subnotato debent observari modo, ita quod abbas in Marttal ipsos visitatores in suis teneat expensis in Minsingen et in salvo conductu usque in vallem, que dicitur Schlatstayg, quoddam circa molendinum ex opposito ville Guottenberg. Et circa idem molendinum et dictum locum Schlatstayg debent abbates Adelbergenses Ordinis visitatores cum salvo suscipere conductu et ex hinc providere eosdem visitatores in expensis et aliis in Kirchen et alibi suum usque ad monasterium. Et cum visitatores tales ab Adelberg per eandem versus Marttal ascendunt viam, deinde erit iudicium in omnibus.

Item de aliis a Romana curia visitoribus seu a Premonstrato sive a remotis venientibus locis seu ad remota tendentibus loca nichil dicunt Ordinis statuta. Verum si aliquis non ex debito, sed ex caritatis radice aliquem ad unam deduceret dietam, pium adimplet humanitatis opus, nec ultra ad aliquas tenetur expensas, cum omnia Ordinis statuta sonant, quod singuli visitatores in moderatis debent esse contenti expensis ab ecclesiis, quas ipsos visitare contigerit.

*De susceptione visitorum*

Visitoribus in inferiori parte ambitus intransibus, conventus, ad lectionem sedens, surgat et eis inclinando eos suscipiat, et statim precedendo prelatus intret ecclesiam cantando Ps(almum): Letatus sum. K(yrie). Ch(riste). K(yrie). Pater noster. Et ne. V(ersiculus):

12 Norbert BACKMUND, *Monasticon Praemonstratense II*, Straubing 1952, 20.

Salvos fac servos tuos, deus meus. V(ersiculus): Benedicti, qui veniunt in nomine Domini, deus Dominus et illuxit nobis.

Oremus: Deus humilium visitator, qui nos fraterna dilectione consolaris, pretende societati nostre gratiam tuam, ut per eum (eos), in quo (quibus) habitas, tuum in nobis sentiamus adventum per eundem Christum, Dominum nostrum. Amen.

Anno 1401.

## Neues Licht auf den Bamberger Reiter\*

Der Bamberger Reiter, ältestes Reiterstandbild auf deutschem Boden und eine der hervorragenden Plastiken des Mittelalters, gehört seit den Anfängen der kunsthistorischen Forschung am Ende des 19. Jahrhunderts zu den umstrittensten Denkmälern überhaupt. Hannes Möhring, bekannt geworden vor allem durch seine hervorragende Studie »Der Weltkaiser der Endzeit«<sup>1</sup> legt hier eine neue Hypothese über die Identität des Reiters vor, die er vor allem aus dessen Aussehen und dem Vergleich mit biblischen Texten, sondern auch aus der Würdigung und Widerlegung früherer Deutungen gewinnt.

Nach heute vorherrschender Meinung ist der Reiter mit Stephan I., dem ersten christlichen König der Ungarn, zu identifizieren. Davor wurden verschiedene Deutungsversuche der rätselhaften Gestalt unternommen. Die naheliegendste Interpretation, die auch von namhaften Forschern vertreten wurde, ist die, dass es sich um Kaiser Heinrich II. handelt, der zusammen mit seiner Gemahlin Kunigunde in unmittelbarer Nähe des Reiters, vor dem Ostchor des Bamberger Doms bestattet ist. Gegen diese Annahme sprechen jedoch vor allem zwei Gründe: Heinrich II. trägt auf allen bekannten Darstellungen einen Bart; seine ursprünglich an der Adamspforte des Doms postierte Statue trägt eine (kaiserliche) Krone mit Bügel, während die Krone des Reiters deutlich höher ist und keinen Mittelbügel hat.

Der Regensburger Kunsthistoriker Jörg Traeger<sup>2</sup> hat, wie vor ihm schon Otto Hartig<sup>3</sup>, angenommen, es handle sich um eine Darstellung Kaiser Constantins des Großen, wobei er in dem Blick des Reiters den entscheidenden Hinweis für die Richtigkeit seiner Hypothese zu erkennen glaubt: Mit dem Blick sei nämlich die Vision des Kreuzes angedeutet, die der Kaiser vor seinem Sieg an der Milvischen Brücke (312) hatte. Die Gründe dafür, dass es sich um die Vision eines Betenden handle, sind jedoch nicht überzeugend. Unter den Deutungen, die der Verfasser eingehend würdigt, sei noch die der Tübinger Kirchenhistorikerin Luise Abramowski erwähnt<sup>4</sup>: Sie sieht in der Figur keine historische Persönlichkeit, sondern die in zahlreichen mittelalterlichen Quellen erwähnte Gestalt des zukünftigen Kaisers der Endzeit, wie er in Jerusalem einzieht. Gegen die Interpretation von Luise Abramowski spricht nach Meinung des Verfassers vor allem,

\* Hannes MÖHRING, König der Könige. Der Bamberger Reiter in neuer Interpretation (Die blauen Bücher). Königstein im Taunus: Karl Robert Langewiesche Nachfolger Hans Köster Verlagsbuchhandlung KG 2004. 65 S. Kart.

1 Hannes MÖHRING, Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung (Mittelalter-Forschungen 3), Stuttgart 2000.

2 Jörg TRAEGER, Der Bamberger Reiter in neuer Sicht, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 33, 1970, 1–20.

3 Otto HARTIG, Der Bamberger Reiter und sein Geheimnis. Ein Beitrag zur Ideologie der hochmittelalterlichen Reiterdarstellungen, Bamberg 1939.

4 Luise ABRAMOWSKI, Der Bamberger Reiter. Vom Endzeitkaiser zum heiligen König Stephan von Ungarn, in: ZKG 98, 1987, 206–229.

dass der Künstler den Reiter nicht eindeutig als Endzeitkaiser kenntlich machte, obwohl er dies durch Hinzufügung entsprechender Attribute leicht hätte tun können.

Seine eigene Auffassung über die Bildaussage des Bamberger Reiters legt Möhring im ersten Kapitel seiner Studie dar, wobei er seine außerordentliche Kenntnis auch der technischen und architekturgeschichtlichen Detailfragen auf dem Hintergrund der Texte der Johannes-Apokalypse unter Beweis stellt: Es handelt sich um eine Darstellung des Messias, »der bei seinem Auftritt am Weltende alle Feinde durch den Hauch seines Mundes vernichten soll« (S. 11). Diese Hypothese basiert hauptsächlich auf der Deutung des Gesichtsausdrucks, der nach Meinung des Verfassers in der bisherigen Forschung nur unzureichend oder gar nicht beachtet wurde. Die Tatsache, dass die vollen Lippen nicht etwa fest geschlossen sind (wie bei dem so genannten König Philipp II. August an der Kathedrale von Reims, in dem schon Émile Mâle ein Vorbild des Reiters gesehen hat)<sup>5</sup>, sondern »leicht geschürzt und je nach Blickwinkel und Beleuchtung mehr oder weniger deutlich wie zu einem Befehl geöffnet« (S. 7), lässt den Reiter als Protagonisten eines höchst dramatischen (apokalyptischen) Geschehens erkennen. Nach der Prophetie des Jesaja (11,4) wird der kommende Messias »den Gottlosen mit dem Hauch seiner Lippen töten«, und in dem Paulus zugeschriebenen Zweiten Thessalonikerbrief wird (2,8) angekündigt, dass der Herr Jesus den Gesetzlosen (d.h. den Antichristen) »durch den Hauch seines Mundes wegaffen« wird.

In der Johannes-Apokalypse schließlich (19,11–16) wird der Reiter mit blutgetränktem Gewand auf weißem Pferd beschrieben, dessen Name »Wort Gottes« ist; aus seinem Munde kommt ein scharfes Schwert, mit dem er die Völker schlagen wird. Vor allem das Fehlen dieses Schwertes bei dem Bamberger Reiter, aber auch die Tatsache, dass sein Erscheinungsbild keinerlei Andeutung der himmlischen Heerscharen enthält, die mit ihm in den Kampf gegen die widergöttlichen Mächte ziehen, lassen doch Zweifel an der Annahme aufkommen, dass der Reiter von Bamberg den apokalyptischen »König der Könige« darstellen soll. Es erscheint dann auch die Interpretation des Gesichtsausdrucks nicht mehr so überzeugend. Unbestreitbar ist der Blick der großen Augen »durchdringend« und »in die Ferne gerichtet« (S. 6f.). Aber ist er auch »voller Unmut«? Von dem apokalyptischen Herrscher, der gegen die Feinde auszieht, würde man den Ausdruck von Zorn und Angriffslust erwarten. Statt dessen: Nachdenklichkeit, Skepsis, Zweifel. Wegen dieses Ausdrucks konnte man von einer »romantischen« Vorstellung des Mittelalters her (aber nicht ganz falsch!) in dem Reiter »eine Art Parzivalgestalt«, einen »nach dem Heil Ausspähenden« sehen<sup>6</sup>. Das erste Hauptwort in Wolfram von Eschenbachs »Parzival« lautet bekanntlich: »zwîvel«, und das 13. Jahrhundert kann man als Zeitalter des Zweifels bezeichnen<sup>7</sup>. Diesen Kontext stellen die Reliefs an den Chorschranken des Ostchores her. Es sind dort Zweiergruppen von Aposteln (Südseite) und Propheten (Nordseite) dargestellt, die, wie antike Philosophen, in angeregte Ge-

5 Émile MÂLE, *L'Art Allemand et l'Art Français du Moyen Âge*, Paris 1923, 192f.; vgl. Peter KURMANN, »Philippe-Auguste« – Das Vorbild des Bamberger Reiters. Aus Anlaß seiner Aufstellung im Palais du Tau von Reims, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 17. August 1979, 29; zum Verhältnis der Bamberger Skulpturen zu denen von Reims s. vor allem: Willibald SAUERLÄNDER, *Reims und Bamberg. Zu Art und Umfang der Übernahmen*, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 39, 1976, 167–192. – DERS., *Die bildende Kunst der Stauferzeit*, in: *Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur. Katalog der Ausstellung Stuttgart 1977*, Bd. III, 187–229, hier: 215.

6 Wolfram STEINERT, *Der Bamberger Reiter*, Königstein o.J., 7.

7 Vgl. dazu: Helmut FELD, *Das Zeitalter des Zweifels. Erwägungen zum Gottes- und Weltbild im Hochmittelalter*, in: *Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*, hg. v. Konrad HILPERT u. Karl-Heinz OHLIG, Zürich 1993, 85–104.

sprache (*disputationes*) vertieft sind. »Es ist die große Disputation über die Heilswahrheiten«<sup>8</sup>, bedingt durch den Geist Abaelards, der einige Jahrzehnte zuvor von Frankreich herübergekommen war.

Wenn im Zeitalter der Kreuzzüge der Blick eines Königs in die Ferne gerichtet ist, liegt es nahe, anzunehmen, dass der Betreffende Jerusalem im Auge hat. Das ist ganz ohne Zweifel der Fall bei einer Eichenholz-Skulptur Ludwigs IX. des Heiligen, die sich in der Sammlung Preußischer Kulturbesitz zu Berlin befindet<sup>9</sup>. Der Blick des französischen Königs, der wie seine sich an ihn schmiegende Gemahlin Marguerite individuelle (porträt-ähnliche) Züge trägt, geht ins Unbestimmte, Weite. Wohin er tatsächlich geht, wird durch das Modell des Heiligen Grabes zu Jerusalem angedeutet, ein Oktogon, das er in der rechten Hand hält. Auch die Krone des Bamberger Reiters evoziert die Zahl Acht: ursprünglich war sie mit je vier sich abwechselnden großen und kleinen Kreuzblumen (Dreiblättern) verziert, von denen nur noch zwei erhalten sind (S. 8f., 42). In der Symbolik des mittelalterlichen Kathedralbaus bedeutet die Zahl Acht das himmlische Jerusalem, die Vollkommenheit, das ewige Leben<sup>10</sup>. (Die achteilige Krone könnte ihren Träger als König von Jerusalem kennzeichnen, ein Titel, den Friedrich II. seit 1223 beanspruchte und mit der Krönung am 18. März 1229 tatsächlich erlangte). Der Blick des Reiters geht allerdings nicht in Richtung Jerusalem, nach Osten, sondern in die Kathedrale hinein, nach Westen (S. 15). Man könnte also annehmen, dass er, vom irdischen Jerusalem zurückkehrend, in Richtung auf das geistliche Jerusalem (die im Dom versammelte Kirche) reitet. Nicht erst seit Franziskus von Assisi, der den letzten päpstlichen Kreuzzug in Ägypten (1219/20) als Augenzeuge miterlebte, sondern schon im 12. Jahrhundert gab es intelligente Zeitgenossen, die die hauptsächlich von den Päpsten betriebenen heiligen Kriege gegen die Muslime mit sehr kritischen Augen betrachteten. Und Friedrich II. konnte, entgegen dem Willen des Papstes Gregor IX., auf dem Verhandlungswege am 18. Februar 1229 von Sultan Malik al-Kamil die friedliche Übergabe von Jerusalem, Bethlehem und Nazareth an die Christen erreichen.

Damit wären wir bei einem Thema angelangt, das auch von Möhring ausführlich erörtert wird. Unbeschadet der Kontroverse, welche »symbolische Gestalt« in dem Reiter dargestellt ist, liegt nämlich die Frage nahe, ob der Künstler seinem Werk die Züge einer historischen Persönlichkeit gegeben hat. Die Möglichkeit, dass es sich bei dem Reiter um ein »Kryptoporträt« Friedrichs II. handele, hatte schon Gerhart Ladner ins Gespräch gebracht, verbunden allerdings mit der Hypothese, dass der heilige Georg dargestellt sei<sup>11</sup>. Der Verfasser kann dieser Ansicht einiges Positive abgewinnen, da »eine gewisse Ähnlichkeit mit den uns erhaltenen Bildnissen Friedrichs II. besteht«. Er betont allerdings, dass eine zwingende Argumentation durch derartige Vergleiche kaum möglich sei (S. 41). Es ist unbestreitbar, dass alle Argumentationen – sowohl bei der Frage der Identität wie bei derjenigen der Ähnlichkeit des Standbilds – auf der Ebene von Ver-

8 STEINERT, Bamberger Reiter (wie Anm. 6), 5; Abbildungen ebd., 10f., 32–35. Die skeptische Geisteshaltung verkörpert vielleicht am eindrucksvollsten der kahlköpfige Mann, den man mit dem Propheten Elisäus (Elischa) identifiziert hat; vgl. 2 Kön 2,23: »Komm herauf, Glatzkopf!«

9 Abbildung in: Martin ERBSTÖSSER, Die Kreuzzüge. Eine Kulturgeschichte, Leipzig 1977, Abb. 39, nach 76.

10 Vgl. hierzu das Kapitel: »Symbolik der Zahlen an der Kathedrale. – Die »Achtzahl« bei Hans SEDLMAYR, Die Entstehung der Kathedrale, Freiburg u.a. <sup>2</sup>1993, 157–159; vgl. Augustinus, De Civitate Dei 22,30: [...] *sed dominicus dies velut octavus aeternus, qui Christi resurrectione sacratus est, aeternam non solum spiritus, verum etiam corporis requiem praefigurans.*

11 Gerhart LADNER, Die Anfänge des Kryptoporträts, in: Michael Stettler zum 70. Geburtstag. Von Angesicht zu Angesicht. Porträtstudien, hg. v. Florens DEUHLER u.a., Bern 1983, 78–97, hier 84–88.



mutungen, allenfalls von mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeiten, stattfinden. Dies vorausgesetzt, darf man sagen, dass in einer mittelalterlichen Plastik natürlich kein »Porträt« im heutigen Sinn vorliegt. Es kann aber eine lebende »Vorlage« gegeben haben, nach der der Bildhauer die Züge modelliert hat. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ist dieser Vorgang häufig zu beobachten. So wird angenommen, dass der so genannte Joseph-Meister dem heiligen Joseph am Mittelportal der Kathedrale von Reims individuelle, realistische Züge gegeben hat<sup>12</sup>. Ich meine, dass das Gleiche bei dem als »Lachengel« bezeichneten Engel des Bamberger Doms der Fall ist: er trägt offenbar die Züge eines tatsächlich existierenden fränkischen jungen Burschen (oder Mädchens!).

Was Friedrich II. betrifft, so wäre zusätzlich zu den Ausführungen des Verfassers zu bemerken, dass eine große Ähnlichkeit des Bamberger Reiters mit einem wenig beachteten Porträt des Kaisers besteht: einem Konsolkopf an der Oberkirche S. Francesco in Assisi. Zwar meint Jürgen Wiener, der das grundlegende Werk über die Bauskulptur von S. Francesco verfasst hat, dass es sich um den Porträtkopf Friedrichs II. handelt, zurückweisen zu müssen<sup>13</sup>; doch beruht diese Meinung auf der falschen Annahme, dass Bruder Elias von Cortona nicht der Baumeister der Oberkirche S. Francesco gewesen sein könne<sup>14</sup>. Wie der Kopf des Reiters von Bamberg zeigt auch der von Assisi ein jugendliches, bartloses Gesicht. Der Erbauer des Bamberger Doms, der Bischof Ekbert von Andechs-Meranien (Bischof seit 1203; † 1237, dem Jahr der Weihe des Doms), war ein getreuer Anhänger Friedrichs II. Er muss auch ein Mann von großem Kunstverständnis gewesen sein; denn er hatte Mitarbeiter der Bauhütte und erstklassige Bildhauer von Reims nach Bamberg geholt. Kaiser Friedrich hielt sich in den Jahren 1235/36 in Deutschland auf. Am 1. Mai 1236 war er bei der Erhebung der Gebeine der heiligen Elisabeth von Thüringen in Marburg anwesend. Mit Papst Gregor IX., der Elisabeth ein Jahr zuvor heiliggesprochen hatte, lebte er damals noch in Frieden. Das Itinerar des Kaisers weist keinen Aufenthalt in Bamberg auf<sup>15</sup>, doch ist er sicher mit Ekbert zusammengetroffen, für dessen Dombauprojekt er schon 1225 einen hohen Betrag zur Verfügung gestellt hatte (S. 41). Es ist denkbar, dass der Bischof, in dessen Pfalz übrigens König Philipp von Schwaben, der Onkel Friedrichs, am 21. Juni 1208 ermordet worden war, den Bildhauer veranlasste, die Züge Friedrichs II. im Stein festzuhalten. Aber das ist natürlich nur eine Vermutung, die aber auch Möhring keineswegs für abwegig hält:

»Es ist durchaus möglich, lässt sich freilich nicht beweisen, dass auch schon der Auftrag eines Friedrich so ergebenen Mannes wie des Bischofs Ekbert in einer doppelten Aufgabe bestand und dass dementsprechend der Bildhauer selbst sein Werk als Dar-

12 Vgl. Hans REINHARDT, *La Cathédrale de Reims. Son histoire, son architecture, sa sculpture, ses vitraux*, Paris 1963, 171; zu dem Joseph-Meister vgl. auch Richard HAMANN-MAC LEAN, Ise SCHÜSSLER, *Die Kathedrale von Reims I/1*, Stuttgart 1993, 302f.

13 Jürgen WIENER, *Die Bauskulptur von San Francesco in Assisi* (Franziskanische Forschungen 37), Werl/Westf. 1991, 57, Abb. 312, Abb. 17.

14 Entgegen häufig geäußelter anderer Meinung stand der gesamte Bau der Doppelkirche S. Francesco in Assisi unter der Leitung des Bruders Elias; ebenso der des Castel del Monte in Apulien, worauf u.a. gerade die an beiden Bauwerken befindlichen Konsolköpfe hindeuten. Ein solcher »Konsolkopf«, der nach begründeter Ansicht von Domenico Basili die Züge des Baumeisters selbst trägt, befindet sich auch an einem Kapitell im Inneren der (zweifellos von Elias erbauten!) Franziskaner-Kirche von Cortona: Frate Elia e il Testamento di S. Francesco, Cortona 1984, 65. – Domenico BASILI, *La Croce santa e il primo Francescano*, Cortona 1988, 61, 64; zur »architektonischen« Tätigkeit des Elias (S. Francesco in Assisi, Castel del Monte, S. Francesco in Cortona) vgl. Helmut FELD, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*, Darmstadt 1994, 362–400.

15 Die Zeit der Staufer (wie Anm. 5), Bd. IV, Nr. IX: Karte der Aufenthaltsorte Friedrichs II.

stellung Friedrichs II. verstand, zumal es in jenen Jahren geschaffen scheint, in denen Friedrich nicht mehr (nach 1230) und noch nicht wieder (ab 1239) vom Papst exkommuniziert war. Vielleicht erklärt sich die Einzigartigkeit des Reiters nicht zuletzt daraus, dass sich der Künstler vor die doppelte Aufgabe gestellt sah, im Messias zugleich auch den ähnlich einem Stifter maßgeblich am Neubau des Bamberger Domes beteiligten Kaiser darzustellen« (S. 44).

In diesem Zusammenhang mag es dann auch gestattet sein, eine Vermutung über die rätselhaften (schweren) Beschädigungen des Reiters zu äußern. Sie sind, wie der Verfasser und vor ihm schon andere festgestellt haben, entweder unabsichtlich – infolge eines Unfalls bei der Aufstellung entstanden oder später mit Absicht – durch ikonoklastische Handlungen herbeigeführt worden (S. 5)<sup>16</sup>. Da auch bei der »Elisabeth« erhebliche, auf Gewalteinwirkung hindeutende Schäden sichtbar sind, neige ich zu der Annahme, dass sich an beiden Figuren nach der Exkommunikation Friedrichs II. (1239), spätestens aber nach dem Tode des »Antichristen« (1250) der Eifer »frommer« Christen ausgetobt hat. In solchen Kreisen konnten die Statuen durchaus als Zeugnisse der Gesinnung eines Herrschers angesehen werden, den die päpstliche Propaganda als Ungläubigen und Heiden diskriminiert hatte<sup>17</sup>.

Ob Friedrichs Ausspruch über die drei Betrüger (Moses, Christus, Mohammed) echt ist oder nicht: als sicher kann doch gelten, dass er über eine neue und bessere Religion nachgedacht hat<sup>18</sup>. Dem scheint der Ausdruck des Mundes des Bamberger Reiters zu entsprechen, wenn wir ihn (nachdenklich) einen Zweifel äußern, eine Frage formulieren lassen. Es muss ja nicht unbedingt die Frage Parzivals (und des Zeitalters) sein: »Was ist Gott?« Aber er sagt etwas, er bläst nicht, um das Heer der apokalyptischen Feinde zu vernichten (vgl. S. 11). Ich halte deshalb die Annahme des Verfassers, »dass zwischen dem messianischen Reiter und dem von der Weltgerichtsszene des Tympanons beherrschten Fürstentor ein endzeitlicher Bezug und damit ein Zusammenhang besteht«, für unwahrscheinlich.

Der Kontext des Reiters ist nicht der des dramatischen, kriegerischen apokalyptischen Geschehens, das auf das Endgericht zusteuert, vielmehr der durch die Reliefs der Chorschranken (s.o.) und die anderen Skulpturen (s.u.) angedeutete nachdenkliche, philosophische, spirituelle Bezug. Möhring selbst hat dies treffend formuliert: »Alles in allem genommen, scheint die Kraft des Reiters weniger im Körperlichen als im Geistigen zu liegen« (S. 11). Der Feind zeigt sich denn auch in eher geistiger Gestalt: in der Blattmaske des rechten Kragsteins unter den Vorderhufen des Pferdes wurde einem Dämon sein Platz angewiesen. Wie Hans Sedlmayr ausgeführt hat, haben solche Scheusale normalerweise ihren Platz an der Außenseite der Kathedrale (wie in Reims), und zwar unter den Füßen der Heiligen, was ein symbolisches Bild dafür ist, dass die Heili-

16 Vgl. Robert SUCKALE, Die Bamberger Domsulpturen. Technik, Blockbehandlung, Ansichtigkeit und die Einbeziehung des Betrachters, in: Münchner Jahrbuch der Bildenden Kunst, 38, 1987, 27–82, hier 32.

17 Ikonoklastische Exzesse wären vorstellbar unter der Regierung des Bischofs Heinrich von Bilverstein. Der ursprünglich zu den Familiaren Friedrichs II. gehörende Verwaltungsjurist, dem der Kaiser (1242) das Bistum Bamberg übertragen hatte, trat 1245 auf die päpstliche Seite über und wurde in Lyon von Papst Innocenz IV. konsekriert; vgl. dazu ABRAMOWSKI, Reiter (wie Anm. 4), 210, Anm. 17.

18 Neben vielen überlieferten Aussagen belegt dies am eindrucksvollsten der achteckige Sakralbau des Castel del Monte; vgl. dazu: Heinz GÖTZE, Castel del Monte. Gestalt und Symbol der Architektur Friedrichs II., München<sup>3</sup>1991.

gen das Unreine »unter sich« gebracht haben<sup>19</sup>. Bei dem Bamberger Reiter ist der Dämon anwesend, aber so gezähmt, dass er sogar im Inneren der Kathedrale Platz findet. (Wird ihm auf diese Weise Aussicht auf das Heil gegeben?)

Die oben beschriebene »symbolische« (Was stellt die Figur dar?) und »historische« Dimension (Trägt sie Züge einer historischen Person?) des Bamberger Reiters liegt in der Intention des Künstlers oder seines Auftraggebers. Es gibt noch eine dritte Dimension, bei der das überhaupt nicht oder nur teilweise der Fall ist. In diese Dimension gehört der Ausdruck oder Niederschlag des Zeitgeistes, der in dem Kunstwerk erkennbar ist, und in engem Zusammenhang damit dessen überzeitlicher Charakter, der uns in der Schönheit anrührt. Wie der Reiter sind auch die anderen Skulpturen des Bamberger Doms Produkte des Staufischen Zeitalters, einer in künstlerischer Hinsicht großen Epoche, vergleichbar der klassischen Zeit der Griechen. Der wunderbare »lächelnde Engel« gibt sich keinesfalls als Teilnehmer eines dramatischen endzeitlichen Geschehens, im Gegensatz zu dem Posaunenengel, der ursprünglich außen am Tympanon des Weltgerichts stand und in dessen Zusammenhang gehört. Der Engel im nördlichen Seitenschiff des Domes dagegen hat überhaupt nichts mit dem Engel zu tun, der Apoc 19,17 die Vögel zum Fressen der auf dem apokalyptischen Schlachtfeld liegenden Leichen aufruft (vgl. S. 24). Seine Lockenfrisur und sein Lächeln erinnern an archaische griechische Kouroi. Man würde in ihm gern einen Verkündigungengel sehen. Doch wenn er in seiner rechten Hand tatsächlich eine Märtyrerkrone gehalten hat, dann ist das wohl auszuschließen. Aber was hält er in seiner Linken? Immerhin haben diejenigen, die ihn im Nachhinein an dem Pfeiler der Madonna postiert haben, obwohl er größtenteils nicht zu ihr passt, in ihm wohl auch den Erzengel Gabriel sehen wollen.

Über den Meister der Maria des Bamberger Doms schrieb Wilhelm Pinder, er habe Europas »griechischen Augenblick« gespiegelt<sup>20</sup>. Wengleich dieser Eindruck auch auf die Maria der »Heimsuchung« des Hauptportals der Reimser Kathedrale zutrifft, so wirkt die Bamberger Madonna in ihrer Verslossenheit urtümlicher. Man sollte aber in diesem Fall über die Qualität nicht streiten. Wegen ihrer offensichtlichen Schwangerschaft gehörte die Bamberger Jungfrau wohl ursprünglich zu einer Heimsuchungsgruppe; das Buch, das sie trägt (der Prophet Jesaja mit den messianischen Verheißungen) spricht nicht unbedingt für eine »Verkündigung«: auch die Reimser Maria kommt zu Elisabeth mit einem Buch in der Hand.

In Bamberg befindet sich heute am gleichen Pfeiler wie die Madonna die Figur einer alten Frau, die man mit Elisabeth identifizierte. Möhring hält diese Deutung für nicht zutreffend (S. 17). Aus dem faltenreichen Gewand, den fehlenden Spuren einer Schwangerschaft und der (die Seherin kennzeichnenden) Stirnbinde schließt er, dass es sich um eine antike Sibylle handele. Augustinus hatte, wie vor ihm schon Laktanz, in der Eryth-

19 SEDLMAYR, Entstehung (wie Anm. 10), 159–161; vgl. auch: Jurgis BALTRUSAITIS, Das phantastische Mittelalter. Antike und exotische Elemente der Kunst der Gotik, Frankfurt M. u.a. 1985, 141–148: »Laubwerk mit Köpfen und Halbfiguren«.

20 Der Bamberger Dom und seine Bildwerke, aufgenommen von Walter HEGE, beschrieben von Wilhelm PINDER, Berlin 1938. »Die Bamberger Maria ist »griechischer« als die Reimser! [...] die dramatische Gegenrede zwischen Gewand und Körper ist hier von wahrhaft griechisch-antiker Eindringlichkeit [...] Das aber ist die Größe des Heimsuchungsmeisters, daß er in diesem kurzen, glänzenden Augenblick einer gewaltigen Wende ganz Europas uns die größten Statuen europäischer Art geschenkt hat, daß er der Genius war, der Europas griechischen Augenblick spiegelt« (ebd. 50f.); vgl. STEINERT, Dom (wie Anm. 6), 6; über den »antikisierenden Stil« der Figuren der Reimser Westfassade und dessen (rätselhafte) Vorbilder s. Reims. Die Kathedrale, hg. v. Patrick DEMOY u.a., Regensburg 2001, 213–215.

reischen (oder Cumäischen) Sibylle eine messianische Prophetin im Heidentum gesehen<sup>21</sup>. Die fehlenden Indizien der Schwangerschaft sprechen allerdings nicht gegen eine Identifizierung mit Elisabeth, obwohl sie bei der Reimser Elisabeth deutlich ausgeprägt sind (deutlicher als bei Maria!)<sup>22</sup>. Andererseits trägt auch die Reimser Elisabeth eine Stirnbinde. Und im Lukas-Evangelium werden Elisabeth durchaus auch seherische, nicht nur prophetische, Fähigkeiten zugeschrieben: »Doch woher wird mir die Ehre zuteil, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?« (Lk 1,43). Als sich beim Gruß Mariens ihr eigenes Kind im Leib bewegt, »erkennt« Elisabeth, dass das von Maria getragene Kind göttlichen Wesens ist. Ob mit der greisen Seherin des Bamberger Doms eine heidnische Sibylle oder die Jüdin Elisabeth, die Frau des Priesters Zacharias, gemeint ist, wird sich mit letzter Gewissheit wohl nicht ausmachen lassen.

Wenn also das (griechische) Heidentum nicht eindeutig in einer der Bamberger Gestalten vertreten ist, sondern »nur« andeutungsweise in mehreren von ihnen, so findet das Judentum eine eindeutige und eindrucksvolle Darstellung in der »Synagoge«, die heute an einem der Pfeiler des südlichen Seitenschiffs aufgestellt ist, ursprünglich aber zusammen mit ihrer »Schwester«, der »ecclesia« das Fürstentor flankierte. Durch ihre Attribute: zerbrochene Lanze, entgleitende mosaische Gesetzestafeln, Binde vor den Augen ist die Synagoge und damit das Judentum, das durch sie symbolisiert wird, im Gegensatz zur Ecclesia negativ gekennzeichnet. Aber der Künstler hat diese negative Markierung gewissermaßen konterkariert, indem er die Synagoge als sehr schöne Frau dargestellt hat. Sie ist vielleicht die (körperlich) schönste Frauengestalt des Mittelalters überhaupt, mit allen Merkmalen antiker, vergeistigter Schönheit. Bemerkenswert ist auch die Augenbinde: sie ist so dünn, dass dahinter die Augäpfel zu erkennen sind. Im Anschluss an das Dictum des Apostels Paulus (2 Kor 3,12–16) nahm die mittelalterliche Christenheit an, dass über Gesicht und Herz der Juden ein Schleier liege, der sie am richtigen Verständnis der mosaischen Schriften hindere. »Sobald Israel sich aber zum Herrn bekehrt, wird der Schleier weggezogen.« Der dünne Schleier vor den Augen der Bamberger Synagoge soll offenbar schon sehr bald entfernt werden. Ich meine, dass sich darin weniger die (apokalyptische) Erwartung der Bekehrung Israels vor dem Endgericht ausdrückt als das philosophische und theologische (letztlich aber utopische) Denken eines Zeitalters, in dem die führenden Geister geneigt waren, die real existierenden Religionen auf den Rang Alter Testamente zu verweisen.

Dem Verfasser ist zu danken für eine den Rahmen eines Kunstführers weitaus sprengende Ausleuchtung eines der bedeutendsten Komplexe der christlichen Kunst- und Religionsgeschichte. Auf engem Raum liegt damit eine dichte, sachlich informative und zum Weiterdenken anregende Studie vor. Meine zu einzelnen Punkten vorgetragenen Bedenken und Einwände wollen nicht als Fundamentalkritik verstanden werden, sondern als ergänzende, weiterführende Anmerkungen.

21 Augustinus, De Civitate Dei 18,23.

22 Vgl. dagegen MÖHRING: »In der französischen Gotik wird Elisabeth freilich nie als Schwangere dargestellt« (S. 59, Anm. 50).



ANNE CONRAD

## Heinrich Bullinger – Die Wiederentdeckung eines Pragmatikers

### Über einige Neuerscheinungen zum Bullinger-Jubiläum

Heinrich Bullinger (1504–1575), seit 1531 der Nachfolger Zwinglis als Prediger am Grossmünster in Zürich, wirkte dort über vierzig Jahre als Antistes. In dieser Funktion, aber auch durch seine zahlreichen Schriften und Predigten prägte er maßgeblich die Zürcher Reformation und hatte darüber hinaus bleibenden Einfluss auf die Entwicklung des reformierten Protestantismus in der Schweiz und in Europa. Sein Werk umfasst mehr als 120 gedruckte Titel, seine Korrespondenz mit rund 1000 Personen etwa 12000 Briefe. Trotz dieser Superlative stand und steht Bullinger im Vergleich mit Zwingli und Calvin immer hintan. Einige neue Publikationen, die zum Jubiläumsjahr 2004 im Theologischen Verlag Zürich erschienen sind, versuchen dem entgegenzuwirken. Den Auftakt bildet die Dokumentation einer Vortragsreihe, die bereits im Sommersemester 2003 als Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr von der Theologischen Fakultät Zürich veranstaltet wurde<sup>1</sup>. Sie fasst den aktuellen Forschungsstand zu Biographie und Theologie Bullingers zusammen, weist auf offene Fragen hin und benennt Forschungsdesiderate. Allen Beiträgen gemeinsam ist das Anliegen, die innovativen Elemente in Bullingers Theologie und seine bleibende Bedeutung für die reformierten Kirchen herauszuarbeiten.

Im gleichen Sinn versteht Fritz Büsler seine Darstellung von Bullingers »Leben, Werk und Wirkung« ausdrücklich als einen »Beitrag zur Rehabilitation, zu einer historisch abgesicherten Würdigung Bullingers als »Vater des reformierten Protestantismus«<sup>2</sup>. Bullinger solle »nicht länger als Reformator der zweiten Garnitur« betrachtet, sondern »zusammen mit Luther, Zwingli und Calvin zu den ganz großen Gestalten des Protestantismus« gezählt werden<sup>3</sup>. Tatsächlich bietet Fritz Büsler nicht nur eine gut lesbare Biographie vor dem Hintergrund der geistes-, sozial- und kirchengeschichtlichen Entwicklungen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, sondern zugleich eine ausgezeichnete Einführung in Bullingers umfangreiches und vielfältiges theologisches Werk. Büsler gliedert seine Darstellung in vier Teile: Der erste beschreibt unter dem Titel »Die Grundlagen« Bullingers Werdegang bis 1531; die drei folgenden sind nach Art konzentrischer Kreise Bullingers Wirken in Zürich und seiner Bedeutung über Zürich hinaus gewidmet, wobei Lebenslauf, historischer Kontext und die Einführung in das schriftliche Oeuvre ineinander verwoben sind: Zürich als »erster Kreis« (Kap. 2) wird noch in Band 1 abgehandelt, die reformierte Eidgenossenschaft als »zweiter« (Kap. 3) und die

1 Heinrich Bullinger und seine Zeit. Eine Vorlesungsreihe, hg. v. Emidio CAMPI (Zwingliana 31), Zürich: Theologischer Verlag 2004, 324 S., geb. € 30,-.

2 Fritz BÜSSLER, Heinrich Bullinger (1504–1575). Leben, Werk und Wirkung, 2 Bde. Zürich: Theologischer Verlag 2004/2005, 306 u. 372 S., geb. je € 30,-, hier: Bd. 1, XII.

3 Ebd., X.

Reformierten in Europa als »dritter Kreis« (Kap. 4) sind dann Gegenstand des zweiten Bandes.

Besonders instruktiv sind Büssers Ausführungen zur geistesgeschichtlichen Verwurzelung Bullingers. Bullinger, der die Lateinschule in Emmerich am Niederrhein besucht und anschließend ein Artes-Studium in Köln abgeschlossen hatte, war in der Theologie ein Autodidakt. Dennoch (oder gerade deshalb?) entwickelte er eine eigene theologische Konzeption. Ob er damit tatsächlich zum »Begründer einer ›anderen‹ (zweiten) nicht auf das Genf Calvins, sondern auf Zürich zurückzuführenden reformierten Tradition« wurde,<sup>4</sup> mag dahingestellt bleiben. Festzuhalten ist jedoch, dass es ihm gelang, eigene Akzente zu setzen, die für die reformierte Theologie auch langfristig kennzeichnend wurden. Grundlegend für Bullinger war die nachhaltige Prägung durch den Humanismus, und dies auf unterschiedliche Weise: durch die humanistischen Studieninhalte, die ihm in Emmerich und Köln vermittelt worden waren, durch eine eigenständige, »außergewöhnlich intensive«<sup>5</sup> Lektüre antiker Schriftsteller und nicht zuletzt durch die Auseinandersetzung mit den Schriften Erasmus' von Rotterdam. Bullinger wurde damit in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts »auch Zeitgenosse eines Paradigmenwechsels in der Theologie«, der nicht nur »ganz allgemein in der konsequenten Rückkehr zu den antiken Quellen und der Anwendung der philologischen Methode auf die Bibelwissenschaft« bestand, sondern auch in der »Anwendung dieses Verfahrens auf eine neue Methode wissenschaftlich verantworteter Theologie«<sup>6</sup>. Theologie sollte gegenüber philologischer und historischer Kritik bestehen können.

Die philologische Erkenntnis, dass das lateinische *testamentum* im biblischen Kontext als Synonym des Begriffs »Bund« zu verstehen ist, der im Alten, dann auch im Neuen »Testament« das spezifische Verhältnis zwischen Gott und Mensch beschreibt, brachte Bullinger zur Entfaltung einer »Bundestheologie«, die zu seinen originellsten Überlegungen gehört und die im Kontext des Bündnissystems der schweizerischen Eidgenossenschaft in besonderer Weise Anklang finden konnte. Andere Kennzeichen seiner Theologie sind weniger originell und zeigen Bullinger eher als typischen Vertreter der (protestantischen wie auch altgläubigen) Reformbewegungen seiner Zeit: die ausgeprägte Christozentrik, die ethische Orientierung in der Betonung der christlichen Praxis (konkret bezogen etwa auf Krankenpflege und Armenfürsorge) und nicht zuletzt das Wissen darum, dass dem Bildungswesen bei der Rekrutierung von Multiplikatoren eines erneuerten Christentums eine zentrale Bedeutung zukommen muss. So erhielt die von Zwingli initiierte, 1525 gegründete Schola Tigurina (die »Prophezei«), die zum Vorbild für andere Stätten der Theologenausbildung wurde, unter Bullinger ihre bleibende Gestalt. Dass es ihm in seiner Amtszeit gelang, die Zürcher Kirche langfristig zu konsolidieren, verdankt sich nicht zuletzt seinen organisatorischen Fähigkeiten, seiner unermüdlichen Schaffenskraft und Produktivität wie auch seinem persönlichen Geschick im Umgang mit Menschen. Nicht rigoristisch, sondern ausgleichend-irenisch plädierte er etwa in Fragen der Kirchengleichheit für »moderate« Zurückhaltung. Der Kampf für eine perfekte Kirche sei hoffnungslos, schrieb Bullinger 1532, »denn wir sind Menschen solange wir leben; darum wird uns nichts Menschliches fremd bleiben«<sup>7</sup>.

In Auseinandersetzung mit dem Papsttum, aber auch mit Lutheranern und radikalen Reformatoren erwies sich Bullinger als »Patriarch einer reformierten Katholizität«<sup>8</sup>,

4 Ebd., 226.

5 Ebd., 18.

6 Ebd., 19.

7 Zit. ebd., 102.

8 BÜSSER, Heinrich Bullinger (wie Anm. 2), Bd. 2, 31.

dem es ein Anliegen war, sich in die überlieferte kirchliche (»katholische«) Tradition einzuordnen – unter der Voraussetzung allerdings, dass diese nicht der Bibel und damit seiner reformatorischen Überzeugung widersprach. Mit dieser Einstellung wurde er weit über Zürich und die Schweiz hinaus wirksam: Die reformierten Kirchen in Frankreich, England, Deutschland und Holland sowie in Polen, Ungarn und Siebenbürgen wurden maßgeblich von Bullinger geprägt und sein 1566 gedrucktes »Zweites Helvetisches Bekenntnis« breitete sich innerhalb weniger Jahre in Europa aus<sup>9</sup>.

Die »beste und schlüssigste Zusammenfassung« von Bullingers Theologie und der »Schlüssel auch zu Persönlichkeit und Werk«<sup>10</sup> sind die »Dekaden«, eine Sammlung von fünf mal zehn Predigten zu zentralen Themen der reformatorischen Theologie. Trotz ihrer nachweislichen Wirkungsgeschichte, die Büsser mit jener von Calvins »Institutio« (1559) vergleicht, sind diese noch kaum theologisch analysiert und gewürdigt worden. Die Habilitationsschrift von Peter Opitz füllt nun diese Lücke<sup>11</sup>. Die fünf Zyklen der »Dekaden« widmen sich den Themen »Glaube«, »Gesetz« (dies wird in den beiden Dekaden 2 und 3 abgehandelt), »Evangelium« und »Kirche« – den zentralen Themenkreisen der reformatorischen Theologie. Für Opitz erschließt sich der Zugang zu den Dekaden über den Begriff »Gemeinschaft«, und zwar, wie Bullinger es im Sinne seiner Bundestheologie versteht, als »Gemeinschaft mit Gott«, die sich in der »Heiligung des Lebens«, letztlich also in der Ethik, realisiert. In diesem Bezug auf die christliche Praxis klingt an, dass »Gemeinschaft« nicht als statische Größe, sondern, wie Opitz es formuliert, »als eine durch das Zusammenwirken von ›Wort‹ und ›Geist‹ geprägte und christologisch zentrierte Bewegung« zu verstehen ist<sup>12</sup>. Das »Wort Gottes«, mit dem sich Bullinger, wie es seine exegetischen Studien zeigen, zeitlebens intensiv beschäftigt hat, war für ihn der Angelpunkt jeglicher theologischer Reflexion.

Bullingers umfangreiches Oeuvre ist bislang schwer zugänglich. Die kritische Edition seiner Werke, die vor 30 Jahren begonnen wurde, geht langsam voran und ist mit vielen editorischen Schwierigkeiten behaftet. Vollständig liegt inzwischen lediglich der Briefwechsel aus den Jahren 1524 bis 1540 vor. Im Jubiläumsjahr 2004 ist dazu nun ein Ergänzungsband erschienen, der außer einem Gesamtregister noch 26 Briefnachträge enthält – sowohl persönliche Schreiben, als auch solche, die sich mit theologischen und organisatorischen Fragen befassen.<sup>13</sup> Ebenfalls zum Jubiläumsjahr hat der Zwingliverein eine erschwingliche, auf sieben Bände angelegte »möglichst repräsentative« Auswahl der wichtigsten Schriften Bullingers in hochdeutscher Übersetzung, jeweils mit fachkundigen Einleitungen, herausgegeben<sup>14</sup>. Der erste Band liegt vor, die weiteren Bände sind für 2006 angekündigt. Diese Ausgabe kann wohl zu Recht »vorläufig als Ersatz für eine kritische Ausgabe«<sup>15</sup> angesehen werden. Band 1 enthält Bullingers programmatische »Antrittsrede« in Zürich über das »Amt« des reformierten Predigers (»Das Amt des

9 Ebd., 173.

10 Ebd., Bd. 1, 265.

11 Peter OPITZ, Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den »Dekaden«. Zürich: Theologischer Verlag 2004, 496 S., geb. € 40,-.

12 Ebd., 17.

13 Heinrich BULLINGER, Briefwechsel. Ergänzungsband A: Addenda und Gesamtregister zu Bd. 1–10, bearb. v. Hans Ulrich BÄCHTOLD u. Rainer HENRICH (Heinrich Bullinger, Werke, 2. Abt.), Zürich: Theologischer Verlag 2004, 175 S., geb. € 68,-.

14 Heinrich BULLINGER, Schriften, Bd. 1. Im Auftrag des Zwinglivereins und in Zusammenarbeit mit Hans Ulrich BÄCHTOLD, Ruth JÖRG, Peter OPITZ hg. v. Emidio CAMPI, Detlef ROTH u. Peter STOTZ, Zürich: Theologischer Verlag 2004, 605 S., geb. € 38,-.

15 So die Herausgeber in der Einleitung, ebd., XV.



Propheten«, 1532), die wichtige Schrift zur Bundestheologie (»Das Testament oder der Bund«, 1534), den Traktat über den »christlichen Ehestand« (1540), der auch ins Englische übersetzt wurde und zahlreiche Auflagen erlebte, eine Schrift über die Krankenseelsorge (1535) sowie apologetisch-theologische Schriften zu Verteidigung des »wahren Glaubens« gegen Altgläubige, Lutheraner und Täufer (1537), über das Verständnis des Abendmahls (1539) und gegen die Beschlüsse des Tridentinums (1551).

Heinrich Bullingers historische Bedeutung liegt in der Festigung der Zürcher Kirche, sie liegt darin, dass er in vielfacher Hinsicht – durch sein Organisations-talent, sein umfangreiches theologisches Werk und seine Tätigkeit als Seelsorger – der reformierten Kirche zunächst in Zürich, aber auch darüber hinaus eine inhaltliche und institutionelle Basis gegeben hat. Dies allein würde genügen, um eine Beschäftigung mit Bullingers Leben und Werk zu rechtfertigen, und so mag man ihn auch zu den »Großen« der Reformation zählen. Wichtiger ist m. E. jedoch ein anderer Aspekt: An Bullinger lässt sich zeigen, wie notwendig es ist, die Bedeutung jener Männer (und Frauen!?) wahrzunehmen, deren Sache es war, mit dem nötigen Realitätssinn und Pragmatismus die Impulse der »großen« Initiatoren weiterzuführen, in den Alltag umzusetzen und die hehren Ideen lebbar zu machen. Erst dadurch ermöglichten sie die erfolgreiche Durchsetzung der Reformation. Dazu gehörte, dass Regelungen getroffen, (Lebens-)Ordnungen aufgestellt, aber auch Netzwerke geknüpft, Kontakte gepflegt und immer wieder auch das eigene theologische und gesellschaftliche Selbstverständnis kritisch reflektiert wurde. Der Blick auf Heinrich Bullingers Leben, Werk und Wirkung kann dafür exemplarisch sein – und damit sein 500. Geburtstag ein Anstoß für eine neue, andere Perspektive auf die ersten Jahrzehnte der Reformation.

NORBERT HAAG

## Neuere Veröffentlichungen zur Geschichte der Reichskirche in der Frühen Neuzeit

Als nahezu unüberwindliche »Barriere« habe die Reichskirche der Ausbreitung der Reformation früh Schranken gesetzt – so der Befund des Tübinger Historikers Volker Press. Sein konzises Urteil stellte nicht in erster Linie nur auf den Prozess der katholischen Konfessionalisierung ab, der zwischen 1580 und 1620, also geraume Zeit nach Abschluss des Trienter Konzils (1564) mit einer deutlich erfassbaren Vielzahl regionaler Varianten auch in den Bistümern des Heiligen Römischen Reiches zu beobachten ist. Press akzentuiert vielmehr die stabilisierende Funktion, die den geistlichen Fürstentümern als Reichsständen, als Teil der politischen Ordnung des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation, durch ihr bloßes Vorhandensein zukam, in Abhängigkeit freilich von ihrer geopolitischen Lage, den Konfessionsentscheidungen insbesondere benachbarter Großdynastien und dem »Modernisierungspotential«, das die Hochstifte unbeschadet ihrer selbst im 16. Jahrhundert noch weitgehend mittelalterlichen Verfasstheit aufzubringen vermochten.

Hinter diesen weiten Interpretationsansatz, der die Chance bietet, den Faktor Konfession zu relativieren, ohne ihn zu marginalisieren, fällt die erste der zu besprechenden Arbeiten, Jörg Pfeifers Dissertation über die Auswirkungen des Trienter Konzils im Erzstift Mainz (bis 1626) weit zurück. Ihr Erkenntnisziel ist es, »den innerkirchlichen Reformprozeß und seine Auswirkungen auf Teile der katholischen Kirche in Deutschland aufzuzeigen sowie Entwicklungsprozesse und Hindernisse darzustellen« (S. 1). Anstatt diesen Prozess aber aus verschiedenen Perspektiven, mit unterschiedlichen methodischen Ansätzen zu analysieren, geht die von Walter Gerd Rödel betreute Mainzer Dissertation, darin an den katholischen Kirchenhistoriker Hubert Jedin anschließend, von der zentralen Bedeutung des Trienter Konzils aus, das für die Entwicklung der katholischen Kirche eine »Wendemarke« darstelle, »deren Bedeutung man kaum unterschätzen kann« (S. 1). Inwieweit sich »das katholische Programm« in der auf archivalischer Grundlage, vorwiegend Beständen des Staatsarchivs Würzburg, rekonstruierten gesellschaftlichen Wirklichkeit wiederfindet, ist das zentrale Anliegen der Arbeit. Der Befund freilich ist ambivalent: Provinzialkonzilien und Diözesansynoden wurden über den gesamten Untersuchungszeitraum hinweg weitaus seltener abgehalten, als die Vorgaben des Tridentinums erheischten, Visitationen erfolgten punktuell und mit deutlicher Ausrichtung auf Klöster und Kollegiatkirchen, das vom Konzil geforderte bischöfliche Seminar wurde nicht errichtet. Andererseits wurden die häretischen Ratgeber der Kurfürsten und Erzbischöfe tatsächlich, wie von Kurie und Nuntien gefordert, entfernt, wenngleich erst unter Johann Adam von Bicken (1601–1604), Jesuiten und Kapuziner großzügig gefördert, der Seelsorgeklerus grundlegend reformiert, die Frömmigkeit der Laien im Sinne des Tridentinums kontrolliert und reguliert – die Aufzählung ließe sich noch fortführen. Hier, auf der Ebene konkreter Befunde in speziellen Bereichen, liegt auch das eigentliche Verdienst der Arbeit. Was sie entwertet, ist, dass der Verfasser dem Implementierungsprozess zu wenig Beachtung schenkt. Letztlich folgt er einem Schema

Normvorgabe – Umsetzung, das allenfalls Störpotentiale (wie etwa das Domkapitel) auszumachen in der Lage ist. Welche Möglichkeiten durch die gleichsam nicht vorhandene Methodenreflexion verschenkt wurden, zeigt ein Vergleich mit der Arbeit Alexander Jendorffs, der ebenfalls am Beispiel des Kurfürstentums Mainz nach den gesellschaftlichen Handlungsspielräumen kirchlichen Wandels fragte und zu überzeugenden Ergebnissen kam.

Immerhin – die Arbeit besaß wenigstens eine Fragestellung. Diese wird man in Simonetta Scherlings Werk über Mark Sittich von Hohenems (1533–1595) vergeblich suchen, wenngleich dessen ereignisreiches und wechselvolles Leben fraglos nach einer biographischen Würdigung heischt. 1533 als Sohn des Wolf Dietrich von Hohenems und der Chiara Medici aus Mailand geboren, schlug der Hohenemser zunächst die militärische Laufbahn ein, ehe er als Nepote Pius' IV. aus dem Hause Medici eine rasche kirchliche Karriere machte. In seiner Konstanzer Diözese, die ihm dank kaiserlicher und päpstlicher Diplomatie im Oktober 1561 zugefallen war, weilte er dabei überaus selten. Die weitaus meiste Zeit verbrachte er in Rom, wo er das glanzvolle Leben eines Papstnepoten führte. Was in der reich bebilderten und gut lesbaren Darstellung Scherlings durchaus plastisch zum Ausdruck kommt, ist das Agieren eines »vortridentischen« Kirchenfürsten, der seine dank verwandtschaftlicher Beziehungen akkumulierten Pfründen in erster Linie dazu nutzte, um Reichtum (nicht zuletzt in Form von Ländereien im Umfeld Roms) zu akkumulieren und eine standesgemäße soziale Position an der Spitze der römischen Gesellschaft zu finanzieren sowie in einem entsprechenden Lebensstil auszuweisen. So war seine Villa Mondragone, zwölf Meilen vor Rom gelegen, nicht nur demonstrativer Ausweis gesellschaftlichen Arriviertseins eines römischen Neureichen, sie wurde dank ihrer luxuriösen Ausstattung auch zu einer herausragenden gesellschaftlichen und politischen Dependence des römischen Hofes unter Papst Gregor XIII. – allerdings nicht nur zur Freude des Hausherrn. Da Gregor XIII. in der Regel mit seinem gesamten Hofstaat anreiste, dessen Zahl nicht selten 100 Personen überschritt, hatte Mark Sittich nicht nur die Nachteile zu tragen, die ein solcher Aufenthalt mit sich brachte, von den hohen Kosten über die geleerten Weinkeller bis zu den Schäden in den Wohnungen – nein, für den Hausherrn selbst und seine Familie war schlicht und einfach kein Platz mehr in der an sich geräumigen Villa. Bezeichnenderweise reiste der Papst in aller Regel nur dann nach Frascati, »wenn er sicher war, daß er seinen Freund dort *nicht* antreffen würde« (S. 109). So verhinderte der Hohenemser einmal die Anreise des Papstes, von dessen neuerlichen Übersiedlungsplänen er rechtzeitig erfahren hatte, »indem er seine Familie mit Hofstaat, Gepäck und allem, was sie benötigte, eilig auf Kutschen und Karossen packte, nach Frascati fuhr und Mondragone besetzte«, ein Verfahren, das einen gleichzeitigen Aufenthalt des Papstes unmöglich machte (S. 110). Solche Details berichtet zu haben, macht die Stärke der Arbeit aus – sie im Quasi-Anekdotischen zu belassen, ihre Schwäche. Was sich aus ihr für die kulturellen Spielregeln des im Umbruch befindlichen Renaissancepapsttums entnehmen lässt, muss der Leser über weite Strecken selbst extrahieren. Die Verfasserin leistet dies nicht, ebenso wenig wie sie die reichs- oder kirchenpolitische Bedeutung des Hohenemsers angemessen erfasst (man vergleiche etwa ihre Ausführungen zum Augsburger Reichstag von 1566, S. 82–84, oder die Rolle des Kardinals auf dem Konzil von Trient, S. 57–66). Es bleibt eine über weite Strecken aus vorliegender Literatur geschöpfte Biographie, die durchaus lesenswert ist, aber keinen Meilenstein der Forschung darstellt. Dies war aber wohl auch nicht die Intention.

Erheblich innovativer ist hier die Bochumer Dissertation Jürgen Lotters über Fürstbischof Dietrich von Fürstenberg, den ersten dezidiert »tridentischen« Kirchenfürsten der *ecclesia Paderbornensis*. Lotter konzentriert sich, da die reformerischen Aktivitäten

des Fürstenbergers als hinreichend erforscht gelten dürfen (vgl. die Studie von Karl Hengst, 1974), vorwiegend auf sein Agieren als Landesherr und Territorialpolitiker. Dabei verweisen die Zustände, die der Fürstenberger bei seinem Regierungsantritt 1585 vorfand, eher in die spätmittelalterliche Vergangenheit denn in die frühneuzeitliche Zukunft: zentrale Behörden und Gerichte fehlten, Adel, Pfarrer und Städte, allen voran die Landeshauptstadt Paderborn, agierten weitgehend unabhängig vom landesherrlichen Willen quasi-autonom, eigenen Interessen und eigenen Handlungsräumen verpflichtet. Der Fürstenberger änderte dies sukzessive und nachhaltig: Ämter und Herrschaftsrechte, bis dato in hohem Umfang verpfändet, wurden systematisch zurückgekauft, das Finanz- und Steuerwesen modernisiert und in zentralen Feldern – Armen- und Militärwesen sowie Justiz – die Ausrichtung auf den Herrscher vorangetrieben. Zentrale Behörden (Kanzlei) und vor allem das institutionell verfestigte Hofgericht gewährleisteten den administrativen wie kirchlichen Zugriff auch auf die ritterschaftlichen Untertanen und manövrierten, nicht zuletzt dank der Unterstützung durch die Jesuiten und die eigene Familie, Adel wie Städte in die Defensive. Konfliktfrei verlief die Neustrukturierung des regionalen Machtfeldes freilich nicht, und auch mancherlei Kompromisse waren von Nöten. So taktierte der Fürstenberger gegenüber dem Domkapitel, das sich als Herrschaftsträger neben dem Fürstbischof in einer machtpolitisch günstigen Position befand, »zwischen Konfrontation und Schulteranschlag« (S. 352), während er gegenüber dem Adel die juristischen Vorteile des Landesherrn nutzte, um diesen in seine Schranken zu weisen. Den Städten gegenüber, den genossenschaftlich verfassten schwächsten Teilhabern an der Herrschaft im feudal geprägten Staat, rekurrierte der Fürstenberger hingegen auf militärische Gewalt, um sie unter seine Botmäßigkeit zu zwingen. Vor allem die Landeshauptstadt Paderborn, die sich noch auf dem Weg zu einer protestantisch dominierten Ratsoligarchie befand, sollte dies leidvoll erfahren – 1604 erzwang Dietrich von Fürstenberg ihre Kapitulation, um anschließend ein unter bischöflicher Kontrolle stehendes katholisches Ratsregiment zu installieren. »Gegenreformation« wird hier, bei allen zu konstatierenden Einschränkungen, als Herrschaftsanspruch plastisch erfahrbar – als Anspruch des Landesherrn, die Autonomie der lokalen Welten aufzubrechen und widerstrebende Partikulargewalten seiner Herrschaft zu unterwerfen.

Die letzte der vorzustellenden Arbeiten, Gerrit Walthers Habilitationsschrift über die konfessionellen Auseinandersetzungen in der Fürstabtei Fulda unter Abt Balthasar von Dernbach (regierend 1570–1576 und 1602–1606), darf füglich als Glanzlicht deutscher Geschichtsschreibung bezeichnet werden. Die Fülle der Ergebnisse dieser glänzend geschriebenen, methodisch überzeugenden Studie über einen reichsweite Resonanz evozierenden regionalen Konfessionskonflikt im Rahmen einer Rezension auch nur einigermaßen würdigen zu wollen, dürfte schlechterdings unmöglich sein. Denn Walther bietet weitaus mehr als die Beschreibung eines Konflikts, der mit der Berufung der Jesuiten als Erneuerer der traditionsreichen Fuldaer Schule durch (den aufgrund seiner Verdienste als Dekan gewählten Abtes) Balthasar von Dernbach begann, mit den intensivierten Reformbemühungen des Abtes und seiner Anhängerschaft an Brisanz gewann und schließlich das fragile Mächtigegleichgewicht zwischen Fürstabt, Domkapitel, Adel und Rat der Residenzstadt in Frage stellte. Den Triumph seiner Widersacher, die in der Hammelburger Handlung 1576 den für alle Beteiligten offenkundig unerwarteten Verzicht des Abtes auf seine Würde erreichten, konterkarierte der scheinbar Unterlegene durch Rekurs auf die Reichsjustiz, die nach mehreren Jahrzehnten in einer konfessionspolitisch hochprekären Konstellation 1602 zu seinen Gunsten entschied, die Restitution des Abtes verfügte und auch durchsetzte.

Aber nicht die Ereignisse, so dramatisch sie waren und auch schon von den Zeitgenossen so empfunden wurden, stehen im Zentrum der Darstellung, sondern die diver-

gierenden religiösen und politischen Mentalitäten, die Abt Balthasar und seine Widersacher schieden. In Walthers überzeugender Interpretation motivierte den Fuldaer Fürstabt in den Auseinandersetzungen eine Mission, also mehr als bloß zweckrationales Handeln zur Steigerung der fürstbischöflichen Macht. Der entsprechend zeitgenössischen adeligen Standards wenig gebildete adelige Abt war vielmehr von der Spiritualität der Jesuiten schlechterdings überwältigt, er fühlte sich, nachdem er sich ihren Exerzitien unterzogen hatte, gleichsam geistlich geadelt. »Seit er die Übungen durchlaufen hatte, fühlte er sich nicht mehr nur als Fürst und Förderer der Frommen, sondern selbst als Experte in Frömmigkeit« (S. 246). Den Abt trieb, bestärkt durch die Jesuiten (sowie deren Anhänger) und andere »Verlierer« der Reformation, eine Mission, ein Sendungsbewusstsein. Es bewog ihn nicht nur zu einer kompromisslosen Haltung gegenüber dissentierenden bzw. vortridentischen Glaubensformen, was in den Konflikt über das lokale Kirchenwesen mit dem lutherischen wie katholischen Adel mündete, sondern auch gegenüber seinen Domherren, deren adeligen Lebensstil der Abt nicht länger zu dulden bereit war. Traditionelle Führungsgruppen, die Domherren und der Adel, bildeten deswegen die Speerspitze des Widerstandes gegen eine Konfessionspolitik neuen Stils, sie erzwangen, unterstützt von dem um die Ausweitung seiner Machtsphäre bemühten Würzburger Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn in der Hammelburger Handlung vom Juni 1576 die bereits erwähnte Wende zu ihren Gunsten. Allerdings waren sie nicht in der Lage, über ihr temporäres Ziel der Entmachtung des Abtes hinaus die politischen Weichen dauerhaft zu ihren Gunsten zu stellen – ganz im Gegensatz zu ihrem scheinbar entmachteten Widersacher, der mit dem stetig an Bedeutung gewinnenden Fuldaer Jesuitenkolleg einen Bündnispartner in dem – zunächst unter Würzburger, dann unter kaiserlicher Verwaltung stehenden – Stiftsgebiet besaß und zugleich dank des Netzwerkes der Jesuiten Fürsprecher unter den katholischen Reichsständen aktivieren konnte. 1590 schließlich wurden die Ereignisse von 1576 im Prozess vor dem Reichskammergericht mit Hunderten von Zeugen neu aufgerollt. Die Niederschrift ihrer Aussagen füllt drei heute im Staatsarchiv Marburg verwahrte Folianten und bietet das Quellenmaterial, das dem Verfasser eine multiple Interpretation erlaubt, die zu den Höhepunkten der Arbeit zählt – als (rekonstruierende) Sicht des Historikers, als jeweils offizielle Sicht der Konfliktparteien und als Sicht der einzelnen Zeugen, die 1590 ihre je eigene Darstellung eines vierzehn Jahre zurückliegenden Ereignisses gaben. »In der ersten Schilderung findet der Leser eine in sich geschlossene, geformte Geschichte. In der zweiten sieht er zu, wie der gleiche Vorgang von versierten Juristen einmal als Frevel, einmal als korrekter Rechtsakt und einmal als Heldentat dargestellt wird. Beim dritten Male zersplittert das Geschehen vollends in viele einzelne, disparate, einander oft grell widersprechende Einzel-Geschichten« (S. 27).

Weil der Verfasser so verfährt, damit auch »ein Bild flirrender Überdeutlichkeit, aber ohne klare Konturen« (S. 27) zu akzeptieren bereit ist, kann am Beispiel der Hammelburger Handlung das zentrale Anliegen der Arbeit veranschaulicht werden. Ihr geht es darum, jenseits zeitgenössischer wie gegenwärtiger Diskurse »jene Übergänge, Zwischenstufen, Wechselwirkungen, Indifferenzen und kleine Unterschiede« herauszuarbeiten, »die für den Ausgang des Konflikts mitunter wichtiger gewesen sein mögen als jene großen Antagonismen, die Historiker gerne konstruieren, um ein undurchsichtiges Geschehen klar zu gliedern« (S. 20). Dies ist ihr auf meisterhafte Weise gelungen. Als einzige der besprochenen Arbeiten führt sie auch methodisch über jenen Stand der Forschung hinaus, für den eingangs stellvertretend Volker Press zitiert wurde.

## Besprochene Literatur

JÖRG PFEIFFER: Reform an Haupt und Gliedern. Die Auswirkungen des Trienter Konzils im Mainzer Erzstift bis 1626 (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte, Bd. 108). Darmstadt/Marburg: Selbstverlag der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt und der Historischen Kommission für Hessen 1996. 301 S. Kart. € 22,-.

SIMONETTA SCHERLING: Markus Sittikus III. (1533–1595). Vom deutschen Landsknecht zum römischen Kardinal (Forschungen zur Geschichte Vorarlbergs, N.F., Bd. 4). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 2000. 247 S. Kart. € 34,-.

JÜRGEN LOTTERER: Gegenreformation als Kampf um die Landesherrschaft. Studien zur territorialstaatlichen Entwicklung des Hochstifts Paderborn im Zeitalter Dietrichs von Fürstenberg (1585–1618) (Studien und Quellen zur Westfälischen Geschichte, Bd. 42). Paderborn: Bonifatius 2003. 390 S. Geb. € 34,80.

GERRIT WALTHER: Abt Balthasars Mission. Politische Mentalität, Gegenreformation und eine Adelsverschwörung im Hochstift Fulda (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 67). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. 745 S. Kart. € 96,-.



# Buchbesprechungen

## 1. Gesamtdarstellungen

Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, hg. v. CHRISTOPH AUFFARTH, JUTTA BERNARD u. HUBERT MOHR. Stuttgart: J. B. Metzler 1999–2002. Bd. 1: 532 S.; Bd. 2: 632 S.; Bd. 3: 729 S.; Bd. 4: 438 S. Geb. € 149,95; Kart. 4 Bde. € 99,95.

»Religion« ist wieder Thema, Gegenstand der Diskurse, verwirrend vielfältige Praxis und zugleich wenig gewusst. Das »Metzler Lexikon Religion« versammelt in drei aufwändig gestalteten Bänden ca. 600 Stichworte von »Abendmahl« bis »Zombie«, über »Besessenheit«, »Familie«, »Indien«, »Mönchtum«, »Rom« und »Taoismus«. Manche Stichworte überraschen zunächst im erwarteten Kontext von Religion, erschließen dann aber während der Lektüre gerade diesen Zusammenhang und erweitern den Horizont.

Hunderte von Stichworten können hier nicht vorgestellt werden, können von einem einzigen auch nicht beurteilt werden. Die stichprobenartige Prüfung von Stichworten, zu denen der Rezensent sich selber ein gewisses Urteilsvermögen zutraut, erlaubt, von einer i.d.R. sehr zuverlässigen Information zu sprechen, und auch über vermeintlich Bekanntes erfährt man Neues. Das liegt am Spezifikum dieses Lexikons: an seiner kulturwissenschaftlichen Perspektive, die im Untertitel »Gegenwart – Alltag – Medien« angedeutet wird und Religion als kulturelles, soziales und literarisches Phänomen des alltäglichen (Er-)Lebens in den Blick zu rücken versteht. Das stellt eine sehr große, unübersichtliche, vielleicht auch verwirrende Vielfalt des Religiösen vor Augen und öffnet dadurch gerade diese. Das bestimmt auch den Umfang der Artikel, die in theologischen Lexika deutlich anders gewichtet wären (»Hermeneutik« z.B. wird in 13 Zeilen erklärt und bedarf keiner bibliographischen Anmerkung [Bd. 2, S. 27]). Das führt zu induktivem Ansatz in den Ausführungen und bezieht so z.B. im Artikel »Himmel« auch Hinweise auf Musik und Filme ein (Bd. 2, S. 49). Das legt auch Abbildungen nahe, die keine Illustrationen sind, sondern selber Thema; das Papier erlaubt Abbildungen in hoher Qualität.

Der vierte Band ist besonders angelegt: Er bietet zunächst einen Einblick in die religionswissenschaftliche Forschung mit ihren Hilfsmitteln (bis zu Adressen); dann werden auf über 300 Seiten zu einzelnen zusammenhängenden Themenbereichen »Quellen, Medien und Materialien« ausbreitet in Form von Chronologien, Schemata, Quellen, Leseempfehlungen und Filmographien bis zu Internetadressen; schließlich rundet ein Register mit Sach-, Personen- und geographischen Einträgen den Band ab.

Als Nachschlagewerk ist das »Metzler Lexikon Religion« wahrlich zu empfehlen, als Fundgrube der Information über eigene vertraute, mehr noch über fremde und unbekanntere Formen von Religiosität, was zu staunen reichlich Anlass gibt: »zu staunen über die Fülle an Gedanken und Gefühlen, die von gläubigen Menschen erzeugt werden, und über das Wissen, das von ihnen gepflegt wird, zu staunen über die großartigen Kulturleistungen, die erbracht wurden, aber auch über das, was in den Religionen alles – an Positivem wie Negativem – möglich ist« (so im Vorwort zum vierten Band).

Das »Metzler Lexikon Religion« ersetzt kein theologisches Lexikon, ergänzt es aber und bereichert es um die Aufmerksamkeit für die bisweilen verborgenen Spuren von Religion in der Kultur des Alltags.

*Guido Bausenhardt*



ALBERTO MELLONI: Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart, aus dem Italienischen von GEORG SCHEUERMANN. Freiburg i.Br.: Herder 2002. 240 S. Kart. € 19,90.

Die Wahl des Bischofs von Rom ist im 21. Jahrhundert zu einem Medienereignis geworden. Auf allen Fernsehkanälen wurde nicht nur voyeuristisch der gesundheitliche Zerfall Papst Johannes Paul II. dokumentiert, sondern auch nach seinem Tod die Zeit der Sedisvakanz dazu benützt, öffentlich lange et late über mögliche Kandidaten zu spekulieren. Die Welt durfte selbst einen Blick auf die Tischanordnung in der Sixtinischen Kapelle werfen, wo am 19. April 2005 die Wahl Papst Benedikts XVI. erfolgen sollte. Und selbst die Unterkunft und der Speiseplan der Kardinäle wurden medial breitgetreten. Das war nicht immer so. Wie es wann war und wann der Papst wie und von wem gewählt wurde, darauf gibt auf profunde Weise der hier anzuzeigende Band von Alberto Melloni, Ordinarius für zeitgenössische Geschichte an der Universität von Modena-Reggio-Emilia, Antwort. Er geht zurück auf ein Seminar, das der Verfasser im Januar 1993 am »Istituto per le scienze religiose di Bologna« gehalten hat. Der italienischen Originalausgabe im Januar 2001 folgte im Jahr 2002 die deutsche Übersetzung.

Die Frage scheint einfach: Wann wurde der Papst wie von wem gewählt? Die Antwort darauf ist alles andere als simpel. Das diachrone Durchschreiten der Geschichte der Wahl des Bischofs von Rom zeigt nicht nur, dass die Verknüpfung von Kardinalat und Papstamt (erst) seit ungefähr 700 Jahren besteht und dass das Konklave (nur) überlebt hat und besteht, weil es sich verändert (hat), sondern auch, dass sich zwischen der theoretischen Ausfaltung und der konkreten Praxis bisweilen eine Kluft auftat.

Während des ersten Jahrtausends wurde der Bischof von Rom zunächst, wie anderswo der Bischof auch, unter der Beteiligung »aller« (Klerus und Volk) gewählt, wobei Wahl hier nicht bedeutet, dass es zu einer eigentlichen Abstimmung kam. Wahl bedeutete mehr einen liturgischen Akt denn ein demokratisches Verfahren. Die letzte Entscheidung stand den Weihespendern zu (Metropolitane oder Suffraganbischöfen), die nicht so sehr Träger der Macht, denn Vorsteher der Liturgie waren, die den neuen Bischof (von Rom) »hervorbrachte«.

Die im 11. Jahrhundert erfolgte Änderung des Wahlverfahrens des Bischofs von Rom spiegelt die Trennung zwischen Ost und West (1054) und dokumentiert den Wandel der römischen Bischofswahl von einem liturgischen Akt zu einer geordneten kanonischen Prozedur. Mit dem Dekret *In nomine Domini* (1059) übertrug Papst Nikolaus II. das Wahlrecht den Kardinalbischöfen, die als Erben und Traditionsträger des Apostelkollegiums gelten und in der Zeit des Bruchs mit Byzanz die Kirche des Westens als Trägerin der ursprünglichen Authentizität ausweisen sollten. Der Begriff »Konklave« leitet sich ab aus der erstmals 1216 von den Bewohnern Perugias angewandten Praxis, die Kardinäle »unter Verschluss« zu nehmen. Im Jahr 1241 – dem formal gesehen ersten Konklave – sperrte der römische Senator Matteo Rosso Orsini die Kardinäle für zwei Monate in die Gefängnisruinen des Septizoniums ein und zwang sie dadurch, einen der Anwesenden zu wählen, bevor sie alle an Auszehrung sterben würden (S. 43). In der Folge wurde das System der Einkerkering stetig durch legislative Eingriffe verfeinert mit dem Ziel, die Kluft zwischen Wählenden und von der Wahl Ausgeschlossenen zu vergrößern.

Zeiten der päpstlichen Sedisvakanz boten Kardinälen, Königen und Kaisern immer auch Gelegenheit, die Macht neu zu verteilen. So genannte »Wahlkapitulationen«, worin sich die potentiellen Kandidaten für den Fall ihrer Wahl verpflichteten, waren an der Tagesordnung. Die Verlegung des päpstlichen Hofes im 14. Jahrhundert nach Avignon und der lange Aufenthalt in Frankreich hinterließen tiefe Spuren im Kardinalskollegium. Man erwartete ein Konklave, das Rom endlich wieder (s)einen Bischof geben würde. Es wurde Urban VI. gewählt, doch nach der Wahl entzogen ihm einige Kardinäle Stimme und Gehorsam und wählten einen neuen Papst, Clemens VII. Damit war das Schisma perfekt, das sich über drei Generationen hinziehen sollte. Der Versuch, mittels eines Konzils einen Ausweg zu finden, scheiterte zunächst auf dem Konzil von Pisa (1409), weil der dort gewählte Papst keine Einheit brachte, sondern die Zahl derer, die das Papstamt beanspruchten, auf drei erhöhte. Dank der Initiative und dem Einsatz des deutschen Königs Sigismund konnte das Konzil von Konstanz einberufen werden.

Das berühmte Dekret »Haec sancta« vom 30. März 1415, welches die Oberhoheit des Konzils über den Papst konstatierte, ging der Verurteilung (als Häretiker) und Absetzung der drei Päpste voraus. Damit war der Weg frei für ein außerordentliches Konklave, in dem neben den Kardinälen

eine gleiche Zahl von Wählern saß, die von den am Konzil teilnehmenden Nationen bestimmt worden waren. Martin V. wurde gewählt und die Einheit war wieder hergestellt. In der Folge wurde das »Modell Konstanz« und sein Wahlgremium als Remedur für eine akute und vorübergehende Krankheit abgetan; das Papsttum ließ es nie mehr zu, dass das Konzil die Möglichkeit erhielt, die Wahl des Bischofs von Rom zu regeln. Mehr noch: das Konzil verlor die »Aura des Wunderbaren« und wurde »zum Alptraum einer Zudringlichkeit der Bischofsversammlung, die sich nicht wiederholen soll« (S. 54–55). Nach den Konzilien von Konstanz und Trient hatten die Kardinäle ihr Wahlprivileg zurückgewonnen zu Lasten der Versammlung der Bischöfe und der Nationes (S. 60).

Seit Ende des 16. Jahrhunderts gewann das politische Veto bei der Papstwahl an Bedeutung und Einfluss. Was in Zeiten der christlichen Herrscher Europas akzeptiert war, wurde im Revolutionszeitalter als Weg des Verderbens angesehen, fürchtete man doch, dass die im Kollegium vertretene Politik zu revolutionären Neuerungen führen könnte. Selbst zu Beginn des 20. Jahrhunderts verdankte Pius' X. seine Wahl (1904) dem von Wien eingefädelteten Veto gegen den von Frankreich favorisierten Kardinalstaatssekretär Mariano Rampolla del Tindaro.

Das Pontifikat Pius X. verkörpert hinsichtlich des Konklaves den Übergang zwischen Tradition und zeitbedingter Erneuerung. Mit der Konstitution »Vacante sede apostolica« (1904) setzte Pius X. alle vorhergehenden Bestimmungen zur Papstwahl außer Kraft. Dem Kardinalskollegium wurde das Recht abgesprochen, während der Sedisvakanz gesetzgeberisch aktiv zu sein und die päpstlichen Bestimmungen zu verändern. Gleichzeitig erhielt es das alleinige Privileg, den Papst zu wählen; ein Wahlrecht des Konzils (wie es in Konstanz praktiziert worden war) war damit ausgeschlossen. Der Ort der Wahlversammlung wurde nicht festgelegt, wohl aber die Klausur eingeschränkt. Das politische Veto, dem Paul X. seine eigene Wahl verdankte, wurde verboten. Der CIC von 1917 übernahm in seinem canon 231 §1 die seit 1586 festgelegte Obergrenze von 70 Kardinälen. Johannes XXIII. ernannte weniger als einen Monat nach seiner Wahl 23 neue Kardinäle und durchbrach damit diese Obergrenze. Auch bestimmte er, dass allen Kardinälen die Bischofsweihe zu erteilen sei.

Es würde den Rahmen dieser Rezension sprengen, wollten wir all die Details der Änderungen, die die Päpste des 20. Jahrhunderts am Wahlverfahren vornahmen bzw. wieder rückgängig machten, auflisten. Melloni führt hier nicht nur getreu Buch, sondern er gewährt dem Leser auch einen ganz intimen Blick in die Irrungen und Wirrungen der insgesamt acht Konklave des 20. Jahrhunderts. Deutlich wird dabei auch, dass die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils die gregorianische Institution des Konklaves in Frage stellte (S. 117). Angesehene Konzilstheologen, wie der Belgier Gustave Thils, forderten eine mutige Anpassung der Wahl der Bischöfe und des Bischofs von Rom gemäß den ekklesiologischen Leitlinien des Konzils. Kardinal Suenens forderte, dass die Wahl des Papstes dem Bischofskollegium zu übertragen sei (S. 115f.).

Mellonis Monographie wird durch eine stupende Analyse der aktuellen (Stand 2001) Zusammensetzung des Kardinalskollegiums abgerundet. Nationalität, Sprache, Gruppenzugehörigkeit, Streitpositionen, Alter und Aufgaben der Kardinäle sind die Parameter, anhand derer er das Profil des rezenten Kardinalskollegiums herauschält.

Die Rezensentin kann diese so überaus dichte, materialreiche und analytisch pointierte und versierte Darstellung der Papstwahl in Geschichte und Gegenwart nur wärmstens empfehlen. Allerdings: man sollte sie im Original lesen. Denn die deutschsprachige Übersetzung lässt zu wünschen übrig. Es ist eine Binsenweisheit, dass Übersetzen eine hohe Kunst ist, die sich ihren Weg zwischen Skylla (Kleben am originalsprachlichen Text) und Charybdis (zu weit Entfernen vom originalsprachlichen Text) bahnen muss. Der Übersetzer ist der Skylla erlegen, was im Deutschen zu sperrigen Formulierungen und fragwürdigen Substantivierungen führt. Eine Blütenlese: S. 10: »Dem Rechnung zu tragen beinhaltet das Risiko, destruktive Reaktionen für das Wenige zu provozieren, das historische Erkenntnis hergeben kann ...«; S. 11: »Der Terminus blieb, vereinigte dann aber hinsichtlich Umfang, Inhalt und Ausgestaltung sehr verschiedene Funktionen«; S. 126: »Johannes Paul I. trifft eine sich überstürzende Fülle von Entscheidungen.«; S. 126: »Er verzichtet entschieden darauf, sich ....«; S. 125: »Der Vorfall signalisiert weniger ein Problem der Zurückhaltung als ein Problem der Benutzung der Presse«; S. 129: »Johannes Paul II. hat sich der Gewohnheit des 20. Jahrhunderts nicht entzogen, neue Bestimmungen ...«; S. 127: »Der Druck der Medien hat nicht wirklich nachgelassen. Er hat sich nur auf das Problem verlagert, die Gründe für den plötzlichen Tod des Papstes zu erörtern.«; S. 130: »Ein anderer charakteristischer Punkt der

Konstitution *Universi dominici gregis* betrifft die Bestimmung zur Sedisvakanz, näherhin die Weise und den Augenblick, in dem diese in Funktion treten.«  
*Elke Pabud de Mortanges*

Wo Kirche sich versammelt. Der Dom »St. Martin« zu Rottenburg in Geschichte und Gegenwart, hg. v. WERNER GROSS. Ostfildern: Schwabenverlag 2003. 256 S., 79 Abb. Geb. € 20,-.

Zum Abschluss der umfassenden Renovation in den Jahren 2001–2003, der sechsten, seit aus der Rottenburger Stadtpfarrkirche St. Martin 1821 der Dom des gleichnamigen Bistums geworden war, erschien dieses Festbuch, in dem Bischof *Gebhard Fürst* einleitend einen theologischen Blick auf die durch die neueste Renovation gesetzten Akzente (Sakramentskapelle, Taufschrein mit hl. Ölen, Altarinsel, Martinsreliquiar) wirft (S. 9–20), den Domkapitular *Werner Groß* mit einer geistlichen Domführung fortsetzt (S. 21–37). *Hans Reinhard Seeliger* lässt die Gestalt des Kirchenpatrons Martin von Tours präsent werden (S. 40–52), während *Dieter Manz* die ursprüngliche Rottenburger Pfarrkirche in Sülchen, die seit 1868 die Bischofsgruft beherbergt, vorstellt (S. 67–78) und die Geschichte »der bescheidenen Markt- und Pfarrkirche einer schwäbischen Ackerbürger- und Beamtenstadt«, aus welcher der Rottenburger Dom werden sollte, bis 1828 nachzeichnet (S. 54–66). 1424 begann der Bau der jetzigen Kirche, ab 1486 wurde der Turm aufgerichtet, 1644 fiel die Kirche einem Stadtbrand zum Opfer, die dadurch notwendig gewordenen »Säulenummantelungen prägen bis heute Raumwirkung, Sicht- und Platzverhältnisse im Innern der Kirche sehr negativ« (S. 62). Von der barocken Ausstattung haben sich die Apostelfiguren erhalten. Überlegungen, die seit 1773 unbenutzte Jesuitenkirche St. Josef als Pfarrkirche zu nutzen und St. Martin abzubauen, wurden nicht umgesetzt. In den 1820er Jahren musste die barocke einer klassizistischen Ausstattung weichen. Der folgenden Entwicklung wendet sich Diözesanbaumeister *Heiner Giese* zu (S. 80–110), der die schon 1828 einsetzenden Überlegungen für einen Domneubau Revue passieren lässt, die nach dem Tod von Bischof Johann Baptist Keller 1845 vorerst nicht weiter verfolgt wurden. Im Jahr 1900 schenkte die Stadt Rottenburg Bischof Paul Wilhelm Keppler einen Bauplatz für einen neuen Dom. Der Entwurf des renommierten Stuttgarter Architekten Josef Cades wurde nicht realisiert, nachdem durch Weltkrieg und Inflation die Rottenburger Dombaupläne endgültig gescheitert waren. »Annäherungskonzepte« wurden in Waldstetten, Bregenz, Bad Cannstatt, Landau, Reutlingen, Schramberg und Hüttisheim verwirklicht. Bildmaterial zu den Dombauprojekten enthält uns der Band leider vor. Hier ist auf den Aufsatz »Die Rottenburger Dombaupfrage« von Irina Baumgärtner-Wallerand in RJKG 14, 1995, 189–204 zu verweisen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts suchten zwei Renovationen 1867/68 und 1896/97 das bestehende Gebäude zu verbessern. Das Mühen um einen geschlossenen Raumeindruck beherrschte die zweite Renovation (Neugotik), ebenso die dritte 1927/28 (Neubarock). 1955/56 betonte man die Stellung von Altar und Kathedra und setzte durch die Chorfenster von Wilhelm Geyer, denen sich *Werner Groß* in einem eigenen Aufsatz zuwendet (S. 147–165), einen bedeutenden künstlerischen Akzent, ebenso wie 1977/78 durch Altar, Ambo, Tabernakel, Kathedra und Taufort des Bildhauers Wendelin Matt, in denen sich die Erfordernisse der Liturgiereform spiegeln. Die letzte Renovation 2001–2003 durch den Aachener Architekten Ulrich Hahn sah ihr Ziel darin, diesen »bestehenden Qualitäten« gerecht zu werden, die Substanz zu würdigen und den Raum zu ordnen. Wer weitere künstlerische Akzente sucht, wird von Diözesankonservator *Wolfgang Urban* in den Domschatz geführt, der in seinem Kernbestand aus der Fürstpropstei Ellwangen stammt (S. 112–146). *Werner Groß* klärt den Zusammenhang zwischen Dom und Bischof und stellt die Inhaber der Rottenburger Kathedra in Kurzbiographien vor (S. 169–180). Zur Bedeutung der Domkapitel im Allgemeinen und zur spezifischen Stellung des Rottenburger Kapitels äußert sich *Richard Puza*, nicht ohne auf den im Statut von 1993 manifesten Bedeutungsverlust des Kapitels hinzuweisen (S. 181–205). Neben seiner Funktion als Bischofs- und Kapitelskirche dient der Rottenburger Dom bis heute als Pfarrkirche. Dompfarrer *Harald Kiebler* schildert mit viel Empathie die besondere Situation seiner Gemeinde (S. 208–220). Der herausragenden Rolle der Kirchenmusik am Dom widmet sich Domkapellmeister *Frank Leenen*, der die mitgliederstärkste Domsingschule Deutschlands vorstellt (S. 223–233). Seit 1978 trägt das Bistum Rottenburg den Namen »Rottenburg-Stuttgart«. Der Band schließt mit einem Blick von *Egon Hopfenzitz* auf die Domkirche St. Eberhard in der Landeshauptstadt (S. 236–250). Die sechste Renovation des Rottenburger Doms hat uns ein beachtliches

Festbuch beschert. Die Qualitäten der Baumaßnahme offenbaren uns die hervorragenden Fotografien von Roland Halbe, die dem Band besonderen Wert verleihen. *Uwe Scharfenecker*

Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte Bd. 3,1–2: Neuzeit und Moderne (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 6/3), hg. v. FRIEDHELM JÜRGENSMEIER. Würzburg: Echter 2002. 1792 S. Geb. € 128,-.

Mit dem dritten Band ist das »Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte« (1997–2002) komplett. Damit findet ein ambitioniertes Unternehmen, das etwa 3600 Seiten umfasst, einen durchaus beachtenswerten Abschluss: Die beiden Teilbände des dritten Bandes entfalten in 50 Paragraphen die Geschichte des Erzbistums, Erzstiftes und Bistums vom Zeitalter der »Reichsreform – Reformation – Konfessionalisierung« (*Rolf Decot*, S. 21–232) bis zur Gegenwart des Jahres 2000. Teil 1 beginnt mit dem Pontifikat Bertholds von Henneberg (1484–1504) und ist der Frühen Neuzeit bis 1792/1799 gewidmet. Teil 2 schließt sich mit dem 19. und 20. Jahrhundert an. Der Band wird, wie auch bereits bei den voraus liegenden Bänden, vorbildlich durch das Orts-, Personen- und Sachregister von *Regina Elisabeth Schwerdtfeger* erschlossen (S. 1705–1791). Mit dem 130 Seiten umfassenden Literaturverzeichnis liegt eine bedeutende Bibliographie zu nahezu allen relevanten Themen der Mainzer Kirchengeschichte vor, die die etwa gleich starke der Vorgängerbände sinnvoll ergänzt. Beides – Register und Literaturverzeichnis – verdienen höchste Anerkennung. Die Themen werden durch die Beiträge der 18 Mitarbeiter in der Hauptsache nach zwei Seiten hin entfaltet: Auf eher chronologisch ausgerichtete wissenschaftlich beachtliche Überblicksaufsätze folgen solche zu ausgewählten Themenkreisen: geistliche Gemeinschaften, Theologie und Bildungseinrichtungen, Liturgie und Frömmigkeitsformen. Viele Beiträge stützen sich hierbei nicht nur auf die Rezeption der bislang publizierten Sekundärliteratur, sondern basieren auf eigenen Forschungen, hauptsächlich im Mainzer Dom- und Diözesanarchiv, im Staatsarchiv Würzburg und im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv. Dies gilt für die Aufsätze von *Rolf Decot*, *Friedhelm Jürgensmeier* (Vom Westfälischen Frieden bis 1797/1801), *Wolfgang Seibrich* (Monastisches Leben), *Michael Müller* (Jesuiten 1542–1773), *Hermann-Josef Braun* (Bisum 1886–1921, 1918–1945), *Georg May* (Ämter und Strukturen 1800–2000), *Martina Rommel* (Orden und Kongregationen 1800–2000) und *Werner Pelz* (Kirchenmusik 1800–2000). Diese und nahezu alle anderen Autoren rezipieren hierbei eigene Forschungen, die sie zu ausgewiesenen Kennern der Mainzer Kirchengeschichte gemacht haben. Dies gilt für *Karl Josef Rivinius* und seine Darstellung der Mainzer Bistumsgeschichte im 19. Jahrhundert ebenso wie für *Hermann-Josef Braun*, der die Bistumsgeschichte bis zum Ende des 2. Weltkriegs fortschreibt. *Franz Michael Figura*, der bislang noch nicht mit Forschungen zur Mainzer Kirchengeschichte hervorgetreten war, unterzieht sich der mühevollen Aufgabe, die Nachkriegszeit bis zur Gegenwart darzustellen. Er löst sie durch eine weitgehend deskriptive Herangehensweise, was für das Medium »Handbuch« angemessen sein mag. *Thomas Berger* behandelt die Bettel-, *Walter G. Rödel* die Ritterorden. *Peter Walter* erweist einmal mehr seine Meisterschaft auf theologiegeschichtlichem Feld, *Helmut Mathy* auf selbige für den Bereich der Bildungsgeschichte. *Hermann Reifenberg* kann auf eigene liturgiegeschichtliche Forschungen zurückgreifen, und *Anna Egler* avanciert mit ihren gleichermaßen profunden wie umfangreichen Ausführungen zur Frömmigkeitsgeschichte für den gesamten Untersuchungszeitraum zur Spezialistin auf diesem Feld. Für die Analyse der kunsthistorischen Entwicklungen konnten ebenfalls Experten gewonnen werden: *Horst Reber* (Kunst bis 1800), *Franz Körmle* (Musikleben bis 1800) und *Werner Pelz* (Kirchenmusik 1800–2000). Kritische Einlassungen in manchen Detailfragen sind angesichts des Gesamtwerks unangemessen. Das vorliegende Kompendium bietet einen verlässlichen Überblick über die Mainzer (Erz)Bistums- und Erzstiftsgeschichte, der grundlegend für weitere Forschungen sein wird. *Jörg Seiler*

Helvetia Sacra, Abt. I, Bd. 5: Das Bistum Sitten/Le diocèse de Sion. L'archidiocèse de Tarentaise, redigiert v. PATRICK BRAUN, BRIGITTE DEGLER-SPENGLER u. ELSANNE GILOMEN-SCHENKEL. Basel: Schwabe & Co. 2001. 664 S., 2 Karten. Geb. € 114,-.

Nach dem Erscheinen des Bandes über die beiden Augustiner-Chorherrenstifte St-Maurice d'Agaune und Grand St-Bernard in der Reihe Helvetia Sacra im Jahr 1997, ist der hier zu besprechende der zweite, der dem Wallis/Valais gewidmet ist. Er beendet zudem die erste Abteilung in sechs Bänden über die Erzbistümer und Bistümer der Schweiz. Um der Zweisprachigkeit der Diözese Sitten/Sion gerecht zu werden, wurde für den ersten Artikel dieses Bandes zu dem 1982 aufgegebenen Prinzip zurückgekehrt, in der Sprache des jeweiligen Verfassers zu veröffentlichen. Doch für die Vorstellung des Erzbistums Tarentaise gilt wieder die aktuelle regionalsprachliche Regelung.

Der Artikel über das Bistum Sitten entspricht dem gewohnten Aufbau der Reihe: Der erste, einleitende Teil fängt mit den Kurzinformationen über die Kirchenprovinz an (*Gilbert Coutaz*). Dabei werden die Angaben über die Diözesangrenzen (*G. Coutaz*), mit zwei Sonderfällen Gondo und St-Gingolph (*Patrick Braun*), und über den weltlichen Herrschaftsbereich des Bischofs (*G. Coutaz*) ausführlich behandelt, um den nachfolgenden Abschnitt über die Geschichte des Bistums zu entlasten. Letzterer ist in fünf Zeitperioden aufgeteilt: von den Anfängen bis zum 8. Jahrhundert (*Justin Favrod*), vom 8. bis zum 12. Jahrhundert (*G. Coutaz*), vom 13. Jahrhundert bis 1522 (*Bernard Truffer*), von 1522 bis 1798 (*Philipp Kalbermatter*) und ab 1798 (*Arthur Fibicher*). Ein ausführliches Verzeichnis der archivalischen Quellen schließt an (*B. Truffer*). Da das bischöfliche Archiv 1788 einem Brand zum Opfer fiel, »ist die Forschung weitgehend auf das Archiv des Domkapitels angewiesen und auf andere Archive, in denen sich Material zur Bistumsgeschichte erhalten hat« (S. 6). Bibliographische Angaben bilden den letzten Abschnitt des einleitenden Teiles (*P. Braun*).

Den zweiten Teil des ersten Artikels eröffnen die Viten der 92 Bischöfe, die, den jeweiligen Zeitperioden entsprechend, von den fünf Verfassern des geschichtlichen Abschnitts zusammengestellt worden sind. Es folgen die diözesanen Amtsinhaber. Die Kanzler werden in einem ersten Abschnitt von *Bernard Andenmatten* nur für die Zeit vom 11. Jahrhundert bis zum Anfang des 13. bearbeitet, denn das eigenständige Kanzleramt wurde zunächst von den Kantoren in Personalunion wahrgenommen, um schließlich, ab 1285, dem gesamten Kapitel zugeteilt zu werden. Doch seit dem 19. Jahrhundert benutzen Sekretäre und Kapläne des Bischofs wieder den Kanzlertitel (*Pierre Reichenbach*). *B. Andenmatten* und *P. Reichenbach* teilen sich die Vorstellung der Generalvikare, wobei die Jahre 1520/22 die Grenze zwischen den beiden Abschnitten bilden. Das bischöfliche Vikariat wurde 1973 in Doppelbesetzung eingeführt; inzwischen hob man aber die eine Vikariatsstelle für diözesane Verwaltung und Finanzen zu Gunsten eines Laien auf. Die Offiziale werden in der Darstellung wie die Generalvikare zwischen *B. Andenmatten* und *P. Reichenbach* aufgeteilt.

Die Ausführungen über das Domkapitel, obwohl nur ein weiterer Abschnitt des biographischen Teiles, bilden eine eigene größere Einheit, die ausführlich eingeleitet wird, d.h. mit eigenen Kurzinformationen, geschichtlichen Ausführungen (beides von *Gregor Zenhäusern*), eigenem Archivverzeichnis (*Françoise Vannotti*) und eigener kurzer Bibliotheksbeschreibung sowie Bibliographie (beides von *G. Zenhäusern*). Es folgen Hinweise über bisherige Domherrenlisten und eine Auswahl ungedruckter Listen (*F. Vannotti* und *G. Zenhäusern*), bevor der eigentliche zweite Teil mit den Biographien der unterschiedlichen Dignitäre des Domkapitels weitergeführt wird. *G. Zenhäusern*, *P. Kalbermatter* und *F. Vannotti* stellen die Dekane von Valeria/Valère und Sitten, die Sakristane und Kantoren vor. In der Reihenfolge bearbeiteten die drei Autoren jeweils einen Zeitabschnitt: bis um 1520, bis Ende des 18. bzw. Anfang des 19. Jahrhunderts und bis heute. Das Domkapitel von Sitten hatte keine Propstwürde. Für dieses Bistum weiter charakteristisch ist die Doppelbesetzung des Dekanats, die ab dem ersten Viertel des 13. Jahrhunderts fassbar ist und bis 1859 fortbestand. Der Dekan von Sitten oder *decanus Theutonicorum* war für das Oberwallis zuständig, dem von Valeria oder *decanus Romanorum* unterstanden das Unterwallis und Sitten. Letzterer besaß bis 1433 den Vorrang im Kapitel, doch »dann erscheint der Dekan von Sitten als erste Dignität« (S. 412). Die Würde des Dekans von Valeria wurde nach 1859 nicht mehr vergeben. Zum Abschluss des ersten Artikels finden sich noch Verzeichnisse der Pfarreien (*A. Fibicher*) und

der religiösen Gemeinschaften der Diözese (*François Huot* und *P. Braun*) mit dazugehörenden Karten im Anhang.

Der zweite, weit kürzere Artikel, bearbeitet von *Elsanne Gilomen-Schenkel*, ist dem Erzbistum Tarentaise gewidmet, zu dessen Suffraganen Sitten bis 1513 gehörte. Nach dem Muster des ersten Artikels über das Bistum Sitten besitzt der zweite ebenfalls einleitende und biographische Teile. Die Arbeit beruht aber nur auf veröffentlichtem Material, macht lediglich knappe Angaben und wird nach den Prinzipien der Reihe nicht über das Jahr 1513 weitergeführt.

Ein Register, das Orts- und Personennamen sowie kirchliche Institutionen erfasst, beschließt den Band (*Veronika Feller-Vest* und *G. Zenhäusern*). *Tobie Walther*

Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln, hg. v. ALBERT GERHARDS u. ANDREAS ODENTHAL (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd. 87). Münster: Aschendorff 2000. 324 S. Kart. € 43,-.

1998 feierte man in Köln ein Jubiläum: 850 Jahre seit Grundsteinlegung des »neuen«, des gotischen Domes, des bis heute größten Kirchenbaues im deutschen Sprachgebiet und zugleich Kathedrale der kirchlichen Metropole am Niederrhein. Das Jubiläum war ein sinnvoller Anlass für ein interdisziplinäres wissenschaftliches Kolloquium über die liturgische Tradition des Erzbistums.

Die Ortskirche hat, wie man weiß, in der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Aufwertung erfahren: Die Gesamtkirche stellt nicht die Summe der Ortskirchen dar, als seien diese nur die Teile von jener, sondern universale Kirche entsteht und besteht je und je in den Ortskirchen. Ein markantes Zeichen dieses Faktums waren einst die Eigenliturgien der Ortskirchen. Denn Liturgie ist nicht das Abstraktum, wie sie die Neuzeit und dann explizit die Restauration des 19. Jahrhunderts verstand, sondern je und je die Feier der Glaubenden vor Ort, nicht jeweils neu erfunden, sondern geprägt von der Geschichte der Ortsgemeinde, und da gehörte der lebendige Austausch von Erfahrungen und Bräuchen unter den Ortskirchen dazu und nicht zuletzt das Beachten der Morgengabe der Mutterkirche, deren erste und letzte im Abendland die Kirche der Apostel Petrus und Paulus in Rom war und bleibt. Es brauchte ein anderes Verständnis von Liturgie, als sie nur als Ausführung von Texten und Riten zu verstehen, die in weltweit als normativ erklärten Büchern festgeschrieben sind, und um »Liturgie« so von den Glaubenden vor Ort zu abstrahieren, wie es die katholische Kirche der Neuzeit sich angewöhnt hatte. Aus dieser Sicht – es war Papst Pius V., der Heilige, der, einen Auftrag des Konzils von Trient aufnehmend, für diese Sicht die Grundlagen schuf – aus dieser Sicht also sind eigene »Liturgien« von Ortskirchen allenfalls noch geduldete Ausnahmen, nicht mehr eigentliche Liturgie, weil eine solche nur die Universalkirche regelt und als gültig anerkennt.

Das wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil nun anders gesehen. Markantestes Kennzeichen dafür sind die Muttersprachen der vielen Völker in der *Catholica*, in denen die Ortskirchen »ihre«, d.h. die nun eigentliche Liturgie feiern. Und eine weitere Konsequenz ist, dass die liturgischen Traditionen der Ortskirchen neues, mancherorts sogar: ein erstmaliges Interesse gewinnen. Es lohnt jetzt, sich um eine gründlichere als nur eine rein historische Kenntnis zu bemühen. Wir haben in Deutschland mehr als ein halbes Dutzend Diözesen, deren Anfänge in Zeiten liegen, da Latein hierzulande noch eine Muttersprache war. Aber die Erforschung dieser Tradition ist bisher nur lückenhaft geschehen. Nur von einer einzigen Diözese gibt es eine geschriebene Liturgiegeschichte, aber dieses Buch erschien schon 1889, ist gewiss noch nützlich, aber kann nicht mehr für den Stand der Forschung und unsere Fragen an die Geschichte stehen; es ist das F. A. Hoeyneck verfasste Werk »Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg«. Zu einer füglichen Ansprachen der Gegenwart gerecht werdenden Diözesan-Liturgiegeschichte ist es noch nicht wieder gekommen, trotz einzelner übergreifender Studien, etwa Dominik Daschner über den Übergang von den ortskirchlichen Missalien der süddeutschen Diözesen zum nachtridentinischen *Missale Romanum* (1995). Und gerade bei »Köln« ist unbedingt zu nennen die ungemein sachkundige Darstellung der Liturgiegeschichte, die Eduard Hegel innerhalb der beiden von ihm verantworteten Bände im großen Werk über die Geschichte des Erzbistums Köln geliefert hat.

Nun also: Erzbistum Köln. Da gibt es jetzt diesen Berichtsband eines dem Thema der Kölner Liturgiegeschichte gewidmeten Kolloquiums mit einer Einführung und 15 Beiträgen, diese geord-

net in fünf Gruppen. Zwei Kennzeichen: Es geht nicht nur um Geschichte, sondern auch, exemplarisch, um Gegenwart, wie z.B. *Wilhelm Josef Schlierf*, Die Feier der Liturgie in der Hohen Dom- und Metropolitankirche zu Köln (S. 55–64). Das andere: Das Kolloquium agierte interdisziplinär; wir finden also auch Beiträge über Formen der Frömmigkeit und über Kunst im Kontext der Liturgie. Ein anderes noch: Auch über Liturgie lässt sich nur mehr in ökumenischer Ausrichtung traktieren. Und so findet man den Beitrag von *Friedrich Lurz*, Initiation im Einfältigen Bedenken: Die Formulare der Taufe, der Firmung und der Abendmahlsfeier in der Kölner Reformationsdenkschrift von 1543 (S. 291–307), ein Aspekt aus der wirren Kirchengeschichte Kölns im 16. Jahrhundert, nun nicht mehr polemisch abgefertigt, sondern zur gemeinsamen Prüfung vorgelegt.

Eröffnet wird der Band durch den eher systematisch zu verstehenden Beitrag von *Albert Gerhards*, Das Ganze im Konkreten. Ortskirchliche Traditionen und Realien in liturgiewissenschaftlicher Perspektive (S. 13–28). Ihm folgt *Andreas Odenthal*, Gottesdienst zwischen römischem Vorbild und diözesaner Ausprägung. Stationen Kölner Liturgieentwicklung im Spiegel der Forschung (S. 29–45); keine Gesamtgeschichte der Kölner Liturgie, vielmehr hebt der Verfasser einzelne Stationen und deren Gründe und Hintergründe heraus. Ein eigener Beitrag gilt den Ritualien: *Thomas Vollmer*, Die Kölner Ritualien. Eine bis ins 19. Jahrhundert beständige Diözesanliturgie (S. 46–54), übrigens das einzige Liturgiebuch, das aus dem Block »liturgische Bücher« monographisch behandelt wird. »Liturgische Bücher« werden allerdings unter einem interessanten Einzelaspekt als ganzes vorgestellt: *Johanna Christine Gummlich*, Liturgische Bücher für den Kölner Dom. Domkanoniker als Stifter (S. 145–173). Sonderaspekte der Kölner Liturgie heben heraus: *Jürgen Bärsch*, Die Feier von Allerseelen in der Kölner Kirche. Gottesdienst und volksfrommes Brauchtum in Zeugnissen der Kölner Diözesanliturgie (S. 243–270), und *Silke Mentjes*, Untersuchungen zu den Sequenzen der Kölner Meßliturgie am Beispiel der Sequenz »Coeli enarrant gloriam« des Gottschalk von Aachen [auch: von (der) Limburg] (S. 273–290): Allein im Kölner Diözesanmissale hat sich über Jahrhunderte hin eine Sequenz des nach Notker profiliertesten Sequenzdichters zum Fest der »Divisio apostolorum«, dem Patronat der Kölner Kirche Sankt Aposteln, in der liturgischen Praxis durchgehalten. Die Volksfrömmigkeit berührt *Klaus Militzer*, Laienbruderschaften in Köln in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (S. 222–242), und auf Kunst im engeren und dann auch weiteren Sinn beziehen sich *Ines Bachem* über Korporellienkästchen (S. 174–192), *Gudrun Sporbeck*, Bildthemen auf rheinischen Paramenten des späten Mittelalters (S. 193–210), schließlich auch *Ulrich Mehler* über »Mittelalterliche Osterfeiern um das Ostergrab – Liturgie oder Spiel?« (S. 213–221). Aspekte, die kaum im Bewusstsein stehen und doch für die Liturgiegeschichte bedeutend waren und deren Kenntnis Wichtiges erschließt, behandeln diese drei Beiträge: *Werner Jacobsen*: Organisationsformen des Sanktuariums im spätantiken und mittelalterlichen Kirchenbau. Wechselwirkungen von Altarraum und Liturgie aus kunsthistorischer Perspektive (S. 67–97), *Gottfried Stracke*: Bilder des Himmels in Köln. Kunstgeschichtliche Forschungen zu den geistlichen Strukturen der Stadt (S. 98–126), *Clemens Kosch*: Zum Projekt einer zeichnerischen Veranschaulichung der sakralen »Binnentopographie« des Hochmittelalters in ehemaligen Konventskirchen Kölns. Methodische Überlegungen am Beispiel von St. Andreas (S. 127–142). Diese drei Studien berühren wenigstens die zahlreichen Kirchbauten Kölns als die eine »Kirchenfamilie«, die, als eine Ganzheit erlebt und in diese einbezogen, den Raum der einen Kölner Stadtkirchenliturgie bildet. Das Thema von Kosch scheint nebensächlich, aber es geht darum, ins Bild (Grundriss, Aufriss, Wege [farblich differenziert dargestellt]) zu bringen, wie in dem Kirchenbau konkret Liturgie gefeiert wurde. Es war ja eine Liturgie, die uns zunächst fremd bleibt, weil nach anderen Voraussetzungen und Zielen verstanden und geübt als in der Neuzeit gewohnt.

Eine breite Palette, die der Sammelband vorführt. Dass die Beiträge nicht ein Ganzes bieten, kein »Handbuch« sind, muss man hinnehmen. Die Situation der Forschung lässt noch nichts anderes zu. Den Effekt, Interesse am Thema zu wecken, erbringt das Buch ohne Frage. Doch fallen zwei Dinge auf und müssen hier noch kritisch vermerkt werden. Das Stundengebet, die Liturgie der Tagzeiten also, kommt faktisch nicht vor. Zweimal ist am Rande davon die Rede: Odenthal listet mit den Kölner Missalen auch Ausgaben und Drucke von Kölner Brevieren auf, und Schlierf berichtet in einem Unterabschnitt (S. 56f.), dass immerhin seit 1987 werktäglich, im Zusammenhang mit der Abendmesse, auch eine Vesper im Dom stattfindet, offen für alle Anwesenden – und diese kommen und feiern mit, zur Überraschung von »manchen Domgeistlichen«. Aber darin ist »Köln« zeittypisch: Die Kirche feiert Eucharistie, häufiger als je in ihrer Geschichte, aber sie zeigt

sich nicht als eine hörende und betende Kirche in der erstvorgemessenen Zeit, dem von der Sonne markierten Tag, getreu einer Tradition von ihren Anfängen her. Frühere Generationen hätten sich ein solches Defizit kirchlicher Selbstdarstellung nicht vorstellen können. Dabei bietet die Kölner »Breviergeschichte« höchst interessante und anderswo nicht vorkommende Aspekte, gerade im 16. Jahrhundert, wo z.B. Johannes Gropper (1503–1559) umgehend das sog. Kreuzbrevier, 1535 als »Breviarium Romanum« in Rom erschienen, als Ersatz des als veraltet angesehenen Kölner Diözesanbreviers ins Gespräch bringt und umgehend in Köln einen Nachdruck veranlasst. Hier hat das reichhaltige Buch ein Defizit. Dann noch: Wie es guter Stil ist, gibt der Kölner Erzbischof, Joachim Kardinal Meisner, dem Buch ein Vorwort mit (S. 7f.), das aber, fast schon peinlich, die Liturgie der Ortskirche als mögliche Gefahr zeichnet, zum Vehikel eines Affront gegen die Gesamtkirche zu werden, wo doch, wie er es sieht, die »römische Liturgie« die Einheit der Gesamtkirche darstellt und wahrt. Auch wenn er Joseph Kardinal Ratzinger zitiert: Hier hat offenbar das letzte Konzil noch nicht stattgefunden – wie seinerzeit in Köln auch das Konzil von Trient über Jahrzehnte hin offiziell nicht stattgefunden hatte (vgl. dazu unsere Darlegung in »Archiv für Liturgiewissenschaft« 43/44, 2001/2002, 365ff.) – auch das eine Kölner Tradition? Es gibt nicht nur »draußen«, sondern auch in der Kirche merkwürdige »Ungleichzeitigkeiten«.

Fast alle Beiträge schließen mit einer eigenen Literaturliste. Darüber hinaus gibt es noch eine »Auswahlbibliographie« zur Kölnischen Liturgie (S. 308–317), trotz des einschränkenden Titels eine weit ausholende Titelsammlung, doch leider ohne dem ob der Titelfülle ratlosen Benutzer mit erschließenden Hinweisen helfende Akzente zu setzen. Auch für zwei Register, auf Namen sowie Sachen und Orte verweisend, haben die Herausgeber gesorgt. Summa: Eine nützliche und hoffentlich auch zur weiteren Forschung, auch andernorts, animierende Publikation.

*Angelus A. Häußling OSB*

MARTIN SCHARFE: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln: Böhlau 2004. XII, 331 S., 50 s/w Abb. Geb. € 35,80.

Religion ist Offenbarung. Diesem, für Glaubende und Theologen selbstverständlichen Satz könnte der emeritierte Professor für Kulturethnologie und Volkskundler Martin Scharfe nicht zustimmen. In seinem Buch »Über die Religion« beschäftigt er sich nicht mit subjektiven Glaubensdingen, mit dem subjektiven Verhältnis des Einzelnen zu Gott oder theologischen Fragen. Er betrachtet Religion als eine von Menschen gemachte – vielleicht sogar eine der wesentlichsten – Kulturleistungen. Religion ist für ihn also, und dies gilt für alle Kulturleistungen, »Menschenwerk« (so auch der Titel seines Buches von 2002).

Unsere heutige Lebenswelt ist von den Traditionen des katholisch wie protestantisch geprägten Christentums »imprägniert«. Nicht nur der Jahreskreis, der Freizeit- bzw. Feiertagskalender, sondern auch Emotionen, Wertemuster und Gewissensbildung sind – den Menschen oft nicht bewusst – durch diese Traditionen mitgeprägt. Für eine Analyse unserer gegenwärtigen Kultur ist folglich die kritische Auseinandersetzung mit dem herkömmlichen Christentum notwendig und gewinnbringend.

Diese Auseinandersetzung versucht Martin Scharfe in Teil I (Problem und Methode). Dabei greift er in seiner Geschichte des mitteleuropäischen Christentums seit der Frühen Neuzeit auf die Forschungsergebnisse von Theologen, Historikern und Volkskundlern zurück. In typisch kulturwissenschaftlicher Weise formiert er diese Ergebnisse so, dass er, ohne Werturteile und moralische Bewertungen abzugeben, die kulturelle Objektivationen der Religion und – hier liegt das Ungewöhnliche dieses Buches – der Irreligion beschreiben kann. Beides, Glaube und Zweifel, sind für den Autor eigenständige kulturelle Leistungen.

In Teil II (Figuren, Gebäuden und Szenen des Glaubens) entwirft der Autor u.a. zwei Grundtypen von Religiosität. Das »Legale Christentum« einerseits, bei dem sich die Gläubigen nach den Vorgaben von Oben richten oder sich anpassen lassen. Andererseits um »Neuerungsbewegungen«, wo Frauen und Männer aus dem Volk ihre eigenen theologischen Grundsätze in ihren Alltag »separat« umsetzen. Der württembergische Pietismus ist Beispiel dafür. Gleichzeitig ist er beispielhaft für Bewegungen des Separatismus, die sich zum Legalen Typus wandeln können. Kurz und im Überblick streift der Autor das »Heilige Personal: Gottheit, Heilige, Fromme«. Auch hier interes-



siert Religion als »kultureller Entwurf, wie er als historisch gewordene, nun »versteinerte« Traditionswelt den Menschen objektiv entgegentritt und von ihnen wieder ergriffen sein will.« Die vielfältigen »Formen der Frömmigkeit« (Bilder, Figuren, Gebärden, heilige Orte) sind für ihn Vergegenwärtigungen – Versuche, handelnd am Heiligen teilzunehmen oder sich das Heilige sinnlich und körperlich anzueignen. Woher das Bedürfnis der Menschen daran kommt, zeigen historische Analysen. Die Geschichte des Wunderglaubens oder des Wallfahrts- und Votivwesens zeige, dass das zu- oder abnehmende Interesse daran von der jeweils herrschenden gesellschaftlichen Stimmung und der kulturellen Verortung abhängig ist. Der Wunderglaube entspringt also, so Scharfe, keinem menschlichen Grundbedürfnis.

In seinem umfanglichsten Teil III, der »Geschichte der Gottlosigkeit«, behandelt Scharfe Sakrileg, Blasphemie, Atheismus, das Unterirdische und zuletzt die neuere Geschichte des Zweifels. Glaube, so der Autor, sei unlösbar mit der Kulturleistung Unglaube verwachsen. Seit 1800 habe der »geistige Selbstermächtigungsprozess« das Gottesbild der Individuen verändert und Religion scheinbar zu einer Privatsache gemacht. Der Bedeutungsverlust der Kirchen sei unübersehbar. Das religiöse Wissen um theologische Grundlagen, wie auch das Wissen um die Bedeutung und die Geschichte religiöser Feste, sei geschwunden.

Leben wir also in »unheiligen Zeiten«, so fragt der Autor am Ende. Keineswegs. Gerade der von Vielen als Bedrohung empfundene Wandel im 19. Jahrhundert ließ besonders im katholischen Kulturkreis neue Wege und Formen des religiösen Handelns entstehen: Von der Marien-, Herz-Jesu- und Josefsverehrung bis zu den katholischen Vereinen. Hier reagierten die Kirchen, und das ist neu, auf die Bedürfnisse der Menschen. Religion ist also keineswegs überkommen. So berichtet der Autor von jüngsten Versuchen nordamerikanischer Neurowissenschaftler und Nuklearmediziner, Religion durch Gehirnströme zu messen und »religiöse Impluse« exakt zu orten. Aktuell seien auch noch heute Simmel, Heine, Freud oder Marx und ihre Antworten auf die Frage nach der Existenz des Religiösen bzw. dessen Niedergang. Da aber die von ihnen definierten Bedingungen nicht realisiert sind – eine völlig aufgeklärte, rational denkende und erwachsene Menschheit ohne Existenzängste – bleibt ein Bedürfnis der Menschen nach Trost, Hoffnung und Sinnggebung existent.

Martin Scharfe hat bewusst keine klare Antwort auf die Frage nach dem Gang der Religion gegeben. Er will mit seinem neuen Buch keine Lösung anbieten, wohl aber neue Fragen stellen, eine »richtige Formulierung der Aufgabe« formulieren.

Auch wenn viele Leserinnen und Leser aus manchen Aussagen andere Schlussfolgerungen ziehen werden als der Autor (man denke etwa an die These von der Kulturleistung Unglaube): Der streng kulturwissenschaftliche Ansatz, der distanzierte Blick des Fremden auf das ihm scheinbar Fremde, kann auch für »Insider« Erkenntnisgewinn bringen – soweit sie sich auf den Blick von Außen einlassen können. Zudem gewährt die Methode, die *alltäglichen* religiösen Denk- und Verhaltensmuster der Menschen in *deren Zeit* zu *verstehen*, manchen neuen Einblick in und Verständnis für die so genannte Volksreligiosität.

Maria E. Gründig

GEORG NEUREITHER: Recht und Freiheit im Staatskirchenrecht. Das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften als Grundlage des staatskirchenrechtlichen Systems der Bundesrepublik Deutschland (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 37). Berlin: Duncker & Humblot 2002. 382 S. Kart. € 79,80.

Die von Michael Brenner betreute, an der Friedrich-Schiller-Universität Jena entstandene juristische Dissertation gibt sich nicht mit Detailproblemen des Staatskirchenrechts ab, sondern widmet sich einem seiner großen Themen, nämlich dem religionsgemeinschaftlichen Selbstbestimmungsrecht, wie es Art. 137 Abs. 3 S. 1 der Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919 (WRV) garantiert, den Art. 140 des Grundgesetzes (GG) wiederum zum Bestandteil dieser Verfassung erklärt hat. Dieses Selbstbestimmungsrecht und seine Grenzen untersucht sie – völlig zu Recht – als Ausprägung des Spannungsverhältnisses von Recht und Freiheit im Staatskirchenrecht. Nicht eben ängstlich ist auch das von ihr (S. 36) definierte Ziel, einen Beitrag zu leisten, zu zeigen, wie es eigentlich ist. Um es vorweg zu nehmen: Die Fragen, die sich um das religionsgemeinschaftliche Selbstbestimmungsrecht ranken, können und müssen auch nach dieser Arbeit weiterhin diskutiert

werden, abschließend beantwortet ist noch nichts, wenn sie auch einen wertvollen, beachtenswerten Beitrag zu dieser Diskussion leistet, die – schon wegen ihrer ins (Verfassungs-)Politische ausstrahlenden Bedeutung – zweifellos fort dauern wird.

In einem ersten Kapitel fragt Neureither nach den bislang in der Staatskirchenrechtswissenschaft entwickelten Systemen der Bestimmung des Verhältnisses bzw. der Zuordnung von Staat und Kirche in Deutschland. Das zweite Kapitel betrachtet das Selbstbestimmungsrecht der Völker und dasjenige des Menschen und deren gemeinsamen Grund, um dann im dritten Kapitel das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften in der Form, in der es Art. 137 Abs. 3 S. 1 WRV garantiert, in seinen Einzelheiten darzustellen. Das vierte Kapitel zieht dann die Folgerungen zum einen hinsichtlich der verfassungsprozessualen Durchsetzbarkeit des religionsgemeinschaftlichen Selbstbestimmungsrechts, zum anderen bezüglich des aus ihm resultierenden staatskirchenrechtlichen Systems des Grundgesetzes. Eine knappe, resümierende Schlussbetrachtung und ein umfangreiches Sachwortverzeichnis runden den Band ab.

Wenn hier einige kritische Anmerkungen geäußert werden sollen, so bedeutet das keine grundsätzliche Kritik an der Arbeit Neureithers und an ihrem Zugang zur Problematik, sondern soll nur zeigen, dass es sich hier in der Tat um eines der großen Themen des Staatskirchenrechts handelt, das mit Sicherheit nie erschöpfend wird bearbeitet werden können: Bei den Schranken des Rechts wäre ein Blick auf die Religionsfreiheit, wie sie die Europäische Menschenrechtskonvention und verschiedene europäische Staatsverfassungen gewähren und die dort eine vergleichbare Funktion erfüllt, wertvoll gewesen. Denn diese unterwerfen die Religionsfreiheit den Einschränkungen, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die öffentliche Sicherheit, zum Schutz der öffentlichen Ordnung, Gesundheit oder Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer. Sie beschreiben damit die Grenzen des Rechts wesentlich konkreter, kaum aber in grundsätzlich anderem Sinne als dies in Art. 137 Abs. 3 S. 1 WRV geschehen sollte. Sodann: Das Verhältnis von Recht und Freiheit dürfte zu sehr von den Grundrechten her entwickelt sein. Dies mag dem – vordergründigen – Wortlaut des Grundgesetzes entsprechen, nicht aber seinem historisch entstandenen Sinn und Zweck. Als Antwort auf die vorangegangene Zeit eines schrankenlosen Staatsterrorismus betont das Grundgesetz fast nur die Freiheitsrechte in ihrer Funktion der Begrenzung staatlicher Macht. Die friedensstiftende, individuelle und kollektive Sicherheit gewährende Funktion der Staatsgewalt hat sich jedoch nicht nur in Überwindung der unsicheren Verhältnisse des Mittelalters, sondern auch der Religionskriege der frühen Neuzeit entwickelt und bewährt. Das staatliche Monopol legitimer Gewaltausübung als notwendige Bedingung hierfür ist im Begriff des Staates, wie ihn Art. 20 GG gebraucht, genauso enthalten wie die Staatsgewalt selbst, weil das Grundgesetz in der Tradition moderner Staatlichkeit steht und nicht naiv eine ahistorische, vorhandene Erfahrungen ignorierende, anarchische Neuordnung schaffen wollte. Damit vermag Art. 20 GG allen Freiheitsrechten und damit auch dem Recht aus Art. 137 Abs. 3 S. 1 WRV Schranken zu setzen. Schließlich: Neureithers These, dass das Grundgesetz kein staatskirchenrechtliches System konstituiere, kann nicht unwidersprochen bleiben. Sie mag zwar in der Tradition Carl Schmitts vom dilatorischen Formelkompromiss, den die Weimarer Kirchenartikel bilden sollen, stehen, doch verkennt sie, dass ein System nicht nur dann vorliegt, wenn alle Elemente gewissermaßen in Reih und Glied ausgerichtet sind, sondern auch dann, wenn sehr unterschiedliche Ansätze (durchaus im Wege des Kompromisses, der eine demokratische Tugend ist) in gegenseitiger Begrenzung und Beeinflussung zu einem sachgerechten Ausgleich gebracht werden – und ein solches System liegt dem geltenden deutschen Staatskirchenrecht nach Ansicht des Rezensenten durchaus zu Grunde.

Das alles zeigt aber nur, dass es sich lohnt, über Neureithers Buch zu diskutieren. Es ist nicht nur gründlich erarbeitet (das umfangreiche Literaturverzeichnis und die vielen Fußnoten beweisen dies) und zeigt bemerkenswerte neue Ansätze des Umgangs mit der Thematik (so die Betrachtung des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften im Kontext desjenigen des Menschen wie auch der Völker), sondern bietet auch eine gut lesbare, dabei tiefgründige Auseinandersetzung mit dem Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften und dem Verhältnis von Recht und Freiheit im Staatskirchenrecht, mit der sich künftige Forschungen in diesem Bereich unbedingt auseinandersetzen sollten.

*Felix Hammer*

Subsidiarität als rechtliches und politisches Ordnungsprinzip in Kirche, Staat und Gesellschaft. Genese, Geltungsgrundlagen und Perspektiven an der Schwelle des dritten Jahrtausends, hg. v. PETER BLICKLE, THOMAS O. HÜGLIN u. DIETER WYDUCKEL (Rechtstheorie, Beiheft 20). Berlin: Duncker & Humblot 2002. XII, 564 S. Kart. € 62,-.

Ein vieldiskutiertes Strukturprinzip sachgerechter Ordnung von Staat, Kirche und Gesellschaft, dessen Bedeutung und Reichweite teilweise heftig umstritten ist, das in einigen (kirchlichen und weltlichen) grundlegenden Rechtsdokumenten aber auch ausdrückliche Aufnahme fand, bildet die Subsidiarität (so Praefatio zum Codex Iuris Canonici 1983, die dem neuen CIC auferlegt, dieses Prinzip genau zu berücksichtigen; als Anforderung an die internationale Gemeinschaft: 86. c) der pastoralen Konstitution »Gaudium et spes« des Zweiten Vatikanischen Konzils; aus dem Europarecht: Art. 5 des Vertrages zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft, Art. 2 des Vertrages über die Europäische Union und Präambel der Charta der Grundrechte der EU vom 7. Dezember 2000). Die Subsidiarität gehört zu den Phänomenen, deren Erforschung mit Sicherheit niemals abgeschlossen sein wird. Unterschiedlichsten Fragen, die sich im Zusammenhang mit ihr stellen, ging jüngst (mit einem gewissen Schwerpunkt bei den Lehren des Johannes Althusius) ein internationales und interdisziplinäres Symposium nach, das die Johannes-Althusius-Gesellschaft in Verbindung mit der Stiftung Johannes a Lasco Bibliothek vom 1. bis 4. November 2000 in Emden veranstaltete. Die dort von Forschern aus zehn europäischen und außereuropäischen Ländern gehaltenen, in ihren Themen weitgefächerten 24 Referate sind im hier angezeigten, umfangreichen und äußerst gehaltvollen Tagungsband dokumentiert. Allein die Beiträge dieses Bandes erschöpfend aufzählen zu wollen, würde den an dieser Stelle zur Verfügung stehenden Rahmen bei weitem sprengen. Sie sind in sieben Themengruppen zusammengefasst, nämlich: 1. Christlich-religiöse Konfessionskultur und Grundlagen der Subsidiarität, 2. Politik- und gesellschaftstheoretische Rahmenbedingungen des Subsidiaritätsprinzips, 3. Verfassungsrechtliche, rechts- und staatstheoretische Voraussetzungen der Subsidiarität, 4. Geschichtlich-gesellschaftliche, regionale und kommunale Praxis der Subsidiarität, 5. Korporative Ordnung, Föderalismus und Subsidiarität, 6. Subsidiarität als rechtliches und politisches Prinzip in der Europäischen Union und 7. Subsidiarität in globaler und völkerrechtlicher Perspektive.

Für die Leser dieses Jahrbuchs dürften folgende Beiträge besonders interessant sein: *Ansgar Hense*, Der staats- und europarechtliche Gehalt des Subsidiaritätsprinzips in den päpstlichen Enzykliken (S. 401–430); *Pavel Miklušěák*, Subsidiarität in der katholischen Kirche (S. 25–36); *Jan Robls*, Subsidiarität in der reformierten Konfessionskultur (S. 37–58); *Heinrich de Wall*, Das Subsidiaritätsprinzip in der lutherischen Staats- und Gesellschaftslehre der frühen Neuzeit (S. 59–70); *Olav Moorman van Kappen*, Zur Lehre von der Subsidiarität der Geldrischen Landrechte (S. 259–289); *Harm Klueving*, Über das Verhältnis von Familienreligion und Hausgemeinde zum kirchlichen Gottesdienst in protestantischen Kontexten der Frühen Neuzeit (S. 3–24); aber auch: *Josef Isensee*, Subsidiarität – Das Prinzip und seine Prämissen (S. 129–177), der (S. 130ff.) auf die zentrale Bedeutung, die die Enzyklika »Quadragesimo anno« Papst Pius' XI. von 1931 für die Entwicklung des Subsidiaritätsprinzips besitzt, hinweist. Auch ohne hier auf noch weitere Details dieses Bandes einzugehen, darf zusammenfassend festgestellt werden, dass er zur wissenschaftlichen Diskussion über das Subsidiaritätsprinzip einen sehr wertvollen Beitrag leistet, den die Wissenschaft und nachfolgende Arbeiten zu diesem Thema hoffentlich angemessen würdigen werden.

Felix Hammer

Italia et Germania. Liber Amicorum Arnold Esch, hg. v. HAGEN KELLER, WERNER PARAVICINI u. WOLFGANG SCHIEDER. Tübingen: Max Niemeyer 2001. X, 621 S., 21 Abb. Geb. € 142,-.

Die Festschrift für den langjährigen Direktor des Deutschen Historischen Instituts in Rom zum 65. Geburtstag weist eine außergewöhnliche Spannweite auf, 33 Autoren aus sechs Nationen sind der Aufforderung gefolgt, den Jubilar mit einem Beitrag zu ehren. Das weit gespannte Interessensfeld von Arnold Esch spiegelt sich in den Aufsätzen, die die Herausgeber in sechs große Rubriken eingeteilt haben. Der erste große Abschnitt beschäftigt sich unter dem Titel »Der Historiker und die Gegenwart« vor allen Dingen mit Überlegungen zur Wissenschaftsgeschichte, zu Zeiten

sowie zu aktuellen Fragen Italiens. *Jean-François Bergier* (S. 3–10) stellt einleitend fest, wie fruchtbar ein Austausch sich zwischen Historikern verschiedener Ausrichtung gestalten könne. *Jens Petersen* (S. 11–25) fragt nach der Identität Italiens nach 1945, weiterhin danach, wie diese in Fernsendungen und Büchern vermittelt wird, und kommt zu dem Fazit, dass in den letzten Jahren Fragen der Nation wieder stärker in den Vordergrund gerückt seien. *Horst Fuhrmann* und *Markus Wesche* (S. 27–50) skizzieren einen deutschen Freundeskreis in Rom während der Revolutionsjahre 1848/49 und untersuchen dabei auch den Briefwechsel zwischen Johannes Merkel und Heinrich Brunn (mit Edition im Anhang S. 40–50). Ein interessantes Kapitel der nationalsozialistischen Zeit in Italien beleuchtet *Peter Herde* (S. 50–112), der den Mitarbeiter des Deutschen Historischen Instituts Wolfgang Hagemann im Zusammenhang mit dem so genannten Kesselring-Prozess am 25. April 1947 zu Wort kommen lässt. Diese Auswertung der Bemerkungen Hagemanns fördern manches neue Detail über die Situation Italiens zur Zeit des Zweiten Weltkriegs zutage. *Pierangelo Schiera* (S. 113–131) steuert Bemerkungen zum gemeinen Wohl und zur guten Polizei in der frühen Neuzeit bei.

Ein besonders großer Abschnitt gilt den Beiträgen zu »Rom und den Päpsten«. *Girolamo Arnaldi* (S. 135–152) beleuchtet Gregor den Großen und unterstreicht den Wandel der zivilen und militärischen Strukturen zu seiner Zeit. Er erkennt bei ihm eine neue Romanitas christlicher Prägung. *Cosimo Damiano Fonseca* (S. 153–162) untersucht die Zitate Gregors des Großen in der Aachener Kanonikerregel von 816. Er stellt die große Wertschätzung dieser Schriften heraus, die gelegentlich sogar bis ins 11. und 12. Jahrhundert rezipiert wurden. *Hagen Keller* (S. 163–189) diskutiert die Romidee Ottos des Großen in der Zeit 996–1001 und ordnet die rasche Abfolge von drei Siegel- und vier Bullenstempel in die Veränderungen dieses bewegten Zeitraumes um die Jahrhundertwende ein (mit Abbildungen). *Ludwig Schmugge* (S. 191–198) entdeckt in den vatikanischen Registern die Ankündigung und Begründung für ein Heiliges Jahr 1413 (mit Abdruck S. 197f.). *André Vauchez* (S. 199–208) beschäftigt sich mit Brigitta von Schweden und ihren Visionstexten in der Überlieferung BNF lat. 7167 A. Von den dort gefundenen Visionstexten nimmt Vauchez an, dass sie vom Seelenführer der Brigitta stammten (auszugsweise Edition S. 202–205). *Erich Meuthen* (S. 209–224) kann den »Tractatus Juliani apostate magis perniciosus et plus furiosus« näher bestimmen, neue Überlieferungen nachweisen und verdeutlichen, dass dieser Traktat die Abkehr des Kardinals vom Basler Konzil und mithin einen Positionswechsel Cesarinis belegt. *Massimo Miglio* (S. 225–236) ordnet die Schrift des Lorenzo Valla mit dem Nachweis der Konstantinischen Schenkung als Fälschung von 1440 in die zeitgenössischen Auseinandersetzungen, unter anderem um die päpstliche Stadtherrschaft, ein. Nach dem Urteil Miglios trugen neben der grausamen Stadtherrschaft der Päpste auch die Streitigkeiten zwischen Alfons von Aragón, Renato von Anjou und Eugen IV. dazu bei (S. 230). *Peter Partner* (S. 237–255) macht eine Übersicht aus dem Pontifikat Alexanders VI. bekannt (Edition S. 249–255), die nicht nur die Höhe der Einnahmen der Kurie vermittelt, sondern auch Aufschlüsse über die Funktionsweise päpstlicher Finanzherrschaft bietet. *Reinhard Elze* (S. 257–264) stellt Blasius von Cesena als Augenzeugen der Tiberkatastrophe von 1530 vor; nach dem Zeugnis des Blasius sei diese Katastrophe schlimmer gewesen als der Sacco di Roma von 1527.

Drei Beiträge sind unter der Rubrik »Kunst und Künstler« zusammengefasst. Sie behandeln unter kunsthistorischen Aspekten verschiedene Facetten der römischen und päpstlichen Geschichte. *Matthias Winner* (S. 267–289) untersucht ein Selbstbildnis auf dem Türflügel des Mittelportals von St. Peter; *Christiane und Arnold Nesselrath* (S. 291–317) interpretieren die Wappen der Erzpriester an der Lateranbasilika und knüpfen daran einige allgemeine Überlegungen, während *Christoph Luitpold Frommel* (S. 319–358) über Grabmalsentwürfe für Papst Leo X. und Clemens VII. mittels in London wiederentdeckter Skizzen neue Aussagen treffen kann.

Der Abschnitt »Menschen und Schicksale« beginnt mit einem Beitrag *Vera von Falkenhausens* (S. 361–377) über vier Urkunden von Maximilla (1130–1138), die erstmals Walter Holtzmann ediert hatte. Hier geht es um die Herrschaft von Oppido in Kalabrien. Von Falkenhausen untersucht das griechische Ambiente und ediert die bisher teilweise nicht ganz in verlässlicher Form zugänglichen Urkunden im Anhang neu (S. 374–376, Abbildung einer Urkunde S. 377). *Alberto Tenenti* (S. 379–394) wertet die 1997 edierte Korrespondenz des Jacopo Ammanati Piccolomini aus und kann den Aufbau eines Beziehungsnetzes nachvollziehen. *Domenico Maffei* (S. 395–398) stellt einen portugiesischen Juristen in Pavia aus dem beginnenden 16. Jahrhundert vor und druckt

im Anhang dessen *Repetitio* (S. 399f.), die an König Manuel von Portugal gerichtet war. *Wolfgang Reinhard* (S. 401–422) steuert eine mikrohistorische Studie bei, indem er die Bedeutung des römischen Sekretärs Vincenzo Bilotta (1606–1610) während des Pontifikates Pauls V. (1605–1621) detailliert vorstellt. Einige Schriften wurden bisher kaum beachtet und lassen sich aber deutlich unter dem Gesichtspunkt der erstrebten »grandezza« einordnen.

Die Rubrik »Diesseits und jenseits der Alpen« fasst sehr unterschiedliche Studien zusammen, die mit einer Untersuchung *Rudolf Schieffers* (S. 425–438) über Graf Heinrich II. von Diez beginnen. Dessen Karriere verfolgt er anhand der Urkundenedition zu den Diplomen Friedrich Barbarossas. Dabei entpuppt sich Graf Heinrich II. als eine Person, die vielfach im Hintergrund wirkte, aber offensichtlich einen großen Erfahrungshorizont auf den verschiedenen Reisen im Umfeld Barbarossas gewinnen konnte. *Jean-Claude Schmitt* (S. 439–446) knüpft an Aufsätze des Jubilars über Kolonien im Ausland an und stellt die Bedeutung der Rapondi in Paris im 15. Jahrhundert in den Vordergrund, die er an Hand illuminierten Handschriften näher untersuchen kann. *Brigide Schwarz* (S. 447–467) wertet das Repertorium Germanicum samt lokaler Überlieferungen aus und rekonstruiert die Karriere eines norddeutschen Klerikers Berthold Rike, der zu einer »Seilschaft« von Klerikern aus Hannover gehörte und entscheidend durch Johannes XXIII. gefördert wurde. *Werner Paravicini* (S. 469–487) ediert drei Urkunden für den bekannten Bartolomeo Colleoni (Edition S. 480–483) und zeigt, wie die koptische Überlieferung in Mailand wohl auf einen anonymen Spion der Visconti zurückgeht, der sich heimlich Abschriften besorgte hatte. *Giorgio Chittolini* (S. 489–501) vergleicht die Begriffe *civitas* und andere Stadtbezeichnungen nördlich und südlich der Alpen. *Wolfgang Schieder* (S. 503–520) stellt der Rezeptionsforschung der Literaturwissenschaft die Rezeptionshistorik entgegen und erprobt diesen methodischen Zugriff an der Untersuchung italienischer Reisender aus dem 19. Jahrhundert. Hierbei kann er feststellen, dass neben der traditionellen idealisierenden Sicht Italiens sich gerade in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine neue Perzeption anbahnte, die durch wissenschaftliche Herangehensweise, aber auch durch die Kenntnis politischer Hintergründe mit bestimmt wurde.

Ein letzter Block »Überlieferung und Texte« bezieht sich mehrfach auf Arbeiten des Jubilars zur Quellenkritik und Quellenauswertung. *Herbert Bloch* (S. 523–528) würdigt zunächst Arnold Eschs »Römische Straßen in ihrer Landschaft«. *Theo Kölzer* (S. 529–538) weist die Urkunde Chlodwigs (D † 133 der neuen Ausgabe der Merowingerdiplome) als Fälschung nach und knüpft hieran Hypothesen zur Transformation der Spätantike im Spiegel der echten und gefälschten Urkunden (S. 537f.). *Otto Gerhard Oexle* (S. 539–555) sieht im Werk des Rufinus von Sorrent von etwa 1180 eine enge Verbindung zwischen Frieden und »foedus« und ordnet diese Konzeption in die Diskussionen des späteren Mittelalters, Frieden durch Herrschaft oder Frieden durch Einung zu schaffen, ein. *Hubert Houben* (S. 557–562) steuert in seinem Beitrag die Zeugnisse einiger befragter Personen aus Süditalien in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts bei und diskutiert deren Erinnerungen an die Zeit Kaiser Friedrichs II. *Andreas Meyer* (S. 563–582) ediert aus den Imbreviaturen von Lucca verschiedene Texte (S. 576–582) und wertet sie als Quellen zur Handelsgeschichte aus. Insbesondere die Familie eines genannten Notars deutet auf Kontakte bis in die Champagne und nach Flandern hin. *Mario del Treppo* (S. 583–601) bietet ein Verzeichnis aus dem Reich von Neapel von 1494 (Druck S. 594–601), das zeigt, wie die praktischen Bedürfnisse einer Familie sich mit humanistischen Interessen verbanden. Der Band wird geschlossen durch ein beeindruckendes Publikationsverzeichnis des Jubilars (S. 603–617) und einer anschließenden *Tabula Gratulatoria*.

Klaus Herbers

## 2. Quellen und Hilfsmittel

Die Handschriften der Universitätsbibliothek Kassel/Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel. Band 1,3: *Manuscripta theologica – Handschriften in Oktav*, bearb. v. KONRAD WIEDEMANN. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2002. XVI, 94 S. Kart. € 54,-.

Der hier anzuzeigende schmale Band bildet den zweiten von drei Bänden, in denen der Verfasser die Verzeichnung der theologischen Handschriften der Landesbibliothek Kassel (insgesamt etwa 360 Handschriften und 220 Fragmente) in einer wissenschaftlichen, nach den Richtlinien der DFG

für die Handschriftenbeschreibung angelegten Neukatalogisierung vorlegt. Band 1 mit den theologischen Foliohandschriften erschien 1994, der dritte Band mit den Handschriften in Quarto ist in Vorbereitung. Die Sammlung enthält Handschriften aus dem 6.–19. Jahrhundert, die zum großen Teil aus den Bibliotheken großer hessischer Klöster, vor allem Fulda und Hersfeld, stammen. Der vorliegende zweite Band enthält die Beschreibung von 70 Handschriften aus dem 8.–19. Jahrhundert unter Einschluss von 28 Fragmenten und vier seit 1945 vermissten Handschriften, die zum größten Teil aus Klosterbibliotheken nordhessischer Klöster (Fritzlar, Helmstedt u.a.), aus jesuitischen Niederlassungen innerhalb und außerhalb Hessens sowie aus der Bibliothek der Landgrafen von Hessen-Kassel stammen. Ein Teil der landgräflichen Provenienzen gelangte 1686 durch Erbschaft aus der jüngeren Bibliotheca Palatina in Heidelberg in landgräflichen Besitz. Inhaltlich handelt es sich dem Sammlungscharakter gemäß um Bibeln, Kirchenväterschriften und geistliche Erbauungstexte wie Gebetbücher, Predigtsammlungen und exegetische Texte, hauptsächlich in Latein, seit dem 15. Jahrhundert zunehmend in deutscher, niederländischer und französischer Sprache. Höhepunkte der Handschriftenkunst sind in einer Sammlung von Oktavhandschriften naturgemäß eher selten zu finden. Zeitlich und auch von der Bedeutung her fällt Ms theol. 5, eine im 8. Jahrhundert in Nordfrankreich entstandene Prae-Karoline mit althochdeutschen Griffelglossen auf einigen Seiten, die aber während der Restaurierung verschwunden sind, aus dem Rahmen. Die in Fulda entstandene Handschrift enthält die Apokalypse des Johannes und die darauf bezüglichen Predigten des Caesarius von Arles. Ein Initienregister und ein Personen-, Orts- und Sachindex schließen den Band ab. Leider lässt die durchweg gute Qualität der Handschriftenerschließung bei den jüngeren Handschriften aus landgräflichem Besitz, die für den hessischen Landeshistoriker von Interesse sein könnten, etwas zu wünschen übrig.

*Peter Engels*

Mittelalterliche Handschriften im Landeshauptarchiv Koblenz, Bd. 2: Die nichtarchivischen Handschriften der Signaturengruppe Best. 701 Nr. 191–992, bearb. v. EEF OVERGAAUW. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2002. 623 S., 37 Abb. Geb. € 98,–.

1998 hatte Christina Meckelnborg die Verzeichnung von 93 mittelalterlichen Handschriften aus dem Landeshauptarchiv Koblenz vorgelegt. Mit dem hier anzuzeigenden zweiten Band des Katalogs, verfasst vom nunmehrigen Leiter der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Eef Overgaauw, ist die Verzeichnung der etwa 200 nichtarchivischen Handschriften abgeschlossen. Der Band beschreibt 105 Handschriften und fünf Fragmente mit eigener Signatur. Hinzu kommen ca. 80 weitere Fragmente, abgelöst aus Archivalien des Archivs, die unter der Signatur »Best. 701 Nr. 759« zusammengefasst sind. Die Sammlung ist archivischen Ursprungs und von daher sehr heterogen angelegt. Ihr Entstehen verdankt sie – wie in anderen Archiven auch – der manchmal sehr eigenwilligen Scheidung von Archiv- und Bibliotheksgut säkularisierter Klöster durch die damaligen Entscheidungsträger, die Urkunden, Kopiere und weiteres Archivgut in die Bibliotheken und literarische, theologische und philosophische Handschriften in die Archive gelangen ließ. Mit den beiden Katalogbänden liegt erstmals eine moderne, nach den Richtlinien der DFG für die Handschriftenkatalogisierung erstellte Verzeichnung dieses Koblenzer Bestandes vor. Die Kodizes stammen zumeist aus aufgehobenen Klöstern an Mosel und Mittelrhein, der größte Teil (über 50 Nummern) aus dem Karmeliterkloster in Boppard, mindestens 18 aus dem Koblenzer Dominikanerkloster. Weitere Provenienzen sind das Augustiner-Chorherrenstift Niederwerth (7), die Zisterzienserabtei Himmerod (6), die Kartause Koblenz und Trier, St. Maximin (je 4), das Franziskanerkloster in Koblenz (3) und weitere Klöster. Fast alle Handschriften stammen aus dem 14. und 15. Jahrhundert, nur wenige Stücke, etwa das Lektionar Nr. 297 (12. Jh.), die Zisterzienserhandschrift Nr. 301 (frühes 13. Jh.) oder einige Predigten aus Nr. 200 (13. Jh.) reichen weiter zurück. Zum Teil viel älter sind die Fragmente, die überwiegend aus abgelösten Einbänden stammen. Bei den meisten Kodizes handelt es sich um typische spätmittelalterliche Sammelhandschriften mit theologischen und philosophischen Traktaten aller Art: Bibelkommentare, exegetische Schriften, Exempla u.a. Einige Handschriften enthalten auch Ordensstatuten und -privilegien, wenige juristische und historische Texte. Überwiegend handelt es sich jedoch um Predigthandschriften zum Teil bekannter Autoren wie Jacobus de Voragine, Berthold von Regensburg oder Pergrinus von Oppeln. Daneben sind die bisher unbekanntenen Predigten von Autoren aus dem

Karmeliterorden von Interesse, die meist an Mitglieder des eigenen Ordens gerichtet sind, nur wenige an Laien oder weniger Gebildete. Von besonderer regionaler Bedeutung sind etwa Werke des Dominikaners Heinrich Kalteisen, der in sechs Handschriften mit Autographen verzeichnet ist (im ersten Katalogband sind weitere nachgewiesen) – nicht nur wegen seines bemerkenswerten Lebensganges, sondern auch wegen seiner Gelehrsamkeit. Kalteisen, 1390 in Koblenz geboren, war unter anderem Generalinquisitor für Deutschland, Magister sacri Palatii am päpstlichen Hof, Erzbischof von Trondheim und Titular-Erzbischof von Caesarea. Gestorben ist er 1465 im Koblenzer Dominikanerkloster. Ebenfalls bedeutend sind einige Predigtreihen von der Hand Heinrichs von Montabaur, die jedenfalls als Autographen betrachtet werden können (Best. 701, Nr. 197). In anderer Weise interessant sind die Fragmente in Hs. 759 mit Klassikertexten (Vergil, Ovid, Priscian u.a.) und Bibelfragmenten aus karolingischer Zeit, dazu Fragmente mittelhochdeutscher Dichtung (Hartmann von Aue, Erec Nr. 759 14b, Stricker Nr. 385). Für Kunsthistoriker bietet der beschriebene Bestand hingegen wenig Material, da nur einige wenige illuminierte Handschriften vertreten sind. Das zeigen auch die zwischen S. 28 und 29 eingefügten Schwarz-Weiß-Abbildungen. Dafür findet sich für die Einbandforschung reichlich Stoff, denn die meisten Handschriften haben ihren ursprünglichen Einband behalten; der Bestand wurde wenig genutzt, daher auch kaum restauriert. Zwar finden sich keine Prunkeinbände, jedoch Bände mit Schaf-, Rind- oder Schweinsleder über Holzdeckeln aus dem frühen 15. und 16. Jahrhundert. Neben einem Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur, das allerdings ein Gesamtverzeichnis der benutzten Literatur auch wegen der Zitierweise nicht ersetzen kann, und einer Übersicht über die verzeichneten Handschriften wird der Band durch eine Reihe von Registern erschlossen: Personen-, Orts- und Sachregister, Register zu Prosa- und Versrepertorien, ein sehr umfangreiches Initienregister (S. 517–619) sowie eine Signaturenkonkordanz. Man kann es vorbildlich nennen – diese Bemerkung sei dem im Archiv tätigen Rezensenten erlaubt –, dass in das DFG-Programm zur Handschriftenkatalogisierung auch einmal ein archivischer Handschriftenbestand aufgenommen wurde, da die einschlägigen Bestände der großen Archive mit wenigen Ausnahmen – man denke an den mehrbändigen Katalog der theologischen Handschriften im Stadtarchiv Köln oder die Kataloge zu den Handschriften in den baden-württembergischen Staatsarchiven Karlsruhe und Stuttgart – zu wenig bekannt sind und damit nach wie vor ungehoben der wissenschaftlichen Entdeckung und Erforschung harren.

*Peter Engels*

Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 3: Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545–1563), Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70), Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965), Indices, hg. v. JOSEF WOHLMUTH. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002. Geb. € 104,20.

Für die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils war die einbändige Ausgabe der Dekrete aller vorausgehenden Konzilien, die der Bologneser Historiker Giuseppe Alberigo als eine der ersten Publikationen des Istituto per le scienze religiose vorlegte, eine wichtige Hilfe. Für die Bologneser Gruppe, die bis heute in der historischen Erforschung der Konzilien eine führende Position einnehmen, bedeutete das den Einstieg auch in die Konzilsarbeit selbst. Giuseppe Dossetti gehörte zu den engen Mitarbeitern Kardinal Giacomo Lercaros, einem der vier Moderatoren. Mit ihm an der Revision der Geschäftsordnung arbeitete der Peritus des Kölner Kardinals Frings, Hubert Jedin. Giuseppe Alberigo begleitete als Journalist das Konzilsgeschehen. In der dritten Auflage ihres COD (Conciliorum oecumenicorum decreta) von 1973 war dann auch das Zweite Vatikanum selbst aufgenommen.

Rein umfangmäßig sprengen die 16 verabschiedeten Dokumente des jüngsten Konzils die Texte der vorhergehenden. Das wird in dem Teil sichtbar, der in der deutschen Ausgabe den dritten Band einnimmt. Während für das Konzil von Trient 142 Seiten und für das Erste Vatikanische Konzil gar 16 Seiten reichen, benötigen die Ergebnisse des Zweiten Vatikanums 318 eng bedruckte Seiten – jeweils doppelt zu zählen, weil in der vorliegenden Edition auf jeder Doppelseite das lateinische Original der deutschen Übersetzung gegenübergestellt ist. Eingeleitet werden die Texte durch eine knappe historische Hinführung zum jeweiligen Konzil mit den wichtigsten Literaturangaben. Die deutschen Übersetzungen wurden für Trient und das Erste Vatikanum neu angefertigt, für das Zweite Vatikanum aus dem Kleinen Konzilskompendium übernommen und an eini-

gen Stellen korrigiert. Erschlossen sind die Dokumente aller drei Bände durch lateinische Indices (Bibelstellen, Zitate aus dem Magisterium der Päpste und römischer Kongregationen, Kirchenväter- und Theologen zitate, aus liturgischen Büchern und Kirchenrechtssammlungen, Namenregister), und eine Übersicht über die chronologische Abfolge der Dokumente. Die deutsche Ausgabe schließt zusätzlich mit einem ausführlichen Sachverzeichnis. Diese Indices sind sehr hilfreich. Für das Zweite Vatikanum bietet unter einem systematischen Zugriff die Neuübersetzung in Herders Theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Band 1, Freiburg 2004) eine Ergänzung.

Für jeden, der sich unter historischer oder theologischer Perspektive mit den Konzilien beschäftigt, ist die mit dem vorliegenden dritten Band abgeschlossene Edition und Übersetzung der Originaldokumente ein unverzichtbares Hilfsmittel.

Joachim Schmiedl

### 3. Antike und Mittelalter

805: Liudger wird Bischof. Spuren eines Heiligen zwischen York, Rom und Münster, hg. v. GABRIELE ISENBERG u. BARBARA ROMMÉ (Ausstellungskatalog des Stadtmuseums Münster in Kooperation mit dem Westfälischen Museum für Archäologie/Landesmuseum und Amt für Bodendenkmalpflege 12. März bis 11. September 2005). Mainz: Philipp von Zabern 2005. 302 S., 227 farb., 49 s/w. Abb., zahlr. Pläne u. Karten. Geb. € 39,90.

Die Weihe des fränkischen Missionars Liudger nach langer Missionstätigkeit zum Bischof wurde zum Gründungsakt für das Bistum Münster. Anlässlich der 1200-Jahrfeier der Diözese Münster wurde die archäologisch-historische Ausstellung vorbereitet, zu der der vorliegende Band als Begleitbuch erschienen ist. Er wird nach Ende der Ausstellung wie üblich der Teil der Ausstellung sein, der von dieser übrigbleibt. Nach den üblichen Vorworten der in Land und Diözese leitenden Persönlichkeiten führt *Gabriele Isenberg* mit »Liudger – Leitfigur der Ausstellung« in die Thematik der Ausstellung ein. Liudgers Wirken als Missionar, seine Klostergründungen und die Bedeutung der angelsächsischen Mission für ihn werden ausführlich gewürdigt. Im ersten Abschnitt des Bandes »Vom pagus Saxoniae zur parochia Mimigernaford – Der Raum Westfalen vom 7. bis 10. Jahrhundert« wird von insgesamt zehn Beiträgen von der fränkischen Expansion in Westfalen über die Siedlungsgeschichte des Münsterlandes, die dortigen befestigten Höfe und Wallburgen, das Christentum in den archäologischen Funden und die Entwicklung des Bistums Münster vom 9. – 11. Jahrhundert mit der Entwicklung des Raumes Westfalen abgehandelt. Es fällt dabei störend auf, dass sich die jeweils einseitigen Beiträge »Selbstversorger auf dem Land«, »Haus und Hausrat zur Zeit Liudgers« und »Figürliche Gefäße der Sachsen«, die als Informationsbeiträge auf einer farbig unterlegten Seite abgedruckt sind, mitten in andere Beiträge gesetzt wurden. Obwohl sie höchst interessante Darstellungen vermitteln, wäre eine weniger aggressive Darbietung im Gesamtband zu begrüßen gewesen. Der zweite Abschnitt »Liudgerus peregrinus – Spuren eines Heiligen zwischen York, Rom und Münster« gibt in sieben Beiträgen einen Gesamtüberblick über Leben und Werk des hl. Liudger. Er wird nicht nur als Bischof und Klostergründer, sondern auch in seiner Verbindung zur angelsächsischen Kirche umfassend und tieferschürfend vorgestellt. Im Anhang zu jedem Beitrag sind eine Reihe von Exponaten, die zu den jeweiligen Beiträgen thematisch hinzugehören mit Bild und Text vorgestellt. Dabei stört, dass man nicht erfährt, ob es sich dabei um sämtliche Exponate der Ausstellung zu dieser Thematik handelt oder nur um besonders herausragende. Der dritte und umfangreichste Abschnitt des Bandes ist der »Entstehung der Stadt Mimigernaford – Monasterium« gewidmet. Elf Beiträge und vier, jeweils wieder farbig unterlegte Informationsbeiträge, gehen der Entwicklung der Stadt von der Darstellung der Geologie über die vorgeschichtliche Besiedlung, die Zeit Liudgers und die weitere Entwicklung im Bereich der Domburg hin zur Stadt nach. Auch im Anschluss an diese Beiträge werden wieder jeweils einige Exponate in Wort und Bild detailreich vorgestellt. Dabei werden auch Alltagsleben und Münzprägung eingehend und informativ gewürdigt. Der Band schließt mit einer umfassenden Literaturliste, der Liste der Leihgeber und der Eigentümer sowie einem Bildnachweis. Zusammenfassend lässt sich festhalten: der Band ist insgesamt sehr schön und informativ in Wort und Bild. Der Aufbau des Bandes hätte jedoch etwas mehr Charakter eines Kataloges zeigen dürfen, damit der Benutzer



weiß, welchen Umfang die Ausstellung hatte, ebenso stört auch das Einstreuen der oben skizzierten Informationsbeiträge, auch wenn diese Bedeutsames vermitteln. *Immo Eberl*

**VOLKHARD HUTH:** Staufische »Reichshistoriographie« und scholastische Intellektualität. Das Augustinerchorherrenstift Marbach im Spannungsfeld von regionaler Überlieferung und universalem Horizont (Mittelalter-Forschungen, Bd. 14). Ostfildern: Jan Thorbecke. 2004. 336 S. Geb. € 65,-.

Titel ebenso wie Untertitel dieser Freiburger historischen Habilitationsschrift vermögen nur unzureichend auszudrücken, was den Leser in diesem außerordentlichen Buch erwartet. Greift man zu der – vom Verfasser möglicherweise wegen ihres Alters nicht eigens zitierten – frühen Gesamtdarstellung staufischer Geschichte im Elsaß, zu Aloys Meisters Straßburger Dissertation mit dem Titel »Die Hohenstaufen im Elsaß« von 1890, dann findet man zu den hier angesprochenen Fragen lediglich zwei halbe Seiten (S. 17/18). Hier hingegen wird mit einer vor mehr als einhundert Jahren noch nicht denkbaren Fragestellung nach dem geistigen Horizont des Elsaß in staufischer Zeit, ja nach den geistesgeschichtlichen Grundlagen staufischer, vor allem in der nordelsässischen Pfalz Hagenau konzentrierter Herrschaft im 12. und frühen 13. Jahrhundert gefragt. Schon lange hat man erstaunt zur Kenntnis genommen, dass eine Reihe bedeutender Werke staufischer Geschichtsschreibung wie diejenigen Otto von Freising oder Gottfried von Viterbos im Elsaß fortgesetzt bzw. angereichert und zu »spezifischen Überlieferungen« geformt worden sind (S. 57–59), wobei darüber zu diskutieren wäre, ob man tatsächlich von einer staufischen »Reichshistoriographie« sprechen sollte. Denn ein solcher Begriff könnte den Gedanken an einen hinter all diesen Werken stehenden »amtlichen« Auftrag nahe legen. Da davon indessen kaum die Rede sein kann, hat sich der Verfasser zu Recht dafür entschieden, den Begriff in Anführungszeichen zu setzen (vgl. die Überlegungen S. 9 und S. 10 Anm. 21). Dennoch ist gerade nach der Lektüre dieses gut geschriebenen, aber wegen der Fülle der im Text behandelten Quellen dennoch nicht leicht zu lesenden Buches nicht zu übersehen, dass die historiographischen Werke, die im Umkreis der staufischen Pfalz oder besser: der staufischen Hofhaltung zu Hagenau verfasst wurden, nur deswegen dort entstehen konnten, weil im Elsaß während des 12. Jahrhunderts ein intellektuelles »Klima« herangewachsen war, innerhalb dessen derartige Werke überhaupt erst verfasst werden konnten.

Die Entstehung dieses »Klimas« nachzuzeichnen, hat sich Huth zur hauptsächlichen Aufgabe seiner Studien gemacht in der ausgesprochenen Absicht, mit einer derartigen Fragestellung nicht nur die von ihm erkannte »neue Verbindung von Wissenschaft und Königtum« (S. 18) bzw. von staufischer »Reichshistoriographie« und scholastischer Intellektualität (S. 60) am »Kaiserhof« vorab Heinrichs VI., aber auch schon Friedrich Barbarossas zu Hagenau herauszuarbeiten, sondern in grundsätzlicher Weise einen Beitrag zur Erforschung der Geschichte philosophischen und theologischen, insbesondere früh-scholastischen Denkens im deutschen Sprachraum während des hohen Mittelalters zu leisten.

Volkhard Huth nimmt seinen Ausgang von Untersuchungen zu Handschriften vorab des 12. Jahrhunderts aus einer Vielzahl von Bibliotheken, soweit diese Codices aus Skriptorium bzw. Bibliothek des von ihm in überzeugender Weise als intellektuelles Zentrum erwiesenen Augustiner-Chorherrenstifts Marbach und der mit ihm verbundenen »Kongregation« weiterer Stifte stammen. Ja, der Verfasser vermag mit Hilfe weitausgreifender und zugleich tiefdringender bibliotheks-, überlieferungs- und damit letztlich geistesgeschichtlicher Untersuchungen verbunden mit personengeschichtlichen Beobachtungen (vgl. etwa S. 127–139) einsichtig zu machen, dass sich zu Zeiten Friedrichs I. und Heinrichs VI., ja auch noch Friedrichs II. eine geradezu »exklusive Beziehung« zwischen den Staufern und Marbach, einschließlich des Schwesternkonvents zu Schwarzentann, sowie den mit Marbach verbrüdernten Konventen (darunter vor allem der Augustiner-Chorfrauenkonvent zu Hohenburg) aufgetan hat (S. 104ff.). Es ist eines der wesentlichsten Verdienste des Verfassers, dass er mit Hilfe derart akribischer Handschriftenstudien das weitgespannte Marbacher »Überlieferungsnetzwerk« (S. 116), das vor allem von den Verbindungen scholastisch gebildeter Marbacher Chorherren zu den Hohen Schulen Frankreichs profitierte, als eine entscheidende Voraussetzung für die durch die engen personellen Beziehungen Marbachs zum staufischen Hof geförderte Herausbildung einer stauferzeitlichen »Reichshistoriographie« gerade im Elsaß sichtbar

zu machen vermag. Es gelingt ihm überzeugend, seine zu Beginn (S. 4) ausgesprochene Vermutung, dass die staufische Geschichtsschreibung des 12. und frühen 13. Jahrhunderts ein Resultat des »Wissenstransfers im 12. Jahrhundert« (S. 4) darstelle, durch beharrliche Fragen »nach handschriftlichen Befunden, Überlieferungswegen sowie den kulturellen Wirkzusammenhängen der Autoren« und »ihren geistigen Formkräften und persönlichen Beziehungsnetzen« (S. 10) zu verifizieren und den stauferzeitlichen Hof als einen »Resonanzboden« für die vorab durch Marbach vermittelten philosophisch-theologischen, d.h. fröscholastischen Bestrebungen des 12. und frühen 13. Jahrhunderts zu erweisen.

Für diesen seinen eindrucksvollen Befund hätte der Verfasser im Übrigen eine zusätzliche Stütze in den seine Ergebnisse bestätigenden Einsichten finden können, zu denen Johannes Fried anhand seiner Studien zur Verbreitung juristischer Handschriften in Deutschland während des 12. Jahrhunderts gelangt ist (Die Rezeption Bologneser Wissenschaft in Deutschland während des 12. Jahrhunderts, in: *Viator* 21, 1990, 103–145). Fried hat u.a. anhand einer aus dem – im übrigen mit Marbach verbrüdeten (s. Huth S. 69) – pfälzischen Augustiner-Chorherrenstift Frankental stammenden vatikanischen Handschrift nachweisen können, dass in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ein »anhaltendes rechtswissenschaftliches Interesse im Oberrheingebiet« bestanden hat, ja, dass die Bologneser Legistik um 1200 über Frankreich (Paris) an den Oberrhein gelangt ist. Wenn Fried auf dem Wege des Studiums juristischer Handschriften eine »intellektuelle Aufbruchstimmung der Fröscholastik« auch am Oberrhein konstatieren kann, dann bestätigt dies aufs schönste die von Huth auf ganz anderem Wege erzielten Befunde.

Das hier anzuzeigende Werk, dessen Inhalt angesichts der Fülle der in ihm angesprochenen Gesichtspunkte hier nur unzureichend charakterisiert zu werden vermag, wird sich in verschiedener Hinsicht als ausgesprochen innovativ erweisen: Das gilt etwa im Blick auf die bislang viel zu selten angewandte Methode, landesgeschichtliche mit geistesgeschichtlichen Fragestellungen zu verbinden, ein Vorgehen, das im deutschsprachigen Raum allenfalls Otto Meyer (Bamberg/Würzburg) (1906–2000) mit Erfolg angewandt hat (vgl. statt vielem beispielhaft: *Fragmenta Prisciani Swinfurtensia. Zur Handschriften-Fragment-Forschung in Franken*, 1954). In diesem Zusammenhang hat es den Verfasser dieser Rezension gefreut, dass Volkhard Huth wiederholt auf die wegweisenden Arbeiten des im Alter von noch nicht 40 Jahren dem Krieg zum Opfer gefallenen Konrad Josef Heilig hingewiesen hat (vgl. Helmut Maurer, in: *Badische Biographien*, Bd. 2, 1987, 123f.).

Eine keineswegs geringere Wirkung könnte von dem vorliegenden Werk auf die weitere Erforschung hochmittelalterlichen »Kulturtransfers« von West nach Ost ausgehen. Denn hier wird der Weg der Vermittlung fröscholastischen Gedankengutes aus Frankreich (Paris) ins angrenzende deutschsprachige Elsaß und damit zugleich nach dem Süden Deutschlands insgesamt in bisher kaum gekannter konkreter Anschaulichkeit beschrieben. Des Weiteren eröffnet das Buch eine neue Perspektive auf das, was den Hof in staufischer Zeit über das spezifisch höfische Geschehen hinaus ausgemacht hat. Und schließlich leistet es am Beispiel des elsässischen Augustiner-Chorherrenstiftes Marbach und seines »Klosterverbandes« entscheidende Vorarbeiten für eine längst überfällige Neubewertung der führenden Rolle, die den Augustiner-Chorherren auf geistig-geistlichem Gebiet zukam. Nachdem in den letzten Jahren von verschiedener Seite – nicht zuletzt von dem beim Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen angesiedelten Projekt der »Germania Sacra« – mit vollem Recht eine intensivere Erforschung der Prämonstratenser und ihrer geistlich-geistigen Kultur initiiert worden war, sollte fortan ein vermehrtes Augenmerk auch den mit den Prämonstratenser(-chorherren) aufs engste »verwandten« Augustiner-Chorherren zugewandt werden, die seit einiger Zeit unverdientermaßen etwas ins Abseits kirchen- und ordensgeschichtlicher Forschung geraten sind. Es trifft sich deswegen gut, dass parallel zu Volkhard Huths Werk innerhalb von Abteilung IV der »Helvetia Sacra«, der umfassenden Beschreibung der kirchlichen Institutionen der Schweiz, der Band über »Die Augustiner-Chorherren und die Chorfrauen-Gemeinschaften in der Schweiz« (Basel, 2004) erschienen ist. In ihm behandelt einleitend Elsanne Gilomen-Schenkel u.a. auch den Klosterverband von Marbach (S. 42–51) mit im Blick auf Huths Werk einschlägigen Hinweisen auf »Handschriften mit Marbacher Liturgie aus Schweizer Klöstern« (S. 46f.) sowie mit wichtigen »Quellenkritischen Anmerkungen zum Guta-Sintram-Codex von 1154 und zum Marbacher Nekrolog von 1241« (S. 47–51). In diesem Zusammenhang ist des Weiteren auf die in demselben Jahre 2004 erschienene liturgiegeschichtliche Untersuchung von Peter Wittwer über den »Zurzacher Liber Ordinarius und seine Beziehungen zur Marbacher Li-

turgie« (Spicilegium Friburgense 40, Fribourg 2004), zu verweisen, eine Untersuchung, in der – nach einzelnen auch von Huth rezipierten Einzelstudien Wittwers – eine entscheidende Vorarbeit zu einer Geschichte der »Marbacher Liturgie« insgesamt geleistet wird.

Über all die vielfältigen Teilergebnisse des ungemein reichhaltigen und eine Fülle von Anregungen vermittelnden Werkes von Volkhard Huth darf jedoch dessen wesentlichster Ertrag nicht übersehen werden, der m. E. darin besteht aufgezeigt zu haben, wie sehr der Oberrhein in der Stauferzeit, ja wie sehr der zu Zeiten in der unterelsässischen Pfalz Hagenau konzentrierte staufische Hof selbst, vor allem durch seinen engen Austausch mit dem oberelsässischen Augustinerchorherrenstift Marbach, von den geistigen Strömungen der Zeit, insbesondere der Frühscholastik erfasst worden ist.

Volkhard Huth könnte mit einigem Recht darauf verweisen, dass er mit seinem Werk dem, was Karl Wilhelm Nitzsch vor weit über einhundert Jahren in seiner klassisch gewordenen Studie über »Die oberrheinische Tiefebene und das deutsche Reich im Mittelalter« von 1872 (in: Deutsche Studien, Berlin 1879, 125–203) nur skizzenhaft anzusprechen vermochte, im Blick auf die hier in staufischer Zeit wirkenden geistigen Strömungen zu überraschend konkreter Anschaulichkeit verholfen hat.

*Helmut Maurer*

THOMAS ECK: Die Kreuzfahrerbistümer Beirut und Sidon im 12. und 13. Jahrhundert auf prosopographischer Grundlage (Kieler Werkstücke: Reihe C, Beiträge zur europäischen Geschichte des frühen und hohen Mittelalters, Bd. 3). Frankfurt a.M. u. a.: Peter Lang 2000. 336 S. Kart. € 52,-.

Die Kreuzzüge sind ein Thema, das anscheinend ungebremste Popularität bei größeren Bevölkerungskreisen genießt. Das zeigen auf verschiedenen Ebenen die große und viel besuchte Ausstellung »Kein Krieg ist heilig« im Dom- und Diözesanmuseum in Mainz 2004, die allerdings kunst- und wissenschaftshistorisch ausgerichtet war, und der aktuelle Film »Königreich der Himmel«, der eher die Hollywood-Fraktion unter den am Thema Interessierten begeistert. Im Jahr 2000 konnte Peter Milgers Begleitbuch zu seiner Fernsehreihe neu aufgelegt werden. Auch in der wissenschaftlichen Kreuzzugsforschung erscheinen Jahr für Jahr neue Veröffentlichungen zum Thema, wie die Bibliographie des Katalogs zur Ausstellung »Kein Krieg ist heilig« (hg. v. Hans-Jürgen Kotzur, Mainz 2004) beweist. Eine relativ neue Zugangsweise stellt die prosopographische Forschung dar, die mit einem personengeschichtlichen Ansatz versucht, der katastrophalen Quellenlage der Kreuzfahrerstaaten Herr zu werden, was besonders für die Kirchengeschichte gilt, zumal kein Bistums-, Erzbistums- oder Patriarchatsarchiv erhalten geblieben ist. Frühere Darstellungen der Kirchengeschichte des Heiligen Landes blieben deshalb meist an der Oberfläche. Mit der Anwendung der prosopographischen Methode versucht der Verfasser der hier anzuzeigenden, bei Hans Eberhard Mayer in Kiel entstandenen Dissertation, die Erforschung der beiden Bistümer Beirut und Sidon auf eine neue Grundlage zu stellen. Im Hauptteil seiner Arbeit stellt er alle greifbaren Materialien zu den Bischöfen und dem niederen Klerus beider Bistümer zusammen und kann auf diese Weise jeweils 15 Bischöfe von Beirut (S. 13–93) und Sidon (S. 111–214) ermitteln, deren Wirksamkeit ganz unterschiedlich überliefert ist. Während etwa für die Bischöfe Balduin (1110– nach 1140) und Galerand von Beirut (um 1237– vor 1253) sowie Bernhard (1133– um 1153) und Radulf von Sidon (um 1210–1224) eine Fülle urkundlicher und chronikalischer Nachrichten vorliegen, werden weitere Amtsträger lediglich einmal erwähnt, von einigen wissen wir nicht einmal die Namen. Insgesamt noch dürftiger erweist sich die Quellenlage für die Mitglieder des Klerus. Immerhin lassen sich für Beirut (S. 94–110) 24 und für Sidon (S. 215–227) 18 Archidiakone, Dekane, Thesaurare, Kantoren, Domscholaster und einfache Kanoniker feststellen.

In zwei Schlusskapiteln (S. 229–270) unternimmt es Eck, die aus der prosopographischen Untersuchung gewonnenen Erkenntnisse für die Forschung zur Geschichte der Kreuzfahrerstaaten nutzbar zu machen. Es lässt sich feststellen, dass sich im Gegensatz zu Europa bei der Besetzung der Bischofsstühle ein starker Einfluss des Königs bzw. des Regenten bemerkbar machte. Erst im Laufe des 13. Jahrhunderts verstärkte sich im Gleichschritt mit dem Machtverlust des Königtums der Einfluss der Kurie auf die Besetzung. Nur geringen Einfluss hatten dem gegenüber die Metropolen der Bistümer Sidon und Beirut, die Erzbischöfe von Tyrus, sowie die Patriarchen von Jerusalem. Bemerkenswert ist auch, dass die Bischöfe nur selten aus dem eigenen Domkapitel kamen,

häufiger hatten sie Karrierestufen am Metropolitansitz, in der Königskanzlei oder in anderen Bistümern durchlaufen. Die wenigsten Bischöfe waren »Eingeborene«, sie kamen meist aus Frankreich, hatten aber im 12. Jahrhundert zumindest einige Zeit in den Kreuzfahrerstaaten verbracht. Erst mit dem zunehmenden Mangel an geeigneten Kräften vor Ort nach 1187 griff man auch auf Kandidaten zurück, die unmittelbar aus Europa kamen oder einem der neu entstandenen Mendikantenorden angehörten. Auffallend ist, dass die Bischofssitze in Sidon und Beirut fast immer den Abschluss der Karriere des Amtsinhabers darstellten und anders als etwa das Bistum Akkon oder das Kapitel vom Heiligen Grab niemals Karriere-Sprungbrett waren. Obwohl der Verfasser eine schlüssige Erklärung für diese Tatsache schuldig bleibt, dürfte wohl die überwiegend schlechte wirtschaftliche Ausstattung der mensa episcopalis in beiden Städten ausschlaggebend gewesen sein. Aufgrund der fehlenden finanziellen Grundlage waren diplomatische Reisen im Auftrag des Königs oder Papstes, gar nach Europa, kaum durchführbar, und dies führte dazu, dass die Bischöfe von Sidon und Beirut meist in ihren Bistümern residierten. Über ein entsprechend enges Verhältnis zu den jeweiligen Domkapiteln lassen sich auf Grund der Quellenarmut kaum gesicherte Aussagen treffen. Insgesamt kann man feststellen, und das ist wohl als wichtigstes Ergebnis der vorliegenden Arbeit festzuhalten, dass die Bistümer Sidon und Beirut gegenüber Tripolis, Akkon, Nazareth und Bethlehem, sowohl in Bezug auf ihre wirtschaftliche Situation als auch bezüglich ihrer Reputation, deutlich abfielen und man somit gewissermaßen von einer bischöflichen Zweiklassengesellschaft im Heiligen Land sprechen kann.

*Peter Engels*

THOMAS FRANK: Bruderschaften im spätmittelalterlichen Kirchenstaat: Viterbo, Orvieto, Assisi (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 100). Tübingen: Max Niemeyer 2002. X, 458 S., 4 Kart. Geb. € 68,-.

Die hier vorgelegte Studie nimmt sich zum Ziel, »Erklärungen für die Entwicklung spätmittelalterlicher Bruderschaften zu finden« (S. 15–16), und geht daher der Frage nach, »wo, wann und warum die Gesellschaft des 14. und 15. Jhs. Bruderschaften brauchte bzw. nicht brauchte« (S. 16), unter welchen Bedingungen also Bruderschaften dauerhaft Erfolg oder Misserfolg hatten.

Einem einleitenden Überblick über die ältere und neuere Bruderschaftsforschung und den dabei verfolgten Ansätzen lässt der Autor eine eigene, treffende Definition des Bruderschaftsbegriffs folgen (S. 15). Dieser hebt sich von älteren Definitionsversuchen vor allem durch die Betonung verschiedener Funktionen von Bruderschaften ab.

Die Untersuchung selbst gliedert sich in drei Teile, die den Städten Viterbo, Orvieto und Assisi gewidmet sind. Der Abschnitt zu Viterbo nimmt den größten Raum ein, was nicht zuletzt auf die sehr interessante Quellenlage zurückzuführen ist, denn hier erlaubt eine dichte Folge verschiedener Statutenredaktionen einen Blick auf die Entwicklung dieser normativen Quellen (Tabelle S. 64). Die Untersuchung Viterbos gliedert sich zeitlich in zwei Abschnitte, von 1300 bis 1378 und vom späten 14. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts. Einleitend erhält der Leser jeweils einen Überblick über die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse der Kommune und über Viterbos Stellung im Kirchenstaat. Dem folgt eine umfassende Darstellung der kirchlichen Strukturen von Bischof, Weltklerus und Klöstern.

Unter den Bruderschaften standen die Geißler, »disciplinati«, an erster Stelle; sie fanden sich in Viterbo als Teilbruderschaften unter einer Dachorganisation zusammen. Das Verhältnis zum Bischof gestaltete sich spannungsreich, versuchte dieser doch eine zunehmend strengere Kontrolle über die Bruderschaften auszuüben. Neben den »disciplinati« bestanden einige kleinere Bruderschaften, etwa eine Marienbruderschaft am Dominikanerkloster.

Das besondere Interesse des Verfassers gilt den Mitgliedern und Stiftern. Obwohl Mitgliederlisten fehlen, erlaubt es die Übersichtlichkeit einer relativ kleinen Stadt wie Viterbo (im Unterschied etwa zu Florenz) anhand einer tiefgehenden Auswertung von Notariatsakten, das »Personenumfeld« (S. 84) der Bruderschaften zu ermitteln (zur Methode der indirekt erschlossenen Mitgliedschaft S. 85).

Die vorliegende Untersuchung stellt gleichsam das Kondensat einer Habilitationsschrift dar, welche der Verfasser im Jahr 1999 an der Freien Universität Berlin vorgelegt hat. Einige Teile des umfangreichen Materials wurden für die Publikation ausgegliedert, so etwa die auf der Auswer-

tung der Notariatsakten fußenden prosopographischen Untersuchungen zu Mitgliedern und Förderern der Bruderschaften. Die Lektüre der separat veröffentlichten Teile sei unbedingt empfohlen (etwa: Thomas Frank, Personengeschichtliche Beiträge zu den Bruderschaften Viterbos im 14. und 15. Jahrhundert, in: QFIAB 81, 2001, 107–199).

Kernstück der vorliegenden Arbeit ist die Untersuchung von Viterbeser Testamenten. Überzeugend setzt sich der Autor mit den besonderen Schwierigkeiten dieser Quellengattung auseinander und erläutert die Rahmenbedingungen der lokalen Testierpraxis. Mittels einer quantitativen Analyse religiös motivierter Legate misst er den Erfolg von Bruderschaften auf dem »Stiftungsmarkt« (S. 146) im Vergleich zu konkurrierenden frommen Institutionen. Im Ergebnis zeigt sich, dass Bruderschaften selbst in Viterbo eher selten bedacht wurden, dass jedoch die Armenfürsorge eine bedeutende Rolle spielte und die von Bruderschaften getragenen Hospitäler in einem ersten Zeitabschnitt zahlreiche Legate empfangen.

Indem der Autor mit den herangezogenen Quellen weit über die Bruderschaftsstatuten hinausgreift, gelingt es ihm, deren normativen Gehalt etwa hinsichtlich der vorgesehenen frommen Werke mit den tatsächlichen Verhältnissen in Verbindung zu setzen.

Weiter geht Frank auf andere Gruppen in der Stadt, wie die Zünfte oder die Pfarreien, ein; er schildert ausführlich das weitere religiöse Umfeld, etwa Semireligiosentum und Oblationen. Dies geschieht vordringlich in Hinblick darauf, dass es sich um Alternativangebote an die Bevölkerung und damit zugleich um Konkurrenten der Bruderschaften handelte. Es zeigt sich, dass in Viterbo Bruderschaften als Träger von Hospitälern ab dem letzten Viertel des 14. Jahrhunderts immer weniger gebraucht wurden. Sie wurden vielmehr durch die Zünfte verdrängt; der Verfasser spricht hier von »Verzunftung« (S. 233).

In ähnlicher Weise, wengleich etwas weniger detailliert, verfährt Frank bei der Untersuchung Orvietos. Während in Viterbo die Konkurrenz von Bruderschaften untereinander weitgehend durch die bischöfliche Kontrolle und die Zentralorganisation unterbunden wurde, kam es in Orvieto zu einer eher räumlichen Verteilung auf verschiedene Stadtgebiete. Hier traten Bruderschaften zudem als Träger frommer Spiele öffentlich in Erscheinung.

Zuletzt folgt ein ähnlich aufgebaute Abschnitt zu Assisi, wo es eine größere Anzahl an Bruderschaften gab. In Assisi zogen sie einen prozentual höheren Anteil der männlichen Bevölkerung an als in den beiden anderen Städten. Der abschließende Vergleich aller drei Städte legt die trotz vergleichbarer Rahmenbedingungen unterschiedlichen Entwicklungen der Bruderschaften dar.

Auf der Grundlage seiner umfangreichen Materialauswertung gelingt es dem Autor sehr anschaulich zu zeigen, wie Bruderschaften den Zeitläuften unterworfen waren: Nach einer Gründungsphase voll religiösen Eifers, welcher sich in den Statuten widerspiegelt, konnte das Interesse an Bruderschaften nachlassen. Unter dem Aspekt des Funktionswandels handelt es sich dabei – auch das eine Stärke der Untersuchung – nicht zwangsläufig um einen Niedergang. Neue politische Entwicklungen oder religiöse und soziale Strömungen mochten Konkurrenten um die Zuwendung der Bevölkerung begünstigen. Diese Veränderungen des Bruderschaftsumfeldes legt der Autor umfassend und detailliert anhand der Schilderungen zur Geschichte der drei Städte dar. Er zeigt, wie Bruderschaften vorsichtig darauf reagierten, indem sie ihre Statuten einer Revision unterzogen. Diese Würdigung der Weiterentwicklung von Statuten ist besonders hervorzuheben. Die vorgenommene Einbettung der Bruderschaften der drei Städte des Kirchenstaats in den Kontext möglicher alternativer religiöser Angebote, führt bisweilen dazu, dass die Bruderschaften selbst in den Hintergrund treten. Vor dem Leser breitet sich dafür ein umso umfassenderes Panorama des religiösen Lebens in den drei Städten aus.

Der Faktenreichtum der vorliegenden Arbeit illustriert in vorzüglicher Weise die gelebte Umsetzung frommer Ideale und ermöglicht einen unverstellten Blick auf die Veränderungen, die die Bruderschaften in Viterbo, Orvieto und Assisi durchliefen. Der von Frank gewählte Ansatz, das Wechselspiel zwischen Bruderschaften und Gesellschaft über einen längeren Zeitraum zu untersuchen, erweist sich als sehr gewinnbringend nicht nur für die Bruderschaftsforschung. Für diese ist die vorliegende Arbeit vorbildhaft.

Eine italienische Zusammenfassung, Beilagen zu den Kirchen Viterbos, Karten zum Kirchenstaat und den drei behandelten Städten sowie ein Literaturverzeichnis und ein Register runden die Arbeit ab.

*Antje Ziemann*

STEFAN WEISS: Die Versorgung des päpstlichen Hofes in Avignon mit Lebensmitteln (1316–1378). Studien zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte eines mittelalterlichen Hofes. Berlin: Akademie-Verlag 2002. 725 S., Tab., 7 Karten. Geb. € 84,80.

Was aß man am päpstlichen Hof in Avignon? Die Kritik an der luxuriösen Lebenshaltung der Päpste gerade in avignonesischer Zeit ist fast so alt wie die Beschäftigung mit der Papstgeschichte dieser Epoche. Es ist das Verdienst der Augsburger Habilitationsschrift von Stefan Weiß, aufgrund eingehender Quellenstudien hier eine solide Beurteilungsgrundlage geschaffen zu haben. Die kontroversen Urteile über die Haushaltsführung des päpstlichen Hofes liegen darin begründet, dass man lange Zeit das Papsttum auch in Fragen der täglichen Verwaltung und Praxis oftmals mit moralisch-theologischen Kriterien beurteilt hat. Die Arbeit von Stefan Weiß geht zunächst einmal von der zu selten beachteten Bemerkung aus, dass mit dem Papsttum in Avignon einer der frühesten europäischen Höfe überhaupt greifbar sei. Allerdings hat die Hofforschung eher europäische Königs- und Fürstenhöfe untersucht. Weiß geht es nun darum, die Pionierrolle des Avignoneser Papsttums in dieser Hinsicht auf eine solide Basis zu stellen, denn Autoren wie Werner Sombart und Norbert Elias haben die höfische Bedeutung Avignons zwar genannt, aber ihre These nicht mit den entsprechenden Quellen untermauert. Schon eher bieten die Untersuchungen von Agustino Paravicini Bagliani den unmittelbaren Anknüpfungspunkt für die Untersuchungen von Stefan Weiß. Es gehört auch zu den elementaren Beobachtungen der Hofforschung, dass Essen und Trinken zu den Grundformen der Vergesellschaftung zu zählen sind, mithin eine Untersuchung von Essen und Trinken für eine Beurteilung höfischer Kultur konstitutiv ist.

Die Studie betrifft aber nicht nur engere Fragen der Mahlgemeinschaften am päpstlichen Hof, sondern ist zugleich eine wirtschaftsgeschichtliche Arbeit über die Einkäufe und Beschaffung der entsprechenden Lebensmittel.

Die Untersuchung gliedert sich in mehrere Hauptkapitel: zu den Quellen (II, S. 27–75), zur Vorgeschichte (III, S. 76–125), zur Organisation der Lebensmittelversorgung (IV, S. 126–192), zur Alltagsverpflegung (V, S. 193–225), zu den Aspekten höfischen Lebens (VI, S. 302), zum Trend der Selbstversorgung (VII, S. 303–325), zu Hof und Umland und den entsprechenden Einkäufen (VIII, S. 326–441). Nach einer zusammenfassenden Bemerkung bietet der Verfasser außerdem aus den Quellen die Gästelisten zu vier Päpsten der avignonesischen Zeit und zahlreiche Tabellen über die Großeinkäufe sowie ein umfangreiches Quellen-, Personen- und Ortsregister sowie Karten. Der Anteil dieser Beilagen, die zu weiteren Studien einladen und gleichzeitig eine Überprüfung der Argumente in der Darstellung ermöglichen, nimmt mehr als ein Drittel des gesamten Buches ein.

Die Buchführung der päpstlichen Finanzverwaltung liegt schon lange erschlossen und ediert vor, allerdings wurden bislang nur die Hauptbücher der Zentrale als Quellen genutzt. In einem wichtigen methodischen Kapitel (II) kann Weiß deutlich machen, wo die »Fußangeln« bei der Interpretation dieser Bücher liegen. Die Buchführung ist als zweistufiges System zu verstehen, deren untere Stufe vielfältige Einblicke erlaubt. Weil aber erst in den Hauptbüchern alle Transaktionen vollständig zusammenliefen, kann eine Betrachtung der unteren Stufe dazu dienen, die einzelnen Details der Transaktionen zu erschließen. Das Kapitel ist jedem zu empfehlen, der sich mit der päpstlichen Finanzverwaltung beschäftigt. Ähnlich nützlich für allgemeine weitere Fragestellungen sind die Bemerkungen zur Finanzverwaltung in Avignon, sowie das auf der Grundlage von Schäfer revidierte Glossar der Maße und Gewichte in den jeweiligen lateinischen Quellen (S. 71–75).

Das Kapitel zur Vorgeschichte (III) bietet einen Querschnitt zur historischen Ausgangslage zu Beginn des 14. Jahrhunderts und vergleicht den Papsthof in aufschlussreicher Weise immer wieder mit den führenden europäischen Höfen der Zeit (so von Friedrich II. oder dem Hofe von Anjou bzw. von Mallorca oder Aragón) (S. 82f.). So lässt sich z.B. feststellen, dass man in Avignon keinen speziellen Amtsträger für das Finanz- und Rechnungswesen beschäftigte, sondern diese Aufgabe von Kammerklerikern versehen ließ (S. 82f.). Wie diese Strukturen in Avignon sich an die örtlichen Gegebenheiten anpassen mussten, zeigt ein weiterer Unterabschnitt dieses Kapitels (S. 92ff.).

Der wichtige Abschnitt zur Organisation der Lebensmittelversorgung (IV) macht noch einmal in den Eingangsbemerkungen deutlich, dass eine vollständige Darstellung dieser Aspekte deshalb unmöglich ist, weil eine Vielzahl von wirtschaftlichen Transaktionen nicht verbucht wurden, z.B. die zahlreichen Geschenke, die an den Hof überbracht worden sind, weiterhin die Produkte, die teilweise aus bischöflichen Gütern stammten (S. 113). Die Personen, die die verschiedenen Ämter

am Hofe versahen, konnten diese Ämter nur selten als Karrieresprungbretter benutzen, sie empfangen in der Regel Tagegelder und Mietzuschüsse und sind insgesamt ausgesprochen stark zu differenzieren, so dass der Verfasser am Ende des Kapitels ein sehr feinteilig gegliedertes Sozialgebilde vorstellen kann.

Das zentrale Kapitel zur Alltagsverpflegung (V) zeigt deutlich, wie die Grenze zwischen Festtag und Alltag nur in manchen Pontifikaten deutlich verschwimmt, so beispielsweise unter Papst Clemens VI. Dennoch lassen sich saisonal die Fastenvorschriften auch an den Käufen beobachten; insgesamt wurde offensichtlich viel Fleisch konsumiert, was ein allgemeines Phänomen der europäischen Oberschicht in dieser Zeit gewesen ist (S. 202). Von den Beilagen war das Obst sicherlich wichtiger als das Gemüse. Insgesamt kann Stefan Weiß feststellen, dass der Aufwand für die Speisen nicht die üblichen Aufwendungen eines Hofes dieser Zeit überstieg, ein gewisser Geiz sei unter Benedikt XII. feststellbar, andererseits eine deutliche Steigerung des Haushaltes unter Clemens VI. Wenn es also gerade zu Ende der avignonesischen Zeit zu einer verhältnismäßig luxuriösen Hofhaltung gekommen sei, so ließe sich die Frage anschließen, ob einige der Gründe für den Ausbruch des abendländischen Schismas 1378 auch darin begründet liegen, dass nie »bei Hofe so wacker geschlemmt und gezecht worden ist wie vor der Rückkehr des Papstes nach Rom« (S. 225).

Das VI. Kapitel zum höfischen Leben ist in enger Verzahnung mit den Gästelisten des Anhanges zu lesen. Der Verfasser behandelt hier nicht nur die Gäste aus dem engeren Umfeld des Papstes, sondern auch aus dem gesamten übrigen lateinischen Abendland. In diesem Zusammenhang wird auch der wichtige Geschenkverkehr des Papstes hervorgehoben, ebenso wie die Familiaren in der Umgebung des Papstes. Hier kam es zu einer Rationalisierung der Beziehungen im Laufe der Zeit. Die Hoffeste zeigen auch deutlich, wie sehr man nach verschiedenen Pontifikaten der Avignoneser Zeit unterscheiden muss. Auch die Feste erreichten zu Ende der avignonesischen Zeit einen deutlichen Höhepunkt. Weil aber Hoffeste und aufwändige Bewirtung von Gästen mit zu den Aufgaben eines spätmittelalterlichen Hofes gehörten, erscheint der oftmals kritisierte Fiskalismus der päpstlichen Kurie im 14. Jahrhundert in einem anderen Lichte. So lassen sich auch manche Haltungen der Päpste zu anderen Fragen eher erklären: Der wegen seiner sparsamen Lebensführung bekannte Johannes XXII. trat beispielsweise im so genannten Armutsstreit als Gegner des Armutsideals auf; geschah dies vielleicht vor dem Hintergrund, dass er bei einer Befolgung die Kurie nicht mehr hätte ernähren können?

Weil der Fiskalismus aber auch an seine Grenzen stieß, ist durchaus auch ein Trend zur Selbstversorgung der Kurie festzustellen, den Weiß im VII. Kapitel deutlich macht.

Das besonders umfangreiche Kapitel VIII zum Hof und zum Umland behandelt die Einkäufe im Zusammenhang der inneren und äußeren Strukturen. Man nutzte für den Einkauf unterschiedliche Netze, geriet allerdings auch in kritische Situationen, gerade angesichts der französisch-englischen Auseinandersetzungen dieser Zeit. Wie die Einkaufsregionen schwankten, lässt sich allein am Kauf des Getreides, das eher für die niederen sozialen Schichten von Bedeutung war, ablesen. Kaufte man zu Beginn der Avignoneser Zeit noch eher im Norden ein, so wechselte man unter Innozenz VI. und Urban V. auf die so genannte Südroute, um dann wieder unter Gregor XI. auf die Nordroute umzuschwenken. Die Einkäufe folgten somit durchaus Konjunkturen und Voraussetzungen der Zeit. Auffällig bleibt, wie viel Aufmerksamkeit dem Einkauf von Wein gewidmet wurde. Man besichtigte die entsprechenden Güter und folgte auch hier dem Bestreben, sich zunehmend aus den päpstlichen Gütern zu versorgen. Weiß kommt zur Berechnung des Tagesverbrauches von etwa 105 Litern pro erwähntem Kardinal oder Kurialen, eine enorme Menge, die für eine Vielzahl von Personen beschafft werden musste. Deutlich wird bei den Einkäufen weiterhin, wie hoch der Fleisch- und Fischkonsum war. Der Transport von Fisch von der Atlantikküste nach Avignon konnte nicht während aller Pontifikate reibungslos vonstatten gehen, so dass auch hier verschiedene Phasen zu unterscheiden sind. Insgesamt ergibt sich, dass frische Produkte zwar in Avignon gekauft wurden, insbesondere aber konservierbare und langfristig benötigte Lebensmittel außerhalb der Stadt durch Großeinkäufe beschafft wurden, die teilweise auch zollmäßig begünstigt waren. Der besondere Aufwand, der für den Erwerb von Wein betrieben wurde, führt Weiß zu dem naheliegenden Schluss, dass sich durch den hohen Weinkonsum eine Form von Alkoholismus an der Kurie in Avignon etabliert haben könnte (S. 436). Auch die Pest und der Hundertjährige Krieg beeinflussten natürlich die Großeinkäufe.

Zusammenfassend lassen sich aus der eindringlichen Studie von Stefan Weiß allgemeine Überlegungen ableiten, so seine Bemerkungen zur Unterscheidung von Herrschafts- und Besteuerungsgebiet, das die päpstliche Kurie maßgeblich von anderen mittelalterlichen Monarchen unterschied. Die Buchführung selbst wurde mit relativ primitiven Mitteln zu einer hohen Perfektion getrieben, so dass Aus- und Eingaben relativ deutlich erkennbar sind. Wenn aber lange Zeit die Avignoneser Päpste wegen ihrer Lebensführung und Verschwendungssucht kritisiert worden sind, so kann Stefan Weiß deutlich machen, wie sehr zwischen den verschiedenen Päpsten zu differenzieren ist. Ganz zu Recht betont der Verfasser ganz am Ende seiner Abhandlung, dass die Kritik am päpstlichen Luxus meist auf die Elemente zielt, die de facto zukunftsgerichtet waren und eine Modernisierung bedeuteten. Weil die insgesamt erkennbare Versachlichung in diesen Bereichen grundsätzlich menschlichen Beziehungen widerstrebt, wie Max Weber und Werner Sombart immer wieder hervorgehoben haben, wurden diese Tendenzen schon von den Zeitgenossen kritisiert, sie weisen allerdings in die Zukunft und zeigen auf einer anderen Ebene, wie anpassungsfähig die Institution des Papsttums auch in dieser Avignoneser Zeit gewesen ist. Nicht nur in Bezug auf die Entwicklung der Geldwirtschaft sollte der Einfluss des päpstlichen Hofes nach der tiefgehenden Studie von Stefan Weiß keinesfalls gering eingeschätzt werden.

*Klaus Herbers*

VOLKER HIRSCH: Der Hof des Basler Bischofs Johannes von Venningen (1458–1478). Verwaltung und Kommunikation, Wirtschaftsführung und Konsum (Residenzenforschung, Bd. 16). Ostfildern: Jan Thorbecke 2004. 349 S. Geb. € 44,-.

Manche Zeitgenossen nannten ihn spöttisch Johann von »Pfenningen«, den aus einer Kraichgauer Ritteradelsfamilie stammenden Basler Bischof Johann von Venningen. Die Zunft der Historiker aber hat allen Grund, ihn zu rühmen, denn abgesehen von der müßigen Frage, ob er tatsächlich geizig war oder nicht, stellen das Verwaltungsschriftgut und namentlich der umfangreiche Rechnungsbestand, die er hinterließ, einen wahren Schatz dar. Die vorliegende, bei Ulf Dirlmeier in Siegen entstandene Dissertation schöpft diese Quellen, die bislang nur partiell genutzt wurden, endlich einmal im Ganzen aus. »Gegenstand der Untersuchung ist [...] das alltägliche »Funktionieren« des Hofes als Verwaltungs- und Repräsentationsorgan« (S. 14). Im Einzelnen geht es um die Hofämter mit ihren Rechten und Pflichten, um das Boten- und Gesandtschaftswesen, um personale Strukturen am Hof und Kontakte nach außen, um die verschiedenen Haushalte und das Bauwesen sowie um Konsumgewohnheiten und -eigenheiten. Als Residenzen gelten dem primär wirtschaftsgeschichtlich orientierten Autor nicht etwa Orte, an denen der Bischof sich besonders häufig aufhielt oder an denen Zentralbehörden bestanden, sondern Schlösser, bei denen ortsfeste bischöfliche Haushaltungen geführt wurden (Basel, Delsberg, Pruntrut). Zur Auswertung der nahezu lückenlos überlieferten Territorialrechnungen und eines durch den Bischof selbst geführten Haushaltsbuchs wurde nach modernen finanzwissenschaftlichen Kriterien ein Kontenplan entwickelt, der sich indes nur bei der Strukturierung der erhobenen Daten bewährte; die Darstellung geht zwangsläufig ihre eigenen Wege. In fünf Kapiteln werden die Verwaltung (Zentralverwaltung bzw. weltlicher und geistlicher Hof, Territorialverwaltung), die Kommunikation (Geschenke, Außenkontakte), die Eigenhaushalte der Residenzen (Gesinde, Ernährung, Ausstattung, Hauswirtschaft), das Bauwesen (Personalkosten, Materialkosten, Wehrfunktion, Räumlichkeiten, Wohnkomfort, Repräsentation) und der Konsum detailliert untersucht. Im Ergebnis präsentiert sich ein besonders kleiner, nur rund fünfzehn Personen umfassender und in hohem Maße von der Persönlichkeit des Bischofs geprägter Hof, der »nicht nur eine Bühne für die Selbstinszenierung herrschaftlicher Macht [war], sondern ebenso Verwaltungsinstitution, Kommunikationszentrum und fürstlicher Haushalt« (S. 291). Adel aus der Region war dort kaum präsent, weshalb zentrale kommunikative Funktionen, wie sie Höfen gemeinhin zugeschrieben werden, praktisch entfielen. Vieles regelte der Fürst höchstpersönlich bis ins Detail, darunter die Kontrolle der von seinen territorialen Verwaltungsbediensteten geführten Rechnungen. Die Strukturen des Hofes und die Kompetenzen seines Personals waren flexibel und vielfach auf Improvisation angelegt. Generell wurde – keineswegs zum Selbstzweck, sondern mit Rücksicht auf die hohe Verschuldung des Bistums – auf Sparsamkeit geachtet, was den Bischof aber nicht daran hinderte, aus besonderem Anlass namentlich zu den kirchlichen Hochfesten, auch seinem reichsfürstlichen Stand gemäß zu repräsentieren. Selbst



der Aufwand bei der Unterbringung Kaiser Friedrichs III. im Basler Bischofshof (1473) war derart bescheiden, dass man seinen Niederschlag in den bischöflichen Rechnungen erst auf den zweiten Blick zu entdecken vermag.

Die Arbeit besticht durch eine klare Gliederung und eine außerordentlich disziplinierte Darstellung; die geistige Durchdringung und Strukturierung der ebenso dichten wie reichhaltigen – und spröden – Rechnungsüberlieferung ist mustergültig: Sie vermittelt faszinierende Einblicke in den Alltag eines gewiss nicht alltäglichen spätmittelalterlichen Fürstenhofs. *Kurt Andermann*

»Scientia« und »Disciplina«. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert, hg. v. RAINER BERNDT, MATTHIAS LUTZ-BACHMANN u. RALF M. W. STAMMBERGER zusammen mit ALEXANDER FIDORA u. ANDREAS NIEDERBERG (Erudiri Sapientia. Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte, Bd. 3). Berlin: Akademie-Verlag 2002. 294 S. Geb. € 84,80.

Die hier veröffentlichten Vorträge gehen zurück auf eine bereits im Dezember 1999 in Frankfurt a.M. durchgeführte zweitägige Konferenz, auf der es um die nähere Erforschung der »Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert« ging. Ausgehend von der Frage nach den »Umbrüchen in der Wissenskultur« im lateinischsprachigen Europa dieser Zeit – Umbrüche übrigens, die immerhin Historiker im Range eines R. W. Southern als »intellektuelle Revolution« bezeichnen zu müssen glaubten – wurde nach den epistemologischen Voraussetzungen und Implikationen dieser auffälligen Veränderungen gefragt. Wie wurde das Wissen der Zeit in der Zeit strukturiert, wie wurde es konstituiert und – schriftlich und/oder institutionell – artikuliert? Nicht von ungefähr stand schließlich auf der Konferenz der viel dimensionierte Fragekomplex nach der Wissensorganisation, der Einteilung der Wissenschaften und dem inneren Verhältnis der verschiedenen Disziplinen und Künste zueinander und zu dem Gesamt des damaligen Wissens im Zentrum des Interesses. Der vorliegende Sammelband belegt es und gibt detailliert Einblick:

So untersucht *Rainer Berndt SJ*, Leiter des Sankt Viktor-Instituts für Quellenkunde des Mittelalters der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a.M., das Zueinander von »Scientia« und »disciplina« in der lateinischen Bibel und in der Exegese des hohen Mittelalters« (S. 9–36), während *John Marenbon* über Stellung und Funktion der Mathematik in der Einteilung der Wissenschaften bei Gilbert von Poitiers und den Porretanern fragt (S. 37–69) und dabei zahlreiche Textbeispiele zu präsentieren weiß (ed. N. Häring, S. 53–69). *Klaus Jacobi* konzentriert sich in seinem nur wenige Seiten umfassenden Beitrag (S. 71–78) auf die Interpretation der Regel des Boethius (»De hebdomadibus«) durch Gilbert von Poitiers. Dabei geht es Jacobi näherhin um die Frage, wie Gilbert die unterschiedlichen Betrachtungsweisen der Disziplinen (speculatio naturalis, mathematica, theologica) miteinander verbindet (S. 78). Anregend auch der Beitrag von *David Luscombe* über »Scientia« and »disciplina« in the correspondence of Peter Abelard and Heloise« (S. 79–89).

Auf die institutionalisierte Wissensweitergabe, auf das Schul- und Bildungswesen des 12. Jahrhunderts lenkt *Ralf Stammberger* die Aufmerksamkeit. Ihm geht es in seinem so umfang- wie facettenreichen Beitrag darum, »Theorie und Praxis der Bildung in der Abtei Sankt Viktor im zwölften Jahrhundert« (S. 91–126) zu untersuchen. Während sich aber die neuere Forschungsliteratur vor allem auf die Wissenschaftseinteilung der »artes« konzentriert, wie sie etwa in Hugos »Didascalion des studio legendi« dargelegt wird, kommt hier Hugos »Gesamtentwurf des Bildungsprozesses« (S. 91f.) zur Sprache; und zwar prägnant differenziert mit Hilfe der Begriffe »scientia« und »disciplina«. Und es zeigt sich: Es geht darum, die »mores« einzuüben und die »virtus« zu erproben; nicht in der Absicht, sich dadurch die Gnade Gottes verdienen zu wollen, sondern sich ihr zu öffnen. *Hideki Nakamura* greift das so verstandene Bildungsideal auf und führt es mit Blick auf die »Cognitio sui« bei Richard von Sankt Viktor weiter (S. 127–156). Ist die Selbsterkenntnis das letzte Ziel allen Strebens nach Wissen? Das letzte Ziel ist die Erkenntnis Gottes. Jene steht im Dienste dieser; und vor allem: »Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis vertiefen sich gegenseitig. Diese sozusagen vertikale Reziprozität thematisiert die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott im Zusammenhang mit erkenntnistheoretischen Überlegungen« (S. 156). Doch gibt es auch eine horizontale Reziprozität: das wechselseitige Zusammenwirken zwischen

Selbsterkenntnis und den Tugenden. Damit erweist sich die Selbsterkenntnis »als Schnittpunkt sich kreuzender Beziehungslinien, die den menschlichen Geist zur Vollkommenheit führen« (S. 156).

*Andreas Speers* erhellender Artikel, barock überschrieben mit »Agendo phisice ratione«. Von der Entdeckung der Natur zur Wissenschaft von der Natur im 12. Jahrhundert – insbesondere bei Wilhelm von Conches und Thierry von Chartres« (S. 157–174), zielt noch einmal ins Zentrum der Hauptthematik: auf die eingangs erwähnte »intellektuelle Revolution«. Was waren ihre Ursachen? Zweifellos die »Aristotelesrezeption«; aber was war an Aristoteles überhaupt so interessant? Was waren die Bedingungen dafür, dass der »philosophus« ins Blickfeld geriet? Zeigt sich hier nicht eine neue Hinwendung der Philosophie zur Theorie? Nur auffällig, dass diese neue, ausdrückliche Hinwendung zur Theorie hauptsächlich von Naturwissenschaftlern und Medizinern, nicht von den Theologen und Artisten angeregt wurde. Speer rekurriert in diesem Zusammenhang auf seine ausgezeichnete Studie »Die entdeckte Natur« (1995) und sucht die dort bereits artikulierte These im spezifischen Blick auf die Chartreser Naturphilosophie noch einmal zu erläutern: »Das zunehmende Wissen von der »natürlichen Welt« korrespondiert [...] mit den Begründungsversuchen einer »scientia naturalis«, die [...] als Erkenntnis aus Ursachen verstanden wird. In diesem Sinne ist einerseits die entdeckte Natur Gegenstand der »scientia naturalis«, andererseits wird die Natur durch die »scientia naturalis« entdeckt« (S. 158). Und tatsächlich: Naturphilosophie und Physik sehen sich im 12. Jahrhundert zunehmend veranlasst, ihre Fragen *iuxta phisicas tantum rationes* vor sich selbst, vor allem aber vor der Theologie zu legitimieren. So fragen sie nach Letztbegründungen, was schließlich insgesamt zu einem neuen Erwachen der Metaphysik (*évil métaphysique*) und, die Aristotelesrezeption voranbringend, zu einer wachsenden Nachfrage nach den Schriften des »Philosophen« führte (dazu auch Gerwing, *Theologie im Mittelalter*, 2002, S. 125–131).

*Marcia L. Colish* konzentriert sich in ihrem englischsprachigen Beitrag auf die »disciplina« und »scientia« bei Petrus Lombardus (S. 175–186), dessen Sentenzenbuch immerhin zu einem der erfolgreichsten Schulbücher der europäischen Geistesgeschichte avancierte. *Andreas Niederberg* thematisiert unter der Überschrift »Von der Unmöglichkeit der »translatio« die »Bestimmung von Philosophie und Theologie als »scientia« bei Alanus ab Insulis« (S. 187–208), während auf Dominicus Gundissalinus († nach 1190), Archidiakon von Cuéllar, den gewiss »systematisch relevantesten Vertreter der sog. Schule von Toledo« (S. 209), und auf dessen Rezeption der boethianischen Wissenschaftseinteilung *Alexander Fidora* aufmerksam macht (S. 209–222). Durch sorgfältige Quellenuntersuchung kann der Verfasser in der Tat überzeugend nachweisen: Dominicus rezipiert nicht nur schlicht die boethianische Wissenschaftseinteilung. Vielmehr gelingt ihm eine intelligente, neue Fragestellungen und Antwortversuche integrierende Revision des traditionellen Systems.

Neue Wege beschrift in bestimmter Hinsicht auch Nikolaus von Amiens, mit dessen Theologiekonzeption in der »Ars fidei catholicae« sich so klug wie kenntnisreich *Mechthild Dreyer* auseinandersetzt (S. 223–234), um schließlich festzustellen, dass und warum Nikolaus' Unternehmen »im lateinischen Mittelalter singular bleibt« (S. 234). Gegen Ende kommt *Matthias Lutz-Bachmann* zu Wort. In seiner Funktion als Leiter des Teilprojekts A 2 des von der DFG an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt a.M. eingerichteten Forschungskollegs »Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel« war er neben Rainer Berndt Mitveranstalter der zur Rede stehenden Konferenz. In seinem alle Aufmerksamkeit verdienenden Beitrag konzentriert er sich auf den Thomas-Kommentar des Trinitätstraktates des Boethius, genauer auf die Wissenschaftseinteilung in q. 5, a. 1 (S. 235–247). Dabei geht Lutz-Bachmann zunächst auf die Vorlage des Thomas ein: auf die Ordnung der Wissenschaften im 2. Kapitel der Schrift des Boethius »De Trinitate«. Sodann untersucht er aufmerksam den Kommentar des Aquinaten, arbeitet sorgfältig dessen implizite Kritik an Boethius heraus und vermag schließlich deutlich genug die Epistemologie zu rekonstruieren, die Thomas von Aquin bei seiner Einteilung der Wissenschaften geltend zu machen verstand. *Stephen F. Brown* ergänzt diesen luziden Beitrag insofern, als er unter dem Titel »Late Thirteenth Century Theology. »Scientia« pushed to its Limits« (S. 249–260) darzulegen versucht, was aus diesem Konzept des Thomas in der Spätzeit wurde, bei Heinrich von Gent etwa oder bei Gottfried von Fontaines. Bedauerlich nur, dass Brown dabei mit keinem Wort auf die ausgezeichneten Arbeiten von M. Laarmann gerade zu Heinrich von Gent verweist (z.B. »Deus primum cognitum«, Münster 1999). Ein umfassendes Literaturverzeichnis (S. 261–286) sowie ein sorgfältig erstelltes Register (Heilige Schrift, Personen und Werke) runden den insgesamt gründlich erarbeiteten und die Erforschung der »intellektuellen Revolution« voranbringenden Band ab.

*Manfred Gerwing*

Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter. Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag, hg. v. JOHANNES BRACHTENDORF. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002. 322 S. Geb. € 75,80.

Der inzwischen emeritierte Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen gehört zu jenen Gelehrten, denen zum 65. Geburtstag gleich zwei Festschriften überreicht werden: Neben der vorliegenden auch jenes von Cora Dietl und Dörte Helschinger herausgegebene Werk, das im A. Francke Verlag unter dem Titel »Ars und Scientia im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit« erschienen ist und die Ergebnisse interdisziplinärer Forschung zusammenfasst. Die dort dargebotenen Forschungserträge reichen von der Geschichtstheologie des Otto von Freising über die »Kunst, die Wahrheit in den Sternen zu lesen«, über »Liebe und Freundschaft« bei Thomas von Aquino bis hin zu »Ars und Scientia am Hof der Württemberger« und zu den »deutschen Universitäten im Zeitalter von Späthumanismus und Aufklärung«.

Das vorliegende Werk indes konzentriert sich auf »prudentia« und »contemplatio«. Diese beiden Begriffe kennzeichnen nicht nur die ethische und die dianoetische Zentraltugend der Aristotelischen Ethik, sondern signieren »in mehrfacher Hinsicht« (S. 7) das akademische Werk des Gelehrten. Zur Begründung wird dabei auf Wielands Dissertation und Habilitationsschrift angespielt, die beide in der renommierten Reihe der »Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters« erschienen sind. Seine Inaugural-Dissertation (Bochum 1969) erschien in Münster 1972 (2. Aufl. 1992) unter dem Titel »Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen«. In seiner Habilitationsschrift (1981), überschrieben mit »Ethica – Scientia practica«, reflektierte er die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert. Wielands wissenschaftliches Interesse gilt vor allem der Philosophiegeschichte. Überdies legt er ein beachtliches hochschulpolitisches Engagement an den Tag, das wiederum intellektuell vom Interesse an der Institutionalisierung von Wissenschaft allgemein und der Frage nach dem Werdegang und dem Wesenszug der Universität speziell informiert ist, ja von daher allererst in Form zu geraten scheint. Gerade sein hochschulpolitisches Tun aber, sein Pro-Rektorat an der Universität Tübingen beispielsweise und seine Tätigkeit als Sprecher des Graduiertenkollegs »Ars und Scientia im Mittelalter und in der frühen Neuzeit«, wirft helles Licht auf den Impetus des philosophiehistorischen Werkes Wielands, einen Impetus, der sich fassen lässt als »geschichtliche Reflexion zur Erhellung der Gegenwart« (S. 7).

Insgesamt besteht die vorliegende Festschrift aus vier Teilen. Sie kennzeichnen Wielands philosophisches Werk als Weg, als Denkweg zwischen »prudentia« und »contemplatio« oder besser noch: von der »prudentia« zur »contemplatio« und umgekehrt: In einem ersten Schritt, überschrieben mit »Ethische Prinzipien« (S. 11–85), geht es um die Ortschaft der »prudentia«, genauer um »Natur, Ethik und Gnade« bei Augustinus (*Manfred Schulze*, S. 11–34), um »Neuansätze der ethischen Prinzipien Diskussion im Denken Wilhelms von Auvergne« (*Gabriel Jüssen*, S. 35–46), um die »Entdeckung einer normativen Theorie der Gerechtigkeit in der Philosophie des Mittelalters« (*Matthias Lutz-Bachmann*, S. 47–61) und um den »Begriff des bonum universale in Thomas von Aquins [sic!] Theorie des Willens« (*Johannes Brachtendorf*, S. 62–85). In einem zweiten Schritt geht es um »metaphysische Reflexionen« (S. 87–195), während in Kapitel drei, überschrieben mit »Wissen und Weisheit«, direkt die »contemplatio« zur Sprache kommt, wobei sich aber gleichzeitig der Denkweg zu wenden beginnt: von der »contemplatio« zur »prudentia«. Letztere wird aber nur noch angedeutet. Jedenfalls kommt sie im vierten und letzten Schritt, betitelt mit »Historische Dimensionen« (S. 253–316), kaum noch zum Zug. Der Beitrag von *Gerhard Krieger* zur »historischen Bedeutung mittelalterlicher Philosophie im Blick auf Nikolaus Cusanus« (S. 255–275) verdient zwar alle Beachtung, steht aber merkwürdig isoliert da: ohne Verbindung zu den beiden anderen Beiträgen dieses Kapitels: weder zu jenem von *Gerhard Leibold* und *Vladimir Richter*, überschrieben mit »Zu den Texten De Trinitate von Johannes Duns Scotus« (S. 276–293), noch zu dem abschließenden Aufsatz von *Christian Wieland* über »Idealisten und Materialisten in der deutschen Universitätsgeschichtsforschung« (S. 294–316). *Herbert Grundmann* fungiert dabei als Vertreter der idealistischen (These: Die Universität ist Produkt »des reinen Erkenntnistriebes« des Menschen), *Peter Classen* als Anwalt der materialistischen Position (These: Die Universität ist Ertrag »gesellschaftlicher, politischer und ökumenischer Bedürfnisse«, S. 96).

Die Herzmitte des Buches bilden zweifellos die Kapitel zwei und drei. Jenes noch eher als dieses, das durch den umsichtigen Beitrag von *Andreas Speer* eröffnet wird: »sapientia ordinatur ad contemplari« – Philosophie und Theologie im Spannungsfeld der Weisheit bei Albertus Magnus« (S. 199–221). Die Frage nach dem Verhältnis von »fides et ratio« wird, so *Ludger Honnefelder* (S. 222–236), nach der Verurteilung von 1277 und der damit zusammenhängenden intellektuellen Klimaveränderung neu aufgegriffen; und zwar von Johannes Duns Scotus: in franziskanischer Radikalität und konzentriert auf die Sache selbst. *Mechthild Dreyer* thematisiert indes das Verhältnis von Philosophie und Leben bei Nikolaus von Kues (S. 237–252); und zwar deutlich konturiert vor dem Hintergrund ausgewählter antiker und mittelalterlicher Bestimmungen (Sokrates, Platon, Aristoteles, Proklos, Origenes, Augustinus, Alkuin, Petrus Abaelard). Für Nikolaus von Kues begegnet der Ruf der Weisheit nicht im Hörsaal und in der Studierstube, sondern auf den Straßen und beim Beobachten der Markthändler.

Die Beiträge des zweiten Kapitels konzentrieren sich auf das, was Descartes die Wurzel der Philosophie nennt: auf die Metaphysik. »Die Umformung der Metaphysik. Das mittelalterliche Projekt der Transzendentalien« wird von *Jan A. Aertsen* mustergültig dargestellt (S. 89–106), während *Wolfgang Kluxen* eine tief lotende »interpretatorische Reflexion« über »Maimonides und die philosophische Orientierung seiner lateinischen Leser« vorlegt. Kluxen konzentriert sich nicht nur auf das Verhältnis von Theologie und »weltlichen Wissenschaften«, sondern betont und belegt auch noch einmal die für viele selbst heute kaum erträgliche Auslegungsweite und interpretatorische Vielfalt des Thomas von Aquin (S. 107–119). *Stefan Seit* bietet sodann im Blick auf die »ratio indifferentiae« des Johannes von Salisbury luzide »Orientierung des Denkens in der Unvermeidlichkeit der Sprache« (S. 120–141). Wie komplex-komplizierte philosophische Reflexionen nicht nur klar und verständlich, sondern geradezu spannend serviert werden können, zeigt *Anton W. Koch* in seinem Beitrag »Der Logos als Bild bei Meister Eckhart« (S. 142–159). Zu Beginn stellt er eine steile These auf: Das Sein und das Konstante in allen Satzbedeutungen ist »eine ›Mischung‹ aus Christkind und Goethe und Landgerichtspräsident« (S. 142). Diese These ist durchaus bedenkenswert, aber nichts desto weniger falsch. Sie trifft nicht die Logotheologie Eckharts, wengleich sie u.a. mit Rekurs auf die in der Tat erhellende Interpretation der Ich-Konzeption Meister Eckharts durch *Burghart Mojsisch* zu begründen versucht wird (S. 158). Allerdings: Die Darstellungsweise des in Bochum lehrenden Mojsisch hat sich noch nie durch Leichtverständlichkeit ausgezeichnet. Sein vorliegender, nur wenige Seiten umfassender Artikel über die »Verbindung und Einheit bei Platon und Kant – mit metatheoretischen Reflexionen« belegt es noch einmal (S. 160–169). Doch lohnt sich die Mühe, den Artikel Satz für Satz durchzuarbeiten und – nicht zu vergessen – dabei auch auf die diversen Winke im wissenschaftlichen Apparat zu achten. Seine These: Kant räumt »dem ›Ich denke‹ eine zentrale Rolle im Erkenntnisprozess« ein, die »unter dem Titel ›Seele‹ auch für Platons Philosophie konstitutiv ist« (S. 160). Freilich: Kant selbst wusste davon nichts. Der sich daran nicht nur äußerlich anschließende Artikel von *Eberhard Tiefensee* »Ens et aliquid convertuntur – oder: Sein ist immer anders« hat es in sich (S. 170–195). Tiefensee konzipiert hier nichts weniger als einen »Brückenschlag zwischen der mittelalterlichen Seinsphilosophie und der spätmodernen ›Philosophie der Differenz‹« (S. 170–195), einen Brückenschlag, der mir, wengleich aus theologischer Perspektive, schon seit längerem möglich (FZPhTh 43, 1996, 65–83) und im Blick auf den vorliegenden Artikel sowie im Sinne Tiefensees notwendig zu sein scheint. Hier sollten allerdings auch die facettenreichen Arbeiten von Klaus Hedwig – etwa zu Thomas von Aquin und Umberto Eco – berücksichtigt werden.

Ein Namensregister (S. 317–319) und eine »Tabula gratulatoria« (S. 321f.) schließen eine Festschrift ab, die voller Informationen steckt, durch manch innovative Argumentationslinien überrascht und insgesamt zu denken gibt. Zweifellos: Sie reicht denkend-dankend Georg Wieland zu Ehren.

*Manfred Gerwing*

Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren. Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven, hg. im Auftrag der Dominikanerprovinz Teutonia durch WALTER SENNER OP unter Mitarbeit v. HENRYK ANZULEWICZ, MARIA BURGER, RUTH MEYER, MARIA NAUERT, PABLO C. SICOULY OP, JOACHIM SÖDER u. KLAUS-BERNWARD SPRINGER (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF Bd. 10). Berlin: Akademie-Verlag 2001. XXX, 697 S. Geb. € 89,80.

Unter den Bettelorden gelang es vor allem den Dominikanern, schon frühzeitig ihre intellektuell begabtesten Köpfe auf die sich allmählich formierenden Universitäten Europas zu schicken. Unter ihnen Albert von Lauingen. Er wurde bereits zu seinen Lebzeiten nicht nur nach dem Ort seiner Hauptwirkstätte, sondern im Blick auf sein geistig-geistliches Lebenswerk auch »magnus in philosophia« genannt, hieß also nicht nur Albert von Köln, sondern war auch Albertus Magnus. Wann er geboren wurde, wissen wir nicht genau. Nach 1200 jedenfalls. So konnte im Jahr 2000 auf mindestens 800 Jahre zurückgeblickt und immerhin ein Jubiläum gefeiert werden, das der Dominikaner-Ordensprovinz Teutonia Anlass genug bot, die philosophisch-theologische Acht- und Aufmerksamkeit noch einmal auf den »doctor universalis« zu lenken und Einblicke in den aktuellen Forschungsstand zu geben (vgl. die Festschrift zu Alberts 700. Todestag, hg. v. G. Meyer und A. Zimmermann, Mainz 1980).

Die vorliegende Publikation mit ihren insgesamt 44 Beiträgen legt von diesem Bemühen beeindruckendes Zeugnis ab. Ingesamt siebenfach gegliedert, thematisiert ein erster Teil unter der Überschrift »Alberts Quellen« (S. 1–90) in ebenso elementarer wie exemplarischer Weise die Frage nach dem Traditionszusammenhang dessen, was Albert zu artikulieren verstand. Der zweite Teil umfasst sieben Beiträge, die intensiv die »prima philosophia«, Alberts Erkenntnislehre (S. 91–219), zu analysieren und zu reflektieren suchen, während im dritten Teil aus vierfacher Fragestellung die Theorie des Willens bei Albertus Magnus konturiert wird (S. 221–373), um sodann – methodisch konsequent – im nächsten Teil Alberts ethisches Konzept und seine politische Theorie und Praxis näherhin zu positionieren (S. 275–373). Da für Albert Schöpfung bedeutet, dass den Geschöpfen das eigene Sein wahrhaft als ihr Eigentum mitgeteilt wurde, ist die Schöpfung als Schöpfung zu erfassen und das Geschöpf als es selbst in den Blick zu nehmen. Insofern entspricht es durchaus dem Denken Alberts, den Teil über die »philosophia naturalis« (5. Teil, S. 375–454) von jenem Part zu differenzieren, der überschrieben ist mit »biblische und systematische Theologie« (S. 455–586); denn die Schöpfung verweist den Glaubenden auf den Schöpfer und wirft zugleich die Frage nach dem Verhältnis von beiden zueinander auf. Hier muss aufmerksam gemacht werden auf einen Artikel, der zweifellos zu den besten des gesamten Bandes zu rechnen ist. Er stammt von *Ludwig Hödl*, dem Altmeister theologischer Mediävistik, dem inzwischen emeritierten Bochumer Dogmatiker und Dogmengeschichtler, und thematisiert die »Wesenseinheit und Personbeziehungen im frühen trinitätstheologischen Denken Alberts des Großen« (S. 493–513). In genetischer Orientierung zeigt Hödls tiefloftende Analyse exemplarisch, was Dogmengeschichte zu leisten vermag und worauf wir verzichten, wenn sie, gegängelt von der Politik der »leeren Kassen«, kaum noch betrieben, geschweige denn gehört wird. Der Beitrag Hödls sollte zur Pflichtlektüre gemacht werden, besonders für jene, die meinen, heute auf die Trinitätstheologie und überhaupt auf die Anstrengung des Begriffs verzichten zu können. »Die dogmatische Sprachregelung war und ist kein wissenschaftlicher Luxus, sondern eine Erfordernis der Verkündigung« (S. 497). Was verkündet wird, ist aber das Wort Gottes, das durch seinen Inhalt erläutert, wie es überhaupt als »Wort Gottes« verstanden werden kann. Nicht von ungefähr erinnert Hödl zunächst an die sprachlogischen Übungen zum Trinitätssatz in der Schule des Präpositinus, um erst dann, gleichsam in einem zweiten Schritt und in Abwehr und Auseinandersetzung zu Präpositinus (wie auch zu der formalen Logik Gilberts), den Zugang zu jenem Begriff zu eröffnen, den Albert ins Zentrum des theologischen und philosophischen Person-Verständnisses rückte: den der gegensätzlichen Beziehung, des Relational-Gegensätzlichen und Gegensätzlich-Relationalen (S. 508–513). Es lohnt sich, die von Hödl so geistreich gelegte Spur aufzunehmen und – womöglich – bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen. Dass die künftige Forschung dabei in weit stärkerem Maße als bisher auch auf Alberts Mystik und Spiritualität verwiesen ist, deutet der Band in seinem siebten und letzten Teil lediglich an (S. 587–662). Die simultan verschränkten Horizonte von mystischer und negativer Theologie, von Gebet, Predigt und Prädestination (*Obenaus* weiterführender Beitrag hätte

durchaus auch im siebten Teil Platz finden dürfen, S. 537–552) werden hier nur angedeutet, bedürfen aber allesamt der intensiveren Erforschung. Mit Recht weist *Klaus-Bernward Springer* in diesem Zusammenhang auf die »religiöse Frauenbewegung« hin (S. 647–662), die in der Tat schon allzu lange ohne Stimme blieb. Alles in allem ein beachtliches Werk, was hier im Auftrag der Dominikanerprovinz Teutonia durch *Walter Semner OP* vorgelegt wird; beachtlich vor allem deswegen, weil es den Forschungsstand selbst nicht nur differenziert widerspiegelt, sondern facettenreich voranbringt.

*Manfred Gerwing*

»Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst«. Hildegard von Bingen (1098–1179), hg. v. RAINER BERNDT SJ (Erudiri Sapientia. Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsschichte, Bd. 2). Berlin: Akademie-Verlag 2001. 696 S., 39 Abb. Geb. € 94,80.

»Anno vero ab incarnatione domini MCLXXVIII sancta Hildegardis sanctimonialis ordinis/Cisterciensis in Brabantia prophetavit de tempore muliebri in hunc modum.« Mit diesen Worten leitet Johannes Quidort von Paris († 1306) innerhalb seines Traktates »De Antichristo et fine mundi« die Prophezeiungen Hildegards von Bingen über das Ende der Zeit ein (Avignon, Bibl. Mun. 1087, fol. 210 v; kritische Edition von mir in Vorbereitung). Und bemerkenswert: *Michael Embach* kennt diese Stelle bei Quidort nicht nur, sondern geht, den Pariser Gelehrten von damals korrekt korrigierend und sachgemäß interpretierend, ausführlich auf sie ein (S. 415ff.). Dabei klingt die Überschrift seines Beitrags in diesem von Rainer Berndt mit gewohnter Sorgfalt herausgegebenen Sammelband recht bescheiden: »Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte Hildegards von Bingen im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Mit einem Blick auf die Editio princeps des »Scivias«« (S. 401–459). Doch der Aufsatz hat es in sich: Er steckt voller Informationen, schöpft aus zahlreichen Quellen und verbindet harte Forschung mit angenehmer Sprache. Von ähnlich hoher Qualität sind auch die anderen Beiträge dieser nicht ganz pünktlich zum 900-jährigen Geburtstag Hildegards von Bingen (1098–1179) erschienenen Studie. Dabei stellen sie für den Druck überarbeitete Vorträge eines internationalen wissenschaftlichen Symposiums dar, das vom 16. bis 21. März 1998 im Erbacher Hof, Mainz, stattfand und in der Hildegard-Forschung Maßstäbe setzte.

Insgesamt besteht der vorliegende Band aus drei Teilen: Ein erster Part, betitelt mit »Lebensform als Denkform« (S. 27–240), thematisiert Person und Werk der Hildegard im zeitgenössischen Kontext. Ein zweiter Teil, etwas umständlich überschrieben mit »Ohne Hören und Sehen kein Sprechen. Im Spannungsfeld zwischen Aussage und Ausdruck«, konzentriert sich auf das Predigtwerk und auf die Visionen Hildegards (S. 243–374), während ein dritter sich eher mit dem Bleibenden dieser bemerkenswerten Frau beschäftigt. Dieses Bleibende ist eben nicht nur das, was die Überschrift dieses letzten Teils des Sammelbandes suggeriert, ist nicht nur das »Denken in der Geschichte«, sondern eben auch das Danken in Zeit und Raum: das Denken und Danken Hildegards für das, was ihr von Gott gegeben wurde, und das dankbare Gedenken (*memoria*) der Menschen für das, worin sie sich von Hildegard beschenkt sahen: Denken und Danken suchen ihren Ausdruck und finden ihre Symbolik: im Lobpreis Gottes, seiner Schöpfung und in jener Verehrung Hildegards, die ihr bereits von den Menschen im Mittelalter entgegengebracht wurde.

Während im ersten Teil – mit seinen instruktiven Beiträgen von *F. J. Felten*, *G. Iversen*, *L. Moulinier*, *E. J. Nikitsch*, *F. Staab*, *P. Tombeur*, *C. Pluygers* und *U. Vones-Liebenstein* – vor allem die historische Perspektive eingenommen wird, kommen im zweiten dank der Arbeiten von *J. van Banning SJ*, *R. Berndt SJ*, *H. B. Feiss OSB*, *B. M. Kienzle*, *C. J. Mews* und *J. Schröder* vornehmlich theologische und philologische Fragestellungen zur Geltung. Fachübergreifendes aber kommt in erfreulicher Breite und problemorientierter Tiefe vor allem im letzten Teil zur Sprache: dank der ausgezeichneten Beiträge von *Arni Einarsson* zum Verständnis der »symbolic imagery« Hildegards (S. 377–400), von dem schon erwähnten *Michael Embach* sowie dank der Untersuchung von *Elisabeth Stein* zum Fortleben der Visionstexte Hildegards bis ins 15. Jahrhundert hinein (S. 577–591). Von interdisziplinärem Interesse sind zweifellos auch die Überlegungen von *Markus Enders* zum Naturverständnis Hildegards (S. 461–501) und – in sinnvoller Ergänzung dazu – der (zweite !) Beitrag von *Laurence Moulinier* zu Hildegards Einsatz und Umgang von und mit Magie und Medizin (S. 545–559). Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichtliches bieten indes der von *Werner*

*Lauter* durchgeführte »Versuch eines Überblicks« über die Reliquien und Reliquiare Hildegards (S. 503–543) sowie der stark quellenkritisch ausgerichtete Beitrag von *José Carlos Santos Paz* zur »sanctificación de Hildegarde en la Edad Media« (S. 561–576).

Eine umfassende Bibliographie (Quellen, Abhandlungen) sowie ein sorgfältig erstelltes Register (Heilige Schrift, Werke Hildegards, Handschriften, Personen, Orte) schließen das Werk ab: Eine wahre Fundgrube für die erfreulich interdisziplinär und international ausgerichtete Hildegard-Forschung.

*Manfred Gerwing*

Beate Hildegardis Cause et cure, editit LAURENCE MOULINIER, recognovit RAINER BERNDT (Rarissima mediaevalia opera latina, Vol. I). Berlin: Akademie-Verlag 2003. CXVIII, 384 S., 6 Abb. Geb. € 128,-.

Endlich liegt eines der berühmten Werke der Medizingeschichte in mustergültiger Edition vor: das Werk »Causae et curae« der Hildegard von Bingen (1098–1179). Es darf mit dem »Liber compositae medicinae« (= LCM) wenn nicht identifiziert, so doch gleichgesetzt werden, mit einem Buch-Teil also, der zweifellos zusammen mit dem »Liber simplicis medicinae« (= LSM) ursprünglich ein Ganzes bildete: den bereits im »Liber vitae meritorum« erwähnten »Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum«. Dieses natur- und heilkundliche Gesamtwerk hat sich allererst im Zuge der handschriftlichen Überlieferung in LSM, genannt »Physica«, und LCM, genannt »Causae et curae«, geteilt. Laurence Moulinier legt diese komplex-komplizierte Textgeschichte in der auf Französisch verfassten so umfassenden wie instruktiven »Introduction« (S. XI–CXVII) detailliert dar, und zwar in ihrem zweiten Teil, überschrieben mit »Historie du texte« (S. XXX–LXIII). Allerdings weist Moulinier ebenfalls deutlich darauf hin, dass die Frage, ob der LCM überhaupt als authentisches Werk Hildegards angesehen werden darf oder doch als nachträgliche Kompilation oder gar Kontamination, basierend auf einem hildegardischen Nukleus (Buch drei und vier), genommen werden muss, durchaus noch offen sei (S. XLIII–L). Wie auch immer: Während der LSM, zumindest in seinen vollständigen Textzeugen (Florenz, Bibl. Med. Laurenziana, Cod. Ashb. 1323; Wolfenbüttel, HAB, Cod. 56,2 Aug. 4<sup>o</sup>), in neun Büchern, orientiert an der mittelalterlichen Temperamentenlehre und Humoralpathologie, die pharmazeutischen, d.h. heilenden wie unheilvollen Wirkungen der Pflanzen, Elemente, Bäume, Steine, Metalle und Tiere (Fische, Vögel, Säugetiere, Reptilien) beschreibt, geht es in »Causae et curae« vor allem um den Menschen in Gesundheit und Krankheit. In bemerkenswerter Unbefangenheit wird der Mensch von Kopf bis Fuß beschrieben, innen wie außen, körperlich wie geistig-seelisch sowie und vor allem in kosmologisch-theologischer Perspektive als Bestand der Schöpfung, als Geschöpf Gottes. Es ist Hildegard um die ganzheitliche Konzeption von Gesundheit zu tun, von der aus die verschiedenen Krankheiten zu beurteilen und zu behandeln sind: nicht selten mittels spezifisch selektierter und dosierter Naturheilmittel, denen geradezu sakramentalienhafte Bedeutung zugesprochen wird. Es geht um die rechte Ernährung und gesunde Verdauung, um die Gemütsbewegungen des Menschen wie um seine körperlichen Bewegungsabläufe, sein Gehen und Sehen, sein Fühlen und Schmecken, sein Wachen und Schlafen.

Bislang war die Forschung auf die semikritische, philologisch unbefriedigende Ausgabe von Paul Kaiser aus dem Jahre 1903 (Nachdruck 1980) angewiesen. Diese Edition wird im Variantenapparat mit »K« abgekürzt (vgl. »Sigles et abréviations«, S. IX). Zuvor hatte Jean-Baptiste Kardinal Pitra 1882 lediglich einen Auszug dieser Schrift (in »Analecta Sacra« VIII, S. 468–482) publiziert, hier mit »P« abgekürzt. Hugo Schulz hatte bereits 1933 unter dem Titel »Der Äbtissin Hildegard von Bingen Ursachen und Behandlung der Krankheiten« eine erste Übersetzung ins Deutsche gewagt. Einen weiteren Versuch unternahm sodann Manfred Pawlik mit »Hildegard von Bingen: Heilwissen«, Augsburg 1990 (Nachdruck Freiburg i. Br. 1991), während Heinrich Schipperges in seinem Buch »Heilkunde (Causae et curae)«. Das Buch von dem Grund und Wesen der Heilung der Krankheiten«, Salzburg 1957, den vorgegebenen Stoff systematisch anordnete und mittels moderner Begrifflichkeit zu erläutern suchte.

Der vorliegenden kritischen Edition selbst (S. 3–296) gehen neben der bereits erwähnten, sorgfältig erarbeiteten Textgeschichte eine klare Darstellung der handschriftlichen Überlieferung unter der Überschrift »les manuscrits« (S. XI–XXX) voraus; außerdem eine gründliche Untersuchung

der von Hildegard benutzten Quellen (S. LXIII–CI), ferner Überlegungen zur Originalität des Werkes (S. CI–CXII) sowie zur heute allgemein üblichen »Ratio edendi« (S. CXII–CXVII). Diese ist, wenngleich international verbreitet, besonders im Blick auf die Orthographie nach wie vor fragwürdig. Warum z.B. wird nicht die heute gebräuchliche Rechtschreibung verwendet und im Zweifelsfall auf das lat.-dt. Handwörterbuch von Georges, neueste Auflage, zurückgegriffen? Eine Edition ist keine Transkription. Es geht um Verständlichkeit und Lesbarkeit für heute, für die Leserin und den Leser des 21. Jahrhunderts, die, selbst wenn sie universitär ausgebildet sind, sowieso nur noch eher schlecht als recht Latein können. Warum heißt es »Beate Hildegardis Cause et cure« und nicht »Beatae Hildegardis Causae et curae«? Seit dem 10. Jahrhundert wurden »ae« und »oe« durch »e caudata« und seit dem 12. Jahrhundert durch »e« verdrängt. Warum wird nicht zwischen »u« und »v« differenziert, sondern »u« für »v« und »u« und »V« für »V« und »U« geschrieben? Wenn man dem historischen Text auf der Spur bleiben wollte, hätte man genauer hinsehen und vor allem konsequent bleiben und z.B. auch Eigennamen klein schreiben und die Satzzeichen noch sparsamer verwenden müssen, schon gar nicht hätte man die Bibel- und Autorenzitate in Anführungszeichen setzen dürfen.

Die Darstellung der Textzeugen ist aufschlussreich. Sie geht gewissenhaft auch auf jene Handschrift ein, die inzwischen als verschollen gilt: auf die 1438 in Heidelberg noch vorhandene »Summa Hildegardis de infirmitatum causis et curis in uno volumine« (S. XVff.). Bemerkenswert auch die präzise Kommentierung des einzig erhaltenen Exzerpts vorliegenden Werkes. Er findet sich in einer Sammelhandschrift aus dem 13./14. Jahrhundert, die diverse Werke – authentische wie zugewiesene – enthält: StBPrK Ms. lat. qu. 674 (fol. 103 ra – rb). Die Zusammenstellung dieses Konvoluts verdient in der Tat alle Beachtung. Wirft sie doch helles Licht auf die sich wandelnde Frage- und Interessensperspektive in der »Zeit der Krise« und somit auf die Wirkungsgeschichte der Werke Hildegards von Bingen überhaupt. Hier werden naturkundlich-medizinische Ausführungen mit apokalyptischen Prophezeiungen, Trinitäts- und Inkarnationslehre mit anatomisch-kosmologischen Beobachtungen kompiliert. Auch finden sich Überlegungen zur Paradiesesehe und Paradiesessprache sowie Passagen über den Einfluss der Planeten auf die Säfte des Menschen. Der zweite Teil der Handschrift beinhaltet Exzerpte aus dem Pentachronon Gebenos von Eberbach (fol. 63 r – 99 vb); sie stellen die berühmten 15 Zeichen dar, die das Ende der Welt ankündigen und bringen »Offenbarungen« (revelationes), die, wenn auch fälschlicherweise, Hildegard zugeschrieben werden. Im Explicit wird übrigens in einer Weise von der Prophezeiung der heiligen Hildegard – »prophetia sancte hyldegardis« – gesprochen (S. XXVIII), die zusammen mit den »revelationes« teilweise bis ins Wort an Ausführungen erinnern, die mir bei Johannes Quidort von Paris, in dessen Antichrist-Traktat (1300), begegnet sind (Gerwing, Vom Ende der Zeit, Münster 1996, S. 340–351).

Die einzig erhaltene vollständige Handschrift des LCM ist der Codex Ny kgl. 90 b 2° (288 x 205 mm). Er gehört heute zum Bestand der Königlichen Bibliothek Kopenhagen, stammt aus der Mitte, womöglich sogar erst aus dem dritten Viertel des 13. Jahrhunderts und entstand in der Benediktinerabtei St. Maximin, Trier (alte Signatur R 5). Moulinier beschreibt ihn unter der Überschrift »Un manuscrit aujourd'hui unique« (S. XIX–XXVII). Im Variantenapparat wird dieser Codex kurz mit »cod.« angegeben. Insgesamt umfasst er die Folien 1 ra – 93 rc, wobei allerdings das Register (fol. 92 ca – 93 rc) ein allererst im 15. Jahrhundert verfasstes Additum darstellt. Deutlich sind zwei scriptores zu differenzieren. Die eine Hand liefert die Folien 1 r – 35 v, die andere die Folien 36 r – 92 va. Jede Seite besteht aus zwei Spalten zu je 34 Linien (Schriftspiegel 220x150 mm). Die für jede kritische Edition sorgfältig zu beachtenden Korrekturen stammen nicht nur von einem der beiden scriptores selbst, sondern offensichtlich von mindestens zwei weiteren Händen aus späterer Zeit. Neben der Korrektur weist der Codex aber auch einen, wenn auch vorsichtig zurückhaltenden Kommentar auf; und zwar in Form von gelegentlichen Marginalien, die wiederum zwischen dem 13. und dem 15. Jahrhundert entstanden sind. Im Unterschied zu der LSM hat der LCM auch zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert keine Drucklegung erfahren. Die zahlreichen Zwischenüberschriften stammen von fremder Hand. Sie sind nicht besonders sorgfältig verfasst und führen mitunter sogar in die Irre. Die Kapitelzählung, mittels arabischer Ziffern für jedes der insgesamt sechs »libri« im »cod.« gesondert durchgeführt, stammt, so vermutet Moulinier mit plausiblen Gründen, aus dem 15. Jahrhundert. Das erste Buch weist 49 Kapitel (S. 19–57) auf und handelt von der Erschaffung der Welt durch Gott, genauer gesagt, von der Schöpfung aus



dem Nichts (*creatio ex nihilo*). Liber II ist weitaus umfanglicher. Hier sind 285 Kapitel zu zählen (S. 59–204). Es wird die körperliche wie geistig-seelische Verfasstheit des Menschen nach dem Sündenfall thematisiert. Denn dieser habe, so Hildegard, nicht nur einen »Ortswechsel« des Menschen zur Folge gehabt, sondern gleichsam einen »Konstitutionswechsel« verursacht, habe jedenfalls den Menschen selbst innerlich wie äußerlich verändert; und zwar bis ins Blut hinein: »Nam puritas sanguinis eius in alium modum uersa est, ita quod pro puritate spumam seminis eicit« (II,1, S. 59). Buch drei zählt 39 Kapitel, Buch vier 65, während Buch fünf lediglich 27 Kapitel aufweist. Und merkwürdig: Der Kopenhagener Textzeuge bezeichnet Buch fünf ebenso wenig als »liber« wie Buch sechs. Dieser letzte Teil beinhaltet übrigens ein Empfängnis-Lunar, das aber mit Sicherheit nicht von Hildegard stammt. Geht es hier doch unter der Überschrift »De conceptu« um die Vorstellung, der Mondstand bei der Empfängnis eines Menschen sei für seinen Charakter und sein Schicksal bestimmend. Solche astrologischen Vorstellungen waren zwar im Mittelalter verbreitet, sind aber orientalischer Herkunft und widersprechen diametral Hildegards Menschenverständnis (dazu M. Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen*, 2003, 378). Die vorliegende Edition zeigt zu Beginn eines jeden Buches eine gelungene Schwarz-Weiß-Fotografie der entsprechenden Folie aus dem sorgfältig geschriebenen und gut lesbaren Hildegard-Codex, Kopenhagen (S. 18, 58, 206, 230, 268, 286). Sie lassen noch etwas von jener erlesenen Akribie des Rubrikators erahnen, mit der diese die Majuskeln der jeweiligen Indikationen verziert hat. Eine umfangreiche Bibliographie (*Fontes et studia*) sowie ein detailliertes Register (*Indices*), unterteilt in Schriftstellen-, Werk-, Autoren-, Personen-, Orts-, Wort- (*verba germanicae linguae, vocabularium anatomico-medicinale*) und Handschriftenregister, schließen diese ausgezeichnete Edition als Werk- und Studienausgabe in mustergültiger Weise ab. Um dieses Werk aber weiteren Kreisen zu erschließen, wäre eine ebenso sorgfältige Übersetzung ins Deutsche wünschenswert und – dank dieser Edition – jetzt auch realisierbar.

*Manfred Gerwing*

#### *4. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter*

Melanchthons Briefwechsel: Band T 6: Texte 1395–1683 (1534–1535), bearb. von CHRISTINE MUNDHENK, unter Mitwirkung von ROXANE WARTENBERG u. RICHARD WETZEL. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2005. 588 S. Geb. € 279,-.

Mit dem sechsten Textband liegt ein weiterer umfangreicher Teil der Melanchthon-Korrespondenz vor. Aus dem Vorwort des Herausgebers *Heinz Scheible* geht hervor, dass innerhalb der verantwortlichen Melanchthon-Kommission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften weiterhin Diskussionen über die Richtlinien der Edition geführt werden. Aus eigener jahrzehntelanger Erfahrung weiß ich, dass solchen Diskussionen der Charakter der Endlosigkeit innewohnt. Es wird berichtet, dass »in mehreren Gesprächen Richtlinien erarbeitet« wurden, »nach denen hinfert ediert werden soll«. In Fachkreisen war man eigentlich mit der Qualität der bisher erschienenen Bände hoch zufrieden. Wenn die neu beschlossenen Editionsgrundsätze nur dem Zweck der »Beschleunigung« dienen sollen und verschiedene Arbeitsweisen vorgeschlagen werden, wie »Zeit gewonnen werden« kann, dann ist die Befürchtung eines Qualitätsverlustes in den noch zu edierenden Bänden wohl nicht unbegründet. Jeder, der mit Editionen befasst ist, weiß, dass bei dem Nachweis von Zitaten und Anspielungen keine absolute Perfektion zu erreichen ist. Man darf aber nicht von vornherein »auf das Finden ungewöhnlicher Zitate und Ermittlungen« verzichten. Derartige Ratschläge werden in Kommissionen regelmäßig von solchen Mitgliedern erteilt, die selbst nie ediert haben.

Von den Texten des vorliegenden Bandes, dessen editorische Qualität exzellent ist, soll nur auf einige wenige, *exempli gratia*, aufmerksam gemacht werden. Eine kurze Zusammenfassung von Melanchthons Theologie gibt das für Guillaume du Bellay im Sommer 1534 verfasste Gutachten, das in vier verschiedenen Fassungen erhalten ist (MBW 1467). Seine Bemerkungen über die Ordensgelübde und den Zölibat sind auch heute noch (für die Katholische Kirche!) aktuell, so, wenn er feststellt, »das Zölibatsgesetz sei nicht geeignet für die große Zahl von Priestern, die man für die Pfarreien und seelsorgerlichen Aufgaben braucht« (S. 164). Hier wie in vielen anderen Dokumenten zeigt sich die irenische und versöhnliche Grundhaltung Melanchthons, dem die »concordia«

unter den Christen ein Hauptanliegen ist. »Mir haben die Anathemata-Blitze [d.h., die Diskriminierung anderer Ansichten als Irrlehren] nie gefallen«, schreibt er an den Stuttgarter Theologen Eberhard Schnepf und ermahnt ihn zu maßvollem Umgang mit Ambrosius Blarer in der Abendmahlsfrage (MBW 1491).

Weniger erfreut ist man über die Schmeicheleien, die der Reformator in seiner Vorrede zu den »Loci communes« und in einigen Briefen an einen Tyrannen wie den König Heinrich VIII. von England heranträgt (MBW 1552, 1555, 1607, 1668). Doch darf man an derartige Produkte der Untertänigkeit gegenüber Fürsten keine heutigen Maßstäbe anlegen. Interessant wäre vielleicht die Korrespondenz mit dem (verbrecherischen) Staatssekretär Thomas Cromwell gewesen, die aber nicht erhalten ist. Immerhin erfreute sich Melancthon wegen seiner charakterlichen und wissenschaftlichen Qualitäten auch bei politischen Großherren, die anders dachten als er, hoher Wertschätzung, wie das Beispiel Heinrichs VIII., des »Oberhauptes der Anglikanischen Kirche auf Erden unter Christus« (vgl. MBW 1637), sowie das des französischen Königs Franz I. (MBW 1579) und das des Kardinals von Lothringen, Jean de Guise (MBW 1579a), zeigen. Helmut Feld

Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte, hg. v. PETER BLICKLE, ANDRÉ HOLENSTEIN, HEINRICH RICHARD SCHMIDT u. FRANZ-JOSEF SLADECZEK (Historische Zeitschrift, Beihefte, NF., Bd. 33). München: R. Oldenbourg 2002. 537 S., zahlr. Abb. Geb. € 74,80.

Der Sammelband dokumentiert eine Tagung, die 2001 an der Universität Bern anlässlich der Ausstellung »Bildersturm« des Bernischen Historischen Museums veranstaltet wurde, und umfasst 23 recht unterschiedliche Beiträge. In seiner Einführung formuliert P. Blicke das vielversprechende Ziel, sich dem Thema »Bildersturm« und »Bilderverehrung« ohne zeitliche Beschränkung zu nähern. Dennoch befasst sich der weitaus größte Teil der Beiträge mit der Reformation (G. Litz, Ch. von Burg, L. M. Gisi, L. P. Wandel, S. Michalski, H.-J. Goertz, M. Aston, F.-J. Sladeczek, H. Thomke), ihrer (spät-)mittelalterlichen Vorgeschichte (G. P. Marchal, N. Schnitzler, O. Bättschmann) und ihren Folgen im Kontext der Konfessionalisierung (P. Hersche, Th. Kaufmann). Der Bezug auf die Frühe Neuzeit prägt auch die weiter gefassten Ausführungen von H. Belting und B. Roock. Neben eher konventionellen Fragestellungen und Themen finden sich neue Überlegungen, z.B. aus der Perspektive der Buch- und Mediengeschichte (Ch. Rümelin, L. Burkart). Bemerkenswert sind jene Beiträge, die zeitlich tatsächlich aus dem Rahmen fallen. So widmet sich der Alttestamentler O. Keel dem biblischen Kultbildverbot und seiner Rezeption im Judentum und Christentum und widerlegt mit vielen Beispielen aus der israelitischen Frühzeit und dem rabbinischen Judentum die weitverbreitete Auffassung von der »Bildlosigkeit« des Judentums. In seinen semiotisch-theologischen Überlegungen zum Verhältnis von Bild und Wort kommt er zu dem Schluss, dass es eine bildlose, »anikonische Religion« gar nicht geben kann, diese gar »unmenschlich« wäre. J. Wirth und Hans Maier schlagen dann den Bogen in die Moderne. Maier thematisiert die Funktion der Bilder in den neuen »Politischen Religionen« – Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus – und zeigt, dass und wie die »Macht der Bilder« auch und gerade in der Moderne in bedrückender Intensität gegenwärtig ist. In ihrem Fazit betonen A. Holenstein und H. R. Schmidt das »Relationale« der Bilder: Bilder sind »keine Objekte an sich, sondern stehen immer in Relation zur Welt und zu den Menschen, die sich in ihrem Handeln an ihnen orientieren« (S. 527). Sie dienen als »Orientierungshilfen [...] für Fragen nach dem Sinn und dem rechten Handeln in der Welt« (ebd.), und in dieser Funktion verfügen sie über »Macht«, die sich durch keinen Bildersturm brechen lässt. Anne Conrad

WERNER O. PACKULL: Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferertum in der Schweiz, Tirol und Mähren. Aus dem Englischen übers. v. ASTRID VON SCHLACHTA (Schlern-Schriften, Bd. 312). Innsbruck: Universitätsverlag Wagner 2000. 391 S. Geb. € 43,-.

Forschungen zu den radikalen Bewegungen in der Reformationszeit haben in den vergangenen Jahrzehnten die Vielfalt der Täuferbewegung herausgestellt. Fragt man demgegenüber wieder nach

den Gemeinsamkeiten innerhalb dieser Vielfalt, so ist ein Aspekt besonders augenfällig: die allen gemeinsame Orientierung am neutestamentlichen Gemeindemodell. Das Ideal, das allen vorschwebte, wenn es auch in unterschiedlichem Maß in der Praxis realisiert wurde, war die gemäß Apg 22,44ff. in Gütergemeinschaft lebende Urgemeinde in Jerusalem. Bereits die »Schweizer Ordnung« aus den 1520er Jahren enthielt dieses neutestamentliche Gemeindemodell, die konkrete Umsetzung in die Praxis ist allerdings erst bei den Täufern in Mähren nachweisbar, und die Hutterer waren es schließlich, die dieses Gemeindeideal am kompromisslosesten und langfristig erfolgreich umsetzten und sich gerade dadurch von den übrigen Täufern deutlich unterschieden.

Packulls Untersuchung, in englischer Sprache bereits 1996 erschienen, widmet sich den Entstehungsbedingungen der Hutterer. Er setzt an bei den schweizer Täufern im Umfeld Zwinglis und ihrer »biblizistischen« Orientierung am Neuen Testament, die auch für das Konzept der Gemeindebildung prägend wurde und die Grundlage für die ältesten Gemeindeordnungen der Täufer bildete. Konkrete Versuche der Umsetzung des »Jerusalemers Modells« unternahmen dann u.a. die Austerlitzer Brüder, die Philipper (Flüchtlinge aus Schwaben, der Pfalz und dem Rheinland) und die Gabrieler in Schlesien. Deutlich wird dabei, dass in den frühreformatorischen 1520er Jahren enge Verflechtungen zwischen den schweizerischen, süddeutsch-österreichischen und mährischen Täufern bestanden. In Tirol wurde das Täuferturn 1527 durch schweizer Prediger eingeführt; als »Bindeglied« zwischen der Schweiz und Tirol fungierte Jörg Blaurock. Befördert durch gravierende ökonomische und soziale Probleme entwickelte es sich hier schnell zu einer »Massenbewegung«, die allen Restriktionen zum Trotz große Sympathie und Unterstützung in der Bevölkerung fand. Jakob Hutter avancierte dabei zur herausragenden Persönlichkeit der tiroler Täufer. Die Unterdrückungspolitik Ferdinands I. zwang die Täufer 1533 zur Auswanderung bzw. Flucht nach Mähren, wo sich zunächst bessere Bedingungen boten. Hutter setzte hier seinen Führungsanspruch auch gegenüber anderen Täuferführern durch und legte damit den Grund für die »Hutterer« als eigenständige Gemeinschaft. Bereits 1535/36 beugten sich allerdings Hutter, seine Frau und mehrere Gefährten dem politischen Druck, kehrten nach Tirol zurück, wurden dort gefangen genommen und hingerichtet. Die Gemeinschaft der Hutterer überlebte trotz schwerer Verfolgungen und etablierte sich später – immer noch orientiert an dem »Jerusalemers Gemeindemodell« – in Nordamerika.

Packulls Darstellung bietet eine detailreiche Rekonstruktion der hutterischen Frühzeit und darüber hinaus etliche Anknüpfungspunkte für weitere Untersuchungen. Der Anhang, der neben einem Register und Karten zur Verbreitung der Täufer auch eine synoptische Dokumentation der drei frühen Gemeindeordnungen von 1527, 1529 und 1540 enthält, lädt ein zu einer vertieften Untersuchung der darin enthaltenen ekklesiologischen Vorstellungen. Unter den zahlreichen Hinweisen auf täuferische Einzelschicksale fallen die vielen Frauen auf, die wesentlichen Anteil an der Täuferbewegung hatten, aber erst in jüngster Zeit Beachtung finden (so z.B. bei Marion Kobelt-Groch und Nicole Grochowina); aus der Perspektive der Genderforschung wäre es interessant, noch genauer dem Miteinander von Männern und Frauen, ihren gemeinsamen Interessen und unterschiedlichen Funktionen innerhalb der Gemeinden nachzugehen. Nicht zuletzt verweist die Breitenwirkung der täuferischen Bewegung auf gut funktionierende Netzwerke und auf ein religiöses und politisches Selbstbewusstsein der Bevölkerung, das vor dem Hintergrund der konfessionellen Entwicklungen noch genauer zu untersuchen wäre. Packulls Studie bietet hierfür eine gute Grundlage.

Anne Conrad

JOHANN GERHARD: *Enchiridion consolatorium morti ac tentationibus in agone mortis opponendum* (1611). Lateinisch-deutsch, kritisch hg., komm. u. mit einem Nachwort v. MATTHIAS RICHTER. 2 Teilbde. (*Doctrina et Pietas – Zwischen Reformation und Aufklärung. Texte und Untersuchungen I*, 5,1 und 5,2). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2002. 392 S., 4 Abb. Geb. € 160,-.

JOHANN GERHARD: *Erklärung der Historien des Leidens vnnnd Sterbens vnsers HErrn Christi Jesu nach den vier Evangelisten*, kritisch hg. u. komm. u. mit einem Nachwort v. JOHANN ANSELM STEIGER (*Doctrina et Pietas – Zwischen Reformation und Aufklärung. Texte und Untersuchungen I*, 6). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2002. 510 S., 3 Abb. Geb. € 106,-.

*Bibliographia Gerhardina* (1601–2002). Verzeichnis der Druckschriften Johann Gerhards (1582–1637) sowie ihrer Neuausgaben, Übersetzungen und Bearbeitungen. Bearb. u. hg. v. JOHANN ANSELM STEIGER unter Mitwirkung v. PETER FIERS. (*Doctrina et Pietas – Zwischen Reformation und Aufklärung. Texte und Untersuchungen I*, 9). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2003. 424 S., 21 s/w Abb. Geb. € 388,-.

*Bibliotheca Gerhardina*. Rekonstruktion der Gelehrten- und Leihbibliothek Johann Gerhards (1582–1637) und seines Sohnes Johann Ernst Gerhard (1621–1668), hg. v. JOHANN ANSELM STEIGER, bearb. v. ALEXANDER BITZEL, VOLKER HARTMANN, RALF GEORG BOGNER, CHRISTIAN HERRMANN u. JOHANN ANSELM STEIGER. 2 Teilbde. (*Doctrina et Pietas – Zwischen Reformation und Aufklärung. Texte und Untersuchungen I*, 11,1 und 11,2). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2002. 1304 S. Geb. € 960,-.

Das im Jahr 1995 begonnene Projekt »Johann Gerhard (1582–1637)« konnte 2002 zum Abschluss gebracht werden. Ziel war es, wichtige Schriften eines der bedeutendsten protestantischen Theologen des 17. Jahrhunderts erstmals in einer historisch-kritischen Edition vorzulegen. Publikationsort ist die von Johann Anselm Steiger herausgegebene Reihe »*Doctrina et Pietas – Zwischen Reformation und Aufklärung. Texte und Untersuchungen*«, deren erste Abteilung das Johann-Gerhard-Archiv bildet (vgl. dazu auch meine Besprechung in *RJKG* 22, 2003, 311–313). Hieraus sollen im Folgenden zunächst zwei Textbände vorgestellt werden.

Als Band 5 erschien in zwei Teilbänden das von *Matthias Richter* kritisch herausgegebene und kommentierte »*Enchiridion consolatorium*«. Das 1611 sowohl in einer deutschen als auch in einer lateinischen Fassung erschienene Trostbuch steht in der Tradition der mittelalterlichen *ars moriendi*. Zwischen einem Angefochtenen und einem Tröster entfaltet sich ein fiktiver Dialog, der auch angesichts persönlicher Erfahrungen Gerhards gelesen werden kann: Gerhard schrieb das Trostbuch in der Zeit zwischen dem Tod seines ersten Kindes und dem seiner ersten Frau. Im Nachwort findet sich ein textkritischer und kommentierender Apparat. Hier erfolgt auch eine Einordnung des Werkes in den theologiegeschichtlichen Kontext. Informationen über Entstehung, Rezeption, Drucke und Übersetzungen schließen den Band ab. Ein Personenregister erleichtert den Zugang.

Als Band 6 erschien mit der »*Erklärung der Historien des Leidens vnnnd Sterbens vnsers HErrn Christi Jesu nach den vier Evangelisten*« (1611) eine Schrift, die zum homiletischen Frühwerk Gerhards zählt. Die hier edierten Passionspredigten stammen aus seiner Zeit als Superintendent in Heldburg. Gerhard publizierte die Predigten, obwohl – wie er selbst anmerkte – an Passionspredigten zu dieser Zeit kein Mangel bestand. Und dennoch übten gerade Gerhards Predigten einen prägenden Einfluss auf die Prediger der lutherischen Orthodoxie aus. Dies wird in den Bemerkungen zur lutherischen Passionstheologie näher beleuchtet (S. 487–507). Ein kommentierender und ein textkritischer Apparat erschließen den Text.

Über diese Texteditionen hinaus wurde als Band 9 (im Folio-Format) eine Gesamtbibliographie der gedruckten Schriften Gerhards erstellt. Die Bibliographie enthält sämtliche Druckschriften sowie die Neuaufgaben (einschließlich Übersetzungen in die unterschiedlichsten europäischen Sprachen) aller seiner Werke bis zur Gegenwart, insgesamt 1238 laufende Nummern aus den Jahren 1601 bis 2002. Gesonderte Register zu Personen (Verfasser, Mitverfasser, Herausgeber, Übersetzer, Vorredner, Präsidenten, Disputanten etc.), zu Druckern und Verlegern, zu Druck- und

Verlagsorten sowie zu den Einheitssachtiteln erschließen diese äußerst umfangreiche Werkbibliographie. Sie weist Gerhard als einen breit interessierten und äußerst produktiven Theologen der lutherischen Orthodoxie aus. Neben systematisch-theologischen und kontroverstheologischen Schriften stehen Erbauungsschriften und Predigt(sammlungen), aber auch Bibelkommentare. Ferner finden sich Gutachten, Disputationen und anderes Kleinschrifttum (Vorworte, Epicedien, Widmungsgedichte etc.). Hinweise auf aktuelle Bibliotheksstandorte erleichtern die Weiterarbeit.

Band 11 (ebenfalls im Folio-Format) widmet sich mit der Rekonstruktion der gedruckten Bestände der Gelehrten- und Leihbibliothek Gerhards und seines Sohnes Johann Ernst Gerhard einem äußerst interessanten wissenschaftsgeschichtlichen Thema. Johann Ernst Gerhard, wie sein Vater Professor der Theologie, erweiterte die ererbte und bereits riesige Bibliothek auf rund 6.000 Bände. Er ließ sie zudem im Kollegiengebäude der Universität Jena aufstellen und machte sie damit – äußerst ungewöhnlich für die Zeit nach der Mitte des 17. Jahrhunderts – als Leihbibliothek auch für Studenten zugänglich (Informationen zur Bibliotheksgeschichte im Nachwort, S. 1207–1221). Der erste Teilband enthält die Edition des handschriftlichen Katalogs, der von Johann Ernst Gerhard und drei weiteren Mitarbeitern als ein alphabetisch und systematisch geordneter Gebrauchskatalog angelegt wurde. Er befindet sich heute in der Forschungsbibliothek Gotha als Teil der Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt-Gotha. Im zweiten Teilband erfolgt die bibliographische Erschließung des Gesamtbestandes mit Standortangaben, wobei die Priorität der Gothaer Forschungsbibliothek galt. Ein Verweisungssystem verknüpft die Einträge im handschriftlichen Katalog mit den bibliographischen Titelaufnahmen des zweiten Teilbandes und ermöglicht eine eindeutige Identifizierung der Titel. Verschiedene Register zu Personen (Autoren, Herausgeber, Beiträger, Drucker und Verleger) sowie zu den Bibeldrucken erleichtern den Zugriff.

Nach Abschluss des Projekts ist zu wünschen, dass die im Johann-Gerhard-Archiv versammelten Texte Anstöße zu einer weiteren Beschäftigung mit der Zeit der lutherischen Orthodoxie geben – einem Forschungsfeld, das bereits viel von seinem verstaubten und verknöcherten Image abstreifen konnte, das aber sicher noch für manche Überraschung gut ist, gerade auch im Dialog der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen.

*Sabine Holtz*

SABINE HOLTZ: *Bildung und Herrschaft. Zur Verwissenschaftlichung politischer Führungsschichten im 17. Jahrhundert* (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 32). Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag 2002. 526 S. Geb. € 74,-.

Die Untersuchung wurde Ende 1999 an der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen und für den Druck »geringfügig überarbeitet«. Professionalisierung und Verwissenschaftlichung von Herrschaft sind schon länger im Blickpunkt der Forschung – mit ihren Anfängen im Mittelalter und dann dem für Deutschland großen Sprung im Reformationszeitalter, mit dem besonderen Kontext der damit verwobenen konfessionellen Problematik sowie der Reformation als Bildungsbewegung. Die gewichtige Habilitationsschrift von Sabine Holtz nimmt sich nun die Mittelphase der Frühen Neuzeit vor, wobei das lutherische Herzogtum Württemberg den Untersuchungsgegenstand bildet. Gerade zu Württemberg gab es mancherlei Vorarbeiten, es fehlte aber durchaus an einer das ganze Jahrhundert umfassenden, die vielfältigen Quellen nachhaltig nutzenden Arbeit. Diese liegt nun vor, und sie präsentiert in der Tat ein beeindruckendes Panorama, zählt Württemberg doch zu den ausgeprägten Schul- und Bildungsstaaten.

So wird – nach einem einleitenden 1. Kapitel über Thema, Forschungsstand und -ziel, Quellenbasis sowie Methode – im 2. Kapitel zunächst das Herzogtum »im System des Alten Reiches« knapp vorgestellt. Kapitel III (»Theorie und Praxis der Entstehung des modernen Staatsbeamten­tums«) behandelt zuerst sowohl die beamtentheoretische Literatur wie auch die württembergische Bibliothekssituation, dann die territoriale Regierungs- und Verwaltungswirklichkeit. Kapitel IV (»Die höheren Bildungsinstitutionen«) befasst sich mit der Universität Tübingen und dem Tübinger Collegium Illustre, Kapitel V mit der Juristenfakultät. Kapitel VI behandelt die »Propädeutik«, das heißt das höhere Schulwesen; dabei werden auch Vergleiche mit lutherischen Fürstentümern Nord- und Mitteldeutschlands sowie mit dem katholischen Bayern vorgenommen. Die Verfasserin betont dabei insbesondere die überkonfessionellen Gemeinsamkeiten infolge der beiderseitigen

humanistischen Basis. Kapitel VII (»Lebenswelten und biographische Profile württembergischer Fürstendiener«) nimmt sich, vorzüglich in exemplarischer Weise, der personalen Seite an. Kapitel VIII liefert ein benutzerfreundliches knappes Fazit, das wesentliche Ergebnisse noch einmal zusammenfasst; zu den Einzelkapiteln werden jeweils ebenfalls solche Summen gezogen. Hervorzuheben sind die Nachweise zu einem mehr oder weniger ausgeprägten faktischen Juristenmonopol und die subtilen Beobachtungen zur Elitebildung und zum Konkurrenzverhältnis zwischen Adel und Bürgertum, die auch durch Bildungswege und Mentalität getrennt bleiben. Zu Recht wird die Bedeutung des Jahres 1648 relativiert und für die Universität etwa die landesfürstliche Privilegienerläuterung von 1601 herausgestellt, für die Bildungsreformen im Schulwesen auf Impulse vor 1648 verwiesen. Dem 17. Jahrhundert wird somit im Kontext der spezifischen Fragestellung eine gewisse Einheit zugesprochen.

Insgesamt ist ein fundiertes und facettenreiches Bild entstanden. Das Buch von Holtz wird nicht nur unentbehrlich sein, wenn man sich mit dem Württemberg des 17. Jahrhunderts beschäftigen will, sondern es ist auch ein wichtiger Baustein für eine moderne Geschichte der höheren Bildung und territorialen Herrschaft im 17. Jahrhundert allgemein. Zukünftig wäre es aber auch wünschenswert, katholische Territorien noch umfassender in vergleichender Weise zu berücksichtigen, um konfessionsspezifische von allgemeinen Erscheinungen noch deutlicher trennen zu können. Das ist allerdings eine Aufgabe, die von einem einzelnen nicht leistbar ist. Nach den hier präsentierten Beobachtungen wird mit mehr Gemeinsamkeiten nicht nur bei den Strukturen, sondern auch bei den nicht gerade religionsspezifischen Inhalten zu rechnen sein, als dies im traditionellen Bild des in der Frühen Neuzeit konfessionell gespaltenen Deutschland gemeinhin präsent ist.

*Dieter Stievermann*

JÖRG DEVENTER: Gegenreformation in Schlesien. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in Glogau und Schweidnitz 1526–1707 (Neue Forschungen zur Schlesischen Geschichte, Bd. 8). Köln u.a.: Böhlau 2003. VIII, 433 S. Geb. € 44,90.

In mehreren Publikationen hat Arno Herzig die Rekatholisierungspolitik des Hauses Habsburg, insbesondere in der Grafschaft Glatz, untersucht und – vor allem seit dem Herrschaftsantritt der »steirischen Linie« – die Zwangs- und Unterdrückungsmechanismen gegenreformatorisch-absolutistischer Religionspolitik betont. Vorliegende, von ihm betreute Habilitationsschrift, konfrontiert die religiös-konfessionelle Entwicklung in Glogau und Schweidnitz, also in zwei habsburgischen Städten in den schlesischen Erbfürstentümern, mit den wechselnden Strategien und Methoden der landesherrlichen Religionspolitik, auch »um die exakte Reichweite des Konfessionalisierungsprozesses« (S. 8) zu bestimmen. Im Anschluss an IPO V § 40 wurden in Jauer (das der Verfasser nicht untersucht) und in diesen beiden Städten für den lutherischen Teil der Bevölkerung sog. »Friedenskirchen« außerhalb der Stadtmauern erlaubt, mithin war der Landesherr gezwungen, auf die vollständige Exekution seines *ius reformandi* zu verzichten. Als Quellen für die innerstädtische Entwicklung dienen Deventer vor allem die Stadt- und Rechnungsbücher und die Akten zu den Ratswahlen, dazu gedruckte zeitgenössische Schriften und die Überlieferungen der ansässigen Ordenskonvente, wobei kriegsbedingt vor allem für Glogau große Verluste an Quellenmaterial zu verzeichnen sind.

Der Hauptakzent der Arbeit liegt im Vergleich der unterschiedlich verlaufenen konfessionellen Entwicklung in den beiden Städten. Zwar gewann die »neue Lehre« jeweils seit den 1520er Jahren immer mehr Anhänger in der städtischen Bürgerschaft; während in Schweidnitz aber der Rat dies kontinuierlich unterstützte ohne sich besonders zu exponieren, weigerte sich die patrizische Stadtregierung in Glogau, der protestantischen Mehrheit eine eigene Kirche zu überlassen. Zunehmende Spannungen in den 1570er Jahren eskalierten in Glogau nach Eingriffen Rudolfs II. und führten 1581 zur gewaltsamen Absetzung des katholischen Rates und zur Inbesitznahme der Pfarrkirche St. Nikolai. Der nun folgende scharf gegenreformatorische Kurs des Kaisers konnte – wegen der Grenznähe Glogaus und dem Rückhalt der Lutheraner durch den schlesischen Adel – aber nicht zum Erfolg geführt werden, auch wenn sich, anders als in Schweidnitz, eine relativ starke altgläubige Minderheit in der Stadt hielt. In Glogau bildete sich zudem seit 1600 eine immer einflussreicher werdende radikale calvinistische Gruppierung unter Balthasar Wilpert, die im böhmischen

Ständeaufstand 1618–1620 nicht nur das Regiment in der Stadt übernahm, sondern in »glühender Verehrung« und demonstrativen Akten Partei für den »Winterkönig« ergriff, während man in Schweidnitz sich (wiederum politisch flexibler) wenig exponierte. Nach der kriegerischen Wende und trotz des Dresdner Akkords von 1621 setzte sich in beiden Städten nun immer intensiver die landesherrlich betriebene Gegenreformation durch, in Glogau, da dort die katholische Position noch stärker verwurzelt war, erfolgreicher als in Schweidnitz. Ihren Höhepunkt erreichten diese Maßnahmen mit der Einquartierung der Liechtensteiner Dragoner 1628/29 in die Häuser der Protestanten in beiden Städten und den in diesem Zusammenhang erpressten Zwangskonversionen. Durch die Beteiligung an den Aufständen hätten die Protestanten die kaiserlichen Zusagen verwirkt, so nun der offiziöse Legitimationsversuch. Die jeweils gegenreformatorisch führenden Jesuiten waren zwar einerseits gegen Gewalt, denunzierten aber andererseits jede heterodoxe Praxis bei den staatlichen Stellen. Doch waren allen diesen Maßnahmen im Widerstandswillen der Bürger, den begrenzten personellen Ressourcen einer katholischen Stellenbesetzungspolitik und den Unterbrechungen durch die schwedisch-sächsisch-brandenburgischen Truppen 1632–1650 deutliche Grenzen gesetzt. Das Jahr 1648 sicherte mit dem Zugeständnis der Friedenskirchen das lutherische Christentum in beiden vom Krieg stark dezimierten Gemeinwesen, auch wenn in der Folge die vom Haus Habsburg betriebene allmähliche Rekatholisierung weiter verfolgt wurde. Noch um 1700 waren aber die Katholiken in beiden Städten, vor allem in Schweidnitz, eine Minderheit. Die nun faktisch existierende Bikonfessionalität habe, so der vielleicht etwas hochgegriffene Schlusssatz der interessanten und instruktiven Studie, »das Selbstverständnis und die Programmatik einer sakralen Staatsidee, die die Antriebskraft für die angestrengte Rekatholisierungspolitik des Hauses Habsburg bildete, durch die Praxis widerlegt« (S. 328).

*Klaus Unterburger*

NORBERT JUNG: Der Speyerer Weihbischof Andreas Seelmann (1732–1789) im Spannungsfeld von »nachgeholter« Aufklärung und »vorgezogener« Restauration (Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte, Bd. 103). Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte 2002. XVII, 1036 S., 7 Abb. Geb. € 93,-.

»Das Leben und die vielen Schicksale des hochsel. Hn. Weihbischofes, den die Jesuiten vom Anfange bis ans Ende verfolgten und verketzerten, sind in mehr als einer Rücksicht sehr merkwürdig; und wir geben gewiß unsern Lesern keine unangenehme Nachricht, wenn wir ihnen sagen, daß die Geschichte dieses großen und seltenen Mannes bereits von einem Gelehrten, der, seit vielen Jahren, ein vertrauter Freund Seelmanns war, bearbeitet und bald im Drucke erscheinen wird.« (S. 1) Die in diesem zeitgenössischen Nachruf auf Andreas Seelmann angekündigte Biographie ist nie erschienen und seither auch nur ein einziger Aufsatz, der ihn im Titel nennt (Peter Fuchs, Der Pfalzbesuch des Kölner Nuntius Bellisomi von 1778 und die Affäre Seelmann in der Korrespondenz des kurpfälzischen Gesandten in Rom Tommaso Marchese Antici, in: AMKG 20, 1968, 167–226). Dies war neben dem Umstand, dass der Speyerer Weihbischof aus dem Heimatort des Autors stammt (Ebensfeld bei Bamberg), der Anlass für Norbert Jung, »sich auf die Spurensuche zu begeben, um die ›Geschichte dieses großen und seltenen Mannes‹ insoweit nachzuzeichnen, als es aus der Literatur und dem in den Archiven noch vorhandenen Material möglich ist« (S. 2). Da der Nachlass Seelmanns und auch der meisten anderen, die mit ihm in Kontakt standen, verschollen ist (vgl. S. 689) und der Verfasser selbst mehrmals die ungünstige Quellenlage beklagt, stand zu erwarten, dass sich die Spurensuche schwierig gestalten würde. Um so mehr überrascht es, auf fast 700 Seiten und in einem Quellenanhang von nochmals über 200 Seiten die Biographie, Geisteshaltung und Wirkungsgeschichte Seelmanns, von dem sich nicht einmal ein Porträt erhalten hat, umfassend nachgezeichnet zu finden. Auf der Basis überaus umfangreicher Literatur (S. 917–1011) und zahlreicher Archivalien (die allerdings besser nach den Archivorten als streng alphabetisch nach den Archivnamen hätten geordnet werden sollen) widmet sich Jung in seiner im Sommersemester 2000 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bamberg angenommenen und durch Ernst Ludwig Grasmück betreuten Dissertation mit beeindruckender Gründlichkeit diesem gelehrten Kirchenmann aus dem Zeitalter der Aufklärung, der tatsächlich zu den interessantesten Persönlichkeiten zählt, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts am Oberrhein wirkten.

Als Sohn eines oberfränkischen Tagelöhners geboren, stieg er nach dem Studium bei den Jesuiten in Bamberg binnen weniger Jahre in hohe kirchliche Positionen auf: Bereits mit 26 Jahren Hofpageninstructor (Hofmeister) am Hof des Bamberger Fürstbischofs, war er wenige Jahre später Stiftsherr in Bamberg und mit 36 Jahren Regens und Professor für Kirchenrecht am Priesterseminar in Bruchsal. Die Grundlage für seine profunde Bildung und sein wissenschaftliches Renommee, das sich auch in einer eigenen »Seelmann-Schule« (s. S. 292–416) Ausdruck schuf, legte der junge Priester im Bamberger Stadtpalais des Grafen von Rotenhan, wo er Privatunterricht gegeben, die berühmte Bibliothek benutzt und die geistige Elite Bambergs kennen gelernt hatte, darunter die Brüder und Domherren Franz Ludwig und Friedrich Karl Joseph von Erthal, die beide später in den Reichsepiskopat aufstiegen, sowie den »Geschichtsschreiber der Deutschen« Michael Ignaz Schmidt. Und in Bamberg war Seelmann auch einer der ersten gewesen, die sich mit der Philosophie Christian Wolffs (1679–1754), eines Hauptvertreterers der deutschen Aufklärung, auseinandersetzten und so der katholischen Aufklärung im Bistum Bamberg den Weg bereiteten. Einer breiteren Öffentlichkeit wurde Seelmann 1770 bekannt, als er in einer aufsehenerregenden Trauerrede beim Begräbnis des Speyerer Kardinals Franz Christoph von Hutten, der ihn aus Bamberg abgeworben hatte, sein theologisches Programm darlegte und dadurch sein Ansehen im katholischen Deutschland so sehr vermehrte, dass er den weithin beachteten Antrittshirtenbrief von Huttens Nachfolger Damian August Graf von Limburg-Styrum verfassen durfte und 1771 zum Weihbischof und bischöflichen Vikar in Speyer avancierte. Der autokratisch regierende und theologisch konservative Fürstbischof geriet jedoch seit der Mitte der siebziger Jahre zunehmend unter den Einfluss von Bruchsaler Exjesuiten, die Seelmann sich am dortigen Priesterseminar durch die Verdrängung ihrer spät-scholastischen Lehrmethode zu lebenslangen Gegnern gemacht hatte. Diese Differenzen trugen neben wachsender persönlicher Abneigung maßgeblich dazu bei, dass das Verhältnis zwischen Seelmann und Limburg-Styrum immer gespannter wurde. Wichtige Wegmarken bildeten hierbei die Auseinandersetzungen zwischen Fürstbischof und Domkapitel um die Ausübung hoheitlicher Rechte, wobei sich Seelmann zum Fürsprecher des letzteren aufschwang, sowie die Lehrstreitigkeiten um die gemäßregelten Professoren Johann Lorenz Isenbiehl (1744–1818) und Martin Wiehrl (1752–1794), für die der fraglos auf der Höhe der theologischen Diskussion seiner Zeit stehende Seelmann Partei ergriff. Des Febronianismus verdächtigt und durch seinen Oberhirten beim Erzbischof von Mainz, beim Nuntius in Köln und sogar beim Papst verklagt, wurde der Speyerer Weihbischof ins kirchenpolitische Abseits gestellt und musste sich nach dem Verlust seines Vikariats auf seine episkopalen Funktionen beschränken, bis er wenige Monate nach Ausbruch der Französischen Revolution verstarb – betrauert von jenen kirchlichen Kreisen, die gehofft hatten, der Kirche würde noch vor dem sich ankündigenden Umbruch in Europa der Anschluss an die geistigen Strömungen der Zeit gelingen.

Die genannten und eine Reihe weiterer Konflikte zeichnet Jung minutiös nach, wobei er sich allerdings auf dem mangels direkter Quellen beschrittenen mühsamen Weg der indirekten Rekonstruktion manchmal allzusehr in Details, Analysen und Exkursen verliert. Andere Aspekte wie die herausgehobene gesellschaftliche Position Seelmanns in seiner Speyerer Zeit und seine seelsorgerische Tätigkeit als Weihbischof treten dagegen zu sehr in den Hintergrund. In formaler Hinsicht sind außerdem fehlende Kurztitel und Einrückungen im Literaturverzeichnis zu bemängeln, die das Auffinden eines einzelnen unter den oft zahlreichen Titeln eines Autors erschweren (z.B. bei Mathy oder Raab). Insgesamt überwiegt jedoch bei weitem der positive Eindruck, zu dem die detaillierte Gliederung, das hilfreiche Personen-, Orts- und Sachregister sowie die ansprechenden Abbildungen beitragen und zudem die Tatsache, dass Jung auch die Charakterschwächen Seelmanns nicht verschweigt, nämlich zum einen das sture Beharren auf einer einmal gefassten Meinung, das »vor Notlügen, Halbwahrheiten, der Beschönigung von Sachverhalten, ja im Einzelfall wohl sogar vor der Fälschung von Dokumenten« nicht zurückschreckte (S. 682), und zum anderen seine ständige kleinliche, ja in manchen Fällen geradezu lächerliche Sorge um standesgemäße Lebensführung und Hofhaltung, so dass die Aussage in seinem Testament, er sei an zeitlichen Dingen »nicht interessiert« gewesen (zit. nach S. 684), als bloße Floskel zu werten ist.

Die Studie Norbert Jungs über einen typischen Vertreter der Aufklärung im katholischen Deutschland vor Beginn der eigentlichen katholischen Aufklärung bildet in der Tat einen gewichtigen »Baustein« (S. 3) für die Gesamtdarstellung dieses Phänomens, stellt darüber hinaus aber auch einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der Kirchengeschichte am Oberrhein in jener



unruhigen Zeit dar und weist nicht zuletzt an einem besonders lohnenden Beispiel die oft unterschätzte Bedeutung der Weihbischöfe für die Reichskirche der Frühen Neuzeit auf. *Manfred Eder*

ANDRÉ HOLENSTEIN: »Gute Policey« und lokale Gesellschaft im Staat des Ancien Régime. Das Fallbeispiel der Markgrafschaft Baden(-Durlach), 2 Bde. (Frühneuzeit-Forschungen, Bd. 9). Tübingen: bibliotheca academica 2003. 938 S. Geb. € 64,-.

THOMAS KLINGEBIEL: Ein Stand für sich? Lokale Amtsträger in der Frühen Neuzeit: Untersuchungen zur Staatsbildung und Gesellschaftsentwicklung im Hochstift Hildesheim und im älteren Fürstentum Wolfenbüttel (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen, Bd. 207). Hannover: Hahn'sche Buchhandlung 2002. 767 S. Geb. € 49,-.

In zwei voluminösen Bänden, auf 938 Seiten stellt der Verfasser der Berner Habilitationsschrift die Ergebnisse seiner Forschungen zur frühneuzeitlichen Polizei am Beispiel der Markgrafschaft Baden-Durlach vor. Seine Arbeit ist mithin in einem Forschungsfeld platziert, das seit geraumer Zeit wieder verstärkt die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich zieht. Von seinem wissenschaftspolitischen Gravitationszentrum, dem am Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte in Frankfurt am Main angesiedelten Projekt zur Erfassung der Policeyordnungen der frühen Neuzeit, profitiert die vorliegende Arbeit insofern, als sich ihr erstes Hauptkapitel zur Struktur der Baden (-Durlachischen) Gesetzgebung 1690–1803 auf das einschlägige, bereits vorliegende Repertorium stützen kann.

Neue Akzente in einem somit »klassischen« Forschungsfeld setzt die Arbeit durch ihren methodisch von der Implementierungsforschung beeinflussten Versuch, das Verhältnis obrigkeitlicher Steuerungs- und Regulierungsansprüche (auf dem für die innere Staatsbildung zentralen Feld der Polizei) und dem Alltag der Untertanen nicht in dem dichotomischen Vorstellungsmodell (aktiver) Normgeber (»Staat«) und (passiver) Normadressat (»Gesellschaft/Untertanen«) zu denken, sondern als »Bestandteile eines zirkulären Prozesses« (Landwehr) des Umgangs sozialer Gruppen mit normativen, eben in den Polizeiordnung niedergelegten Vorgaben obrigkeitlicher Provenienz. Die Regierungstätigkeit des frühmodernen Staates »nach innen«, seine Gesetzgebungs- und Verwaltungstätigkeit unter dem Vorzeichen »guter« Polizei, und die lokale Gesellschaft sind zusammenzudenken, weil sie konstitutiv zusammengehören – so die zentrale Prämisse der Arbeit, der es in erster Linie um den Nachweis der Interaktionen und Vermittlungen zwischen Regierung und lokaler Gesellschaft geht (S. 849). »Lokalität« aber ist deswegen integraler Bestandteil frühneuzeitlicher Policey, weil, so Holenstein, die lokale Gesellschaft der Fokus in einem politischen »Konzept« war, das auf die Optimierung gesellschaftlicher Ressourcen im Interesse von Staat und Gesellschaft abhob, sodann, weil die lokale Gesellschaft der entscheidende Bezugspunkt für den praktischen Vollzug obrigkeitlicher Ordnungsvorgabe war. Die »gute Policey« und die lokale Gesellschaft bildeten insofern einen »Handlungs- und Wirkungszusammenhang« (S. 107), deren Interferenzen der Verfasser methodisch mittels der Leitbegriffe Kommunikation/Interaktion sowie Praxis näher zu bestimmen versucht. Die Folgen des konzeptionellen Ansatzes sind weitreichend – und fraglos weiterführend: Indem staatliche Gesetzgebung und der administrative Vollzug von Gesetzen als komplexe Kommunikationsprozesse zwischen Funktionsträgern und sozialen Formationen bestimmt werden, rückt statt den Verwaltungsinstitutionen »das Verwalten« in den Mittelpunkt des Erkenntnisinteresses und damit die Frage nach der Interaktion zwischen Behörden und lokaler Gesellschaft. Infolgedessen wird der Blick eo ipso auf die Menschen und deren soziale und politische Praxis gelenkt, als die entscheidenden Akteure, die – mit unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten ausgestattet – über die Aneignung (S. 111) obrigkeitlicher Ordnungsvorstellungen entscheiden.

Umgesetzt wird das ambitionierte Vorhaben in drei Großkapiteln, an die, methodisch überzeugend, eine jeweils eigene »Maßstäblichkeit« (S. 112) angelegt wird: Nach einer ausführlichen Einleitung, in der vor allem Forschungsstand, methodischer Ansatz, Quellengrundlage und die räumlichen, politischen und sozioökonomischen Rahmendaten der Markgrafschaft Baden-Durlach abgehandelt werden (S. 19–140) gilt das erste Großkapitel der badischen Gesetzgebung im 18. Jahrhundert, konziser: Intensität, sachlicher Schwerpunktsetzung und Publikationspraxis der Poli-

ceygesetzgebung (S. 141–242). Auf diesen gewissermaßen grundlegenden Teil, der insbesondere die obrigkeitliche Wahrnehmung gesellschaftlicher Entwicklungen und Problemfelder thematisiert, folgt die detaillierte Untersuchung obrigkeitlicher Informationserhebung (und deren Verarbeitung in der Gesetzgebungs- und Verwaltungstätigkeit) sowie der Kontroll- und Überwachungsstrategien, die dem Vollzug der polizeirechtlichen Ordnungen dienten (obrigkeitliche Visitation, Landesvisitation und Landesbereisungen durch Kommissare, Kirchen- und Schulvisitation, Anzeigen und Rügen, Kirchenrügen, Kontrolle der Gemeinde- und Zunftrechnungen) (S. 243–402). Im dritten Großkapitel schließlich wird die lokale Ebene in den Blick genommen, und zwar mittels einer konzisen Rekonstruktion von Funktion und Arbeitsweise der badischen Frevelgerichte und einer systematischen Auswertung der überlieferten Frevelgerichtsprotokolle der beiden größten Oberämter der Markgrafschaft Baden-Durlach, den Ämtern Hochberg und Rötteln (S. 403–825). Die detaillierte Untersuchung ihrer Gerichtstätigkeit – »Gute Policy als lokale Praxis. Lokale Problemfelder und ihre Behandlung durch die badischen Frevelgerichte« (S. 545–825) – darf als das eigentliche Herz der Arbeit apostrophiert werden, löst es doch im detaillierten Aufweis der verhandelten Anliegen – von der mangelnden Verfügbarkeit von Gesinde bis zur Regulierung örtlicher Konflikte – die Forderung nach Praxisorientierung ein. Das abschließende Kapitel schließlich zieht unter der Überschrift »Gute Policy und lokale Gesellschaft im Staat des Ancien Régime« die Synthese (S. 827–852). Akzentuiert werden der starke Lokalisierungsbezug frühneuzeitlicher Policy sowie ihre Ambiguitäten – sie zielte auf »Wandel als Verbesserung« (S. 833), leistete aber einen entscheidenden Beitrag zur Transformation des gesellschaftspolitischen Systems. Eben dieser sich im späten 18. Jahrhundert beschleunigende Wandel aber verleiht, so Holenstein, der Gesellschaft des späteren 18. Jahrhunderts den Charakter einer »Übergangsgesellschaft« (S. 838).

Lokale Amtsträger, denen in der Studie von Holenstein aus arbeitsökonomischen Gründen nicht die ihnen fraglos gebührende Aufmerksamkeit gewidmet werden konnte (obwohl ihnen im Kommunikationsprozess zwischen Zentralregierung und Untertanen fraglos eine entscheidende Bedeutung zukam), sind der zentrale Untersuchungsgegenstand der zweiten zu besprechenden Arbeit, der Bielefelder Habilitationsschrift von Thomas Klingebiel. Insofern ergänzen sich die beiden Arbeiten, die auch ansonsten eine Reihe von Gemeinsamkeiten aufweisen, allen voran die Abgrenzung von Konzepten mittlerer Reichweite, wie sie vor allem im Kontext der Debatten um Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung diskutiert werden, und die Konzeptualisierung der eigenen Arbeit als Fallstudie. Gegliedert ist die Arbeit in fünf große Kapitel: Die eher knapp gehaltene Einleitung entfaltet Fragestellung, Methodologie und Quellengrundlage der Arbeit (S. 11–34). Darauf folgt eine in vergleichender Absicht verfasste Darstellung von Lokalverwaltung und Amtsträgerschaft in den Territorien des Reiches vom späten 15. bis zum frühen 17. Jahrhundert, in die bereits eigene Untersuchungsergebnisse einfließen (S. 35–140). Den eigentlichen Kern der Arbeit bilden die Kapitel über die Erneuerung der Lokalverwaltung und die ständische Formierung der Amtsträgerschaft im Hochstift Hildesheim des 17. Jahrhunderts (S. 141–392) sowie die Transformationsprozesse des 18. Jahrhunderts (S. 393–583). Die Synthese der Arbeit bleibt der Schlussbetrachtung vorbehalten (S. 585–603), an die sich im Anhang die prosopographische Abhandlung der hildesheimischen Drost, Amtleute und Amtsschreiber anschließt (S. 645–734).

Mit der Entscheidung, die lokalen Amtsträger im Hochstift Hildesheim zum Gegenstand seiner Untersuchung zu machen, optierte der Verasser für ein geistliches Wahlfürstentum im Nordwesten des Alten Reiches, das nicht nur einen auch für die Verhältnisse des Alten Reiches hochkomplexen, durch mehrfache Verwerfungen charakterisierten Prozess der Territorialstaatsbildung durchlief, sondern auch durch seinen Bezug zu Kaiser und Reich eine Sonderstellung auch unter den geistlichen Fürstentümern des Alten Reiches einnahm: So war die Wiedervereinigung des Hochstiftes 1643 vornehmlich Reichsjustiz und der Vermittlung des Kaisers zu verdanken, und auch in der Zukunft garantierten Kaiser und Reich Bestand und territoriale Integrität des Stiftes.

Der schwierige Formationsprozess des frühmodernen Territorialstaates im Hochstift Hildesheim, seine exponierte Lage in einem protestantisch dominierten regionalen Umfeld und die sich aus dem ausgehenden 16. Jahrhundert herschreibende lutherische Bevölkerungsmehrheit schlug auf die Rekrutierung der lokalen Amtsträger insofern durch, als es den im 17. und frühen 18. Jahrhundert fast ausnahmslos aus dem Hause der bayerischen Wittelsbacher stammenden Fürstbischöfen zwar verwehrt blieb, eine aggressive Konfessionspolitik nach bayerischem Vorbild anzu-

streben, nicht jedoch, ihre Diener und damit auch die lokalen Amtsträger nach konfessionellen Gesichtspunkten auszuwählen. Als Konsequenz hieraus ergab sich nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges die eigentümliche Situation, dass die lokalen Amtsträger überwiegend aus Kurköln und den westfälischen Diözesen rekrutiert wurden. Die Amtsträger waren somit zu großen Teilen Landfremde, und sie lebten häufig in einer konfessionsverschiedenen Umwelt, ein Umstand, der in ihrem Selbstverständnis und in ihrem Verhalten tiefgreifende Spuren hinterließ.

Erst im frühen 18. Jahrhundert formierte sich aus den Nachkommen der zugezogenen Amtsträger einerseits, katholischen oder konvertierten Stiftsangehörigen andererseits eine neue soziale Schicht, aus der zukünftig, anderen Territorien im alten Reich vergleichbar, die lokalen Amlteute überwiegend rekrutiert wurden. Wengleich stets unter dem Vorbehalt fürstbischöflicher Intervention stehend, formte sich eine Praxis der Ämtervergabe aus, die es den Söhnen von Amtsträgern dank gewährter Expektanzen und Funktion als Adjunkt des Vaters ermöglichte, dessen Amt später zu übernehmen. Die Ämter gingen daher in hohem Maße faktisch in Familienbesitz über, was die Chancen der Amlteute verstärkte, dauerhaft als herausgehobene soziale Gruppierung in die ländliche Gesellschaft zu integrieren und so die Funktionsverluste zu kompensieren, die ihnen durch Entscheidungen der Zentralregierung abgenötigt worden waren: Denn aus der Domänenverwaltung waren die Amtsträger in dem Maße verdrängt worden, wie die Zentralregierung aus ökonomischen Erwägungen ein Pachtsystem favorisierte und auch durchzusetzen vermochte. Damit verengte sich nicht nur der ursprüngliche Tätigkeitsbereich der lokalen Amtsträger auf die Handhabung der »guten Polickey« und die Rechtsprechung, was semantisch im Begriff des »Justizamtmannes« zum Ausdruck kam, es veränderte sich auch die ökonomische Basis dieser Funktionselite: Spielte bis zum ausgehenden 17. Jahrhundert die Amtspacht, die Bewirtschaftung landesherrlicher Dominalgüter (angekoppelt an die rechtlich gestützte oder ausgehandelte/erzwungene Nutzung von Untertanendiensten) eine entscheidende Rolle, so gewannen nun die fixen Gehälter, die Sporteln sowie der von den Amlteuten erworbene Grundbesitz an Bedeutung. Als Grundbesitzer und Amtsträger aber erschlossen sich den Amlteuten neue Handlungsoptionen: Sie gewannen, eben weil sie auf die Kompetenzen ihres Amtes zu rekurrieren vermochten, Zugang zu den adeligen und geistlichen Grundherren und damit zu einflussreichen Patronen, sie nutzten ihre Handlungsprärogativen zur Klientelbildung in den bauerlichen Gemeinden und nahmen eine zentrale Funktion auf dem ländlichen Kapitalmarkt wahr.

Gleichwohl, auch dies hat Klingebiel konzise herausgearbeitet, spiegelt sich in den Verschiebungen der materiellen Grundlagen des Amtes dessen insgesamt prekäre, da vom Bezug zum Landesherrn abhängige Positionierung als soziale Formation: Das Amt bot den überwiegend aus dem städtischen Bürgertum rekrutierten Funktionsträgern keinen adäquaten Ersatz für die grund- und gerichtsherrlichen Erbrechte, über die Adel und Geistlichkeit verfügten, und wengleich die Amlteute als besondere Standesgruppe wahrgenommen wurden, machte sie privilegierter rechtlicher Status als Fürstendiener nicht ranggleich mit den eximierten Ständen, Adel und Geistlichkeit. Die Amlteute blieben insofern »ein Stand für sich«, eine ständische Gruppierung, die nur ansatzweise eine korporative Identität ausbildete letztlich erst als »ländlicher Arm der [...] bürgerlichen Bewegung (S. 602) ihre soziale Verortung fand. Im politischen Kräftefeld agierten sie zwischen Fürstengewalt und ständischem Herrschaftsanspruch einerseits, den partikularen Interessen von Adel, Geistlichkeit und bauerlichen Gemeinden andererseits – mit allen Chancen und mit allen Risiken. Ihren Handlungs- und Ermessensspielraum zu kontrollieren, wurde nicht zuletzt unter ständischem Einfluss mit relativ geringem Erfolg früh versucht, sie zu disziplinieren unternahm aber erst die Regierungskollegien des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Insofern waren und blieben die Amtsträger während des gesamten Untersuchungszeitraums in mehr oder minder großem Umfang befähigt, eigene (ökonomische und ständische) Interessen wahrzunehmen, sei es im Kontext der Domänenbewirtschaftung oder später im Bereich des lokalen Gerichtswesens. *Conditio sine qua non* war allerdings ein Sich-Arrangieren mit den lokalen Gegebenheiten im Geflecht verschiedener, auch kollidierender Interessen. Von einer »Agententätigkeit der lokalen Amtsträger« im Dienste des frühmodernen Staates kann daher keine Rede sein. Einen Beitrag »zur wirtschaftlichen, justiziellen und gesellschaftlichen Entwicklung des ländlichen Raumes und damit zumindest indirekt auch zur Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit« (S. 598) haben die lokalen Amtsträger nach Einschätzung des Verfassers gleichwohl geleistet, vornehmlich durch ökonomische Innovation, ihre kreditwirtschaftliche Betätigung, die Überformung der ländlichen Rechtskultur durch die

– Unterschiede zwischen Stadt und Land nivellierende – Einführung gemeinrechtlicher Verfahrensnormen und ihre Vermittlungsfunktion zwischen städtischer und ländlicher Welt.

Sowohl die Studie von André Hohenstein als auch von Thomas Klingebiel sind herausragende Beispiele für das hohe Niveau deutscher Habilitationsschriften. Sie basieren auf der Auswertung einer bemerkenswert großen, für den Einzelnen fast nicht mehr zu bewältigenden Quellenmenge, beziehen sich in größtmöglichem Umfang auf die vorliegende Literatur, die sie kenntnisreich kommentieren, und sie bieten dem an speziellen Fragen interessierten Leser eine Fülle zusätzlicher Informationen in den beigefügten Anhängen. Für die Frühneuzeitforschung werden sie wichtige Impulse liefern, nicht zuletzt durch die gemeinsame Abgrenzung von den Sozialdisziplinierungs- und Konfessionalisierungstheorien alten Typs und das Plädoyer für einen Forschungsansatz, der weniger staatszentriert ist und statt dessen von einem polyphonen Zusammenspiel verschiedener Akteure auf dem politischen Feld ausgeht. Die Akzente beginnen sich zu verschieben, zugunsten kommunikationstheoretischer und praxeologischer Leitkonzepte.

Bleibt ein letztes, ein Impuls für weitere Forschungen. Anzuregen gilt es eine Untersuchung der Topoi, die sich in den Vorworten zu akademischen Qualifikationsschriften, seien es Dissertationen oder Habilitationen, finden. Der zu erwartende Erkenntnisgewinn ist als fraglos hoch einzuschätzen. Das stille Kämmerlein, die einsame, disziplinierte Schreibtischarbeit und ähnliche Formulierungen – sie alle verweisen auf eine Wissenschaftskultur, die sich asketisch, quasi-mönchisch gibt oder geben zu müssen glaubt. Das Entsagungsvolle akademischer Arbeit jedenfalls wird in vielerlei Ausdrucksformen bemüht, gerne auch in der Form eines Dankes an Frau (so jedenfalls noch die Regel) oder Kinder, die bedauerlicherweise (?) vernachlässigt werden mussten, zu Nutz und Frommen eines höheren, fast schon überweltlichen Gutes. Manch einem bleibt offenkundig schon dies versagt, weil über der wissenschaftlichen Arbeit die Eheanbahnung oder, dem Zeitgeist konformer, die Beziehungsanbahnung auf bessere Zeiten verschoben werden muss. Nur ausgesprochen wenigen, vom Schicksal Begünstigten scheint es vergönnt, sich hiervon distanzieren und das Angenehme mit dem Nützlichen verbinden zu können, etwa das Nachdenken über Geschehnisse eines fuldischen Fürststades beim Ausritt hoch zu Ross in Begleitung des treuen Hundes. Wenn es aber augenscheinlich nötig ist, einem Mönchsideal zumindest in rhetorischen Floskeln Tribut zu zollen, dann stellt sich die Frage, welches Wissenschaftsverständnis wir eigentlich kultivieren und welchen Wissenschaftlertypus wir (re)produzieren. Ist die fröhliche Wissenschaft wirklich zu dégotant, ist der kommunikativ veranlagte, lebensfrohe Wissenschaftler untragbar? *Norbert Haag*

ROLF SCHULTE: Hexenmeister. Die Verfolgung von Männern im Rahmen der Hexenverfolgung von 1530–1730 im Alten Reich (Kieler Werkstücke: Reihe G, Beiträge zur frühen Neuzeit, Bd. 1). Frankfurt a.M.: Peter Lang 2001. 308 S., 13 Abb. Kart. € 52,–.

Der abendländischen Hexenverfolgung sind überwiegend Frauen zum Opfer gefallen, zu durchschnittlich 75 bis 80 Prozent, so kann man im Augenblick schätzen (Schulte für das Alte Reich: ca. 76%). Nicht »sex-specific« aber »sex-related« hat die englische Historikerin Christina Lerner die Hexenverfolgungen treffend charakterisiert. Und da es sich um ein offensichtlich zentrales Charakteristikum der Verfolgungen gehandelt hat, beschäftigt sich die Forschung seit längerem mit den Fragen, die sich daraus ergeben.

In seiner 1999 in Kiel vorgelegten, 2000 gedruckten und 2001 in zweiter Auflage erschienenen Dissertation unternimmt Rolf Schulte den originellen Versuch, das Pferd umgekehrt aufzuzäumen, und nicht die Frauen, sondern die verfolgten Männer zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen zu machen. Sein methodisches Konzept ist dabei wirklich vielseitig: Er untersucht den europäischen Elitendiskurs und die Volkskultur, er diskutiert, inwieweit die Werwolfsvorstellung eine männerbezogene Version der weiblichen Hexenvorstellung war und später in diese überging, er gibt einen Überblick über das Geschlechterverhältnis der Opfer von Hexenverfolgungen im Alten Reich insgesamt und stellt schließlich in der Detailbetrachtung zwei Verfolgungsräume einander gegenüber: auf der einen Seite Holstein, Lübeck und Sachsen-Lauenburg, wo der Männeranteil unter den Opfern gering war, auf der anderen Seite Kärnten mit einer männerzentrierten Verfolgung.

Vollständig, das muss man einräumen, ließ sich dieses gewaltige Konzept Schultes nicht realisieren. Gegenüber dem momentan noch unerfüllbaren Anspruch, das gesamte Alte Reich und die

Hexenmeister in allen Dimensionen behandeln zu wollen, bleiben die einzelnen Teile der Arbeit aufgrund ihrer unterschiedlichen regionalen Bezugspunkte und ihrer unterschiedlichen Materialgrundlagen doch etwas heterogen nebeneinander stehen. Die Werwolfrage wird anhand der in ihrer Dimension einzigartigen Prozesse in der Freigrafschaft Burgund thematisiert. Der Überblick über den elitären Diskurs zur Hexerei erfolgt anhand ausgewählter Traktate in großer europäischer Dimension. Für die Betrachtung der Volkskultur dagegen werden in einer nicht näher erklärten Kombination recht kurz nur die Bußbücher Burchards von Worms und frühneuzeitliche Injurienverfahren aus Holstein und Schleswig bemüht. Die reichsweiten statistischen Erhebungen zur Hexenverfolgung können sich natürlich nur auf die bereits erschienenen Regionalstudien stützen. Sie folgen damit den Zufälligkeiten der bisherigen Forschung und bleiben provisorisch. Aber auch die beiden von Schulte eigens angefertigten regionalen Detailuntersuchungen zu Holstein/Lübeck/Sachsen-Lauenburg, wo er die Archivalien selbst gesichtet hat, und Kärnten, wo er auf Literatur und edierte Quellen zurückgreift, lassen angesichts der disparaten Befunde und schwieriger Vergleichsmaßstäbe eine Zusammenführung der Einzelergebnisse nur bedingt zu. Angesichts dieser Voraussetzungen muss sich Schulte am Ende weitgehend darauf beschränken, die Hexenverfolgungen an sich zu erklären und die Tatsache, dass überhaupt Männer in die Verfolgungen einbezogen wurden. Er betont dabei die sozialpsychologischen Funktionen der Hexentheorie als Verschwörungstheorie (Hexensabbat) und die staatlichen Sozialdisziplinierungsmaßnahmen, denen er insgesamt große Bedeutung beimisst. Da beides keine geschlechtsspezifische Ausprägung hatte, konnten auch Männer involviert werden. Der eigentlich spannenden Frage nach den Ursachen für die regionalen Unterschiede in der Geschlechterverteilung der Opfer, nach den Unterschieden zwischen den »normalen« Verfolgungen mit ihrem übergroßen Frauenanteil und den wenigen Verfolgungen, in denen der Männeranteil überwog, stellt Schulte sich letztendlich nicht. Es ist zwar eines seiner Verdienste, im reichsweiten Überblick einen Unterschied zwischen einem signifikant höheren Männerbezug in katholischen Verfolgungen und einem signifikant niedrigeren Männerbezug in protestantischen Territorien beobachtet zu haben (mit gewissen Einschränkungen bei den Reformierten). Doch kann sein Fazit, dass es bei der Verfolgung von Männern vor allem darauf ankam, inwieweit die »entsprechende konfessionelle Dämonologie die Verfolgung theologisch deckte« die feineren Unterschiede zwischen den einzelnen Territorien innerhalb ein und derselben Konfession nicht erklären. Das vermag auch seine zweite wichtige These nicht, das Bild des Hexenmeisters habe eine ambivalente Gestalt von überkommenen männlichen aber auch weiblichen Zuschreibungen angenommen, die in Bezug auf die Hexensekte die disparaten Bilder der Zeit vom männlichen und weiblichen Geschlecht abgeschliffen habe.

Gleichwohl wird derjenige, der sich eingehender mit der Hexenverfolgung und insbesondere mit der Geschlechterfrage beschäftigen möchte, um eine Lektüre von Schultes Buch nicht mehr umhinkommen. Nicht nur seine angeführten zentralen Thesen müssen unbedingt weiter verfolgt werden, die Teilbereiche enthalten noch vieles mehr. Obwohl man auch hier über manches streiten mag, sind die ebenso materialreichen Bestandsaufnahmen mit einer ganzen Reihe weiterer anregender Thesen und die in die Arbeit integrierten Regionalstudien mit ihren zahlreichen Beobachtungen eine Bereicherung für die Forschung. Das Modell Erik Midelforts beispielsweise, der Männeranteil unter den Opfern habe sich insbesondere im späteren Verlauf der großen Verfolgungen erhöht (wenn das Stereotyp der Hexe als armer, alter, alleinstehender Frau durchbrochen wurde), wird von Schulte überzeugend differenziert und präzisiert: Es ist vor allem auf die geistlichen Territorien anwendbar, nicht auf die weltlichen. Auch stellt sich nach seiner Studie tatsächlich die Frage, ob die Einbeziehung von Männern in die Hexenverfolgung nicht weit häufiger als bisher angenommen eine Verfolgung von speziellen Randgruppenexistenzen war (insbesondere von fremden, fahrenden Bettlern).

Für die Wirkung in der breiteren Öffentlichkeit ist abschließend zu wünschen, dass es Schulte gelingen möge, mit diesem auf die Männer bezogenen Buch das im trivialen Geschichtsbild vielfach noch vorhandene Stereotyp der weiblichen Hexe ebenso zu durchbrechen, wie es in der Zeit der Hexenverfolgungen schon durchbrochen worden ist.

*Jürgen Michael Schmidt*

FRANZ WEHRL: Die Schriften des hl. Franz von Sales. Eine literarhistorische und quellenkundliche Studie. Würzburg: Echter 2005. X, 218 S. Kart. € 25,-.

Franz von Sales, Bischof von Genf mit Sitz in Annecy, geistlicher Schriftsteller und Ordensgründer, Heiliger und Kirchenlehrer, gehört zu den bedeutenden Gestalten der französischen Spirituallitaturgeschichte. Das vorliegende Buch geht der Editions- und Rezeptionsgeschichte seiner Schriften nach. Nach einem Überblick werden die einzelnen Schriften des Heiligen nach ihrer Entstehung, ihren unterschiedlichen Ausgaben in der Originalsprache und deutschen Übersetzung vorgestellt. Der Inhalt der einzelnen Schriften und ihr historischer, spiritueller und theologischer Kontext werden eigens berücksichtigt. Auf vier seiner Schriften hatte Franz von Sales selbst editorischen Einfluss. Zu ihnen gehören die asketischen Handbücher »Philothea« und »Theotimus«. Weitere Werke wurden zu seinen Lebzeiten herausgegeben, ohne von ihm selbst letztlich kontrolliert worden zu sein, unter anderem die Konstitutionen des Ordens der Heimsuchung. Besondere editorische Schwierigkeiten zeigten sich bei den posthum veröffentlichten Schriften. So erfuhren etwa die Korrespondenz und die Geistlichen Gespräche, aber auch die Predigten und Streitgespräche aus seiner Zeit als Missionar im Chablais durch Neufunde verloren geglaubten Materials und durch Korrekturen editorischer Fehler mehrfache Neuauflagen.

Neben der Diskussion der Editions-geschichte der Schriften gibt Wehrl noch einen Überblick über weiteres Material, vor allem aus dem Umfeld des Selig- und Heiligsprechungsprozesses, sowie über die Gesamtausgaben der Werke Franz' von Sales. Wehrl schließt seine Quellenkunde mit einer kurzen Übersicht über die verschiedenen Lebensbeschreibungen des Genfer Bischofs.

Der Autor hat ein gutes Hilfsmittel zum Studium des Lebens und des Werkes von Franz von Sales vorgelegt. Einerseits diskutiert er akribisch den historischen Wert der einzelnen Ausgaben, andererseits stellt er sie jeweils in den Zusammenhang ihrer Entstehungszeit, macht auf Korrekturen und Ergänzungen in den Ausgaben aufmerksam. Über die Beschreibung der Inhalte entsteht gleichzeitig ein Charakterbild des Heiligen. Das mit Sympathie für den Untersuchungsgegenstand geschriebene Werk lässt die Persönlichkeit des Kirchenlehrers hinter den trockenen quellenkundlichen Anmerkungen gut aufscheinen. Hilfreich wäre eine chronologische bibliographische Zusammenstellung der behandelten Schriften am Beginn der jeweiligen Kapitel oder im abschließenden Literaturverzeichnis gewesen.

*Joachim Schmiedl*

### 5. 19. und 20. Jahrhundert

ROLAND HILL: Lord Acton. Ein Vorkämpfer für religiöse und politische Freiheit im 19. Jahrhundert. Freiburg i.Br.: Herder 2002. 476 S. Geb. € 35,-.

»Power corrupts, and absolute power corrupts absolutely«. Diese Einsicht ist zum geflügelten Wort geworden, ohne dass ihr Urheber, John Emerich Edward Dalberg Acton (1834–1902) – kurz Lord Acton –, seines Zeichens Journalist, Historiker, liberaler Katholik und Weltbürger aus adeligem Hause im allgemeinen Bewusstsein mit ihr in Verbindung gebracht würde. Wer in Kirchenhistorikerkreisen Lord Acton sagt, der denkt immer auch an Ignaz Heinrich von Döllinger und an das Erste Vatikanische Konzil. Im deutschen Sprachraum hat hierzu der Luzerner Kirchenhistoriker Victor Conzemius Pionierarbeit geleistet, als er in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts mit der Edition der umfangreichen Korrespondenz Lord Actons mit dessen Münchner Lehrer Ignaz Heinrich von Döllinger begann (V. Conzemius [Hg. und bearb.], Ignaz von Döllinger Briefwechsel. Mit Lord Acton: Bd.1, 1850–1869 [1963]; Bd. 2, 1869–1965 [1965], Bd.3, 1871–1890 [1971]).

Die hier anzuzeigende Biographie Lord Actons aus der Feder von Roland Hill, ehemaliger Londoner Korrespondent führender deutscher und österreichischer Tageszeitungen, ist aber weit mehr als die Darstellung der intellektuellen Prägung Actons durch den 35 Jahre älteren Döllinger und der Aktivitäten Actons im Rom des Ersten Vatikanischen Konzils. Hill zeichnet mit luzider Feder das Lebensbild eines europäischen Kosmopoliten, der durch die Familie seiner Mutter Zugang zur aristokratischen Elite in Italien, Frankreich und Deutschland hatte und durch seinen Vater jener Schicht des alten englischen Adels angehörte, die zum Katholizismus ihrer Vorfahren zu-

rückgekehrt war. Dieses Buch konnte nur ein Engländer wie Hill schreiben, der es auf bewundernswerte Weise versteht zu erzählen, mit wenigen Strichen eine ganze Welt heraufzubeschwören und darin die Quellen ausführlich sprechen zu lassen und dies alles nicht nur auf dem Stand der Forschung, sondern unter Ausschöpfung von viel bisher unzugänglichem, respective unausgewertetem Material (vgl. dazu S.444–446 die Liste der Archivquellen. Der umfangreichste Quellenbestand zu Lord Acton befindet sich in der Universitätsbibliothek Cambridge).

Was führte den sechzehnjährigen Acton nach München? Nun, als Katholik war ihm das Studium in Cambridge verwehrt und so schickte man ihn zu Döllinger nach München, wo er seine wahre Berufung zum Gelehrten und Historiker entdeckte. Döllinger nahm, wie damals durchaus üblich, Studenten – vor allem Söhne des englischen Landadels – bei sich auf, um sein anfangs niedriges Professorengeloh aufzubessern. Aus dem Lehrer-Schüler-Verhältnis wurde, auch durch gemeinsame Reisen (Norditalien, Schweiz, England), bald Freundschaft, welche letztlich alle späteren Krisen oder gar Entfremdungen überdauern sollte. Als am 10. Januar 1890, dem Geburtstag Actons, Döllinger starb, schrieb Acton: »Und so, an meinem Geburtstag, kam das Ende einer Freundschaft, die ohne Bruch vierzig Jahre lang gedauert hat. Und es war mehr als das. Denn von all den Priestern und Prälaten, die ich in vielen Ländern kennen gelernt habe, war der Professor, der jetzt tot in den Zimmern liegt, in denen ich meine Ausbildung erfuhr, derjenige, der die tiefste und ernsteste Sicht der Religion besaß. Er war in vielen Dingen anderer Meinung als ich und manchmal war er ärgerlich mit mir; aber mit ihm zu sprechen war ganz anders als über solche Dinge mit irgendjemand anderem zu reden. Für mich ist jetzt eine große Leere gekommen, denn ich wusste immer, dass er mehr wusste als ich« (S. 327).

Was Döllinger für die intellektuelle Entwicklung des jungen Acton, das waren die Arcos für seine gefühlsmäßige Entwicklung. Vier Jahre verbrachte Acton in München, pendelnd zwischen dem nüchternen Döllingerschen Haushalt und der palastähnlichen Residenz seines Großcousins, des bayerischen Reichsgrafen Maximilian von Arco-Valley und dessen Gattin Anna. Diese hatte einen monatlichen Salon, wo am ersten Dienstag des Monats Dichter, Künstler und andere – wie ein Döllinger oder ein Johann Nepomuk von Ringseis – zusammentrafen. Acton heiratete die Tochter Annas, Marie Arco, doch die Ehe war offenbar unglücklich. Marie, die beim Eintreffen Actons in München gerademal neun Jahre alt war, wollte ihn jahrelang nicht heiraten, bot dann aber unter dem Druck der Familie Hand zu dieser *mariage de convenance*, was wiederum Actons Stolz verletzte und Spuren hinterließ.

Nach Beendigung seiner Münchner Studien kehrte er nach England zurück. Actons halbherzigem Versuch, sich in der englischen Politik zu behaupten – ein ungeliebtes Unterhausmandat – war kein Erfolg beschert. Daraufhin widmete er seine Energie dem Vorsatz, das in Deutschland über Kirche und Geschichte Gelernte zum Wohl der katholischen Minderheit einzusetzen. Er übernahm als Mitherausgeber die – unter anderem durch John Henry Newman's Abhandlung »On consulting the faithful in matters of doctrine« aus dem Jahr 1859 berüchtigt gewordene – liberale und unabhängige Zeitschrift »The Rambler«, die später »Home and Foreign Review« heißen sollte. Nachdem Newmans Projekt einer irischen katholischen Universität gescheitert war, träumte Acton – aufbauend auf seiner umfangreichen Bibliothek in Aldenham – von der Möglichkeit einer katholischen Laienuniversität, welche die unter der Schirmherrschaft Newmans in Birmingham eröffnete Internatsschule der Oratorianer weiterführen könnte. Er stellte Newman sogar ein Stück Bauland sowie ein Haus zur Verfügung, wo er ein Studienzentrum nach dem Vorbild des Döllingerschen in München aufbauen wollte. Doch die englischen Bischöfe lehnten auch dieses Projekt ab. Sie beharrten auf einem separaten katholischen Erziehungswesen.

Acton und das Erste Vatikanische Konzil nimmt, natürlich, auch in der Hillschen Biographie einen wichtigen Platz ein. Acton war, es ist weithin bekannt, in Rom, um die Minorität der Bischöfe zu unterstützen. Seine kosmopolitische Prägung kam ihm dabei zugute, vermochte er doch, sprachkundig wie er war, mit den Bischöfen in deren Muttersprache zu parlieren und sein journalistischer Spürsinn half ihm zu erurieren, was hinter den verschlossenen Türen des Petersdoms vor sich ging. Sein Treiben im Rom des Konzils besaß, so Hill, alle Komponenten eines modernen Thrillers, einschließlich dunkler Hintermänner und Verschwörungsszenarien. Täglich berichtete Acton Döllinger nach München, dabei die Diplomatenpost seiner Freunde benutzend, um der Zensur der vatikanischen Geheimpolizei zu entgehen. Döllinger seinerseits veröffentlichte diese von ihm redigierten Berichte (Römische Briefe vom Konzil) in der »Augsburger Allgemeinen

Zeitung«. Acton hat jedoch zu keinem Zeitpunkt daran gedacht, sich den Altkatholiken anzuschließen und erst Ende der siebziger Jahre wurde ihm bewusst, dass er mit seinem ethischen Rigorismus eigentlich letztlich für etwas anderes gekämpft hatte als Döllinger.

Was Actons wissenschaftliches Oeuvre anlangt, so hat er wenig, wenn nicht gar nichts an wissenschaftlichen Büchern oder geschlossenen Gedankensystemen hinterlassen. Er hatte zwar viele, aber in statu nascendi steckengebliebene wissenschaftliche Projekte: die ›Biographie Döllingers‹ blieb ebenso ungeschrieben (vgl. die in der Universitätsbibliothek Cambridge aufbewahrten Notizkästen Actons enthalten eine Fülle von Material über seinen Lehrer Döllinger als Historiker) wie seine ›Geschichte der Freiheit‹ und wie das Projekt einer ›Geschichte des römischen Index. Als Zweck seiner Archiv-Studien für die letztere hatte Acton seinerzeit unverdächtig eine Materialsammlung für eine Geschichte des englischen Katholizismus im 16. und 17. Jahrhundert angeben. Sein eigentliches Ziel ließ ihn auch festere Bande zu Augustin Theiner, dem Leiter des Vatikanischen Archivs (seit 1855) knüpfen, wobei den europäischen Kosmopoliten und den Sohn eines schlesischen Schusters außer der Passion für Geschichtsquellen nichts verband. Anstatt eine Geschichte des römischen Index zu schreiben, fand sich Acton schließlich sogar selber auf dem Index der verbotenen Bücher wieder. Sein »Sendschreiben« vom 30. August 1870, das die Form eines an einen anonymen Bischof der Minorität gerichteten Briefes hatte, wurde ein Jahr später von der Indexkongregation indiziert.

Wir erinnern uns: In Cambridge hatte man Acton aufgrund seiner katholischen Konfession nicht studieren lassen. 1895 wurde er als erster Katholik – ohne einen akademischen Abschluss, geschweige denn einen Cambridge-Abschluss vorweisen zu können – auf den Regius-Lehrstuhl für Moderne Geschichte in Cambridge berufen. Damit begann, so Hill, der wohl befriedigendste Abschnitt in Actons Leben, der allerdings nur sieben Jahre währte. *Elke Pabud de Mortanges*

THOMAS BRECHENMACHER: Das Ende der doppelten Schutzherrschaft. Der Heilige Stuhl und die Juden am Übergang zur Moderne (1775–1879) (Päpste und Papsttum, Bd. 32). Stuttgart: Anton Hiersemann 2004. 514 S. Geb. € 138,-.

Die Geschichte von Päpsten und Juden wird in der neueren populären Literatur (z.B. Kertzer) meist als Vorgeschichte des nationalgeschichtlichen Völkermords beschrieben. Der Antisemitismus erscheint dabei als einzig leitendes Forschungsparadigma zur Geschichte der Juden in der Diaspora, insbesondere auch zur Geschichte des Verhältnisses von katholischer Kirche und Juden. Das vorliegende Buch Brechenmachers wendet sich dezidiert gegen diese Einseitigkeit und liefert mit dem Interpretationsmodell der doppelten Schutzherrschaft ein alternatives Deutungsangebot. Diese handlungsleitende Maxime päpstlicher Judenpolitik seit der Spätantike besteht aus zwei Stoßrichtungen: Schutz der Christen vor den Juden und Schutz der Juden vor den Christen. Dahinter stand die theologische Auffassung, dass die Heilige Schrift keine Legitimität dafür liefere, Juden in ihren Rechten zu beschneiden, sie zu verfolgen oder gar zu töten, jedoch sehr wohl einen unterschiedlichen Status von Juden und Christen begründe (vgl. S. 12). Anhand von Beispielen von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit stellt Brechenmacher die Ambivalenz der päpstlichen Judenpolitik heraus. So enthalte selbst der große »Sündenfall neuzeitlich-päpstlicher Politik den Juden gegenüber«, die »Bulle ›Cum nimis absurdum‹, mit der Papst Paul IV. 1555 das Ghetto befahl, (...) bei aller Härte eine Komponente der Integration der Juden in die Gesellschaft des Kirchenstaates und in die christliche Sozialordnung überhaupt.« (S. 7) Während sich auf dogmatischer Ebene eine Linie von Gregor dem Großen (590–604) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, auf dem das Konzept der doppelten Schutzherrschaft durch das Konzept der »älteren Brüder im Glauben« ersetzt worden sei, ausmachen lasse, habe das alte Prinzip zwischen 1775 und 1870 bereits seine politische Gestaltungskraft verloren. In diesem Sinne beschreibt der Autor den untersuchten Zeitraum als »Ende der doppelten Schutzherrschaft«.

Die Argumentation verläuft in zwei Schritten, die beide auf der analytischen Trennung von dogmatischer und realpolitischer Ebene aufbauen: Im 16. und 18. Jahrhundert sei die katholische Kirche durch Reformation und Aufklärung jeweils in eine defensive Lage geraten. Diese Defensive habe zu einer zunehmend einseitigen Gewichtung der »doppelten Schutzherrschaft« zu Ungunsten der Juden geführt. (Hier ist allerdings zu fragen, ob der päpstliche Triumphalismus im Gefolge der



Reformation wirklich als defensiv gelten kann.) Zwischen 1775 und 1870, »in jener Phase des Übergangs zur Moderne« (S. 19) sei die katholische Kirche abermals in die Defensive geraten. Unter dem wachsenden Druck habe sich das alte Konzept zu einer Zwangsideologie versteift, »die in einzelnen konvulsivischen Manifesten der Unnachgiebigkeit – wie der Mortara-Affäre – die Wirklichkeit noch ein letztes trotziges Mal unter ihre Herrschaft zwingen wollte.« (S. 19)

Als Kurskorrektur für eine sachliche Darstellung zwar begrüßenswert, erscheint das Konzept der doppelten Schutzherrschaft als historisches Beschreibungskriterium aber letztlich fragwürdig. Gerade das Postulat einer einheitlichen Konzeption von der Spätantike an verharmlost den Wandel im Verhältnis der Päpste zu den Juden, wie er sich zum Beispiel mit der Errichtung des Ghettos im Kirchenstaat zeigte. Auch wenn ein logischer Zusammenhang vom »Vorurteil zur Verächtlichkeit« (Jacob Katz) zurückgewiesen werden kann und insofern dem Anliegen Brechenmachers zuzustimmen ist, das Verhältnis der Juden zum Kirchenstaat nicht von diesem Ergebnis her zu betrachten, so ist christlicher Antijudaismus als vielschichtiges Phänomen nicht nur im Rahmen einer politischen Leitidee zu diskutieren und päpstliche Judenpolitik nicht isoliert von der Herausbildung des modernen Antisemitismus im 19. Jahrhundert zu beurteilen. Ferner werden Ungleichzeitigkeiten (z.B. in der Norm »staatsbürgerlichen« Rechts) vom Autor festgestellt, aber lapidar eingeordnet: »...dass andere europäische Staaten in dem großen Umbruchprozess zur Moderne weiter waren und weiter kamen als der Staat des Papstes, steht auf einem anderen Blatt.« (S. 140) Explizit ausgefaltet wird dafür die Vorstellung, »das Ghetto aber war die abgeschlossene kleine Welt der Juden, in der sie ganz und gar sie selbst sein konnten.« (S. 262) In historisierender Absicht werden Umstände und Prozesse als »erträglich« qualifiziert (z.B. S. 135), was insgesamt doch recht einseitig spekulativ wirkt. Der Verfasser argumentiert überhaupt gern im Konjunktiv. Ein Beispiel: »Auch ein anderer Papst als eben dieser Pius IX. hätte die Juden des Kirchenstaates von sich aus nach 1850 nicht durch ein allgemeingültiges Gesetz emanzipiert.« (S. 442) Die Deutung der Affäre Mortara als dogmatisches Manifest von Pius IX. bleibt zwar eigentümlich mit der Person dieses Papstes verbunden, denn Gregor XVI. »hätte sicherlich auf die dogmatischen Manifeste verzichtet«, insgesamt wird aber eine »systembedingte Reformblockade« (S. 444) für die päpstliche Judenpolitik verantwortlich gemacht, die »mit Judenfeindschaft nichts zu tun« habe. Die Aussage »Antijudaismus oder gar Antisemitismus spielen in der Mortara-Affäre so gut wie keine Rolle« (S. 434) lässt demgegenüber wieder aufhorchen, denn auch hier scheint im »so gut wie« ein nebulöser Faktor zu liegen.

Insgesamt enthält das Buch aufgrund seiner gründlichen Erforschung der vatikanischen Archivalien viele interessante Aspekte, welche die Debatte zum Thema Päpste und Juden bereichern. Das Konzept der doppelten Schutzherrschaft, welches nicht mit der doppelten Schutzherrschaft zur Bezeichnung des Judenschutzes durch Päpste und Kaiser verwechselt werden darf (vgl. Friedrich Battenberg, *Das Europäische Zeitalter der Juden*, Darmstadt 2000, 115), kann allerdings in dieser Form nicht überzeugen. Spätestens seit Thomas von Aquin waren einschränkende Maßnahmen der Feudalherrschaften gegenüber den Juden ohne weiteres legitimiert, soweit ein Existenzminimum garantiert wurde. Der »Schutz« der Juden war seit dem Mittelalter im Wesentlichen eine Ausbeutungsstrategie (z.B. zur Erhebung von Sondersteuern), der sich die Päpste als weltliche Herren durchaus anschließen konnten. Die bei Brechenmacher postulierte gegenseitige (= doppelte) Schutzherrschaft bricht mit der Terminologie mittelalterlicher Judenforschung (obwohl diese nicht im Verdacht der Rückprojektion steht) und verzerrt damit sowohl theologische wie politikgeschichtlich die leidbringende Asymmetrie dieser Beziehungsgeschichte. Wirklich in der Defensive waren die Juden.

*Nicole Priesching*

Österreich und der Heilige Stuhl im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. HANS PAARHAMMER u. ALFRED RINNERTHALER (Veröffentlichungen des internationalen Forschungszentrums für Grundlagenforschungen der Wissenschaften Salzburg, NF Bd. 78). Frankfurt a. M.: Peter Lang 2001. 599 S. Geb. € 75,70.

Vorliegender, aus einem Salzburger Symposium hervorgegangene Band vereinigt zwanzig Beiträge zur österreichischen Kirchengeschichte (und zum österreichischen Staatskirchenrecht) des 19. und 20. Jahrhunderts, die zwar nicht alle Lücken der Forschung zu schließen vermögen, jedoch ein

erhellendes Schlaglicht auf einzelne bisher unterbelichtete Themen werfen, die es wert sind, weiter erforscht zu werden. Einzelne Beiträge seien hervorgehoben. Zu nennen ist zunächst *Rupert Klieber*, »Geld und Soldaten für den bedrängten »Papst-König«, der der Mobilisierung österreichischer Katholiken für den Papst und den Kirchenstaat sowie den österreichischen Ergebnisadressen, Spenden und Initiativen (insbesondere der St. Michaels-Bruderschaft) in den Jahren 1859–1871 nachgeht. Das Ergebnis ist zum einen eine Bestätigung der Forschungen von Edith Sauer: Das begüterte Bürgertum war wenig zu Spenden und anderen Aktionen bereit; der Großteil der Spenden kam von den unteren Volksschichten und von der Geistlichkeit, wobei regionale Unterschiede sichtbar werden. Es scheint – und dies wäre zu vertiefen –, dass es offensichtlich in Österreich zunächst noch kein einheitliches gleichförmiges »ultramontanes« Milieu gab. Zum andern stellt der Verfasser jedoch fest, dass die Mobilisierung der Katholiken für den Papst – wobei die »Milieu-Manager« nicht so sehr Vertreter der Amtskirche, sondern Laien (vornehmlich Adlige) und einzelne Geistliche waren – zur Ausbildung eines spezifischen katholischen Milieus beitrug, auf dem der österreichische politische Katholizismus und die christlichsoziale Bewegung aufbauen konnten. Wichtig erscheint auch der Beitrag von *Alfred Rinnerthaler* zum »Fall Wahrmond«, womit endlich ein Desiderat der Forschung in Erfüllung geht, musste man doch bis heute auf eine ungedruckte Dissertation aus dem Jahre 1947 zurückgreifen, um sich über den Innsbrucker und späteren Prager Kanonisten und Reformen im Umfeld der Modernismuskrise und der Los-von-Rom-Bewegung zu informieren. Lesenswert ist auch der kurze Beitrag von *Maximilian Liebmann*: »Wie werden Päpste gewählt?«, wo an Hand des Konklavetagebuchs des Wiener Kardinals Piefel die Konklave von 1914 und 1922 danach befragt werden, welche Momente für die Wahl der jeweiligen Päpste ausschlaggebend waren. Dabei stellt sich etwa für 1914 heraus: »Die Geschlossenheit der deutsch-österreichisch-ungarischen Kardinäle war der harte Kern für den Wahlerfolg des Anti-Integralisten Benedikt XIV.«. Interessante Einzelheiten zum Anteil von Alois Hudal beim Zustandekommen des österreichischen Konkordates von 1933/34 steuert *Josef Kremesmaier* bei, auch wenn damit wohl noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. Hudal spielt übrigens auch eine Rolle in dem informativen Beitrag *Rudolf Zinnhoblers* über den Anteil der Diözese Linz an den Ergebnissen des Zweiten Vatikanischen Konzils. So wird es Zeit, dass dieser deutsche oder österreichische Bischof in Rom endlich eine ausführliche Würdigung erfährt. Ein Großteil der übrigen Aufsätze hat kanonistische, rechtliche und staatskirchenrechtliche Themen zum Gegenstand, die – so neu und überraschend manche beigebrachten Erkenntnisse auch sein mögen – hier nicht im Einzelnen referiert werden können. Es sei auf den Beitrag von *Karl Schwarz* hingewiesen, der als kompetenter Fachmann dem Werden und Wirken der »Abteilung für die evangelischen Kultusangelegenheiten« im Österreichischen Kultusministerium nachgeht und Biogramme der Referenten dieser Abteilung von 1861 bis heute erstellt. Erwähnt sei schließlich der abschließende Beitrag von *Gustav Reingrabner* zu »Rom oder Wittenberg – vom antikatholischen Affekt im österreichischen Protestantismus«, womit eine bis heute virulente Thematik wenigstens angestoßen wird, die schon lange einer ausführlichen Darstellung bedürfte, wobei selbstverständlich der »antiprotestantische Affekt im österreichischen Katholizismus« mit einzubeziehen und das Ganze auch auf dem Hintergrund der – in dem Beitrag angedeuteten – ideologischen Auseinandersetzung zwischen »Deutschtum« und »Altösterreichum« zu untersuchen wäre. *Otto Weiß*

STEFAN GATZHAMMER: Der Souveränitätsanspruch des Apostolischen Stuhles in päpstlichen Lehraussagen und in der Kanonistik von 1846 bis 1978 (Adnotationes in Ius canonicum, Bd. 21). Frankfurt: Peter Lang 2001. 333 S. Kart. € 52,-.

50 Jahre nach der Unterzeichnung der Lateran-Verträge waren die Auseinandersetzungen um die weltliche Souveränität der Päpste geklärt. Staatliche Macht war durch moralische Autorität ersetzt. Die Ereignisse im Zusammenhang der Beisetzung Papst Johannes Pauls II. und der Amtseinführung Benedikts XVI. haben gezeigt, dass das Papsttum keines großen Kirchenstaates bedarf, um internationale Anerkennung zu genießen.

Dem war nicht immer so. Nach der Neukonstituierung des Kirchenstaats im Zug des Wiener Kongresses war dieser spätestens seit dem Amtsantritt Pius' IX. in die Diskussion geraten. Im Zug der italienischen Einigung waren auch die europäischen Großmächte nicht mehr bereit, dieses Ge-

bilde weiterhin zu stützen. Nach der Eroberung der Ewigen Stadt durch Italien und der Erhebung Roms zur Hauptstadt wurden die Päpste nicht müde, die notwendige Verbindung von weltlicher und geistlicher Gewalt zu betonen, die Notwendigkeit der weltlichen Herrschaft der Päpste als Teil der »societas perfecta« Kirche hervorzuheben und das italienische Garantiegesetz für sich selbst und die Leitung der Weltkirche abzulehnen. Mit der stereotypen Wiederholung, der status quo ante müsse wieder hergestellt werden, setzten sich die Päpste von Pius IX. bis Pius XI. ins internationale Abseits, unterstützt lediglich von den eigenen Kanonisten. Doch diese bereiteten durch ihre Lehrmeinung, staatliche Souveränität müsse kein großes Territorium beinhalten, den Weg für die Lösung. Papst Benedikt XV. begab sich durch die Aufhebung des »non expedit« aus seiner Isolation heraus. Unter tatkräftiger Mithilfe von Pius XI. wurde der Weg bereitet für die Konstituierung des Vatikanstaats in den Lateran-Verträgen mit dem faschistischen Italien.

Gatzhammer gelingt es in seiner materialreichen Dissertation unter Einbeziehung aller relevanten Literatur, wobei ihm seine Sprachkenntnisse den Zugang zu Quellen unterschiedlichster Herkunft eröffnen, die Kontinuität der päpstlichen und kanonistischen Haltung zu verdeutlichen. An einer wie auch immer gearteten Souveränität wurde nie gezweifelt. In der Gliederung seiner Arbeit nach Pontifikaten wird aber deutlich, dass der Souveränitätsbegriff großen Veränderungen unterlag. Die aufzählende Darstellungsweise des Autors, der die Äußerungen der Päpste und Kanonisten der Reihe nach chronologisch referiert, wirkt zwar manchmal ermüdend, lässt aber die Nuancen besser erkennen. Am Ende bleibt ein Fazit, das der französische Journalist und Politiker Arthur de La Guéronnières bereits 1859 gezogen hatte: »Je kleiner das Territorium, desto größer wird der Souverän sein!« Die Wahrheit dieses Satzes kann nur unterstrichen werden.

*Joachim Schmiedl*

BARBARA STAMBOLIS: 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, Bd. 38). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002. X, 400 S. Geb. € 46,60.

Eine um das Phänomen der Religion erweiterte Sozialgeschichte, mithin eine Kulturgeschichte, legt Barbara Stambolis in ihrer Paderborner Habilitationsschrift vor. In ihrer mentalitätsgeschichtlichen Studie untersucht sie die Homogenität katholischer Lebenswelt(en) im 19. und 20. Jahrhundert: Gab es zeitliche Transformationen und die Aufnahme »moderner« Festelemente zur zeitgemäßen Vermittlung traditioneller Inhalte, gab es regionale oder schichtenspezifische Ausformungen des katholischen Milieus, oder erwies sich die katholische Subkultur innerhalb des deutschsprachigen Katholizismus als einheitlich und blieb in der Moderne unverändert? Dazu vergleicht die Verfasserin zwei Ausdrucksformen religiöser Festkultur und katholischer Frömmigkeit: das Paderborner Liborifest und das Würzburger Kilianifest in ihrer geschichtlichen Entfaltung vom Zeitalter der Aufklärung bis weit in die Nachkriegszeit hinein, blickt aber auch auf die Trierer Rockwallfahrten oder das Festleben in der sauerländischen Kleinstadt Rüthen.

Im 19. Jahrhundert erwuchs der Nationalgedanke zu einer »politischen Religion« vor allem des Bürgertums, aber auch anderer sozialer Schichten, und nahm als eine letztgültige gesellschaftliche Norm quasireligiösen Charakter an, die in solchermaßen überhöhter Gestalt vom Einzelnen die Hingabe des Lebens fordern konnte – ein Gedanke, der christlichem Bekennternum, sprich: Märtyrertum, nicht fremd war.

Dabei forderte gerade die enge Verbindung von Nation und Protestantismus in Gestalt des Summepiskopats des deutschen Kaisers den deutschen Katholizismus zur Suche nach einer eigenen Verbindung von katholischer Lebenswelt und nationalem Bekenntnis heraus. Diese sah man in den Heiligengestalten, deren Wirken unter nationalem Blickwinkel gedeutet und dargestellt wurde. Diese Sichtweise hob bereits Mitte des 19. Jahrhunderts an und war weniger eine Reaktion auf die kleindeutsche Reichsgründung als vielmehr die Suche der Katholiken nach einem eigenständigem Zugang zur Idee der Nation. Wie Bonifatius zum »Apostel der Deutschen« stilisiert wurde, erhob man Kilian in den Rang eines fränkischen Nationalheiligen. In dieser Rolle bot sich der Heilige als Identifikationsfigur der Katholiken mit dem Nationalstaat an.

Da die kirchliche Monopolstellung für die Festkultur in der Moderne aufgebrochen war, hielten profane Festelemente Einzug in die Feste der Bistumspatrone, wie das Beispiel der Würzburger Trachtenumzüge verdeutlicht. Umgekehrt erhielten ursprünglich weltliche Feste einen religiösen Bezug, wie die Schützenfeste in Paderborn und im übrigen Westfalen zeigen, ging es den Schützen doch darum, ihre Kirchenbindung auch im Festablauf zu demonstrieren. Diese Ambivalenz der Identitäten unter den Festteilnehmern verwundert nicht, waren diese doch je nach lebensweltlichem Bezug Katholiken sowie Zeitgenossen des nationalen und bürgerlichen Zeitalters. Dies belegt nicht zuletzt der Wertekanon, der bei den regionalen Kirchenfesten, wie auch bei Weihnachts- oder Erstkommunionfeiern transformiert wurde. Kirchenamtliche Handlungsanleitungen, wie diese Feiern zu begehen waren, bezogen sich auf den »bürgerlichen Werthimmel« als Referenzpunkt. Bürgerliche Werte galten als Richtschnur christlicher Tugenden und Frömmigkeitsformen.

In der Industrialisierung war die katholische Arbeiterschaft gefordert, sich von den Sozialisten abzusetzen, vor allem wenn diese ihre Festprogrammatische in die Tradition der Aufklärung rückten, die ja bereits das im christlichen Kontext als Verweis auf göttliches Handeln im Diesseits interpretierte Lichtsymbol radikal innerweltlich in Richtung menschlicher Vernunft umgedeutet hatte.

Eine andere Form der negativen Abgrenzung waren die Bischofs- und Piusfeiern, die im katholischen Milieu Auftrieb erhielten, als sich dieses im Kulturkampf bedroht sah. Im »Feiervakuum« der Weimarer Zeit erfuhren Heilige eine Regionalisierung, eine Umdeutung zu Schutzpatronen einer Landschaft; dies galt neben dem Paderborner Liborius und dem Würzburger Kilian auch für Ludger, den Schutzheiligen des Bistums Münster.

Die Verwurzelung im Milieukatholizismus und die Erfahrungen mit der Demonstration katholischer Religiosität ermöglichten es den Katholiken, mit ihren kirchlichen Feiern ein Gegengewicht zum nationalsozialistischen Deutungs- und Gestaltungsanspruch auf das öffentliche Festleben zu schaffen. Der Verfasserin ist in ihrer These zuzustimmen, dass das aktive Unterlaufen der vom NS-Regime angestrebten und zunehmend realisierten Entchristlichung des öffentlichen Festkalenders kein Ausdruck grundsätzlicher politischer Opposition war, sondern wie in Gestalt der Fronleichnamprozessionen eine Form ostentativen Selbstbehauptungswillens und kollektiver Resistenz gegen ein als bedrohlich empfundenen alternatives Deutungsmodell darstellte. Dabei konnte sich auch nur der Kern der religiösen Feiern behaupten, während der profane Part des Libori- und des Kilianifests rasch von den Nationalsozialisten nach ihren Vorgaben umgedeutet wurde. Zudem wurden der religiöse Kern kirchlicher Feiern aus der öffentlichen Sphäre in den Bereich konspirativer Zusammenkünfte gedrängt. Erhellend ist dabei die These der Verfasserin, dass das kirchliche Sinnstiftungsangebot sich dem um Totenkult und soldatische Siege kreisenden Konkurrenzmodell der Nationalsozialisten deshalb als überlegen erwies, weil es den in Krieg und Todesgefahr um ihr Leben besorgten Zeitgenossen eine Antwort auf ihre Nöte gab, weil es die Frage nach dem Sinn des Lebens und nach einer Existenz nach dem Tod mit seiner Heilsbotschaft positiv beantwortete.

In der Nachkriegszeit war die oft als katholischer Frühling bezeichnete Blüte kirchlichen Lebens eine direkte Folge der Alleinstellung religiöser Feste, nachdem nationale Feiern desavouiert und profane Freizeitvergügen noch nicht präsent waren. Gerade angesichts der Totalität des Zusammenbruchs nach 1945 und der Ungeheuerlichkeit der in deutschem Namen verübten Verbrechen bot allein die Kirche mit ihren Festen Orientierung in der Trümmersgesellschaft. Schließlich begründete die lange Tradition der Kirchenfeiern einen Anknüpfungspunkt, das Dritte Reich mental hinter sich zu lassen, indem man versuchte, eine verbindende, personelle und strukturelle Brücke zu den Jahren vor dem Nationalsozialismus zu schlagen.

Doch währte der katholische Frühling nicht lange. Erosionsprozesse im schichtenumspannenden katholischen Milieu, die grundstürzenden Wandlungen ländlicher Arbeits- und Lebenswelten, einer traditionellen Bastion kirchlichen und heimatlichen Brauchtums, die Säkularisierung des in der unmittelbaren Nachkriegszeit viel beschworenen christlichen Abendlands (mit klarer Frontstellung gegen den Bolschewismus) führten dazu, dass religiöse Feierlichkeiten von profanen Festinhalten aus dem Zentrum des Festkalenders gedrängt wurden. Gleichwohl sind konfessionelle und Frömmigkeits-Elemente nicht gänzlich verschwunden. Sie sind, dies weist die Studie nach, in dem fortwährenden Wandel von Funktion und Formen kirchlicher Feiern einer stetigen Aktualisierung unterworfen. Dem Liborifest gelang eine solche Neupositionierung mit der Ausrichtung auf die christliche Verantwortung für Nichtprivilegierte im eigenen Land und in der Welt.

Stambolis kann mit ihrer Arbeit zeigen, dass der Wandel kirchlicher Feiern einer anderen Periodisierung folgt als die von der Politik gesetzten Zäsuren. Und sie leistet einen Beitrag zur Milieudiskussion, denn die Lothsche Milieukoalitionstheorie schlägt sich in ihrer Arbeit zwar auch nieder in Gestalt der unterschiedlichen Festvorstellungen von Seiten einzelner sozialer Gruppen wie der Arbeiterschaft oder dem Bürgertum; insgesamt aber neigt Stambolis einer kulturellen Definition des katholischen Milieus zu, das sich aufgrund kollektiver religiöser Erfahrungen konstituiert. Sie vermag auch darzulegen, dass sich die religiöse Festkultur in dem modernen Pluralismus von Sinnangeboten erfolgreich behaupten konnte. Dabei erwies sich die Festkultur des katholischen Milieus als ausgesprochen flexibel und anpassungsfähig. Dies lag zum einen an der Konzentration auf den traditionellen Kern der Kirchenfeiern, zum anderen an der erfolgreichen Übernahme moderner Kommunikationsformen und Transportmittel, wie das die Massenwallfahrten verdeutlichen. Das katholische Milieu hatte Erfolg darin, vormoderne Traditionen mit hochmodernen, aktuellen Elementen zu verbinden und so eine aktuelle Zeitlosigkeit seiner Kirchenfeiern zu garantieren.

*Peter Exner*

MICHAEL KLÖCKER: Katholikentage im Erzbistum Köln 1919/20. Analysen und Dokumente mit besonderer Berücksichtigung des Kreises Jülich (Forum Jülicher Geschichte. Veröffentlichungen der Joseph-Kuhl-Gesellschaft zur Geschichte der Stadt Jülich und des Jülicher Landes, Bd. 25). Jülich: Joseph-Kuhl-Gesellschaft 2002. 439 S. Kart. € 20,-.

Einen Einblick in den Formierungsprozess des deutschen Katholizismus nach der als nationaler Katastrophe empfundenen Niederlage im Ersten Weltkrieg bietet die von Michael Klöcker vorgelegte Analyse und Quellensammlung. Kriegsbedingt waren die Katholikentage von 1914 bis 1918 ausgefallen. Ein gesamtdeutscher Katholikentag wurde erst wieder 1921 einberufen. Ersatzweise fanden 1919 und 1920 an verschiedenen Orten regionale Versammlungen statt. Über die im Erzbistum Köln zwischen September 1919 und Oktober 1920 insgesamt 14 Lokal- bzw. Regionalkatholikentage informiert Klöckers Buch. Es ist auf diese Weise eine gute Ergänzung zu Johannes B. Kießlings Katholikentagsgeschichte bis zum Ende der Kaiserzeit (Münster 1920–1923) und der jüngst fertiggestellten Lyoner Dissertation von Marie-Emmanuelle Reytier über die Katholikentage der Weimarer Republik.

Nach dem Ersten Weltkrieg befand sich der deutsche Katholizismus in einer schwierigen Lage: von der Grundeinstellung her eher national-konservativ, uneinig in seiner Einstellung gegenüber der Weimarer Reichsverfassung, kritisch gegenüber gesellschaftlicher Modernisierung, aber dennoch am Anfang eines spirituellen und theologischen Aufbruchs. Der Einsatz für den Religionsunterricht wurde politisch wie publizistisch ebenso ausgetragen wie der Kampf gegen schwindende Sittlichkeit, wie sie sich den kulturkritischen Katholiken zufolge nach dem Krieg in Literatur, Film und Theater zeigte. Liturgische Bewegung, Jugendbünde, Frauenorganisationen waren die organisatorischen Gegenmittel, getragen von einer unbeirrten Kirchlichkeit und Papsttreue.

Auf diesem Hintergrund sind die regionalen Katholikentage zu verstehen. Sie dienten zur Demonstration einer geschlossenen katholischen Bevölkerung, deren Organisationen sich zu regenerieren begannen. Sie standen unter der Schirmherrschaft des Kölner Diözesanbischofs, der auf den Veranstaltungen entweder selbst oder durch einen Weihbischof vertreten war. Kirchenintern sollte durch die Katholikenversammlungen das Gemeinschaftserlebnis und dadurch die Widerstandskraft gegen Ideologien und »Irrwege« gestärkt werden. In der Außenwirkung stellten die Vorträge die politischen Grundpositionen der Katholiken dar; dabei stand die Schulfrage im Vordergrund, aber auch die pragmatische Anerkennung der Weimarer Republik. Die Vorbereitung lag in den Händen von Lokalkomitees, zu deren Aufgabe auch die Einladung publikumswirksamer Redner gehörte, die zu einem guten Teil aus dem Umkreis des Mönchengladbacher Volksvereins und der westdeutschen Zentrumsspitze kamen. Publizistische Unterstützung durch die lokale und regionale Presse machte die Katholikentage zu einem öffentlichen Ereignis, das auf den Feiern selbst durch Gottesdienste, Kundgebungen und Festprozessionen noch unterstrichen wurde.

Klöcker dokumentiert diese Phase der Katholikentagsgeschichte in mehreren Anläufen. Anhand des ersten niederrheinischen Katholikentags in Kleve (7./8. September 1919) stellt er das Veranstaltungsmuster vor. Es folgt ein Überblick über die einzelnen Katholikentage. Dabei werden

die Bezugsregionen, die Vorbereitung, der Auftakt, der Festzug und die einzelnen Versammlungen vorgestellt; beigegeben ist eine Liste der Redner (dankenswerterweise in den Fußnoten jeweils biographisch erschlossen) mit ihren Themen, eventuelle Resolutionen sowie die Quellenfundstellen. Diese Aspekte legt Klöcker in einer ausführlichen Analyse noch einmal dar. Dabei spielt für ihn die Einordnung in den Milieukatholizismus eine zentrale Rolle.

Wertvoll wird Klöckers Quellensammlung vor allem durch die abgedruckten Reden. Sie geben einen guten Querschnitt durch die Anliegen des deutschen Katholizismus nach dem Ende des Ersten Weltkriegs. Redner wie Max Scheler, Ildefons Herwegen, Konrad Adenauer, Wilhelm Marx, Ludwig Esch, Christine Teusch, Arnold Rademacher und Benedict Kreuz zeigen die Bandbreite der katholischen Intellektuellen an. Inhaltlich wurde für die Unterstützung bestehender oder zu gründender Organisationen geworben, etwa die katholischen Arbeitervereine und die Schüler- und Studentenorganisationen Neudeutschland und Quickborn. Überhaupt stand die Bildung im Mittelpunkt vieler Reden, sowohl unter dem Aspekt der Schulorganisation und der Frauenbildung als auch der Rolle kirchlicher Bindung im akademischen Leben. Die Reden werden in der Studie ergänzt durch eine Beschreibung der Festzüge aus den lokalen Zeitungen sowie Beispiele von Resolutionen. Wenn der Düsseldorfer Katholikentag die zentralen »Zeitfragen« mit den Stichworten Schulfrage, Schund- und Schmutzliteratur, Kinematograph, Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit und Katholische Jugendbewegung beschreibt, ist damit recht gut das katholische Anliegenpektrum in der Anfangsphase der Weimarer Republik umschrieben.

Mit der ausführlichen Wiedergabe aller verfügbaren Quellen und Dokumente zum Jülicher Katholikentag (26./27. September 1920) und den Abbildungen einiger wichtiger Protagonisten schließt der Band, der auf eine wichtige Phase in der Neuformierung des deutschen Katholizismus aufmerksam macht, Themen und Personen benennt und einordnet und auf diese Weise einen notwendigen Beitrag zur Erhellung der Übergangphase nach dem Ersten Weltkrieg leistet.

*Joachim Schmiedl*

**WOLFHART BECK:** Westfälische Protestanten auf dem Weg in die Moderne. Die evangelischen Gemeinden des Kirchenkreises Lübbecke zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 42). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002. XIV, 456 S. Geb. € 46,60.

Das Säkularisierungsparadigma ist tot, es lebe das Säkularisierungsparadigma.

Wolfhart Beck unterzieht in seiner Münsteraner Dissertation das Säkularisierungstheorem einer kritischen Analyse, besagt doch die gängige Vorstellung, dass der Sprung der westlichen Welt in die Moderne unauflöslich mit einer »Entzauberung der Welt« (Max Weber) einher geht; Marxisten sprechen gar davon, dass die Religion »abstirbt«. Diese Positionen besagen, dass Religiosität und Kirchlichkeit im Verlauf des Modernisierungsprozesses ihre gesellschaftliche Bedeutung fortwährend einbüßten. Modernisierung bedeutet somit für die christlichen Kirchen eine permanente Verlusterfahrung: Verlust an Einfluss, Verlust an Mitgliedern, Verlust an Wegweiserfunktion für das Orientierungsbedürfnis der Menschen.

Alles nur Niedergang? Beck stellt in seiner Arbeit dem gängigen Erklärungsmuster ein differenziertes Bild der Säkularisierung gegenüber. In Anlehnung an die Arbeiten von Thomas Luckmann, Franz-Xaver Kaufmann und Frank-Michael Kuhlemann zeichnet er ein differenziertes Bild der Säkularisierung. Am Beispiel des Kirchenkreises Lübbecke, eines agrarisch geprägten, evangelisch-lutherisch geprägten Landstrichs mit einem Einschlag aus der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, untersucht er die Transformationsprozesse kirchlicher Bindungen, Orientierungen und Handlungen vom Kaiserreich bis in die frühe Bundesrepublik. Beck konzentriert sich dezidiert mikroanalytisch auf die Gemeindeebene als den Ort, wo das Kirchenvolk lebte und glaubte oder sich bewusst von der Kirche abwandte. Er stützt sich neben der Statistik vorrangig auf den kirchlichen Binnendiskurs als Quellenbasis, vor allem auf die jährlichen Protokolle der Kirchensynode, die als Ausdruck der Selbst- und Fremdwahrnehmung einen chronologischen Schnitt durch das Gemeindeleben in der modernen Welt bieten. Eingebettet werden die Kreissynodalprotokolle in das staatliche Schrifttum und die landeskirchliche Überlieferung, die Beck sinnvollerweise als Korrektiv der Binnenperspektive heranzieht. Becks Arbeit ist im Rahmen des Projekts

»Gesellschaft in Westfalen. Kontinuität und Wandel 1930–1960« des Westfälischen Instituts für Regionalgeschichte, das sich zur Aufgabe gemacht hat, die politikgeschichtlich gesetzten Zäsuren sozialgeschichtlich zu hinterfragen.

Aus guten Gründen weitet Beck den Untersuchungszeitraum aus und erforscht nahezu mehr als ein halbes Jahrhundert protestantischer Kirchlichkeit im ländlichen Raum. Dazu begibt sich Beck in seinem ersten Kapitel weit in das 19. Jahrhundert zurück. Er beschreibt die Formierung und Verdichtung neupietistisch-orthodoxer Gemeindemilieus, der kirchlichen Dorfkultur, der kirchlichen Sozialisations- und protestantischen Milieustrukturen Kirche, Konfessionsschule und wilhelminischem Staat von der Reichsgründung bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Konfessionelles Milieu und politischer Konservatismus erreichten eine hohe Kongruenz und verdichteten sich angesichts der internen (liberale Theologie) und äußeren Feinde zunehmend (von der Sozialdemokratie und dem Katholizismus bis zur »Vaterland-in-Gefahr-Krise« des Ersten Weltkriegs).

Schreitet man mit Beck die Systemwechsel weiter chronologisch entlang, so erlebte der Protestantismus die Weimarer Republik als tiefen Einschnitt: als Bruch des Bündnisses von Thron und Altar und als Zerbrechen des gesellschaftlichen Mehrheitskonsenses im Kaiserreich. Der deutsche Protestantismus sah sich plötzlich in einer Randlage und nahm eine Reihe von Bedrohungsszenarien wahr, beispielsweise in der Schulpolitik und im soziokulturellen Wandel durch Mobilität und Pendlerwesen. Dagegen mobilisierte sich eine protestantisch-konservative Gegenkultur, die in der Schulfrage in einer »Kulturkampfstimmung« (als einem verzögertem Nachholen der katholischen Inferioritätsgefühle im Kaiserreich) für den Erhalt der Bekenntnisanstalten kämpfte und auf den nachlassenden Gottesdienstbesuch mit einer umfassenden Sammlungsstrategie reagierte. Dieses neupietistische Reaktionsmodell präsentierte sich als Abgrenzung, als Abkehr von der Volkskirche und sah sein Heil in kleinen aktiven Gemeindekernen, deren Mitglieder sich durch ein Erweckungserlebnis rekrutierten. Dieser »aktive Rückzug« ging einher mit dem Ausbau der kirchlichen Infrastruktur, mit dem Bau von Gemeindezentren, der Förderung des Diakonissenwesens und der Volksmission, mit der Gründung von Jungmänner- und Jungfrauenvereinen und einer Intensivierung der kirchlichen Jugendarbeit. Offene Volksmission und restriktive Milieubildung bildeten keinen Widerspruch, sondern gehörten essentiell zusammen.

In dieser Kulturkampfstimmung wurde der Nationalsozialismus anfänglich euphorisch begrüßt. Becks Ergebnisse bestätigen die historische Wahlanalyse und ihre These von einer Affinität der evangelischen Landbevölkerung, besonders der Männer, zur braunen Bewegung (Jürgen Falter). Die Hoffnung auf Rechristianisierung begruben jedoch rasch der Gleichschaltungsdruck durch die Deutschen Christen, der zur Gründung von Bekenntnisgemeinden führte, die Konflikte lokaler NSDAP-Repräsentanten mit den Pfarrern und ab 1935 das NS-Programm der Entkonfessionalisierung, das die Kirche auf einen eng beschnittenen Binnenraum zurückzudrängen suchte. Interessanterweise reagierten die protestantischen Gemeinden, wie Beck nachweist, mit demselben Muster wie in der Weimarer Zeit: Sie zogen sich auf ihr konfessionelles Fundament zurück und orientierten sich am Ideal kleiner, um das Wort und das Sakrament verdichteter Gemeinden, gerieten aber nicht in grundsätzliche Opposition mit dem NS-Regime. Vielmehr ging die konfessionelle Selbstbehauptung im Kirchenkreis Lübbecke, der zu einer Hochburg der Bekennenden Kirche geworden war, mit einer politischen Integration in das Dritte Reich einher; Beck spricht hier von einer »Konsensdimension« von evangelischer Kirche und Nationalsozialismus.

Die geschilderten Bedrohungsszenarien führten dazu, dass Becks Gemeinden in ihren Säkularisierungsängsten sowohl die Weimarer Zeit und als auch den Nationalsozialismus als den »Vormarsch der Gottlosen« wahrnahmen, dass für sie Republik und Diktatur zwei Seiten derselben Medaille bildeten. Säkularisationsparadigma und Rechristianisierungsprogramm bildeten die Gegenpole und verklammerten den als »Einheit der Epoche« wahrgenommenen Zeitraum zwischen 1918 und 1945.

Die Nachkriegszeit bestimmten der Zuzug konfessionsverschiedener Flüchtlinge, die Industrialisierung und eine neue Pfarrergeneration. Der Reformdiskurs über die Aufgaben der Kirche in einer sich wandelnden Welt führte zu deren Akzeptanz. Die Modernisierer setzten – um mit dem Vaticanum II zu sprechen – auf eine Verheutigung der Kirche. Sie rückten ab von der Mobilisierung kirchengemeindlicher Ressourcen gegen die Moderne, wie sie die Traditionalisten propagiert hatten und weiter betrieben, die »nicht weiter in die Welt vor, sondern näher ans Kreuz« rücken und »unterm Kreuz« sich sammeln wollten. Statt Weltflucht dominierte nun das Engagement in

der Welt und für die Welt. Beck belegt dies an der Gründung der Flüchtlingskommune Espelkamp seit Ende der 1940er Jahre, 1959 zur Stadt erhoben, die symbolträchtig auf den Trümmern einer Munitionsfabrik entstand. Zwar verschwand die traditionalistische Ausrichtung nicht gänzlich, doch verloren die Bewahrer die Deutungshoheit und alleinige Vorgabe protestantischer Orientierungs- und Verhaltensmuster. Die 1950er Jahre sieht Beck mit Kuhleemann als »Zeit der Gärung«, auf die die »wesentlichen Aufbrüche und Veränderungen im Sinne eines Modernisierungsschubes« (Martin Greschat) in den dynamischen 1960er Jahren folgten.

In den protestantischen Gemeinden wurde die Säkularisierung also als Bedrohung wahrgenommen und entsprechend darauf reagiert – bis in die 1950er Jahre mit einer Wagenburgmentalität, nach der sich die Welt der Kirche anzupassen habe. Danach setzte eine Art protestantisches *Aggiornamento* ein, und die Kirche hatte sich der Welt anzupassen. Den Erschütterungen der protestantischen Kirche in der Moderne – spürbar und massiv seit 1918 – stand somit eine gezielte Gegenmobilisierung mit wechselnder Ausrichtung gegenüber. Die kirchliche Praxis in den protestantischen Gemeinden bestimmte nicht der Niedergang, sondern eine Transformation der kirchlichen Bindungen. Dabei konnten sich die Gemeinden als Milieukerne verdichten oder aber unter den verschiedenen Rahmenbedingungen Auflösungserscheinungen zeigen.

Beck gelingt es mit seiner Studie, zur Neubewertung des Säkularisierungsbegriffs Wesentliches beizutragen. Er zeigt auf, dass die Säkularisierung in den Lübecker Kirchengemeinden zwar auch zu einer Dechristianisierung führt, aber andererseits auch eine Rechristianisierung mit sich bringt und somit eine innere Erneuerung bewirkt. Beck kann darlegen, dass der Säkularisierungsprozess, den er komplex und prozessual operationalisiert, in sich differenziert und keineswegs als linearer religiöser Schwund verläuft. Die alte Formel »Modernisierung oder Religion« hat er zurecht gerückt in »Modernisierung und Religion«, wie es sich ja außerhalb der westlichen Welt täglich erweist.

Fragen stellen sich bei der Neuausrichtung in der Nachkriegszeit. Beck weist zu Recht auf eine neue Pfarrergeneration hin, aber von welchen Leitmotiven ließ sich diese leiten? Woran richteten die nachrückenden Geistlichen ihr Selbstverständnis als Pastor und ihr Bild einer Kirchengemeinde aus? Es scheinen vor allem die direkten bzw. die vermittelten Erfahrungen der NS-Zeit gewesen zu sein, die zu dem Richtungswechsel führten. Hierbei muss den zentralen theologischen Reflexionen der Zeit, der Barmer Theologischen Erklärung, dem Stuttgarter Schuldbekennnis und der Barth'schen Dialektischen Theologie, die das Bild von der Christen- und der Bürgerpolis entwarf, eine zentrale Bedeutung zugekommen sein. Hier hätte der Leser gern etwas über die Rezeption im Kirchenkreis Lübecke, einer Hochburg der Bekennenden Kirche, erfahren. Gerade die Barmer Theologische Erklärung ist ein herausragendes Beispiel für eine verzögerte Wirkungsgeschichte.

Doch schmälert dieser weiße Fleck nicht den Wert der Arbeit. Beck gelingt neben der Neubewertung des Säkularisierungsbegriffs ein eindrucksvoller Beitrag zum wechselseitigen Beziehungsgeflecht von Protestantismus und Gesellschaft sowie zur Periodisierung der westdeutschen Sozialgeschichte. Seine Studie hat die Protestantismusforschung bereichert und damit den Abstand zur Katholizismusforschung verringert, die in der Frage Kirche und Nationalsozialismus, vor allem aber in der Theoriediskussion zur Milieubildung und Periodisierung den evangelischen Kirchenhistorikern so weit enteilt ist.

Peter Exner

PAUL F. BÜTLER: Das Unbehagen an der Moderne. Grundzüge katholischer Zeitungslehre der deutschen Schweiz während der Herausforderung des Modernismus um 1900/1914 (Luzerner Historische Veröffentlichungen, Bd. 36). Basel: Schwabe & Co. 2002. 545 S., 16 Tabellen, 4 Grafiken, 16 Abb. Geb. Sfr 68,-; € 41,-.

Das hier anzuzeigende Buch hat nicht nur eine lange, sondern eine *sehr* lange Geschichte. Seine Anfänge reichen bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts zurück (S. 7). In den zwanzig Jahren der Entstehungszeit hat der Verfasser überaus fleißig und umsichtig eine Unmenge an Material angehäuft und zusammengetragen. Die Auseinandersetzung mit dem Sachthema respektive der zu wählenden Methode geriet ihm darüber hinaus zur Reflexion auf sein eigenes Verhältnis zur Theologie, worüber er eingangs seines Buches in Kenntnis setzt (S. 35–36). Ziel der Untersuchung ist es, »die historische, sozialpsychologische und (am Rande) theologische Aufarbeitung der so ge-



nannten Modernismuskrise für die Ortskirche Schweiz um 1900/1914 zu beginnen« (S. 380). Anders und kurz gesagt: sie fragt nach dem Einfluss der katholischen Presse in der Deutschschweiz während der Jahre 1900 bis 1914.

In einem ersten Teil nähert sich der Verfasser seinem Gegenstand mit einer quantifizierenden Methode, erstellt eine Topographie der schweizer Presse um 1900/1914 und erhebt statistische Eckdaten, um das Abonnements- und Leseverhalten der katholisch-konservativ orientierten Katholiken auszuwerten. Bütler zeigt auf, dass die Katholiken ihre eigene (katholische) Presse für ihre Meinungsbildung in dem untersuchten Zeitraum anscheinend links liegen gelassen haben, weshalb der Autor glaubt, sich von der (vom Fribourger Historiker Urs Altermatt aufgestellten) These der katholischen Gegengesellschaft verabschieden zu sollen, zumindest in Bezug auf den von ihm gewählten Untersuchungsgegenstand und -zeitraum. Bleibt zu fragen, ob sich der Schluss Bütlers wirklich notwendig und zwingend aufdrängt. Lässt sich aus dem Umstand, dass »über die Hälfte aller katholischen Haushaltungen der Schweiz damals von einem Abonnement auf [sic] eine katholische Zeitung nichts gehalten haben« wirklich der Schluss ziehen, dass es eine katholische Gegengesellschaft nicht gab und »man« als Katholik nicht in die sozialen Formen und öffentlichen Rituale des katholischen Milieus eingebunden und diesen samt ihren Kontrollmechanismen unterworfen war? Bütler nimmt seine Kritik dann auch insoweit selber wieder zurück, wenn er im weiteren Gang seiner Arbeit präzisiert, dass das Modell der katholischen Gegengesellschaft der Schweiz im Blick auf die publizistische Topographie der Schweiz um 1900/1914 nur »hinsichtlich der Pressedisziplin von der Medienpraxis der katholischen Massenbasis (Zeitungskonsumenten/ Rezipienten) widerlegt«, »von der Medientheorie der katholischen Elite (Zeitungsproduzenten/ Kommunikatoren)« hingegen aber bestätigt werde (S. 414).

In einem zweiten Teil porträtiert der Verfasser drei große, deutschschweizerische katholische Tageszeitungen (»Das Vaterland«, »Neue Zürcher Nachrichten«, »Die Ostschweiz«) sowie das Standesblatt der katholischen Geistlichkeit der deutschsprachigen schweizer Bistümer und die zugleich älteste Wochenzeitung der katholischen Schweiz, die »Schweizerische Kirchenzeitung«. Mit dieser Auswahl sucht Bütler der helvetischen konfessionellen Topographie nicht nur in ihrer geographischen, sondern auch in ihrer innerkatholischen Ausdifferenzierung gerecht zu werden. Kann das Luzerner »Vaterland« als konfessionell-moderater Vertreter katholischer Stammlande gelten, waren die »Neuen Zürcher Nachrichten« ein kämpferisches Minderheitenblatt streitbarer katholischer Diaspora. Die St. Galler »Ostschweiz« hingegen war das Organ teilweise etablierter katholischer Parität.

In einem dritten Teil (»Die katholische Presse als Funktion festgefügtter kirchlicher Katholizität«) entwickelt der Verfasser die Systematik einer katholischen Zeitungslehre und geht den spezifischen Leitvorstellungen katholischen Medienschaffens zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach. Den Medienkonzepten katholischer Publizistik nähert sich der Verfasser aus politologischem, medienpädagogischem, soziologischem sowie psychologischem Blickwinkel.

Bütler hat, so muss man im Blick aufs Ganze sagen, ein recht ambivalentes Buch geschrieben, das einerseits überaus materialreich, quellenkundig und detailversessen ist, dem aber andererseits die wissenschaftliche Strenge und vor allem der Wille zur Begrenzung und sachlichen Dichte fehlt. Das hat zur Folge, dass das Buch teils geschwätzig, teils überladen ist. So wird dieser Band abgeschlossen durch sage und schreibe 28 Exkurse. Die Anmerkungen sind bisweilen überladen. Schade drum – eine straffende Relecture vor der Drucklegung hätte dem Werk gut getan.

*Elke Pahud de Mortanges*

LUDWIG WINDTHORST, Briefe Bd. 2: 1881–1891, bearb. v. HANS-GEORG ASCHOFF unter Mitwirkung von HEINZ-JÖRG HEINRICH (Veröffentlichung der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Bd. 47). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002. 981 S. Geb. € 120,-.

Mit dem vorliegenden zweiten Band, der rund 900 Schriftstücke umfasst, ist die verdienstvolle Edition der Windthorstbriefe abgeschlossen. Er bezieht sich auf die Jahre 1881 bis 1891, in denen Windthorst und die Zentrumsparterie fast so etwas wie einen Zweifrontenkrieg zu führen hatten. Windthorsts Bemühungen in der Auseinandersetzung mit Bismarck um die Beilegung des Kulturkampfes mit dem Ziel, den staatskirchlichen Status quo der Zeit vor den Kirchengesetzen wieder-

herzustellen, war die römische Kurie nicht unbedingt geneigt. Vielmehr war Leo XIII. der Ansicht, durch das Abrücken von Maximalforderungen schrittweise mehr erreichen zu können. Dabei bediente er sich – sehr zur Verärgerung Windthorsts – im vollen Einverständnis mit Bismarck im Grunde der alten Kabinettspolitik, wobei die Fäden über den Bischof von Fulda und späteren Breslauer Kardinal Georg Kopp liefen. Bekannt ist in diesem Zusammenhang vor allem die »Desavouierung des Zentrums« in der sog. Septennatsfrage. Die jetzt vorliegenden Briefe Windthorsts werfen ein neues Licht auf all diese Vorgänge. Sie liefern darüber hinaus Einblicke in das Denken und Fühlen eines Mannes, der zum entschiedensten Widerpart Bismarcks geworden war, und machen wichtige Quellen zur Geschichte des deutschen Katholizismus zugänglich. Eine zukünftige Beschäftigung mit Windthorst und der Beendigung des Kulturkampfes in Deutschland kann daher an diesem Werk nicht vorbeigehen. Erwähnt werden muss, dass in einem Nachtrag Briefe Windthorsts aus den Jahren 1834–1880 veröffentlicht werden, die beim Erscheinen des ersten Bandes (1995) noch nicht zugänglich waren.

*Otto Weiß*

Weimarer Landesverfassungen. Die Verfassungsurkunden der deutschen Freistaaten 1918–1933. Textausgabe mit Sachverzeichnis und einer Einführung von FABIAN WITTECK. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. XVIII, 1009 S. Geb. € 124,-.

Die Verfassungen der Länder, die nach dem Ende des I. Weltkriegs und der Revolution von 1918 das Deutsche Reich bildeten, wurden bislang von der Forschung nur wenig beachtet. Dies ist deshalb nicht weiter erstaunlich, weil – auch in der Gegenwart beim Grundgesetz – die Betrachtung der zentralstaatlichen Verfassung ganz im Vordergrund steht und für die Verfassungsordnung der Weimarer Republik noch hinzu kommt, dass sie nur verhältnismäßig kurze Zeit währte, ehe sie 1933 von den Nationalsozialisten von Grund auf zerstört wurde. Häufig führt gerade dies dazu, dass die Betrachtung dieser Zeit zu sehr von ihrem schrecklichen Ende geprägt ist und ihre Werte und Errungenschaften übersehen werden. Denn immerhin handelte es sich um die erste Epoche tatsächlich realisierter freiheitlicher und demokratischer Staatlichkeit in Deutschland und viele damalige Regelungen wurden in die Verfassungsordnung der Bundesrepublik Deutschland und ihrer Länder übernommen. Verdient also die Weimarer Epoche verstärkt das Interesse der Forschung, so darf sich diese nicht auf das Reich und dessen Verfassung beschränken. Zahlreiche Gedanken und Regelungen der Weimarer Reichsverfassung können nur dann in ihrer vollen Bedeutung verstanden werden, wenn man ihre Widerspiegelung im Verfassungsrecht der Länder betrachtet. Vieles ist hier teils ausführlicher, teils knapper geregelt als in der Reichsverfassung oder es finden sich andere Schwerpunktbildungen und einige Länderverfassungen sind geringfügig älter als die Reichsverfassung (haben aber möglicherweise bereits Beratungsergebnisse der Verfassungsgebenden Nationalversammlung in Weimar verwerten können), so dass die landesverfassungsrechtlichen Regelungen den Geist der Weimarer Zeit unter einem anderen Blickwinkel sichtbar machen, als wenn immer nur die Reichsverfassung (einschließlich der Rechtsprechung und Rechtsliteratur, die sie zu interpretieren suchten) betrachtet wird. Sodann sollte die landes- und regionalgeschichtliche Forschung nicht nur die – oft traurigen – politischen Zustände der Weimarer Zeit in den Blick nehmen, sondern auch nach deren rechtlichen, insbesondere den verfassungsrechtlichen Grundlagen und Rahmenbedingungen suchen und die Zeit anhand ihrer bewerten, denn gerade auch sie spiegeln eine Facette (und sicher nicht die unwichtigste) des Geistes dieser Epoche wider.

Bislang sind aber die verschiedenen Landesverfassungen der Weimarer Republik nur schwer zugänglich, vor allem sind ihre verschiedenen Änderungen außer in den jeweiligen Gesetzblättern kaum dokumentiert. Da selbst bedeutende wissenschaftliche Bibliotheken zuverlässig Quellen nur zum jeweils einschlägigen Landesrecht und zu einzelnen weiteren Landesrechten besitzen, war es ohne Reisen und umfangreiche Recherchen in auswärtigen Bibliotheken fast unmöglich, umfassende länderübergreifende Untersuchungen anzustellen. Damit hat der von Wittreck vorgelegte Band eine erhebliche Lücke geschlossen – und dies in exzellenter Weise. Er enthält nämlich nicht nur – wie der Titel bescheiden angibt – eine Textausgabe, vielmehr werden neben dem jeweiligen Urtext der Verfassungen die vorläufigen Verfassungen aus der Revolutionszeit sowie die nachfolgenden verfassungsändernden Gesetze (einschließlich der verfassungszerstörenden nationalsozialistischen Gesetze) dokumentiert. Nachweise zu den Gesetzgebungsmaterialien sind ebenso vorhanden

wie Leitentscheidungen des Staatsgerichtshofs für das Deutsche Reich, des Reichsgerichts sowie der Staatsgerichtshöfe und von Obergerichten der Länder. Beschlossen werden die – jeweils parallel aufgebauten Abschnitte – durch umfangreiche Literaturverzeichnisse. In zwei Anhängen sind die Weimarer Reichsverfassung und die Verfassung der Freien Stadt Danzig (einschließlich ihrer Neubekanntmachungen) abgedruckt. Ein ungemein umfangreiches, sehr detailliertes Sachregister (das nicht nur auf Seiten, sondern auf die Vorschriften und sogar deren Absätze verweist) erschließt die Rechtstexte des Bandes und ermöglicht so einen sicheren und schnellen Zugriff denjenigen, die etwa der Geschichte des Kirchenaustrittsrechts, der Kirchensteuern, der Garantie des Religionsunterrichts, aber auch der Kunstfreiheit, der Lernmittelfreiheit oder der Volksabstimmung nachgehen wollen (wobei für die Geschichte des Staatskirchenrechts besonders wichtig die Stichworte und Unterstichworte zu Bekenntnis, Glaubensfreiheit, Kirchen, Religionsausübung, Religionsgesellschaften usw. sind). Rechtshistorische Untersuchungen, die die Weimarer Epoche berühren, können damit – ohne großen Aufwand – von nun an auf sehr viel bessere Quellen Grundlagen gestellt werden als dies bislang möglich war.

Geht man den Nachweisen dieses Registers nach, so zeigt sich, dass das Verfassungsrecht der Weimarer Zeit für Rechts- und Kirchenhistoriker zahlreiche reizvolle Themen bereithält: So erscheint in den Verfassungen nur vereinzelt die Wendung von der Trennung von Staat und Kirche (Bremen 18.5.1920 § 87 Abs. 1), während andere Verfassungen lediglich eine Staatskirche untersagen (Mecklenburg-Schwerin 17.5.1920 § 17 Abs. 1; Mecklenburg-Strelitz 29.1.1919 § 35 Abs. 3; Schwarzburg-Sondershausen 1.4.1919 § 13 Abs. 3) oder feststellen, dass Glaubensgesellschaften unabhängig vom Staat seien (Bayern 4.1.1919 Nr. 14; ähnlich Baden 21.3.1919 § 18 Abs. 3; Oldenburg 17.6.1919 § 17; Württemberg 20.5.1919 § 19 Abs. 1). Sodann war es für verschiedene Landesverfassungen – die meisten Verfassungen enthielten freilich insoweit keine besondere Regelung – völlig selbstverständlich, den israelitischen Gemeinden oder der israelitischen Religionsgemeinschaft den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts ebenso zu garantieren wie der katholischen und evangelischen Kirche (Mecklenburg-Schwerin 17. 5. 1920 § 17 Abs. 4; Mecklenburg-Strelitz 24.5.1923 § 58; Württemberg 20.5.1919 § 20 Abs. 1). Bemerkenswert erscheint auch, dass einige Landesverfassungen eine ausdrückliche Beschränkung des Steuererhebungsrechtes der Religionsgemeinschaften auf den Kreis ihrer Mitglieder enthielten (etwa Baden 21.3.1919 § 18 Abs. 3; Bayern 14.8.1919 § 18 Abs. 3; Württemberg 20.5.1919 § 20 Abs. 2) – im Gegensatz zur Weimarer Reichsverfassung, in deren Art. 137 Abs. 6 dies bewusst unterblieben war, um auch eine Kirchensteuererhebung bei juristischen Personen zu ermöglichen.

Eingeleitet wird der Band durch einen knappen verfassungshistorischen Überblick der »Verfassungsentwicklung zwischen Novemberrevolution und Gleichschaltung« (S. 1–36), der das Verhältnis der Reichs- zur Landesverfassungsgebung und einige Grundzüge des Landesverfassungsrechts darstellt (zu nennen ist hier etwa die Umformung des Staatskirchentums in ein System der Selbständigkeit von Staat und Kirche). So ist ein Werk entstanden, das das Verfassungsrecht der Weimarer Republik in hervorragender Weise erschließt und vor allem auch für diejenigen bestens aufbereitet, die sich der Rechts- und Verfassungsgeschichte mit einer speziellen Fragestellung widmen, ein in jeder Hinsicht gewichtiger, ja monumentaler Band, zu dem man Herausgeber und Verlag nur beglückwünschen kann.

*Felix Hammer*

Statisten in Uniform. Die Mitglieder des Reichstags 1933–1945. Ein biographisches Handbuch. Unter Einbeziehung der völkischen und nationalsozialistischen Reichstagsabgeordneten ab Mai 1924, bearb. v. JOACHIM LILLA, unter Mitarbeit v. MARTIN DÖRING u. ANDREAS SCHULZ. Düsseldorf: Droste 2004. 996 S. Geb. € 120,-.

Ein beeindruckendes Kompendium legt Joachim Lilla unter der Mitarbeit von Martin Döring und Andreas Schulz vor, ein voluminöses biographisches Handbuch über die 1295 völkischen und nationalsozialistischen Reichstagsangehörigen zwischen 1924 und 1945.

Waren bislang nur Handbücher zu NS-Funktionseleiten nationalen oder regionalen Zuschnitts greifbar, so dokumentiert Lilla die Reichstagsmitglieder zwischen November 1933 und 1945; Döring und Schulz ergänzen das Werk um biographische Daten aus ihren Studien über die Nationalsozialisten im Weimarer Reichstag bzw. die Generäle der Waffen-SS und der Polizei. Zudem kann

Lilla, ein ausgewiesener Kenner der Materie, auf die Ergebnisse seiner beiden biographischen Studien über die Vertretungen des Sudetenlands bzw. des Reichsprotectorats Böhmen und Mähren sowie Österreichs im so genannten Großdeutschen Reichstag von 1938 zurückgreifen. Für das Handbuch konsultierte Lilla und seine Mitarbeiter über 100 Archive und Einrichtungen und informierten sich aus den Reichstagshandbüchern und -drucksachen sowie einer stattlichen Zahl von Nachschlagewerken.

Was auf den ersten Blick wie ein Kompendium parlamentarischer Profile anmuten könnte, entpuppt sich bei genauerem Hinsehen als eine Sammlung nationalsozialistischer Funktionsträger und Führungskräfte. Dies liegt gleichwohl nicht an dem mit bemerkenswerter Sorgfalt erarbeiteten Werk, sondern an dem Bedeutungsverlust des Staatsorgans in der NS-Diktatur, denn mit dem Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933, der Übertragung der Gesetzgebungsgewalt auf die Reichsregierung, war der Reichstag seiner ursprünglichen Funktion beraubt. Er mutierte daher von einem verfassungsrechtlich verankerten Staatsorgan zu einer reinen Akklamationsbühne für die megalomanischen Auftritte der NS-Größen. An die Stelle demokratisch legitimierter Volksvertreter traten uniformierte Statisten, die als »höchstbezahlter Männergesangverein der Welt« (Peter Hubert) die einstimmige Staffage zu Führerauftritten abgaben.

Dem Handbuch ist diese Pervertierung eines »Staatsbürgers in Uniform« freilich nicht anzulasten. Sein Wert ist nicht zu hoch einzuschätzen. Es stellt neben den Reichstagsmitgliedern des »Dritten Reichs« auch 113 deutschvölkische bzw. nationalsozialistische Abgeordnete der Weimarer Zeit vor, die seit Mai 1924 den so genannten parlamentarischen Arm der Hitlerbewegung bildeten. Aufschlussreich ist der reziproke Zusammenhang zwischen dem Bedeutungsverlust des politischen Organs und der personellen Zunahme der Mitglieder: Zählte der Reichstag 1933 noch 661 Angehörige, so stieg deren Zahl nach der Wahl zum so genannten Reichstag für Frieden und Freiheit im März 1936 auf 741 und kletterte zwischen April 1938 und Mitte 1941 weiter auf 876 Mitglieder. Dazu zählten auch die Hospitanten der im Frühjahr 1933 aufgelösten bürgerlichen Parteien wie der DNVP und der DVP sowie des Zentrums, die als gewählte Abgeordnete der VIII. Wahlperiode nach der Märzwahl 1933 genauso in der Krolloper saßen, wo der Reichstag nach dem Brand des Wallotbaus am 27. Februar 1933 bis zu seiner letzten Zusammenkunft am 26. April 1942 tagte.

Die Einträge zu den 1295 Mitgliedern sind übersichtlich gegliedert. Sie dokumentieren die Zugehörigkeit zum Reichstag mit der Angabe des Wahlkreises bzw. des Reichswahlvorschlags und die Mitgliedschaft in deutschen Länderparlamenten sowie außerdeutschen Länder- und Nationalparlamenten. Ergänzt werden diese Angaben durch biographische Daten, denen sich ein Lebenslauf anschließt, der sich in drei Zeitschnitte gliedert: in die Jahre vor, während und nach dem »Dritten Reich«.

Hintergrundinformationen liefert die Dokumentation im Anhang. Sie schildert die Entwicklung des Reichstags-Wahlrechts ab 1924, besonders nach 1933, in das die Nationalsozialisten mehrfach substantiell eingriffen. Dabei ist auch die Behandlung der Weimarer Reichsverfassung von Interesse. Sie wurde zwar offiziell nicht aufgehoben, gleichwohl setzten die Nationalsozialisten einschlägige Bestimmungen wie die Artikel 30 und 31 über die wahrheitsgetreue Berichterstattung oder die Bestellung eines Wahlprüfungsgerichts außer Kraft. Ferner führt Lilla die ursprünglich 35 Reichstags-Wahlkreise an, die häufig deckungsgleich mit den NSDAP-Gauen waren, sowie die Folgen neuer Eingliederungen – vom Saargebiet 1935 bis zu Eupen-Malmedy 1941 –, wodurch sich die Zahl der Wahlkreise auf 43 erhöhte. Das Handbuch bietet weiteres wissenswertes Material: einen alphabetischen Index der Reichstags-Wahlvorschläge von 1924 bis 1938/43 sowie die Angabe der Reichstags-Präsidien und der Schriftführer des Reichstags mit nationalsozialistischer Beteiligung zwischen der V. Wahlperiode 1930 und der IX. Wahlperiode (12. November 1933), die bis 1945 andauerte. Schließlich listet es die Mitgliedschaften der MdR in anderen deutschen und außerdeutschen Volksvertretungen und parlamentarischen Körperschaften auf. Damit nicht genug: Ein 180 Seiten starkes Register erschließt die Kurzbiographien nach folgenden Gesichtspunkten: Geburts- und Sterbeort, Tätigkeits- und Berufsort, Organisationen, Namen, Ermordeten im Zusammenhang mit dem sog. Röhm-Putsch, Freitod, Internierung, Hinrichtung sowie Zeitungen und Zeitschriften.

Insgesamt eine stupende Materialfülle. Wer die Einträge durchblättert, dem fallen die NS-Karrieren wie ein Beleg für das Ämterchaos im »Dritten Reich« auf. Aufstiege in der staatlichen Hierarchie überschneiden sich mit dem Vorankommen auf der Karriereleiter der Bewegung. Er-

nennungen erfolgten oft, nachdem die designierten Amtsträger ihre Funktion bereits ausübten. Da die Hinweise auf parlamentarische Aktivitäten der MdR aus den genannten Gründen knapp ausfallen mussten, liegt der Wert der Informationen in einem Täterprofil der braunen Bewegung, denn jeder Mandatsträger wird ausgiebig in seinem außerparlamentarischen Betätigungsbereich beschrieben. Fronteinsätze und Parteifunktionen, aber auch Kirchenaustritte und Korruptionsskandale kommen hier zur Sprache. Wer künftig einen personenbezogenen Zugang zur Hitlerbewegung sucht, wird dankbar zu »dem Lilla«, wie es bald heißen wird, greifen. Wo sonst, kann man eine Personenrecherche nach biographischer und lokaler Herkunft und Einsatzort anstrengen?

*Peter Exner*

GERHARD BESIER/FRANCESCA PIOMBO: *Der Heilige Stuhl und Hitler-Deutschland. Die Faszination des Totalitären.* München: Deutsche Verlagsanstalt 2004. 415 S. Geb. € 24,90.

Vorliegende Studie ist eine der ersten Publikationen, die die seit 2003 für die Jahre 1922–1939 neu zugänglichen Quellenbestände im Vatikanischen Archiv benutzt, nämlich die Nuntiaturüberlieferung Berlin und München sowie die Abteilung Germania der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten. Sie hat zudem eine vom Verfasser bereits mehrmals ausgeführte These: Es besteht eine strukturelle Verwandtschaft zwischen der katholischen Kirche unter den Päpsten Pius XI. und Pius XII. und den totalitär-autoritären Systemen dieser Zeit, besonders dem italienischen Faschismus, indem sich beide gegen den liberalen Staat und die sozialistische Linke wandten. »Autorität, Hierarchie und Ordnung kehrten zurück und verschafften auch der Kirche, Alleininhaberin der christlichen Wahrheit, wieder den ihr angestammten Platz in der Gesellschaft, ja bestimmten das Gemeinwesen wieder als christliches« (S. 308). Der religiöse Totalitätsanspruch des Papstes habe sich im Übrigen in Portugal unter Antonio de Oliveira Salazar und in Österreich unter Engelbert Dollfuß zwei katholische ideale Staaten geschaffen (S. 146–151); er erkläre die Nähe der Kirche, aber auch die teilweise Konkurrenz, zu den rechts-autoritären Staaten in Europa. Der Papst selbst hatte 1932 sein Programm von der Königsherrschaft Christi als »katholischen Totalitarismus« (S. 162) bezeichnet. So sei die Annäherung der Kirche an die Demokratie nach 1945 ein schmerzlicher und mühevoller Nachholprozess gewesen (S. 321). Dieses anregende, aber auch nicht völlig unproblematische Konzept bildet das Theorieraster für die eigentlichen Ausführungen des Buches, das selber nicht mehr theoretisch diskutiert wird und natürlich nur partiell empirisch belegt werden kann. Immerhin wird von diesem Hintergrund her die vatikanische Deutschlandpolitik 1917–1939 in einen europäischen Rahmen gestellt (v.a. Spanien, Italien, Österreich, Polen, UdSSR), was sicherlich hilfreich ist.

Die vatikanische Deutschlandpolitik wird von Besier und Piombo in drei Abschnitte (1917–1920, 1920–1929 und 1930–1939) gegliedert, wobei in den ersten beiden Eugenio Pacelli als Nuntius und im letzten als Kardinalstaatssekretär im Mittelpunkt steht. Die Grundkonstanten dieser Politik sind – etwa durch Klaus Scholder – bekannt gewesen; die Verfasser ergänzen diese nun durch vatikanisches Archivmaterial. Dieses wurde natürlich noch nicht in seiner Gesamtheit gesichtet. Eine Fülle von Fragen muss so offen bleiben, vor allem was die (»Innen-«)Politik des Vatikans gegenüber der deutschen Kirche angeht; an manchen Stellen hätte man sich über eine thetische Anführung der Quellen hinaus aber auch etwas mehr an Interpretation gewünscht.

Im Einzelnen nur einige bemerkenswerte Ergebnisse und Thesen: Nach den Verfassern ist für Pacelli trotz des Aufstiegs unter Pius X. die staatskirchenrechtliche und nicht die antimodernistische Komponente in seiner Amtsführung zentral gewesen (S. 19f.). Für die Jugendzeit Pacellis ließe sich aber nach Meinung des Rezensenten noch einschlägiges Material bringen (Philippe Chenaux, Pie XII.). Die Prägung, die der Nuntius aus der Revolution in München 1919 empfangen habe, sei kein stark emotionaler Antikommunismus gewesen, auch wenn für ihn seither »Kommunismus« und »Chaos« sehr nahe beieinander lagen (S. 48). Eine Analyse erfahren Pacellis Berichte über den sog. Hitler-Putsch 1923. Dieser scheint Pacelli nicht sonderlich beeindruckt zu haben; Hitler und Ludendorff erkannte er mit ihren Anhängern klar als schlimme Feinde der Kirche (S. 64–68). Eher knapp wird die vatikanische Deutschlandpolitik der 1920er Jahre behandelt, dafür aber in einen europäischen Kontext gestellt. Die von M. Feldkamp übernommene These, Pacelli sei bei der Disziplinierung katholischer Theologen eher zurückhaltend gewesen (S. 111),

möchte der Rezensent bezweifeln. Zu Beginn der 1930er Jahre habe in Rom die Furcht vor dem Bolschewismus Priorität gehabt. Für Pius XI. und Pacelli gelte, dass sie mittels der »azione cattolica« und der Konkordatspolitik weltweit einen katholischen Totalitarismus durchsetzen wollten (S. 167).

Was die Entstehung des Reichskonkordats angeht, so können die neu zugänglichen vatikanischen Quellen die sog. Scholder-Reppen-Kontroverse auch keiner definitiven Entscheidung zuführen. Nach den Verfassern war Kaas bereit, das Zentrum zu opfern, sobald Hitler für die Kirche kulturpolitische Garantien aussprach (S. 180); sie betonen den – trotz zahlreicher Warnungen – energischen Konkordatswillen Pacellis und Kaas' Pacelli habe auch gegen die partielle inhaltliche Rücknahme des bischöflichen Verbots, die NSDAP zu unterstützen, keine Einwände gehabt: Nur der Kommentar in der »Germania« hatte ihm Sorgen bereitet, nach dem dies allein in die Zuständigkeit der Bischöfe und nicht des Vatikans falle (S. 189). Auf Nuntius Orsenigo werfen die vatikanischen Quellen nur partiell ein besseres Licht; dominierend in seinen Berichten aus dem Jahre 1933 ist eher die Sorge vor einer »protestantischen« deutschen Nationalkirche (S. 198). Recht eingehend werden die zahlreichen jüdischen Hilfsersuchen an den Vatikan aus dem Jahre 1933 geschildert, denen Pacelli weitgehend erfolglos, aber wohlwollend, gegenüber gestanden habe; dann die inzwischen von H. Wolf gut erforschten Versuche, »Mein Kampf« zu indizieren, die zu den Enzykliken von 1937 geführt haben. Der Spanische Bürgerkrieg wird zu dieser Zeit zurecht als Hauptsorge der Kirche interpretiert.

Aufs Ganze ein fundierter und objektiver Überblick, anregend und Neues bringend, der freilich gerade die umfassende Aufarbeitung der Thematik als dringendes Desiderat erscheinen lässt.

*Klaus Unterburger*

Katholische Kirche unter nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur. Deutschland und Polen 1939–1989, hg. v. HANS-JÜRGEN KARP u. JOACHIM KÖHLER (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 32). Köln: Böhlau 2001. XII, 286 S. Geb. € 39,90.

Geschichte lädt zur Auseinandersetzung ein. Geschichtsschreibung ist hierbei ein mögliches Konfliktfeld. Was passiert, wenn die jeweilige Gesichtsperspektive auch noch »teilweise national gefärbt« (S. VII) ist, zeigt der vorliegende Band. Er vereinigt die Beiträge einer Tagung, die 1997 in Bad Saarow auf Initiative des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte (Regensburg) und des Herder-Instituts (Marburg) Wissenschaftler aus Polen und Deutschland zusammenführte, um das Staat-Kirchen-Verhältnis in Deutschland und Polen unter den Bedingungen des Nationalsozialismus auf der einen und des Kommunismus auf der anderen Seite zu untersuchen. Der Leser bleibt um viele historische Fakten bereichert und dennoch ein wenig verwirrt zurück. Beispielsweise dadurch, dass es als wissenschaftlicher Fortschritt gewertet wurde, dass man »die jeweils national bedingte Argumentationsweise« wenigstens offen gelegt habe (S. VII). Dies ist aus heutiger Perspektive, nachdem die Tagung schon Jahre zurückliegt, mager. Es galt »zu untersuchen, ob und gegebenenfalls in welcher Weise und aus welchen Motiven die Kirche – in Spannung zu ihrem universalen Sendungsauftrag – an den Programmen der nationalen und staatlichen Integration mitgewirkt hat, die von Staat und herrschender Partei für die sog. eingegliederten Gebiete im Osten des Deutschen Reiches und – umgekehrt für die sog. West- und Nordgebiete Polens entwickelt wurden. Unter historisch-politischem Aspekt lautet die Frage, in welchem Maße die katholische Kirche in beiden Ländern durch den radikalen Zugriff des Staates für nationale und politische Zwecke instrumentalisiert wurde oder sich hat instrumentalisieren lassen und damit zur Stabilisierung des totalitären Systems beigetragen hat, oder ob sie bereit und in der Lage war, Formen inneren oder äußeren Widerstands gegen die Vereinnahmung für die Politik der »Germanisierung« bzw. der »Repolonisierung« zu entwickeln« (S. Xf.). Solch eine Zieldefinition mit ihrer Verschränkung von Analyse und Bewertung lädt zum Streit ein. Er ist im Ergebnis durchaus konstruktiv und transportiert jene Informationen, die zum Verständnis der deutsch-polnischen Beziehungen in der Nachkriegszeit grundlegend sind. *Zygmunt Zieliński* (Bevölkerungsverschiebungen in Ostmitteleuropa 1939–1950. Versuch einer historiographischen Bilanz) gibt einen soliden Überblick über die Bewertungen der Potsdamer Beschlüsse vom Juli/August 1945 in der deut-

schen und polnischen Geschichtsschreibung, die die »Aussiedlung« sanktionierten – auf die terminologischen Divergenzen in Polen und Deutschland wird hingewiesen; den Begriff »Vertreibung« lässt Zieliński nur für die so genannten wilden Aussiedlungen im Vorfeld der Potsdamer Beschlüsse gelten. Ausführlich werden die verschiedenen Berechnungen der Gesamtzahl der Ausgesiedelten dargestellt. Dieser Beitrag ist als ordnender Überblicksartikel zu verstehen, der die strittigen Standpunkte und Argumentationsmuster darstellt. *Heinz Hürten* erläutert darauf das Totalitarismusmodell als kirchenhistorisches Erklärungsmuster. Hier gehe es darum, ob die Kirche »ihre nicht vom Regime stammende und von ihm nicht zu gestaltende Existenz« tatsächlich als eine »Gegenwelt« begreife, um durch ihre »unangepaßte[n] Existenz die scheinbare Totalität des politischen und sozialen Systems« zu durchbrechen (S. 38). Für die nachfolgenden, hoch interessanten Ausführungen von *Lydia Bendel-Maidl* über die Thomas-Rezeption in Peter Tischleders (1891–1947) Staats- und Gesellschaftslehre als einer Barriere oder Hilfe für den NS-Staat, ist solch eine Theorie operationalisierbar. Gerade die Bearbeitung von Mausbachs Moraltheologie (8. Auflage 1938) kann dies zeigen. Ergänzend zu Mausbach gelangt Tischleder etwa zu einer »ausführlichen Ablehnung des totalen Staates, der der Grundidee des organischen Staatsbegriffes radikal widerspreche aufgrund seiner Missachtung des einzelnen und der untergeordneten Gemeinschaften« (S. 52). Hier vertritt Tischleder sogar einen passiven und aktiven (!) Ungehorsam gegenüber unrechtmäßigen Gesetzen und Befehlen. *Leonid Luks* (Polen als Satellitenstaat, 1944–1956) beschreibt das Nachkriegspolen als »Provinz eines totalitären Großreiches«, der Sowjetunion, und analysiert den Charakter des Abhängigkeitsverhältnisses, bei dem die polnischen Kommunisten »nicht alle Befehle Moskaus buchstabengetreu« erfüllten (S. 92). Dies korrespondiert mit der Abwehr totalitärer Gleichschaltungsversuche durch die katholische Kirche, die nach der Freilassung von Kardinal Wyszyński 1956 im Vergleich mit anderen Ostblockstaaten relativ erfolgreich war. *Bernd Schäfer* (Staat und katholische Kirche in der DDR 1945 bis 1961) beschreibt die Entwicklung des Staat-Kirchen-Verhältnisses in der DDR bis zur Ernennung von Alfred Bengsch zum Berliner Ordinarius, mit dem sich die politische Abstinenz der katholischen Kirche in der Öffentlichkeit endgültig durchsetzte. *Georg W. Strobel* (Die Kirche Polens, das gesellschaftliche Deutschensyndrom und beider Rolle bei der Sowjetisierung Polens) beschreibt, nicht ohne verbale Polemik, das antideutsche Stimmungsbild innerhalb der polnischen Bevölkerung und Kirche, deren durch Stalin instrumentalisiertem Nationalismus »zur Konsolidierung des der Nation oktroyierten kommunistischen Systems beigetragen« habe (S. 124). Er recurriert hierbei u.a. auf die Kardinäle Hlond, Wyszyński und Glemp und auf nationalistische Kreise um die Klöster in Tschenschochau und in Niepokalanów. Gerne wüsste man etwas über die Reaktionen, die Strobels Zuschreibung provoziert haben muss, die polnische Kirche habe zur »geistigen Vergewaltigung der Nation und der politischen ihres Staates« (S. 125) beigetragen. In der bisherigen Rezeption des Bandes wurde Strobels Polemik zu Recht kritisiert. Bereits der nachfolgende Beitrag von *Stefan Garsztecki* (Das Deutschlandbild in der katholischen Publizistik Polens 1956–1989) sieht den negativen Deutschen-Stereotyp weitaus differenzierter. Mit den »politischen und kirchenrechtlichen Grundlagen der Einsetzung Apostolischer Administratoren in den Jahren 1939–1942 und 1945 im Vergleich« beschäftigt sich *Jerzy Pietrzak*. Er bereitet mit seiner Darstellung, dem Vergleich beider Zeitphasen und der Offenlegung der historiographisch strittigen Themen (v.a. über die [vermeintlichen] Sondervollmachten Hlonds, Apostolische Administratoren zu ernennen) die nachfolgenden biographischen Beiträge vor. *Joachim Köhler* analysiert den Umgang von Adolf Kardinal Bertram (1859–1945) mit dem totalitären System des Nationalsozialismus und mahnt hierbei an, dessen umfangreiches Œuvre neuerdings über inhaltsanalytische Aspekte hinaus auf seine Sprache hin zu untersuchen. *Jerzy Myszor* beschäftigt sich mit der Position des Kattowitzer Bischofs Stanisław Adamski in Bezug auf die Aussiedlung der Oberschlesier in den Jahren 1945–1949. Obgleich Adamski sich nicht grundsätzlich gegen die Aussiedlung von Deutschen, die Anhänger des Nationalsozialismus waren, wandte, setzte er sich für jene ein, die sich 1941 auch auf seinen Rat hin in die III. und II. Gruppe der so genannten Volksliste hatten eintragen lassen. Bischof Carl Maria Splett sind zwei Beiträge gewidmet. *Stefan Samerski* (Bischof Splett als Apostolischer Administrator der Diözese Kulm) interpretiert das Wirken des Danziger Oberhirten unter der Perspektive des pastoral Notwendigen angesichts der Krisensituation, die nach der Flucht des Kulmer Bischofs Okoniewski, der Abschiebung des kranken Weihbischofs und der Ermordung fast des gesamten Domkapitels seit September 1939 eingetreten war. Im Gegensatz hierzu steht die Interpretation von *Władysław*

*Szulist* (Bischof Carl Maria Splett. Ein Beitrag zu seiner Biographie), der Splett als einen Menschen versteht, der »völlig unkritisch an das Dritte Reich geglaubt hat« (S. 233). Unter dieser Perspektive betrachtet Szulist etwa das komplexe Problem des Verbots der Beichte in polnischer Sprache. Fragwürdig sind Konstruktionen wie diese: »Wäre Bischof Splett nach Deutschland ausgereist, hätte er sich seinen achtjährigen Gefängnisaufenthalt erspart und statt dessen jenseits der Elbe ein gutes Auskommen haben können. Dann wäre es auch nicht zum rechtswidrigen Festhalten des Bischofs über die Zeit seines Strafmaßes hinaus gekommen« (S. 230). Mit Maximilian Kaller, dem Bischof von Ermland, beschäftigt sich *Hans-Jürgen Karp*. Auch Kaller stand vor dem Dilemma, dass seelsorgliches Wirken gesellschaftspolitische Relevanz hat und somit – besonders, wenn es mit nationalem Pathos zusammengeht, – durchaus System stabilisierend werden kann. Ob hierfür die Qualifizierung »naiv« (S. 236) ausreicht, scheint dem Rezensenten fraglich. *Jan Kopiec* (Bolesław Kominek – Apostolischer Administrator in Oppeln, 1945–1951) äußert sich, in unausgesprochener Distanz zum Beitrag von Strobel, folgendermaßen zur Nationalisierung der polnischen Kirche, als dessen Exponent auch der spätere Erzbischof und Kardinal von Breslau, Bolesław Kominek, anzusehen ist: »In der großen Aufgabe des Wiederaufbaus der Nachkriegsordnung mußte sich die katholische Kirche, um sich von der tragischen Vergangenheit zu lösen, mit der gesamten polnischen Staatsräson auf die nationalen Werte besinnen. Alles, was man unternommen hätte, das Zusammenleben mit der deutschen Bevölkerung zu unterstützen, wäre damals als Distanzierung von der »geschichtlichen Mission« Polens verstanden worden« (S. 246). Die gewiss ungewollte polemische Schlagseite der geschichtsteologischen Formulierung »müssen« erweist einmal mehr, welchem hohen Anspruch sich die Tagungsteilnehmer zu stellen hatten. *Andrzej Kopiczko* (Die Verwalter der Diözese Ermland Theodor Bensch und Adalbert Zink, 1945–1953) kann nachweisen, »daß die ersten Verwalter der Diözese Ermland nach dem Zweiten Weltkrieg die totalitären Maßnahmen der Staatsbehörden nicht akzeptierten und vielfach gegen sie protestierten. Sie bemühten sich, die Freiheit sowohl der Kirche als auch der Gläubigen unabhängig von ihrer Herkunft, der Sprache und Vergangenheit zu garantieren« (S. 257). Mit seinen Ausführungen über die Apostolischen Administratoren Walenty Dymek und Hilarius Breitingen beschreibt *Kazimierz Emigiel* jenen Sonderfall für das Wartheland, dass Apostolische Administratoren aufgrund behördlichen Befehls für nationale Bevölkerungsgruppen und nicht nach dem Territorialprinzip bestellt werden mussten. Dymek, der internierte Weihbischof von Posen, realisierte sein Ernennungsdekret vom April 1942 nicht, um nicht der Kontaktnahme mit dem Ausland (Vatikan) bezichtigt zu werden. Breitingen hingegen, im Mai 1942 ernannt, entwickelte seit 1943 »eine an die politischen Zentralinstanzen gerichtete Interventions- und Protestaktivität zur Wahrung der Rechte der Kirche und der Gläubigen« (S. 262). Gegen die Behandlung der polnischen Priester und Bevölkerung erhob er allerdings bei den politischen Behörden keinen Einspruch. *Dieter Grande* versteht seinen kurzen Überblick über »Kirche, Staat und die katholischen Sorben in der DDR« als Versuch, eine gemeinsame sorbisch-deutsche Kirchengeschichtsschreibung auf den Weg zu bringen. *Rudolf Kilank* untersucht v.a. die von Himmler erzwungene Versetzung sorbischer Priester, die der Meißner Koadjutor Heinrich Wienken durchzuführen hatte. Auch als Bischof von Meißen blieb Wienken in der Nachkriegszeit für die sorbischen Pfarreien und seinen Klerus zuständig. Auch hier versuchte er durch diplomatisches und behutsames Verhalten, »größeres Unheil zu vermeiden« (S. 276). Ein Nachwort von *Joachim Köhler* schließt den spannenden und umstrittenen Tagungsband ab.

Jörg Seiler

INGRID RICHTER: Katholizismus und Eugenik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform und Rassenhygiene (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 88). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2001. 572 S. Geb. € 51,60.

Richter untersucht die Beteiligung katholischer »Elitegruppen« (Moraltheologen, Bischöfe, Politiker, Verbandsfunktionäre) an den eugenischen Diskussionen von der Weimarer Republik bis zum Dritten Reich und die Rückkopplung dieser Diskussionen auf den zeitgenössischen Katholizismus. Hierbei verwertet sie neben archivalischen Quellen, v.a. im zweiten Teil über das Dritte Reich, auch die seit den 80er Jahren stark angewachsene Sekundärliteratur und die umfangreiche zeitgenössische Fachpublizistik. Der »Sozialtechnologie« und »Anwendungswissenschaft« Euge-



nik wandten sich katholische Theologen und Politiker erst relativ spät zu, da ihr »der Verdacht der Tierzüchtereier und des kruden Sozialdarwinismus« anhaftete (S. 511). In der Weimarer Republik kamen zu der traditionell pro-natalistisch, also geburtensteigernden, Politik Elemente der positiven Eugenik hinzu, deren Ziel die Förderung eines erbgesunden Nachwuchses war. Hierbei bedeuteten die Beschlüsse des bevölkerungspolitischen Kongresses der Stadt Köln (1921) eine wichtige Zäsur. Er forderte die »zwangsweise Unterbringung aller minderwertigen Glieder der menschlichen Gesellschaft [...] für die Dauer der Fortpflanzungsfähigkeit in besonderen Asylen, am besten in ländlichen Arbeitskolonien« (S. 182). Dies war auch die Position des damals führenden katholischen Eugenikers, des (Noch-)Jesuiten Hermann Muckermann (1877–1962). Negative (geburtenverhindernde) Eugenik bewegte sich im katholischen Milieu – die Verwendung des Milieubegriffs wird S. 21 begründet – hingegen in den Grenzen des traditionellen Naturrechts, das die körperliche Integrität der Person betonte. In der Frage des verpflichtenden Austauschs von Gesundheitszeugnissen vor der Eheschließung war die Zentrumsparterie auf Reichsebene zurückhaltend – in Preußen setzte sich jedoch eine jüngere Generation von Praktikern durch. Stand man der eugenischen Eheberatung zunächst aufgeschlossen gegenüber, so war die katholische Eheberatung nach der Durchsetzung der sozialdemokratischen Konzeption durch die Gegnerschaft zu Eheverboten, Zeugniszwang, Sexualberatung und Geburtenkontrolle geprägt. Hiervon hoben sich die Ideen des Freiburger bzw. (seit 1930) Paderborner Moraltheologen Joseph Mayer ab. Dieser vertrat eine »eigentümliche Mischung von züchtungseugenischer Auslese und Vorstellungen von einer Erziehung zur eugenischen Selbstkontrolle in der katholischen Familie« (S. 514). Er schreckte hierbei auch nicht vor der zeitgenössisch diskutierten Vorstellung einer Zwangsasylie oder -sterilisation zurück. Mithilfe einer eigentümlichen Analogieinterpretation von Thomas von Aquin stand für Mayer fest: »Gemeingefährliche Irrsinnige sind demgemäß eine *materia conveniens* der Zwangsasylie wie der Zwangssterilisation. Sie haben kein freies Recht über die Sexualorgane überhaupt, und noch viel weniger ein Recht neues Leben zu spenden. Wenn andere Mittel versagen, kann ihnen die staatliche Autorität das Gut der Zeugungskraft sogar durch eine Zwangsmaßnahme entziehen« (S. 212). Die Gesundheit des »Volkskörpers« stand in diesem Falle höher als jene des »einzelnen Körpers«. Mayers Positionen, die er in seiner der völkischen Rassehygiene bedrückend nahekommenden Dissertation über die »Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker« (1927) vorgelegt hatte, waren immer wieder Diskussionsgegenstand im kirchlichen (Fritz Tillmann; Otto Schilling; Caritas) wie im politischen Umfeld (Strafrechtsausschuss des Reichstages; preußischer Landesgesundheitsrat). Sie unterstützten schließlich die »sterilisationspolitische Wende des Zentrums« und der Regierung Brüning von 1931/32 hin zur Ermöglichung der freiwilligen eugenischen Sterilisation. Bei all diesen Diskussionen berief man sich auf Mayer, wobei man je nach dem seine weit reichende theoretische Begründung oder seine weitaus moderateren praktischen Schlussfolgerungen rezipierte. Richters akribische Rekonstruktion der Diskussionsprozesse (S. 197–311) liest man mit höchstem Gewinn. Die Verfasserin macht es selbst dem mit der Materie unvertrauten Leser durch ihre Zusammenfassungen am Ende jedes Kapitels leicht, die beschriebenen Entwicklungen nachzuvollziehen. Hervorzuheben sind Richters Ausführungen zur Enzyklika »Casti connubii« (1930/31), mit der Pius XI. dem katholischen Milieu zwar die Norm in Ehefragen vorgab. Die Ausführungen zur Eugenik blieben jedoch in Richtung einer positiven Eugenik merkwürdig unbestimmt: »Papst Pius XI. äußerte sich an dieser Stelle klar ablehnend gegenüber eugenischen Eheverboten [...] Dagegen sei gegen ›heilsame Ratschläge zur Erzielung einer starken und gesunden Nachkommenschaft‹ nichts einzuwenden« (S. 265). Selbst für eine Interpretation, die die Asylie erbkranke Menschen rechtfertigt, sei die Enzyklika offen, da sie sich zu dieser zeitgenössisch strittigen Frage nicht geäußert habe. »Freilich bewegte sich diese Akzeptanz in den engen Grenzen des Naturrechts und wollte die ›direkte‹ Verletzung der körperlichen Integrität des Menschen aus eugenischen Gründen niemals zulassen« (S. 267). Während des Dritten Reichs verlagerten sich die Diskussionen. »Es ging jetzt nicht mehr nur um eine erbgesundheitliche ›Aufartung‹ des Gen-Pools, sondern um die Ergänzung durch Strategien ›rassischer Aufordnung‹, deren Kriterien nicht mehr der Eugenik, sondern der Rassenanthropologie entnommen wurden« (S. 518). Dies konnten katholische Eliten in der Regel nicht mittragen. Langfristig bewirkte der Außendruck der Nationalsozialisten den aus Weimar bekannten »Rückzug auf die alte Position der sittlichen Erziehung zur eugenischen Selbstkontrolle« (S. 521). Joseph Mayer war mit seinen rassistischen Affinitäten kirchlicherseits zur persona non grata geworden; Muckermann schwenkte

auf alte Positionen ein. Zentral wurde die Auseinandersetzung um das »Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses«. Hier verständigte sich der deutsche Episkopat »auf die Generallinie der Ablehnung der eugenischen Sterilisierung, gleichzeitig aber auch auf die positive Rezeption der eugenischen Asylierung sowie anderer sittlich erlaubter Mittel zur negativ-eugenischen Prävention« (S. 521). Es ist beschämend, dass sich die Bischöfe nicht auf eine grundsätzliche Ablehnung des Gesetzes einigen konnten. Die Bischofskonferenz war auch in dieser Frage gespalten. Die Ablehnung von Abtreibung und Euthanasie war hingegen unstrittig. Auch in der Frage der Eugenik bestätigt sich die Beobachtung jüngerer theologiegeschichtlicher Forschungen, »daß diejenigen Theologen weitgehende eugenische Prämissen vertraten, die in Berührung mit dem Modernismuskonflikt in der katholischen Kirche geraten waren« (S. 523). Diese wichtige Erkenntnis wäre jedoch vor dem Hintergrund der Frage nach der Herkunft bischöflicher Ambivalenzen erneut zu diskutieren.

*Jörg Seiler*

EIKE WOLGAST: Die Wahrnehmung des Dritten Reiches in der unmittelbaren Nachkriegszeit (1945/46). (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 22). Heidelberg: C. Winter 2001. 360 S. Geb. € 36,-.

Die Hauptperson war mit Kriegsende auch namentlich verschwunden: Adolf Hitler. In wenigen Dokumenten der gesellschaftlichen Funktionseliten, die Eike Wolgast untersucht, taucht Hitler mit der Nennung seines Namens auf. Gesprochen wurde – so Beispiele aus kirchlichen Verlautbarungen – über »die führenden Männer«, »die maßgebenden Männer«, »die Wort- und Schwertführer unseres Volkes«, »die Führung«, »die Verantwortlichen« oder über »Gewaltmenschen« (S. 218). Veröffentlichungen der KPD und SPD vermieden den Begriff »Nationalsozialismus« (S. 47). Die Programme der sich neu formierenden Parteien und politischen Organisationen, die Hirtenbriefe der katholischen Bischöfe und die Stellungnahme der evangelischen Kirchen, die Rektoratsreden der Universitätsleitungen – um die wichtigsten Quellen zu benennen, in denen Wolgast zurecht gruppenamtliche Äußerungen mit hohem Autoritätsgrad sieht, – verdrängen das Dritte Reich keineswegs. Und doch erscheint es entmenslicht, unkonkret. Es wird im Horizont der unmittelbaren Kriegsereignisse gesehen. Hierin sind sich die untersuchten Gruppierungen sehr ähnlich. Grundverschieden ist das öffentliche Bild über ihre Erfahrungen im Dritten Reich: die antinationalsozialistischen Politiker gehörten zu einer Gegenelite, die Kirchen vertraten eine Gegenideologie, und die Universitätsrektoren waren als Beamte »auf diese oder jene Weise lose oder intensiv mit dem Dritten Reich verflochten gewesen« (S. 332). Dieser Ausgangspunkt vom Krieg her ist gleichermaßen situationsbedingt verständlich wie analytisch erschreckend. Exemplarisch sei Wolgasts Analyse der Wahrnehmungsmuster innerhalb der katholischen Kirche referiert. Hier begegnet der deutsche Soldat in seinem heldischen Tun: »Kein Mensch in der Welt aber wird dem deutschen Soldaten aberkennen, daß er mit bewundernswertem Mute, mit zäher Ausdauer und heldenhafter Todesverachtung gefochten hat« (S. 205). Dieser Entwurf von Kardinal Frings für das Fuldaer Hirtenwort vom 23. August 1945 wurde zwar aufgrund der Intervention von Bischof Preysing so nicht übernommen. Die Denkweise scheint aber durchaus repräsentativ zu sein. »Auch Faulhaber gedachte, wenn auch weniger emphatisch als sein Kölner Kollege, der »braven Männer«, die für die Heimat gelitten hatten« (S. 205). Das Kriegsende wurde eher als eine Katastrophe denn eine Befreiung gesehen. Der millionenfache Mord an den Juden blieb, abgesehen von einigen Bemerkungen Gröbers, Preysings und Faulhabers, nahezu ausgeblendet. Auch bei öffentlichen Äußerungen von Politikern und Universitätsrektoren war die Judenvernichtung nur ein »peripheres Thema« (S. 338). Sie wurde oft vermengt mit dem nationalsozialistischen Euthanasieprogramm. Die lediglich allgemeine Verurteilung des Rassenwahns findet sich einzig bei der westdeutschen Sozialdemokratie unter Kurt Schumacher (S. 116f.), der Ost-CDU (S. 68–71) und der südwestdeutschen DVP unter Reinhold Maier (S. 153) reflektiert. Die internen Diskussionen innerhalb der evangelischen Kirche führten erst 1950 zu einer öffentlichen Anerkennung einer kirchlichen Mitschuld an der Judenverfolgung (S. 247–251). Katholischerseits wurde die Vorstellung einer Kollektivschuld abgelehnt (S. 219). Einzig der Rottenburger Bischof Sproll, der ebenso wie Bischof Legge von Meißen im Dritten Reich tatsächlich verfolgt worden war, sah die Dinge differenzierter. In seinem Fastenhirtenbrief vom 12. Januar 1947 forderte er die Gläubigen seiner

Diözese dazu auf, sich darüber Rechenschaft abzulegen, welchen Anteil sie sich selbst an einem eventuellen Sieg des Nationalismus zugeschrieben hätten und folgert: »Mein Christ! So viel du dir an dem Siege zugeschrieben hättest, so viel mindestens mußt du dich auch schuldig fühlen an all dem, was diese Zeit Unheilvolles geschaffen hat« (S. 220). Überhaupt sticht neben Preysing gerade Sproll angesichts zwiespältiger Äußerungen weiterer bischöflicher Heroen wie etwa Faulhaber, Galen oder Frings aus dem Episkopat heraus. Sehr deutlich wies Sproll am 24. Juni 1946 darauf hin, dass auch Katholiken das NS-Regime unterstützt und mitgetragen hätten. Seine Amtskollegen schwiegen hierüber oder äußerten sich – wie Preysing und Bornewasser – nur zaghaft (S. 217f.). In der evangelischen Kirche war die Schuldfrage verständlicherweise heftiger umstritten, was an der teilweise ablehnenden Haltung gegenüber der Stuttgarter Erklärung vom 18./19. Oktober 1945 verdeutlicht werden kann (S. 239–251, 270–277). Beiden Kirchen gemeinsam ist die Betonung der eigenen Opferrolle. Die Wurzeln des Nationalsozialismus fand man politisch im Vertrag von Versailles, geistesgeschichtlich im Säkularismus seit der Französischen Revolution, mitunter sogar seit der Renaissance. Dem entgegenzuwirken forderten beide Kirchen eine Verchristlichung von Staat und Gesellschaft.

Die Genese des Dritten Reiches wird je nach Referenzgruppe unterschiedlich gesehen: Während der deutsche Volkscharakter selten bemüht wurde, war der sozioökonomische Ansatz gängige Grundthese der Linksparteien. Den kultur- und modernitätskritischen Erklärungsansatz kolportierten hauptsächlich die Kirchen. Die Kritik an der Französischen Revolution eignete sich in konservativ gesinnten Kreisen, um demokratieskeptische Überzeugungen zu transportieren. Der weitgehende Verzicht auf historische Herleitungen des Nationalsozialismus überrascht vor allem für den akademischen Bereich, in dem man irrational-emotionale Wertkategorien wie Tragik und Verhängnis bemühte. Hier wurden die als überzeitlich gültig stilisierten Werte des christlichen Abendlandes und des Humanismus beschworen, ohne durch deren Irrelevanz während der zurückliegenden zwölf Jahre angefochten worden zu sein. Eine Kollektivschuld wurde (mit Ausnahme der KPD) abgelehnt, die Vorstellung einer Kollektivverantwortung hingegen implizierte die durchgängige Akzeptanz von Wiedergutmachungsleistungen.

Wolgast bietet mit seiner Untersuchung einen gelungenen Überblick über die funktionselitären Vorgaben darüber, wie eine aus der Vergangenheitskonstruktion erwachsene Neuordnung Deutschlands nach dem 2. Weltkrieg auszusehen habe. Gewiss hätte man methodisch über die Inhaltsanalyse hinaus etwa diskursanalytisch vorgehen können. Daher sollte man zunächst die Zusammenfassung (S. 331–343) lesen, da Wolgast hier auf die Quellenmasse stark systematisierend zurückgreift. In Kenntnis der hier entfalteten Reflexionen kann sich der Leser der ungeheuren Stofffülle der Hauptteile zuwenden, ohne in der Masse zu ertrinken und die leisen Differenzierungen zu überlesen, die den Text womöglich sonst redundant erscheinen lassen könnten. Da es sich um veröffentlichte Meinungsäußerungen gesellschaftlicher Großgruppen handelt, darf man keine internen Auseinandersetzungen um den richtigen Weg erwarten. Die analysierten Quellen sprechen vielmehr unter dem Aspekt, wie ein (und welches) öffentliches Bild des Dritten Reiches vermittelt werden sollte. Die hierbei erstaunlich naive Weiterverwendung diskreditierter Begriffe (Bluts- und Gesinnungsgemeinschaft; geistiges Führertum; deutsche Volksgemeinschaft; Slawentum; schollenpflichtig; undeutsch, von unzuverlässigen Elementen zu säubern; Volksgenossen fremden Stammes; Nichtarier) ist für den heutigen Leser erschreckend. Dass angesichts solch fundamentaler Denkmuster besonders kirchlicherseits das konkrete Vorgehen bei der Entnazifizierung kritisiert wurde, ist Ausdruck davon, wie tiefgreifend die zukünftigen Aufgaben ansetzen mussten.

*Jörg Seiler*

LUKAS RÖLLI-ALKEMPER: Familie im Wiederaufbau. Katholizismus und bürgerliches Familienideal in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1965 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 89). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2000. 716 S. Geb. € 78,-.

Für die Katholizismusforschung wurde 2003 auf einer Tagung der Kommission für Zeitgeschichte gefordert, dass sie nicht nur nach Maßgabe einer Nieder- und Auflösungsgeschichte fester konfessioneller Milieuzugehörigkeiten zu betreiben sei, sondern sich als Untersuchung von Transformationsprozessen verstehen solle, in dessen Verlauf neue Formen katholischer Lebenswirklichkeit

entstanden seien. Die vorliegende Studie ist zwar methodisch dem Milieuanatz verpflichtet, fasst also Katholizismus als »sozial-moralisches Milieu« auf, weist aber in der Beschreibung des Wandels im katholischen Familienideal in der BRD zwischen 1945 und 1965 in eben jene Richtung und macht die innere Pluralität des Katholizismus deutlich. Diese Beschreibung erfolgt dabei auf drei Ebenen, denn die Studie verfolgt das Ziel, die Wechselwirkungen zwischen dem ideellen Ehe- und Familienleitbild, den gesellschaftlichen Realitäten und den politischen Forderungen innerhalb des deutschen Katholizismus aufzuzeigen.

Im ersten Teil werden die Begriffe »Ehe« und »Familie« in einem ideengeschichtlichen Aufriss als zentrale Begriffe des katholischen Weltbildes erläutert. Nachdem die wesentlichen Grundlinien des katholischen Ehe- und Familienverständnisses auf dem Konzil von Trient festgelegt worden waren, sich aber im Gefolge der Französischen Revolution die Zivilehe in den meisten europäischen Staaten durchsetzte, kämpfte die katholische Kirche um den Primat der Ehejurisdiktion. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatte die Berufung auf das Naturrecht in der Ehelehre auch die Funktion, den moralischen Herrschaftsanspruch der Kirche gegenüber den Gläubigen zu legitimieren. Dazu gehörten auch die Auffassung der Familie als »Urzelle« der Gesellschaft sowie das Rollenverständnis des Mannes als »Haupt« und der Frau als »Herz« der Familie. Durch den Kampf der Kirche gegen die moralische Zersetzung der Gesellschaft im Nationalsozialismus wurde Ehemoral immer mehr zu einem konstitutiven Element des Katholischen Milieus. Der Wiederaufbau nach Kriegsende im Zeichen der Rechristianisierung führte zu einem weiteren Bedeutungsanstieg der Familie als »Kirche im Kleinen«. Damit verbunden war eine erhöhte Anforderung an Familienfrömmigkeit. Neue gesellschaftliche Rahmenbedingungen führten jedoch im letzten Drittel der 1950er Jahre zu einer Anpassung der katholischen Ehe- und Familienlehre. Das Ideal der kinderreichen Familie wich dem Konzept der »verantworteten Elternschaft«. Nachdem die Erwerbstätigkeit der Frau anhand des Schicksals der sog. »Schlüsselkinder« problematisiert wurde, rangen sich fortschrittliche Frauen zu Beginn der 1960er Jahre zum Drei-Phasen-Modell durch: Erwerbstätigkeit bis zur Ehe oder Geburt des ersten Kindes, dann ausschließlich Familie, nach Heranwachsen der Kinder volle oder teilweise Wiederaufnahme des Berufes. Die Ehe – immer noch von patriarchalischen Rollenbildern geprägt – wurde zunehmend in ihrer personalen Dimension entdeckt. Theologisch erlebte das personale Ehe- und Familienverständnis im Zweiten Vatikanischen Konzil – gegen heftigen Widerstand – seinen Durchbruch. Auf eine naturrechtlich definierte Rollenzuweisung an Mann und Frau wurde nun verzichtet. Diese grundlegende Neuorientierung wurde jedoch kaum wahrgenommen, weil die offene Frage der Geburtenregelung in den Mittelpunkt des Interesses rückte. Indem Papst Paul VI. diese Frage hinausshob, lud sich die Kirche eine schwere Hypothek auf, denn diese Frage wurde in den folgenden Jahren des tiefgreifenden sozialen Umbruchs zum eigentlichen Schlüsselproblem für den Katholizismus in Deutschland.

Der zweite Teil untersucht anhand von spezifischen Indikatoren zu Ehe und Familie die »Akzeptanz des Milieustandards« in der katholischen Bevölkerung. Welche Reichweite hatten die kirchlichen Normen und in welchem Ausmaß passten sich Katholiken dem gesamtgesellschaftlichen Trend an? Dabei kommt Rölli-Alkemper zu dem Ergebnis, dass die in den 1950er Jahren typische hohe Wertschätzung von Ehe und Familie selten religiös motiviert war. Wichtiger waren persönliche Werte wie Liebe, Geborgenheit und Schutz. Unter einer stabilen Oberfläche (Anstieg der Eheschließungen, Anstieg der Geburten, geringe Scheidungsrate) fand eine Erosion kirchlicher Werte statt. Anhand der kirchlichen Leitbilder zur Gestaltung von Haus und Wohnung, der Freizeitgestaltung sowie der Pflege der Familienfrömmigkeit zeigt die Studie eine hohe Konformität in den ersten beiden Punkten, während sich die katholischen Familienseelsorger über den Zustand der Familienfrömmigkeit skeptisch äußerten. Am deutlichsten war der Rückgang bei der Gebetsfrömmigkeit.

Der dritte Teil beschreibt die Entwicklung einer spezifischen Familienseelsorge und die Entfaltung einer reichhaltigen Familienarbeit in den katholischen Verbänden am Beispiel der Familienarbeit des Kolpingverbandes. Die meisten Bischöfe waren sich 1945 bewusst, dass die traditionellen Formen der Ehepastoral (Predigt, Brautexamen und Beichtstuhl) für die von ihnen angestrebte Erneuerung von Ehe und Familie nicht genügten. Die neuen Felder und Formen der Familienarbeit (z.B. Familienkreise) wurden dabei von den neuen Ansätzen eines personalen Ehe- und Familienverständnisses geprägt. In den 1950er Jahren entstand ein Geflecht von Initiativen,

das den gesamten Bereich der modernen Familienarbeit (Bildung, Beratung, Unterstützung) umfasste. Diese blieb noch bis Ende der 50er Jahre von einer geschlechterspezifischen Arbeitsteilung geprägt.

Der vierte und letzte Teil zeichnet erstens den Aufbau des Familienbundes als einer spezifischen politischen Interessensvertretung des deutschen Katholizismus nach, stellt zweitens die Entwicklung vom gerechten Familienlohn zum Familienlastenausgleich als Ziel katholischer Familienpolitik dar und geht drittens auf die Reform des Familienrechts im Spannungsfeld von kirchlichen Leitbildern und staatlichem Ehe- und Familienrecht ein.

Die Übersichtlichkeit des über 600 Seiten starken Werkes ist durch die guten Zusammenfassungen der Ergebnisse nach jedem der vier Teile gewährleistet, die am Schluss (fünfter Teil) noch mal in der Beschreibung zweier Entwicklungsphasen (1945–1957 und 1957–1965) gebündelt werden. Die Arbeit zeichnet sich durch methodische Klarheit und großen Fleiß in der Verarbeitung und Auswertung einer großen Anzahl von Quellen und Literatur aus. Zahlreiche Tabellen und Statistiken bieten wertvolles Datenmaterial.

Insgesamt handelt es sich um ein sehr informatives Buch, welches die Konfliktlinien innerhalb des Katholizismus am Beispiel von Ehe und Familie klar herausarbeitet. Hierbei kommt der Verschiebung des Themas Empfängnisverhütung auf dem Zweiten Vatikanum eine besondere Rolle bei der Wahrnehmung des Katholizismus – bis heute – zu: Nach Rölli-Alkemper hat sich die Kirche der Modernisierung von Ehe und Familie mutig geöffnet, was durch die Hypothek des Konzils mit der verspäteten Entscheidung (»Pillenzyklika«) inmitten des sozialen Umbruchs der 68er in den Hintergrund geraten sei. Ob das Fatale dieser Entwicklung allerdings nur im Timing bestand, wäre ein Thema für die Fortsetzung.

Nicole Priesching

Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, hg. v. FRANZ XAVER BISCHOF U. STEPHAN LEIMGRUBER. Würzburg: Echter 2004. 424 S. Kart. € 30,-.

An das Konzil und sein Erbe im Interesse seiner Rezeption zu erinnern ist allemal verdienstlich. Die Zeitzeugen werden weniger, die Kommentare der ersten Stunde bleiben gerade als solche unersetzbar und von bleibendem Wert, verraten aber inzwischen doch auch die Distanz von vier Jahrzehnten. Das Schicksal eines Konzils entscheidet sich innerhalb der Generation der Erben. Darum kann jeder Anstoß zur Auseinandersetzung nur willkommen sein.

Der hier zu präsentierende Band ist hervorgegangen aus einem Themenheft der »Münchener Theologischen Zeitschrift« (54, 2002, 98–192). Er vereinigt Ausführungen zu jedem der 16 Konzilstexte, eingeleitet von einem deutschen religionssoziologischen Blick auf die damalige Situation und die inzwischen eingetretenen Veränderungen in der Kirche (*Michael N. Ebertz*) und ergänzt um einen Beitrag, der nach Spuren Karl Rahners in den Konzilstexten sucht (*Andreas Batlogg*), sowie um Ausführungen zur Rezeption des Konzils im neuen Kirchenrecht (*Thomas Amann*).

Der Untertitel könnte die hier verkehrte Erwartung wecken, als gehe es allein um die Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, deren Kenntnis selbst vorausgesetzt werde. In Wirklichkeit beschreiben alle Autoren jeweils zunächst die Vorgeschichte der im Text verhandelten Thematik und die meist recht verwickelte Genese der Dokumente. In der Regel wird auch ihr Inhalt meist paraphrasierend referiert, bei kürzeren Texten auch den Artikeln entlang knapp kommentiert; *K. Richter* beschränkt sich im Blick auf die Liturgiekonstitution auf »Grundintentionen der von dieser Konstitution ausgehenden Liturgiereform«, *K. Koch* nennt und behandelt einschlägige Themen des Bischofsdekrets in systematischer Weise, *H. Filser* braucht ganze 13 Zeilen, um den Inhalt des »Dekrets über das Laienapostolat« vorzustellen, und *N. Mette* scheint die Kenntnis von »Gaudium et Spes« vorauszusetzen.

Sehr instruktiv sind die jeweiligen Ausführungen zur Nachgeschichte der in den Konzilstexten behandelten Thematik; man wird wohl nicht immer von »Wirkungsgeschichte« sprechen können, in manchem vielleicht von einer dialektischen, etwa wenn erst die Pastoralinstruktion »Communio et Progressio« (1971) das Medienthema auf ein »Aggiornamento-Niveau« hievt. Der Überblick über die zahlreichen Initiativen lehrmäßiger oder institutioneller Art in der Zeit seit dem Konzil ist sehr informativ und hilfreich.

Gespannt erwartet man die Bewertungen und Einschätzungen der Texte aus dem Abstand von vier Jahrzehnten. *K. Richter* plädiert für eine ›liturgia semper reformanda‹ in einer ›ecclesia semper reformanda‹ (S. 48f.). *H. Rolfes* kennzeichnet ›Inter mirifica‹ zurecht als »präkonziliare Dokument« (55) und legt resümierend den Finger auf zwei Punkte: den Einsatz moderner Medien für die Evangelisierung sowie die Medienethik (S. 72f.). Im Beitrag von *E. Kinger* lernt man nicht nur die Kirchenkonstitution ›Lumen gentium‹ kennen, sondern auch den Autor selbst und seine Vorliebe für die Pastoralkonstitution. *P. Neuner* erinnert an den Zusammenhang des Ökumene-Themas in ›Unitatis redintegratio‹ mit den Themen der Religionsfreiheit und der Haltung gegenüber nichtchristlichen Religionen (S. 133ff.). *F. R. Gabbauer* weist abschließend auf die ›nuovi movimenti‹ hin (S. 190), die natürlich noch nicht in den Horizont von ›Perfectae caritatis‹ hatten treten und darin eine Rolle spielen können. *St. Leimgruber* erinnert in seinem Ausblick zurecht an das noch ungelöste Problem einer christlichen Erziehung angesichts einer pluralen Welt, ohne sich und uns aber dazu von der Erklärung des Konzils ›Gravissimum educationis‹ mehr als prinzipielle Impulse zu versprechen. Die Erklärung ›Nostra aetate‹ hat gewiss die Tür zum interreligiösen Dialog geöffnet und im Verhältnis zum Judentum ein neues Kapitel aufgeschlagen; so hat der schmale Text eine breite, noch lange nicht abgeschlossene Zukunft gefunden, und *A. Renz* formuliert seinen Kommentar abschließend und auf dem Hintergrund des Konzilstextes fünf bemerkenswerte Punkte zur Grundlegung einer christlichen Begegnung mit den Religionen (S. 230f.). *H. Sauer* würdigt das ›theologischste‹ und für die Ökumene so bedeutsame Dokument des Konzils, die Offenbarungskonstitution, in dem Impuls, »alle Tätigkeit der Kirche in ihrem Binnenraum darauf zu fokussieren, dass nicht nur vom ›Vorletzten‹ [...], sondern tatsächlich vom ›Letzten‹, nämlich vom lebensspendenden Wort Gottes selbst als Repräsentation des Geheimnisses Gottes gehandelt wird« (S. 251). *H. Filser* entfaltet die Laienfrage in der Kirche in großer Breite, auch die vom Konzil indirekt ermöglichten, durchaus aber nicht bewusst beabsichtigten nachkonziliaren Entwicklungen. *N. Mette* schließt sich in der Bewertung von ›Gaudium et Spes‹ Elmar Klinger an und entfaltet zwei zukunftsträchtige Momente der Pastoralkonstitution: den Begriff des ›Pastoralen‹, in dem Glaubenslehre und Glaubenspraxis zu einem je geschichtlichen Ineinander gefunden haben, sowie die Rede von den ›Zeichen der Zeit‹. *L. Mödl* kann dem ›Dekret über Dienst und Leben der Priester‹ kaum etwas, genauer: nichts Positives abgewinnen. *Chr. Müller* gelingt es, die in ›Evangelii nuntiandi‹ (1975) und ›Redemptoris missio‹ (1990) doch recht unterschiedliche Rezeption von ›Ad gentes‹ herauszuarbeiten. *F. X. Bischof* schließlich beschreibt eindrucksvoll den Durchbruch, den die Erklärung über die Religionsfreiheit bedeutete, und entscheidet sich in der umstrittenen Frage »Traditionsbruch oder Kontinuität?« behutsam für ersteres (S. 348f.). Ein hilfreiches Personen- und Sachregister rundet das Buch ab.

Einen Sammelband zu rezensieren ist immer eine undankbare Aufgabe – in wörtlichem Sinn: Es ist nicht möglich, ohne Auswahl auf alle Beiträge gründlich und ausführlich und so eben auch dankbar einzugehen. Wer sich über eines der Konzilsdokumente rasch informieren will und nicht darauf angewiesen ist, einen umfassenden Kommentar zu bekommen, ist mit diesem Band sehr gut bedient. Mit dem fast zeitgleich erscheinenden mehrbändigen »Herders Theologischem Kommentar« zu den Konzilstexten wird er nicht konkurrieren wollen.

Zwei Desiderata sollen die Rezension abschließen: Es fällt (unangenehm) auf, dass allein Hanjo Sauer und Franz Xaver Bischof unmittelbar auf die ›Acta Synodalia‹ zurückgreifen. Und: Man vermisst eine Reflexion auf die Hermeneutik der Konzilstexte, deren Bedeutung mindestens so hoch einzuschätzen ist wie der einleitende Text über den religionssoziologischen Kontext.

Guido Bausenbart

## 6. Orden, Klöster und Stifte

Die Stiftskirche in Südwestdeutschland: Aufgaben und Perspektiven der Forschung, hg. v. SÖNKE LORENZ u. OLIVER AUGE in Verbindung mit DIETER R. BAUER, Redaktion: Stefanie Albus (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 35). Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag 2003. 264 S. Geb. € 35,-.

Der vorliegende Band dokumentiert die erste wissenschaftliche Fachtagung zum Stiftskirchenprojekt des Instituts für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften der Universität Tübingen vom 17. bis 19. März 2000 in Weingarten. Das Interesse der Forschung am Phänomen der Stiftskirchen hat sich in den letzten Jahrzehnten deutlich intensiviert, methodisch vorbereitet durch die grundlegenden Überlegungen von Peter Moraw und wesentlich erleichtert durch die umfassende Dokumentation der Säkularkanonikerstifte von Alfred Wendehorst und Stefan Benz. Das Tübinger Stiftskirchenprojekt will nun eine vollständige, katalogartige Aufnahme der Stifte innerhalb des heutigen Baden-Württemberg erarbeiten. Das geplante Projekt wird durch fünf große Tagungen zu zentralen Themenfeldern vorbereitet.

Mit dem ersten, hier anzuzeigenden Tagungsband »Die Stiftskirche in Südwestdeutschland« wird das Unternehmen grundgelegt und mit zentralen Fragestellungen umrissen. Sönke Lorenz steckt in seiner umfangreichen Einleitung das Arbeitsprogramm des geplanten Projekts ab und klärt Fragen grundsätzlicher Bedeutung. Bereits im Rahmen der Voruntersuchungen konnte die Anzahl der bisher bekannten Stiftskirchen beträchtlich erweitert werden. Dem Verhältnis von Säkular- zu Regularkanonikerstiften soll besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Peter Moraw beleuchtet in souveränem Zugriff den Forschungsstand und die Forschungshoffnungen zu Stiftskirchen im deutschen Sprachraum. Dabei will er das Stift als »Leitfossil« für generelle entwicklungsgeschichtliche Forschungen in Europa nutzen. Die Welt der Kanoniker unter historisch-anthropologischer Sicht stellt Guy P. Marchal vor. Er betont den »weltlichen« Charakter der Chorherren, der sich nicht mit einer besonderen Spiritualität verbinden lasse. Josef Semmler untersucht die Funktion der Stifte für die Seelsorge im südwestdeutschen Raum vom 6. bis zum 9. Jahrhundert, die von den Bischöfen für diesen Aufgabenbereich bestimmt wurden. Stefan Weinfurter behandelt die Kanoniker in der Kirchenreform des 11. und 12. Jahrhunderts, als deren gemeinsame Merkmale er die *vita communis*, Besitzlosigkeit und Seelsorge ausmacht.

Helmut Flachenecker greift mit seiner Darstellung der *Circaria Sueviae* im Lichte der neuen Prämonstratenser-Forschung scheinbar über den engeren Bereich der Säkularkanonikerstifte hinaus. Dabei verdeutlicht er die Abgrenzungsschwierigkeiten zwischen regulierten Chorherren und Prämonstratensern, die in den Quellen grundgelegt sind. Ulrich Köpf untersucht die spannende Frage nach der Spiritualität der Augustiner-Chorherren, die er in ihrer Charakteristik durch den Vergleich mit anderen geistlichen Gemeinschaften als Befolgung der *regula Augustini* ermittelt. Er fordert zu weiteren Untersuchungen auf diesem Gebiet für die einzelnen Stifte auf. Andreas Meyer widmet sich einer zentralen sozialgeschichtlichen Frage, nämlich den Wegen zur Erlangung einer geistlichen Pfründe im Spätmittelalter. Das Benefizialwesen versteht er als einen großen Markt mit Angebot und Nachfrage. Oliver Auge ordnet die südwestdeutschen Stiftskirchen unter ausführlicher Würdigung der Forschung in ihren jeweiligen herrschaftlichen Kontext ein und weist dem Stiftskirchenbuch wichtige Aufgabenstellungen zu. Wilfried Schöntag untersucht die Sonderform der Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Württemberg, die ihre Blütezeit durch das Zusammenwirken von Gabriel Biel und Herzog Eberhard im Barte erlebten, dann aber als lästige Konkurrenz dem Druck der landsässigen weltlichen Kollegiatstifte erlagen. Der Frage nach der Säkularisation der Stifte oder ihrer Umwandlung in andere Rechtsformen durch die Reformation widmet sich Hermann Ehmer. In den Stiftskirchen Stuttgart und Tübingen, hier wegen der Verbindung mit der Universität, blieb der Propsttitel bis ins 17. Jahrhundert respective sogar bis 1817 erhalten, viele Stifte überdauerten als Wirtschaftskörper. Wolfgang Zimmermann untersucht die katholisch gebliebenen Stifte, wobei er das Spannungsfeld zwischen dem ständischen Selbstbewusstsein und dem tridentinischen Klerusideal ins Blickfeld rückt. Da die Stifte ohnehin die Ausübung von Seelsorge als zentrale Aufgabe hatten, sieht er ihre Reform als grundsätzlich geglückt an, wobei die Kanoniker ihre geburtsständischen Sonderstellungen zu wahren wussten.

Der durch ein Register erschlossene Tagungsband beleuchtet zentrale Fragestellungen der Stiftskirchenforschung über den engeren südwestdeutschen Untersuchungsbereich hinaus. Mit den vorgesehenen weiteren Tagungsbänden und besonders mit dem Lexikonband des Stiftskirchenprojekts werden wichtige Bereiche der *Germania sacra* für die weitere Forschung erschlossen sein.

Dieter J. Weiß

UTE STRÖBELE: Zwischen Kloster und Welt. Die Aufhebung südwestdeutscher Frauenklöster unter Kaiser Joseph II. (Stuttgarter Historische Forschungen, Bd. 1). Köln: Böhlau 2005. 347 S. Geb. € 42,90.

In der älteren Klosterliteratur ebenso wie in der Wahrnehmung der katholischen Bevölkerung, vor allem in der Klosterlandschaft Oberschwaben, stand die Zäsur, die die Klösteraufhebungen des 18./19. Jahrhunderts für die Orden, Konvente und nicht zuletzt die einzelnen Religiösen im deutschen Südwesten bedeutete, deutlich im Vordergrund. Das 200-jährige Jubiläum des Reichsdeputationshauptschlusses (2003) hat nun mit einer Vielzahl von Publikationen die Klosterforschung nicht nur auf eine breitere Quellen- und Materialgrundlage gestellt, sondern auch neue Forschungsbereiche ins Blickfeld gerückt, die die Säkularisationsforschung aus der Binnenperspektive an allgemeine Themenfelder der Frühneuzeitforschung heranführten. So erfährt nun etwa der Aspekt der Kontinuität eine weitaus stärkere Berücksichtigung, sowohl in Hinsicht auf die Säkularisations- und Säkularisierungsprozesse selbst als auch in Hinsicht auf die mit der Umsetzung befassten kirchlichen und staatlichen Institutionen, in Hinsicht auf die Tradierung der reichen materiellen und ideellen Kulturgüter der Klöster und nicht zuletzt auch in Hinsicht auf die Biographien der betroffenen Ordenspersonen.

Die vorliegende Arbeit über die Aufhebung der Franziskaner-Terziarinnenklöster in den sog. österreichischen Vorlanden, eine Dissertation der Universität Stuttgart, fügt sich in solche Forschungszusammenhänge ein und gibt mit sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Fragestellungen und mit der Erschließung des im Zuge dieser Klösteraufhebungen erwachsenen Aktenmaterials neue Impulse für die Josephinismus- und Säkularisationsforschung. Gleichzeitig bringen die Konzentration auf die speziell weiblichen Komponenten des Säkularisationsprozesses und der Blick auf den Erfahrungshorizont der betroffenen Klosterfrauen die Säkularisationsforschung in enge Beziehung zu den *gender studies*, für die sich ihrerseits mit den Frauenklöstern eine in dieser Disziplin wohl eher fremde Lebenswelt öffnet.

Durchaus als ein Vorteil zu bewerten ist die Beschränkung der Untersuchung auf die Franziskaner-Terziarinnen, einen oft als unbedeutend eingestuften, zahlenmäßig im deutschen Südwesten aber überaus stark vertretenen Ordenszweig, wird damit doch die in der Klosterforschung immer noch vorherrschende Pauschalisierung der Frauenorden (im Gegensatz zu den längst nach Orden und Konventen differenzierten Darstellungen der Männerklöster) durchbrochen und dieser monastischen Lebensform erstmals ein deutlicheres Profil verliehen.

Auch in dieser Hinsicht war ein Perspektivenwechsel notwendig: Während die nachmittelalterlichen Terziarinnenklöster in der Literatur – wie übrigens auch in der zeitgenössischen Einschätzung durch manche Äbte sowie kirchliche und staatliche Administrationen – vorwiegend mit den Maßstäben der großen Männerklöster gemessen und nach ihren Potentialen in Politik und Wirtschaft, nach ihren Leistungen im Bereich von Bildung, Wissenschaft und Kunst meist negativ beurteilt wurden und allenfalls unter frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekten Anerkennung fanden, kommt Ströbele zu einer positiveren Neubewertung, indem sie die klösterliche Lebensweise auf dem Hintergrund von Ordensvorgaben und Selbstverständnis der Terziarinnen sieht. Für sie zeigt sich die Bedeutung der ursprünglich aus Beginenhäusern entstandenen, zwischen Kloster und Welt eher vermittelnden als sich kontemplativ abschließenden Kommunitäten vor allem in der »konstitutiven Außenbezogenheit« und ihrer sichtbaren Präsenz inmitten der Städte und Gemeinden, die sie zu einem erfolgreichen »Identifikationsmodell« für die weiblichen Bevölkerungsschichten der frühen Neuzeit machten.

Bearbeitet wurden von der Autorin die ca. 20 vorderösterreichischen Terziarinnenklöster in unterschiedlicher Intensität: Neben zwölf genauer untersuchten Konventen im Bistum Konstanz, darunter die ausführlich dargestellten und aufschlussreichen Fallbeispiele Rottenburg und Horb,



bleiben für statistische Auswertungen auch die übrigen Terziarinnenklöster und als Folie für ihre Bewertung ebenso die südwestdeutschen Frauenklöster anderer Orden im Blick. Die Arbeit stützt sich auf breites Quellenmaterial in staatlichen, kommunalen und kirchlichen Archiven, darunter auch auf bisher kaum benützte Akten in Wiener Archiven.

Nach einem kurzen Abriss der Klosterpolitik vor 1782 in den Vorlanden schildert Ströbele die Besonderheiten der josephinischen Klosteraufhebungen, den Verlauf ihrer verschiedenen Phasen, die damit befassten Administrationen, die teilweise rigorose Abwicklung im Einzelnen sowie die durchaus vorhandenen Reaktionen und Resistenzen der Betroffenen und ihres lokalen Umfeldes. Ein als »Exkurs« deklariertes (keineswegs marginales) Kapitel vermittelt einen Einblick in den innerklösterlichen Lebensraum der Frauen vor der Aufhebung ihrer Kommunitäten. Dabei kommen die Tätigkeitsfelder der Schwestern in Haushalt, Ökonomie, Musikpflege, Handarbeit und – eher selten – im Unterricht, ihr Bücherbesitz und ihre Sachkultur, auch die Problematik von Klausur und Klosterdisziplin ebenso zur Sprache wie die strukturelle Nähe der Klöster zur Pfarrkirche, die sich auch in der Wahl der Beichtväter und ganz konkret in der bisher kaum untersuchten baulichen Situation dieser Klöster manifestiert. Schließlich wird auch die sozio-demographische Zusammensetzung der Konvente, soweit sie aus den Quellen zu erheben ist, dargestellt.

Auf diesem Hintergrund weithin intakter klösterlicher Strukturen wird der Kontrast zu den Existenzbedingungen der Frauen nach der Aufhebung der Klöster deutlich. Ströbele geht der Frage nach, wie sie auf den abrupten Verlust ihres gewohnten Lebensraumes reagierten, welche Strategien sie ergriffen, um wirtschaftlich zu überleben, auf welche Solidaritätsstrukturen und lokalen »Netzwerke« sie sich dabei stützen konnten und ob sich ihnen dadurch alternative Lebensentwürfe in monastischem oder weltlichem Rahmen eröffneten. Versuche, die Frauen zum Schulunterricht zu verpflichten, sie in andere Konvente oder neue »weltliche« Institute einzugliedern, waren zwar insgesamt nicht sehr erfolgreich, zeigen für Ströbele aber neue Tendenzen kirchlicher oder staatlicher Einflussnahme bzw. Disziplinierung. Der Aspekt der Veränderung bzw. Kontinuität in der geistlichen Betreuung und Spiritualität der Klosterfrauen, also der frömmigkeitsgeschichtliche Aspekt, für den die Quellen spärlich, aber immerhin vorhanden sind, wird hier nicht thematisiert; er verdient eine eigene Untersuchung.

Die Arbeit leistet mit neuen Erkenntnissen zur Geschichte der einzelnen Klöster einen beachtlichen Beitrag zur Orts- und Landesgeschichte; darüber hinaus liegt ihr Gewinn aber vor allem in der Aufdeckung der Interdependenzen zwischen der Klosterpolitik Josephs II., ihrer Umsetzung auf der unteren Verwaltungsebene, den kirchlichen Interventionen, lokalen Interessen und nicht zuletzt den Handlungsspielräumen der Frauen selbst, wie sie sich ihnen vor den Klosteraufhebungen geboten hatten und wie sie sich in extremer Krisensituation beim radikalen Entzug ihrer bisherigen Existenzgrundlagen veränderten. Die überaus facettenreiche Untersuchung und differenzierte Darstellung wird ergänzt durch die aus dem umfangreichen Aktenmaterial erhobenen Tabellen über die nachklösterlichen Existenzen von ca. 250 Klosterfrauen in 15 Klöstern (mit Angaben zu Herkunftsort, Lebensalter, Altersstruktur, Klosterämtern, Lebensform und späterem Wohnort), die erstmals auch einen Vergleich der Klöster untereinander auf solider Quellenbasis ermöglichen.

*Magda Fischer*

Das Kloster St. Peter auf dem Schwarzwald. Studien zu seiner Geschichte von der Gründung im 11. Jahrhundert bis zur frühen Neuzeit, hg. v. HANS-OTTO MÜHLEISEN, HUGO OTT u. THOMAS ZOTZ (Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts Freiburg i. Br., Bd. 68). Waldkirch: Waldkircher Verlagsgesellschaft 2001. 322 S., 10 Abb. Geb. € 29,80.

Das 900-jährige Bestehen der Abtei St. Peter im Schwarzwald war Anlass einer Tagung, die im Juni 1993, vor nunmehr einem Dutzend Jahren, in St. Peter stattfand. Der daraus hervorgegangene Tagungsband präsentiert zehn Beiträge zur Klostergeschichte, welche die Zeit von der Gründungsphase bis ins 18. Jahrhundert behandeln.

Noch vor die Gründung St. Peters zurück geht *Sönke Lorenz* in seinem Aufsatz »Zur Geschichte des »verlegten« Klosters Weilheim vor und nach 1093« (S. 11–32). Im Zuge der kriegerischen Auseinandersetzungen mit dem südwestdeutschen Adel, der die gregorianische Reform unterstützte, hatte Heinrich IV. Weilheim niederbrennen lassen. Lorenz hält die Angaben des Codex

Hirsaugiensis, der von einer Schenkung Weilheims an Hirsau erst nach dem Tod des Weilheimer Gründers Berthold I. († 1078) berichtet, mit überzeugenden Argumenten für glaubhaft. Weilheim war demnach wohl in den 1050er oder 1060er Jahren als »adliges Eigenkloster« (S. 20) gestiftet worden. Von Bertholds Sohn Gebhard, dem späteren Bischof von Konstanz, wurde die Ausstattung des Stifts – ein eigentliches Klosterleben existierte nach den Übergriffen Heinrichs IV. nicht mehr – an Hirsau übergeben. Mit Zustimmung Wilhelms von Hirsau konnte Herzog Berthold II. von Zähringen das Hirsauer Priorat Weilheim schließlich in ein Hauskloster der Zähringer umwandeln; die wiederaufgebaute Kirche weihte Bischof Gebhard im Jahre 1089. Da Berthold mittlerweile den Bau von St. Peter im Schwarzwald begonnen hatte, wurde der Plan einer Neubesiedlung Weilheims nicht realisiert; vielmehr wurde es dem Besitz des 1093 geweihten Schwarzwaldklosters eingegliedert.

*Karl Schmid*, der wenige Monate nach der Jubiläumstagung verstarb, arbeitet in seinem Beitrag (»Die Gründung von St. Peter im Zeithorizont des mittleren Investiturstreits«, S. 33–50) die Verbindungslinien zwischen der Gründung St. Peters und den kirchenpolitischen Wirren des Investiturstreits insbesondere in den beiden Jahrzehnten vor und nach 1100 heraus und unterzieht zeitgenössische und spätere Quellen, darunter die Chronik Bernolds von Konstanz und den Codex Hirsaugiensis, und ihre Sichtweisen der Gründung St. Peters einer kritischen Würdigung. Dabei geht er insbesondere auf die Rolle Bischof Gebhards von Konstanz ein und zeigt, wie adlige und klösterliche Interessen gleichermaßen in der Gründung von St. Peter kulminieren, in der er das »Paradebeispiel einer Klostergründung« (S. 47) in dieser Epoche erkennt.

*Thomas Zotz* widmet seinen Beitrag »St. Peter unter den Zähringern und unter den Grafen von Freiburg. Hausklosterfunktion und Vogteifrage« (S. 51–78) den Rechtsformen, unter denen St. Peter in zähringischer und nachzähringischer Zeit existierte. Nach einer Skizze des historischen Gesamtrahmens der adligen Klostervogtei am Übergang vom Früh- zum Hochmittelalter ordnet er die Vogtei der Zähringer über St. Peter darin ein. Als »fundamentales Ereignis im Verhältnis zwischen den Zähringern und dem Kloster St. Peter« bewertet er den im Rotulus Sanpetrinus überlieferten Verzicht des Adelsgeschlechts auf dem Kloster einst übertragene Besitzungen im Dezember 1111, macht aber darauf aufmerksam, dass auch danach das Verhältnis zwischen Vogt und Kloster zu Beginn einer Herzogsherrschaft urkundlich geregelt wurde. Als nach der Auflösung des zähringischen Herzogtums Graf Egino d. J. von Urach die Vogtei über St. Peter für sich beanspruchte, begann eine zunehmend schwierige Periode für das Kloster, das sich schließlich sogar in seinen Ressourcen bedroht sah. In den abschließenden Überlegungen zu Begriff und Funktion des »Hausklosters« vermag Zotz auch zu zeigen, dass der zähringische Schutz St. Peters mit Berthold V. und dessen Orientierung auf Burg und Stadt Freiburg hin ein Ende fand.

*Joachim Wollasch* konzentriert sich auf »Äbte und Mönche von St. Peter im 12. Jahrhundert« (S. 79–98) und lässt den hirsauisch geprägten Konvent des Zähringerklosters plastischer hervortreten, als die bisherige Forschung dies vermochte. Er gelangt zu dem Ergebnis, dass die Gefolgs- und Dienstmansschaft der Zähringer, aus deren Reihen nicht selten Konventsmitglieder kamen, konstitutiv für das Selbstverständnis des Klosters als zähringisches Hauskloster war.

Auf welche Weise das Gedenken an die Zähringer wachgehalten wurde, untersucht *Alfons Zettler* in seinem Beitrag über »Zähringermemoria und Zähringertradition in St. Peter« (S. 99–134) anhand der mittelalterlichen Sepultur. Bemerkenswert ist, dass die Zähringer im öffentlich zugänglichen Bereich der Klosterkirche bestattet wurden; ihrer Sepultur erkennt Zettler daher einen »repräsentativ-feierlichen Charakter« (S. 108) zu. Berthold II. dürfte schon bei der Klostergründung an eine Grablege für sich und seine Familie gedacht haben. Auch die nekrologische Bezeichnung Bertholds als *pater pauperum* spielt auf eine traditionell dem König obliegende Aufgabe an; vor dem Hintergrund des Investiturstreits gewinnt sie eine zusätzliche Konnotation, sahen sich doch die reformfreundlichen Mönche dieser Epoche selbst als *pauperes Christi*. Die Entstehung der so genannten »Zähringer-Genealogie« verortet er in der Phase der »Reorientierung und Restauration« (S. 128) St. Peters gegen Ende des 13. Jahrhunderts.

In überlieferungsgeschichtlich-paläographischer Hinsicht behandelt *Jutta Krimm-Beumann* den »Rotulus Sanpetrinus und das Selbstverständnis des Klosters St. Peter im 12. Jahrhundert« (S. 135–166) und versucht, ausgehend von Edgar Fleigs These einer sukzessiven Entstehung des Rotulus, der schwierigen Chronologie dieser wichtigsten Quelle zur Besitzgeschichte St. Peters im

Hochmittelalter auf die Spur zu kommen. Als Entstehungszeit vermutet sie das Ende der 1130er Jahre.

Erkenntnisse zur »Grundherrschaft und Wirtschaftsgeschichte des Klosters St. Peter im Hoch- und Spätmittelalter« (S. 167–186) liefert der Beitrag von *Werner Rösener*. So hatten die während der ersten hundert Jahre gelegten ökonomischen Grundlagen im Wesentlichen bis in die frühe Neuzeit hinein Bestand, wenngleich auch St. Peter im Spätmittelalter von wirtschaftlichen Schwierigkeiten nicht verschont blieb. Die Zentren seines Besitzes lagen im Nahbereich des Klosters, im Altsiedelraum des Breisgaus, auf der Baar, bei Weilheim im Neckarraum sowie bei Herzogenbuchsee in der Mittelschweiz.

Der Herrschaftsverfassung St. Peters am Beginn der frühen Neuzeit ist der Beitrag von *Thomas Simon* (»Die weltliche Herrschaft des Klosters St. Peter«, S. 187–214) gewidmet. Er beschreibt die »räumliche Vereinheitlichung« (S. 191) auf der Ebene der geistlichen Grundherrschaft sowie die Entwicklung der frühneuzeitlichen »Obrigkeit« aus dem Bannrecht des späten Mittelalters. Ermöglicht wurde dieser Vorgang durch die Vereinigung von grundherrlichen und vogteilichen Rechten in der Hand des klösterlichen Grundherrn.

*Dieter Mertens* untersucht die Person des »Peter Gremmelsbach, Abt von St. Peter im Schwarzwald 1496–1512« (S. 215–248) und dessen in den Jahren 1497 bis 1500 angelegte Pergamenthandschrift (heute Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, St. Peter perg. 86), die vorrangig liturgischen Zwecken, vor allem dem Totengedenken, diente. Dem Nekrolog und den Namen der Stifter (d.h. der von Zettler thematisierten »Zähringer-Genealogie«) vorangestellt ist ein Abriss der Klostersgeschichte, am Ende steht eine Liste der Äbte von St. Peter. Der Abt selbst betrachtete die Erneuerung des Stiftergedenkens als Hauptziel; Verbindungslinien zu spätmittelalterlichen Reformbewegungen lassen sich während seiner Amtszeit nicht erkennen.

Die Blütezeit St. Peters im 17. und 18. Jahrhundert sowie die Zugehörigkeit des Klosters zur Oberschwäbischen Benediktinerkongregation thematisiert *Franz Quarthal* in einem breit angelegten Beitrag (»St. Peter und die Oberschwäbische Benediktinerkongregation«, S. 249–297). Der Beitritt St. Peters im Jahre 1629 bedeutete für die Kongregation den entscheidenden Schritt zur Ausweitung über den oberschwäbischen Raum hinaus; umgekehrt brachte er dem Schwarzwaldkloster eine Absicherung gegen die Übermacht St. Blasians. Seit dem späten 17. Jahrhundert konnte sich St. Peter in der Klerikerbildung sowie in naturwissenschaftlich-astronomischen Forschungen profilieren. Das Aufblühen des Klosters im 18. Jahrhundert ist zum Teil »auf die Visitationstätigkeit der Kongregation zurückzuführen« (S. 297).

Der sehr ansprechend gestaltete Aufsatzband schließt mit einem detaillierten Personen- und einem Ortsregister. Er fasst das bisher Erreichte zusammen, liefert wichtige Denkanstöße für künftige Forschungen zu St. Peter und vermittelt überdies aufgrund seiner zeitlichen und thematischen Ausgewogenheit – Gründungsphase und Besitzgeschichte werden ebenso berücksichtigt wie Aspekte der Memoria und handschriftliche Überlieferungen – einen facettenreichen Einblick in die Geschichte des Schwarzwaldklosters.

*Oliver Münsch*

MARCEL ALBERT: 100 Jahre Benediktinerabtei Gerleve. Münster: Aschendorff 2004. X, 172 S., zahlr. Abb. Geb. € 14,80.

Nur sechs Jahre nach der letzten Darstellung zur Geschichte der Benediktiner in Gerleve erschien aus Anlass der Erhebung zur Abtei vor 100 Jahren dieses Buch aus der Feder des als Kirchen- und Ordenshistoriker bestens ausgewiesenen Gerlever Mönchs Marcel Albert. Während er sich dem Vergangenen zuwendet, wird die Gegenwart durch den Fotografen Olaf Bergmann eindrücklich dokumentiert. Mühsam waren die Bemühungen der Geschwister Wermelt, die ihren Hof für die Gründung eines Klosters zur Verfügung stellen wollten. Es dauerte mehrere Jahre, bis sich bei größter Offenheit der preußischen Behörden die Erzabtei Beuron trotz zahlreicher anderer Verpflichtungen entschloss, das Angebot anzunehmen. Nur fünf Jahre nach dem Aufzug der ersten Mönche erfolgte 1904 die Erhebung zur Abtei und 1906 die Ernennung des ersten Abtes Raphael Molitor (1873–1948), dessen Persönlichkeit neben den günstigen Zeitumständen zum raschen Wachstum des Konvents beitrug. Neben der Personalentwicklung verfolgt der Autor die Baumaßnahmen, die Aktivitäten in Seelsorge, Kunst, Wissenschaft, Unterricht und Landwirtschaft sowie

die Pflege des Gottesdienstes durch die Phasen der Abteigeschichte. Das starke Engagement für den Gregorianischen Choral verband sich mit einer gewissen Zurückhaltung in der Liturgischen Bewegung. Die Eigentumsverhältnisse waren zunächst noch von den Folgen des Kulturkampfes geprägt, der es klösterlichen Konventen äußerst schwer machte, als Eigentümer aufzutreten. Hier brachte erst die Weimarer Republik eine Änderung. Ein Generationenkonflikt in den zwanziger Jahren führte dazu, dass jüngere Mönche Aufgaben außerhalb des Klosters suchten (der spätere Weingartener Abt-Koadjutor Michael von Witowski ging nach Neuburg, der innovative Dogmatiker Anselm Stolz nach Rom) oder dieses ganz verließen. 1916–1926 und 1949–1952 trug Gerleve die volle Verantwortung für das Kloster Berg Sion in Jerusalem und begleitete in den zwanziger Jahren die Gründung der Benediktinerinnen von Alexanderdorf. Dem ostkirchlichen Engagement der Benediktiner, das Pius XI. angeregt hatte, öffnete sich auch Gerleve für einige Zeit. Die bedeutenden rechtsgeschichtlichen Forschungen Abt Molitors führten zu einer Abkehr vom Erzabt-System in der Beuroner Kongregationen und 1936 zur Wahl Molitors als Abtpräses. Nur fünf Jahre später folgte der tiefste Einschnitt in die Geschichte der Abtei: die Aufhebung durch das NS-Regime, die von der lautstarken Missbilligung durch die Bevölkerung begleitet wurde. Während ein kleiner Teil des Konvents dienstverpflichtet in Gerleve blieb, zerstreute sich der Rest über ganz Deutschland (Verbannung aus den Provinzen Westfalen und Rheinland); zehn Gerlever Benediktiner sind gefallen oder vermisst. Eine etwaige Spitzeltätigkeit eines Mönches für die Gestapo lässt sich nicht zweifelsfrei klären. Am 23. Mai 1946 konnte der Konvent zurückkehren. Bereits 1951 folgte die Gründung des Klosters Nütschau in Holstein. Kam der Konvent gut durch die nachkonziliare Berufungskrise, so hatte er in den neunziger Jahren mit einigen Austritten zu kämpfen. Intensiv ist nach wie vor das Engagement in Bildungs- und Jugendarbeit, im Dienst der Diözese Münster und verschiedener weiblicher Ordensgemeinschaften. Auch künstlerische Akzente werden gesetzt, nicht zuletzt bei der Renovation der Abteikirche durch den Aachener Architekten Ulrich Hahn. Der Autor ermöglicht uns einen intensiven und historisch verantworteten Blick auf sein Kloster und schließt den Band mit dem Quellen- und Literaturverzeichnis und einem Personen-, Orts- und Sachregister.

*Uwe Scharfenecker*

WALDEMAR P. KÖNIGHAUS: Die Zisterzienserabtei Leubus in Schlesien von ihrer Gründung bis zum Ende des 15. Jahrhunderts (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien, Bd. 15) Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2004. 534 S. Geb. € 68,-.

Die Untersuchung wurde im Wintersemester 2001/2002 an der Universität Düsseldorf als Dissertation abgeschlossen und für die Drucklegung geringfügig überarbeitet und gekürzt. Dabei wurde jedoch neuere Literatur anscheinend nicht mehr in den Text eingearbeitet, da inzwischen erschienene grundlegende Literatur zur Ordensgeschichte der Zisterzienser im Literaturverzeichnis nicht erwähnt wird. Der zeitliche Rahmen der Darstellung umfasst den Zeitraum von der Gründung eines Benediktinerklosters in Leubus um 1050 bis um das Jahr 1498 als Abt Bartholomäus II. Lehnmann auf sein Amt verzichtete. Nach einer kurzen Besprechung der Quellen und einer Reihe ausgewählter Arbeiten zur Geschichte des Klosters Leubus folgt ein Abriss der Klostergeschichte beginnend mit dem Benediktinerkloster über die Übernahme von Leubus durch die Zisterzienser 1163 und dem Aufbau des Klosters und die Blütezeit des Klosters bis hin zur Katastrophe in den Hussitenkriegen und den Reform- und Wiederaufbauversuchen im späten 15. Jahrhundert. Der Leser der Arbeit soll mit diesem Überblick ausgerüstet in die weitere Beschäftigung mit der Leubuser Geschichte einsteigen. Zunächst wendet sich der Verfasser den inneren Strukturen des Klosters zu. In dem Kapitel »Verfassung und Einrichtungen« behandelt er die Ämter der Abtei, den Konvent mit Mönchen und Konversen sowie Familiaren und Präbendaren. Hier werden die entscheidenden Fragen nach der sozialen und nationalen Herkunft der Konventsmitglieder gestellt. In einem letzten Abschnitt wird dazu die Rechtsstellung des Klosters behandelt. Neben der Exemption, der Vogtei und dem landesherrlichen Patronat, der hohen und niederen Gerichtsbarkeit steht zuletzt die »defensio« und die »confirmatio«, wobei der Verfasser die Stellung von Leubus als landständischem, aber exemtem Zisterzienser Kloster aufzeigt. Nach der Untersuchung der inneren Strukturen wendet sich der Verfasser der Wirtschaft des Klosters zu. Dabei prüft er, wie sich die Wirtschaftsformen des Zisterzienserordens mit ihrem Wandel von der Eigen- zur Zinswirtschaft

im Fall des Klosters Leubus entwickelt haben. Er behandelt hier auch die verschiedenen Bewirtschaftungsmethoden und -möglichkeiten, wobei er mit der Grangienwirtschaft beginnt und über die Nutzung des Besitzes in Stadt und Land zur Einbindung von Handel und Gewerbe in die Klosterwirtschaft gelangt. Die Einkünfte aus diesem Bereich haben die Grundlage für den Bau des zweitgrößten Gebäudekomplexes bzw. der größten Klosteranlage Europas geschaffen. Da die Wirtschaftsgeschichte des Klosters aber bereits mehrfach Gegenstand von Untersuchungen war, gibt der Verfasser hier nur einen allgemeinen Überblick. Durch die Wirtschaft war das Kloster mit der Welt außerhalb der Klostermauern verbunden. Aus diesem Grund zeichnet der Verfasser im darauf folgenden Kapitel die Verbindungen von Leubus zur Ordenszentrale in Cîteaux nach. Er zeigt hier auf, wie die Äbte ihre jährliche Pflicht zur Teilnahme an den jährlichen Generalkapiteln wahrgenommen haben. In der Folge wendet er sich dem Filiationsprinzip des Ordens zu, in dem Leubus sowohl Mutter- als auch Tochterkloster war. Leubus war Tochterkloster der sächsischen Zisterze Pforta. Über seine Tochterklöster hat es über Schlesien mit den Tochterklöstern Heinrichau und Kamenz hinaus durch seine drei weiteren Tochterklöster Mogila, Byszewo und Wieleń weit in den polnischen Raum hinein gewirkt und wurde dadurch in der Literatur zur deutschen Ostsiedlung immer wieder genannt. Auch die von Leubus betreuten Frauenklöster Trebnitz, Ołobok und Owińska lagen im schlesischen und polnischen Raum, der in der Frühzeit dieser Klöster eben wesentlich homogener oder sprich europäischer war, als seit dem Spätmittelalter und vor allem als es die nationalstaatlich ausgerichtete Forschung des 19. und frühen 20. Jahrhundert sehen wollte. In einem weiteren, eigenen Kapitel beschreibt der Verfasser die »äußeren Verhältnisse« der Abtei. Beginnend mit den Beziehungen des Klosters Leubus zum Papsttum führt er die Berichterstattung über die Beziehungen zu den Bischöfen und dem Klerus von Breslau fort. In einem weiteren Abschnitt behandelt er die Beziehungen zu den weltlichen Gewalten: den niederschlesischen Piasten, den Herzögen von Oppeln und ihren Nebenlinien sowie den Königen von Böhmen als schlesischen Lehnsherren und zuletzt den außerschlesischen Herrschern. Eingehend behandelt werden auch die Beziehungen zum Adel und zum Bürgertum. Eine ausführliche Zusammenfassung fasst die Ergebnisse der Untersuchung zusammen. Der Anhang verzeichnet alle Mitglieder des Leubuser Konvents, die chronologisch fassbar waren. Dabei werden ihre Laufbahnen verfolgt und nach Möglichkeit auch ihre familiären Verhältnisse geklärt. Die Verzeichnisse stellen die Mönche nach ihren ausgeübten Ämtern vor. Die Äbte sind in der Regel in vielen Überlieferungen festgehalten. Es ist dem Verfasser dadurch gelungen eine gegenüber den bisherigen Veröffentlichungen zur Leubuser Geschichte vollständig neue Abtsliste zusammenzustellen. Die Überlieferungen zu den übrigen Dignitären und Mönchen des Klosters fallen dagegen relativ dürftig aus. Es ist aber dennoch gelungen, eine erstaunlich umfangreiche Mönchsliste dieses großen und bedeutenden Konvents zu drucken. Eine Liste aller mittelalterlichen Besitzungen, Besitzrechte und Einkünfte der Abtei will den darstellenden Teil der Untersuchung entlasten und die Erwähnung der kleinsten Erwerbungen der Abtei überflüssig machen. Die Orte sind alphabetisch und unter dem ehemaligen deutschen Namen mit der alten Kreiseinteilung verzeichnet worden. Die Quellenbelege werden dabei mit Datierung und kurzer Beschreibung des Inhalts aufgeführt. Der Verfasser legt hier die erste vollständige Liste des Leubuser Güterbesitzes im Mittelalter vor. Der Band wird durch ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Register und ein polnisches und englisches Summary abgeschlossen. Der Verfasser hat nach zahlreichen Veröffentlichungen zur Geschichte der Abtei Leubus in den vergangenen Jahrzehnten die erste zusammenfassende, vollständige Untersuchung der Klostergeschichte vorgelegt. Bedauerlich ist, dass die Klostergeschichte des 16. bis frühen 19. Jahrhunderts vorerst ungeschrieben ist. Es wäre zu begrüßen, wenn sich nach der Publikation der Dissertation im Deutschen Historischen Institut Warschau jetzt ein weiterer Doktorand der frühneuzeitlichen Klostergeschichte widmen würde, damit diese bald vorliegt. Hier wäre auch eine engere Zusammenarbeit zwischen polnischen Universitäten, dem gen. Warschauer Institut und dem Projekt der *Germania Sacra* im Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen zu empfehlen, um diesen Teil der Leubuser Geschichte in absehbarer Zeit aufzuarbeiten.

*Immo Eberl*

MARIE-LUISE EHRENSCHWENDTNER: Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert (Contubernium, Bd. 60). Stuttgart: Franz Steiner 2004. 399 S. Geb. € 74,-.

Die Bildung der Dominikanerinnen definiert Ehrenscheidtner in ihrer Tübinger theologischen Dissertation vom Jahr 1999 als einen nie abgeschlossenen Prozess und die Summe der Einflüsse, denen die Nonnen ausgesetzt waren. In den Dominikanerinnenklöstern standen, so das Resümee der Autorin, »der Gottes-Dienst und der Gebets-Dienst im Mittelpunkt der klösterlichen Gemeinschaft, und die Bildung der Dominikanerinnen kreist um dieses Zentrum«. Seit der Gründung des weiblichen Ordenszweigs der Dominikaner waren die Ordenssatzungen Richtschnur des Lebens der Frauen, ihre Befolgung und die Aufgabe des Eigenwillens ebneten den Weg zur Seligkeit. Die Klausur schirmte die Frauen von ungeistlichen Einflüssen ab. Gerade in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts wurde einer mystisch orientierten Spiritualität und individueller religiöser Erfahrung Raum gegeben (Schwesternbücher). Die Observanten stellten im 15. Jahrhundert die Regeltreue in den Mittelpunkt und verabsolutierten sie. Ehrenscheidtner behandelt die Dominikanerinnenklöster der Provinz Teutonia, soweit sie sich »auf dem Gebiet des heutigen Bayern, Franken, Schwaben, des Elsass und der Nordschweiz« befanden. Präziser als der Buchtitel benennen die beiden Hauptüberschriften den Inhalt der Untersuchung: »Bildungssituationen und deren Funktionsträger im klösterlichen Leben« (S. 75–274) und »Bücherbesitz und Bibliotheken als Voraussetzung klösterlicher Bildung« (S. 275–332).

Im ersten Hauptteil »Bildungssituationen« geht Ehrenscheidtner auf die Bildungsvoraussetzungen für den Klostereintritt und den Unterricht der Novizinnen ein. Charakteristisch für die Eigenart der Bildung bei den Dominikanerinnen war eine ambivalente Haltung zum Erwerb von Wissen. Die Frauen mussten mit dem vertraut gemacht werden, was sie zur Erfüllung ihrer religiösen Aufgaben benötigten. Dementsprechend waren der Novizinnenunterricht wie auch die Tischlesungen sehr stark auf die Liturgie abgestimmt. Die Nonnen lernten ihre Gottesdienstfunktionen und das Lesen und Singen in lateinischer Sprache. Nicht obligatorisch und eher selten war hingegen die Fähigkeit, lateinische Texte zu verstehen. Schon für das 13. Jahrhundert gibt es Hinweise auf das Zurücktreten des Lateins zugunsten der Volkssprache. Anders als in Zisterzienserinnenklöstern standen das systematische Erlernen der lateinischen Sprache und das Artesstudium nicht auf dem Lehrplan der Nonnen. Wissen wurde als der spirituellen Armut hinderlich empfunden. Die Nonnen sollten nur lernen, was sie brauchten. Anschließend kommt Ehrenscheidtner zu den »Grundelementen des Klosterlebens als Bildungsquellen« und behandelt die Gebetsverpflichtungen, die Lesungen bei Tisch, bei der Arbeit und im Kapitel (während des 15. Jahrhunderts deutsch, vorher nicht nachweisbar) sowie die Privatlektüre. Im folgenden Kapitel über die seelsorgerische Beziehung zwischen Beichtvätern und Schwestern geht es zunächst um die rechtlichen Bedingungen des Umgangs miteinander, dann um den Beitrag der Seelsorger und Prediger zur Bildung der Dominikanerinnen. Ehrenscheidtner behandelt für das 14. Jahrhundert die zahlreiche Schwesternliteratur sowie die Briefwechsel, die Dominikaner wie Hermann von Minden und Heinrich Seuse oder der Weltpriester Heinrich von Nördlingen mit Nonnen führten. Im Mittelpunkt ihrer Ausführungen zum 15. Jahrhundert stehen die Observanten und ihre Tätigkeit als Seelsorger, Prediger und Literaturlieferanten. Sowohl im 13. und 14. Jahrhundert wie im 15. Jahrhundert ging es nicht um die Vermittlung von Schultheologie, sondern um Rat und Unterweisung. Die Verfasser dieser an die Nonnen gerichteten Schriften, Briefe und Predigten waren allerdings so tief in der lateinischen Schriftkultur verwurzelt, dass auch ihre volkssprachlichen Werke nach Inhalt und Methode davon geprägt sind.

Der zweite Hauptteil ist »Bücherbesitz und Bibliotheken« gewidmet. Aus dem 13. und 14. Jahrhundert haben sich nur wenige Handschriften oder Hinweise auf die Lektüre der Nonnen erhalten. Im 15. Jahrhundert brachte die Einführung der Observanz ein starkes Anwachsen der Bestände an »Deutscher Scholastik«, Katechetik, Aszetik und auch Mystik mit sich. Grund war das strengere Klosterleben, das größere Bestände für den Zweck der Lesungen wie der Privatlektüre der Nonnen erforderlich machte. Ehrenscheidtner beschreibt Arten des Büchererwerbs, die Funktionen der Bibliothekarin sowie anhand mittelalterlicher Bücherlisten die Bestände von Bibliotheken. Die Klöster erwarben auch Handschriften mit lateinischen Texten, die Ehrenscheidtner freilich dem Gebrauch der Klosterseelsorger und nicht der eigentlichen Nonnenbibliothek zuweist. Dankenswerterweise geht Ehrenscheidtner auch auf die Bibliotheken der nichtreformierten

Dominikanerinnen ein. Sie garantierten den Grundbestand an Texten, die nötig waren, um Lesungen oder den Unterricht im Chorgesang durchzuführen. Biblische Texte, deutsche Liturgica, Legendes, Gebetstexte, Predigten und Werke der deutschen Mystik standen im Vordergrund. Interessant ist, dass sich auch in der Bibliothek des Klosters Engelthal bei Nürnberg trotz Ablehnung der Observanz Bezüge zum reformierten Nürnberger Katharinenklosters widerspiegeln.

Ehrenscheidtner's Ansatz ist es, anhand der »Fülle und Verschiedenartigkeit sich gegenseitig ergänzenden Materials« ein möglichst »geschlossenes Bild von der Dominikanerinnenbildung im Hoch- und Spätmittelalter zu zeichnen«. Sie ist um eine allgemeingültige Darstellung bemüht. In jedem Kapitel werden nacheinander die einzelnen Jahrhunderte behandelt, Brüche und Unterschiede aber nicht eigens betont und in analytischer Zusammenschau problematisiert. Die in den einzelnen Jahrhunderten sowie bei Konventualen und Observanten des 15. Jahrhunderts markant unterschiedliche Handhabung der Klausur setzt Ehrenscheidtner mit der »Bildung« der jeweiligen Nonnen kaum je in Bezug. Die Observanten des 15. Jahrhunderts stehen angesichts ihrer Neigung zu Regulierung und Verschriftlichung in vielen Kapiteln schon rein quantitativ im Vordergrund der Darstellung. Vertiefte Spezialuntersuchungen zu Einzelfragen hat Ehrenscheidtner, wie sie mehrfach betont, ausgeklammert. Entstanden ist so ein nützliches Kompendium mit Handbuchcharakter, bei dem man freilich viel versäumt, wenn man die Anmerkungen nicht mitliest. Wichtige Textstellen und Informationen, weiterführende Überlegungen und ausgesprochen scharfe Urteile über andere Autoren finden sich hier. Die »relevante Literatur« hat Ehrenscheidtner trotz ihrer Versicherung im Vorwort der Druckfassung nur zum Teil nachgetragen. Auf Klaus Graf's schon 1995 erschienenen Aufsatz über Ordensreform und Literatur in Augsburg, die Edition der »Offenbarungen« der Katharina Tucher von Ulla Williams und Werner Williams-Krapp (1998) oder den Dominikanerinnenband der *Helvetia Sacra* (1999) sei hier eigens verwiesen.

*Bernhard Neidiger*

*Helvetia Sacra*, Abt. IV: Die Orden mit der Augustinerregel, Bd. 2: Die Augustiner-Chorherren und die Chorfrauen-Gemeinschaften in der Schweiz, redigiert v. ELSANNE GILOMEN-SCHENKEL unter Mitarbeit v. BERNARD ANDENMATTEN, BRIGITTE DEGLER-SPENGLER u. PETRA ZIMMER. Basel: Schwabe & Co. 2004. 573 S., 1 farbige Karte. Geb. € 133,-.

Das renommierte wissenschaftliche Projekt der »*Helvetia Sacra*«, deren erster Band 1972 erschien, hat sich eine umfassende, aus den Quellen erarbeitete Beschreibung aller bis 1874 entstandenen geistlichen Institutionen in der Schweiz zum Ziel gesetzt. Mit dem Erscheinen des vorliegenden, 25. Bandes ist die auf 27 Bände angelegte Reihe nun ihrem für 2007 vorgesehenen Abschluss einen weiteren Schritt nähergerückt.

Ordnungsgrundlage der Publikationen sind die Bistümer, die Orden bzw. Ordensregeln und die Kongregationen. Als Teil der Abteilung IV, in der die Männer- und Frauenklöster mit Augustinerregel beschrieben werden (also Augustiner-Chorherren und -Chorfrauen, Prämonstratenser und Prämonstratenserinnen, Antoniter, Chorherren vom Hl. Grab, Hospitaliter vom Hl. Geist, Dominikaner und Dominikanerinnen, Augustiner-Eremiten, Augustinerinnen, Annunziatinnen und Visitandinnen), beschreibt der vorliegende Band nun die Klöster der Augustiner-Chorherren und -Chorfrauen, allerdings ohne die großen Walliser Klöster von St. Maurice und auf dem Großen St. Bernhard, die samt ihren zahlreichen Dependancen bereits in einem eigenen Band dargestellt worden sind. Mit in die Darstellung einbezogen sind, wegen ihrer besonders engen Beziehungen zur Schweiz, auch zwei Klöster in Baden-Württemberg (Damenstift Säckinggen und das Doppelkloster Riedern am Wald). Insgesamt werden von den 20 Autoren – teils auch in französischer und italienischer Sprache – in alphabetischer Reihenfolge 26 Klöster vorgestellt, davon neun Frauenklöster und zwei Doppelklöster (Interlaken und Riedern am Wald). Die meisten von ihnen lagen im Bistum Konstanz (9), die übrigen in den Bistümern Lausanne (6), Genf (3), Basel (3), Chur (2), Sitten (2) und Como (1).

Den durchweg konzis verfassten Beschreibungen der einzelnen Klöster, von denen nur vier die Reformationszeit überlebten, liegt die bereits in früheren Bänden bewährte Gliederung zugrunde, nämlich Kurzangaben bzw. Ausführungen zu Lage, Patron, Gründung und Aufhebung, zu Geschichte, Klosterarchiv und anderen archivalischen Quellen; jedem Artikel ist außerdem eine aus-

fürliche Bibliographie angefügt. Einen eigenen Abschnitt jeder Klosterbeschreibung bilden die Kurzbiographien der Klosteroberen, bei der Abtei Kreuzlingen auch der Dekane. Dass bei einigen Klöstern, vor allem wenn sie nur kurze Zeit bestanden haben, bei manchen dieser Stichworte nur wenige oder keine Angaben gemacht werden können, versteht sich von selbst.

Eingeleitet wird der Band mit einer ausführlichen Darstellung der Entwicklung des Augustinerordens und seiner Klöster in der Schweiz allgemein. Die Einleitung fasst damit Ergebnisse der einzelnen Klosterbeschreibungen unter allgemeinen Gesichtspunkten zusammen. Demnach entstand die Mehrzahl der beschriebenen Klöster, deren Mitglieder sich vor allem zur Einordnung in das klösterliche Gemeinschaftsleben und zur persönlichen Besitzlosigkeit verpflichten mussten, wie in anderen Ländern und Regionen im 12. und 13. Jahrhundert, sei es durch Regulierung bereits bestehender Gemeinschaften, sei es durch Neugründung oder durch den Wechsel der Ordenszugehörigkeit. Während im Wallis die meisten Klöster von den großen Abteien in St. Maurice, auf dem Großen St. Bernhard und in Abondance (Savoyen) abhängig waren, blieben im alemannisch-rätischen Gebiet der Schweiz die Klöster fast durchweg autonom. Diese Autonomie, d.h. vor allem das Recht zur freien Wahl des Klostervorstands, behielten die Klöster auch dann, wenn sie sich einem der seit dem 12. Jahrhundert im Zuge der Reformbestrebungen entstehenden Klosterverband bzw. einer Kongregation anschlossen. Für die Schweiz von Bedeutung waren die Kongregationen bzw. Klosterverbände von St. Maurice, vom Großen St. Bernhard, von Marbach (Elsass), Obersteigen (Elsass) und Windesheim (Niederlande), deren Entwicklung, Struktur und spezifische Besonderheiten in der Einleitung eingehend behandelt werden.

Die bewährte, allen Klosterbeschreibungen gleichmäßig zugrundeliegende Gliederung erlaubt sowohl eine schnelle Orientierung wie auch ausführliche Informationen über einzelne Klöster. Darüber hinaus ermöglicht der Band auch den Vergleich von einzelnen Klöstern unter verschiedenen Fragestellungen. Besonders hervorzuheben sind in dieser Hinsicht die Prosopographien der Klosteroberen. Ein ausführliches Register, in dem Orte, Personen und geistliche Institutionen nachgewiesen werden, erleichtert den Zugang zu dem Werk. Es wird sich wie seine Vorgängerbände als überaus nützliches Nachschlagewerk erweisen.

*Joachim Fischer*

Helvetia Sacra, Abt. IV: Die Orden mit der Augustinerregel, Bd. 3: Die Prämonstratenser und Prämonstratenserinnen in der Schweiz, bearb. v. URS AMACHER, BERNARD ANDENMATTEN, BRIGITTE DEGLER-SPENGLER u.a.. Redigiert von BERNARD ANDENMATTEN u. BRIGITTE DEGLER-SPENGLER. Basel: Schwabe & Co. 2002. 591 S. Geb. € 133,-.

Der Prämonstratenserorden und die Abteien in der Zirkarie Schwaben werden seit einigen Jahren verstärkt erforscht. Der anzuzeigende Band der »Helvetia Sacra« kommt daher zum richtigen Zeitpunkt. Die Beschreibungen der heute auf dem Gebiet der Schweiz liegenden und früher zu den Zirkarien Burgund und Schwaben gehörenden Prämonstratenserstifte stellen einen gewichtigen Beitrag zur Kirchen- und Ordensgeschichte auch des deutschen Südwestens dar. Insgesamt werden zehn Prämonstratenserchorherrenstifte bzw. -abteien und sechs Stifte von Prämonstratenserchorfrauen behandelt, neun Abteien und Priorate in der Zirkarie Burgund und sieben in der Zirkarie Schwaben.

Zunächst sind die von *Brigitte Degler-Spengler* (deutschsprachige Beiträge) und *Bernard Andenmatten* (Beiträge in französischer Sprache) geleisteten Planungs- und Redaktionsarbeiten lobend hervorzuheben, da sie den ersten Band vorlegen, der nach den neuen Bedingungen (fünf Jahre von der Autorensuche bis zur Buchvorlage, Umfangbegrenzung der Artikel) erarbeitet worden ist. Neben der historischen Einleitung haben beide darüber hinaus noch Abteien selbst bearbeitet. In der gebotenen Kürze (S. 23–45) stellt Andenmatten die Geschichte der Prämonstratenser im Mittelalter vor unter den Stichworten Gründungsperiode, Quellen, Filiationen, Zirkarien Burgund und Schwaben, Integration der Prämonstratenserchorfrauen (drei Modelle: Doppelstifte, räumlich benachbarte Frauenkonvente und von den zugeordneten Männerabteien entfernt liegende Frauenstifte), Pfarreien und Seelsorge, Spitäler, Zirkarien und Generalkapitel im Spätmittelalter. Der Vergleich der beiden Zirkarien arbeitet die große Unabhängigkeit der Schwäbischen Zirkarie vom Generalkapitel heraus. Die Ordenbeziehungen der nach der Reformation verbliebenen fünf Abteien und Priorate stellt Brigitte Degler-Spengler wiederum anhand der Aspekte Filiationen, Zirkarien



und Beziehungen zum Generalkapitel dar (S. 45–57). Endgültig 1672 wurde die Abtei Belelay mit seinen Prioraten Grandgourt und Himmelspforte der Zirkarie Schwaben zugeteilt, worauf die Zirkarie Burgund zu existieren aufhörte. Zusammen mit St. Luzi in Chur und Churwalden gehörten nun alle Abteien und Priorate zur Schwäbischen Zirkarie. Das 1766/67 gegründete Frauenkloster Berg Sion (Gem. Gommiswald Kanton St. Gallen) schloss sich dem regulierten Dritten Orden der Prämonstratenser an. Es ist heute das einzige noch existierende prämonstratensische Kloster in der Schweiz. Der Einführungstext ist mit ausführlichen Quellen- und Literaturverweisen versehen (S. 57–65). Für weiterführende Arbeiten sollten auch die weder im Quellenverzeichnis noch in den Anmerkungen aufgeführten »Capitula Provincialia Circariae Sueviae« (1578–1688) herangezogen werden, die Emiel Valvekens und Vincent van Genechten in Beiheft 2 zu den *Analecta Praemonstratensia* 1925 bis 1929 veröffentlicht haben.

Eine Karte der zu den Zirkarien Burgund und Schwaben gehörenden Abteien und Priorate (S. 66/67) leitet zu den Beschreibungen der einzelnen Einrichtungen über, deren Gliederung weiterhin aus einem Kopfteil mit den Eckdaten (Lage, kirchliche Zugehörigkeit, Name, Patron(e), ordensrechtlicher Status, Mutterabtei, Gründung, Aufhebung), der mit Archiv- und Literaturbelegen versehenen Geschichte, Archiv, archivalische und gedruckte Quellen, Literatur und den Kurzviten der Äbte, Propste oder Priorsen besteht. Wegen den wechselseitigen Bezügen werden die Priorate, Propsteien und Frauenstifte den Mutterabteien nachgeordnet. Der Beschreibung der Abtei Belelay (S. 69–135), bearbeitet von *Jean-Claude Rebetz* (bis zur Reformation) und *Cyrille Gigandet* (Neuzeit und Äbtekatalog) folgen daher die des Priorats Grandgourt (S. 137–152), beschrieben von Jean-Claude Rebetz, und der 1523 inkorporierten Abtei Himmelspforte, bearbeitet von Brigitte Degler-Spengler. Berg Sion (S. 181–216), bearbeitet von *Cornel Dora*, war ein Zentrum der ewigen Anbetung des hl. Sakraments und der Verehrung der Eucharistie in der Schweiz. Diese Frömmigkeitsform war keineswegs spezifisch prämonstratensisch. Da die Abtei Schussenried jedoch die Gründung finanziell unterstützt hatte, schloss sich Berg Sion dem regulierten Dritten Orden der Prämonstratenser an, ohne jedoch der Zirkarie anzugehören. Die Abtei St. Luzi in Chur (S. 217–266) und das dazu gehörende Frauenstift St. Hilarien (S. 266–270), beide bearbeitet von *Immacolata Saulle Hippenmeyer*, schließen sich an. Die Abtei Churwalden (S. 271–329), bearbeitet von *Jürg. L. Muraro* und *Silke Redolfi*, das Chorfrauenstift Churwalden (S. 331–333) und die Propstei St. Jakob im Prättigau, beide bearbeitet von *Jürg. L. Muraro*, schließen die Beschreibung der von der Abtei Roggenburg aus gegründeten Stifte ab. An letzter Stelle sind die von Weissenau gegründete Abtei Rüti (S. 501–531), bearbeitet von *Urs Amacher*, und das nur von vor 1251 bis 1267 dem Orden angehörige und von Rüti aus gegründete Prämonstratenserchorfrauenstift Bollingen (Kanton S. Gallen, S. 533–538), bearbeitet von *Thomas Schibler*, zu nennen.

Zur Zirkarie Burgund gehörten die Abteien Fontaine-André (Kanton Neuchâtel, S. 345–381, bearbeitet von *Germain Hausmann*), die zunächst von Weissenau, dann endgültig von Belelay aus gegründete Abtei Gottstatt (Kanton Bern, S. 383–410, bearbeitet von *Kathrin Utz Tremp* und *Georg Modestin*), die Abtei Humilimont (Kanton Fribourg, S. 411–444, bearbeitet von *Kathrin Utz Tremp*) und dessen Chorfrauenpriorat Posat (S. 445–449, bearbeitet von *Ernst Tremp*) sowie die Abtei Lac de Joux (Kanton Vaud, S. 451–493, bearbeitet von *Bernard Andenmatten*) und dessen Chorfrauen- dann Chorherrenpriorat Rueyres (S. 495–500, bearbeitet von *Andenmatten*). Von Lac de Joux aus waren die Stifte Belelay, Humilimont, Fontaine-André und Gottstatt aus gegründet worden. Ein sorgfältig erarbeitetes Register (S. 539–588) erfasst die Orts- und Personennamen sowie die Namen kirchlicher Institutionen.

Der Reiz des Bandes besteht darin, dass die Institutionen zweier Zirkarien, die ganz unterschiedliche Positionen gegenüber dem Generalkapitel einnahmen, dargestellt werden. Dieser Vergleich schärft den Blick und es ist zu hoffen, dass dieser hervorragende Band der *Helvetia Sacra* von der Forschung schnell rezipiert wird.

Wilfried Schöntag

Helvetia Sacra, Abt. IV: Die Orden mit der Augustinerregel, Bd. 6: Die Augustiner-Eremiten, die Augustinerinnen, die Annunziatinnen und die Visitandinnen in der Schweiz. Bearbeitet von BERNARD ANDENMATTEN u.a., redigiert von PATRICK BRAUN. Basel: Schwabe & Co 2003. 423 S. Geb. € 105,-.

Qualität und Kompetenz für die in den Bänden der Helvetia Sacra jeweils behandelten Themen können als bekannt vorausgesetzt werden, ebenso Aufbau und Schema der einzelnen Klosterartikel. Etwa die Hälfte des vorliegenden Bandes befasst sich mit den Augustiner-Eremiten. Davon gab es in der Schweiz sieben Konvente, zwei davon (Bern und Vervey) bestanden allerdings nur kurze Zeit. Bellinzona wurde im Zuge der Reformbewegung um 1444/45 gegründet, ebenso Genf (zwischen 1479/83). Dieser Konvent gehörte zur Provinz Narbonne-Burgund, Bellinzona zur Lombardischen. Die noch im 13. Jahrhundert gegründeten Konvente Fribourg (vor 1256), Zürich (1270), Basel (1276) gehörten zu der 1299 errichteten Rheinisch-Schwäbischen Provinz, zu der auch die mittelalterlichen Konvente in dem Gebiet der späteren Diözese Rottenburg zählten. Im Zuge der Reformation gingen verloren: 1524 Zürich, 1535 Genf, 1528 Basel. Dieser im »Regierungsviertel« zwischen Münster und Rathaus gelegene Konvent hatte im Spätmittelalter so etwas wie die Funktion eines »Ratsherren«-Klosters. Sein Ende kam einer Selbstaflösung gleich mit Selbstsäkularisierung und Laisierung der meisten Konventualen. Einige Konservative führten in dem zu Solothurn gehörenden Wallfahrtsort Mariastein zunächst die Wallfahrt weiter, bei dem dann 1648 ein Benediktinerkloster errichtet wurde. Fribourg, im Mittelalter wohl ein unwichtiger und kleiner Konvent am Rande der Provinz, gewann in der Neuzeit an Profil und Gewicht als eines der Studienhäuser der Provinz. An der 1825 rechtlich wieder errichteten Kommunität in Würzburg (im aufgelösten Dominikanerkloster) war Fribourg insofern beteiligt, als 1826 ein Konventuale nach Würzburg versetzt wurde.

Nähere Erklärung wäre wohl nötig gewesen bei der Erwähnung der bereits im ersten Drittel des 15. Jahrhunderts vom Fribourger Konvent erworbenen drei Pfarrkirchenpatronate. Solche gab es zwar auch in einigen bayerischen Klöstern, doch dabei handelte es sich um ehemalige Wilhelmitenkonvente, bei denen solche Besitztitel nicht verboten waren. Die Bemerkung im Zusammenhang mit Zürich, Bettelordensklöster, an der Stadtmauer gelegen, seien öfter für den Bau der Stadtmauer verantwortlich gewesen (S. 166 mit Anm. 13), ist nicht nur für Zürich, sondern generell daneben gegriffen. Nur in der allgemeinen Einleitung werden kurz die Niederlassungen der Sackbrüder in Klein-Basel (von 1268 bis 1279) und der Pickbrüder in Solothurn (vor 1274 bis vor 1285) behandelt. Bei den Verbänden handelt es sich um provençalische Gründungen der vierziger Jahre des 13. Jahrhunderts, die vom 2. Lyoner Konzil 1274 aufgelöst wurden.

Die Heraushebung »Augustinerinnen« im Titel des Bandes ist ein wenig irreführend. Für das 13. Jahrhundert, der Hochblüte des Anschlusses von Frauensammlungen an Männerklöster bzw. Männerorden (bes. Zisterzienser, Predigerbrüder und Minoriten im südwestdeutschen Raum) erwartet man zwar keine solche Inkorporationen bzw. Affiliationen an die Augustinereremiten; auffällig jedoch ist, dass auch nicht verwiesen wird auf die vielen Frauensammlungen des 14., 15. und 16./17. Jahrhunderts, die über Regulierung und Verklösterlichung sich zu Klausurklöstern wandelten. Einige wurden dabei, weil die Regulierung über die Augustinusregel erfolgte, »Augustinerinnen« (Hinweise dazu gibt es im Bd. IX/2 zu den Beginen und Begarden). Zu solchen Augustinerinnen gehören die S. 185–275 unter dem Titel »Le agostiniane della Svizzera italiana« in Locarno, Lugano, Montecarasso im Tessin und Poschiavo in Graubünden angeführten Konvente. Montecarasso entstand noch im 15. Jahrhundert, die anderen erst im 17. Jahrhundert. Alle sind geprägt von den Vorstellungen der lombardischen Reformbewegung: Klausur und Mädchenerziehung in mit dem Kloster verbundenen Pensionaten, Regulierung mit Augustinusregel, bischöfliche Jurisdiktion. Als Klausurkloster besteht noch Locarno, als Schwesternkongregation Poschiavo; Lugano wurde 1848, Montecarasso 1857 aufgehoben.

Bei den S. 313–384 behandelten Visitandinnen und den Annunziatinnen handelt es sich um selbständige Orden, die im Regulierungsprozess ihrer Entstehung sich auf die Augustinusregel verpflichteten. Die Annunziatinnen wurden 1604 in Genua gegründet, verbreiteten sich rasch in der Lombardei, in Savoyen, Burgund und Lothringen. Im Gefolge der Wirren des Dreißigjährigen Krieges flüchteten Schwestern nach Pruntrut (Porrentruy) und gründeten 1647 ein Kloster, das 1793 nach der Annexion des Basler Hochstifts durch Frankreich aufgehoben wurde. Der Zeitten-

denz entsprechend war der klausurierte Konvent in der Erziehung der in ihrem mit dem Kloster verbundenen Pensionat lebenden Töchter der städtischen Oberschicht tätig.

Gleiches gilt von den zwei Konventen der Visitandinnen – im deutschsprachigen Raum meist Salesianerinnen genannt. Die Ordensgründung wurde von Franz von Sales angeregt und von Johanna Francisca de Chantal (gest. 1641) weiterentwickelt. Auf Druck des Erzbischofs von Lyon kam es zur rigorosen Verklösterlichung und Klausurierung. Der besonders in Frankreich weit verbreitete Orden bestand allerdings nur aus selbständigen und unter bischöflicher Jurisdiktion stehenden Häusern, geistig zusammengehalten durch gemeinsame Regel und Satzungen. Zu Niederlassungen in der Schweiz kam es durch die Wirren des Dreißigjährigen Krieges; zuerst in Fribourg zwischen 1635 und 1651, dann in Solothurn 1645. Die von Fribourg in Gruyères (im Kanton Fribourg) 1638 erfolgte Gründung wurde 1651 wieder aufgegeben. Die von Patrick Braun verfasste Einleitung zur Entstehung und Entwicklung der Visitandinnen ist in ihrer Dichte und Präzision besonders lesenswert. Ein ausführliches Personen-, Sach- und Ortsregister S. 384–423 hilft bei der Erschließung der riesigen Masse von Einzelinformationen, die im Band gespeichert sind.

Dem Rezensenten sind die zuvor erschienenen Bände der IV. Abteilung bekannt. Erst beim sechsten Band stolperte ich über die Überschrift »Die Orden mit Augustinerregel«. Ich als Dominikaner habe nicht auf eine Augustinerregel Profess gemacht, sondern auf die Regula Augustini! Ist das so verdienstvolle Unternehmen der Helvetia Sacra gar schuld an der sich ausbreitenden Begriffsverwirrung, die bedenkenlos von »Augustinerregel« spricht, wo es sich doch immer nur (auch bei den Augustinereremiten) um die Augustinusregel handelt?  
Isnard W. Frank OP

### 7. Stadt- und Landesgeschichte

Religion in Basel, hg. v. THOMAS K. KUHN u. MARTIN SALLMANN. Basel: Schwabe & Co 2001. 132 S., 111 Abb. Geb. € 21,-.

Der vorliegende, dem Basler Professor für Neuere Kirchengeschichte und Dogmengeschichte sowie Universitätsrektor Ulrich Gäbler zum 60. Geburtstag gewidmete Band ist keine Festschrift im herkömmlichen Sinne. Statt umfangreicher wissenschaftlicher Aufsätze enthält das Buch 27 Essays von Kollegen, Weggefährten und Freunden Gäblers, die – aus der Perspektive ganz unterschiedlicher Disziplinen und Berufe geschrieben – alle um das Thema Religion, Religiosität und Kirche in der Stadt Basel vom Mittelalter bis in die Moderne kreisen. Wie zu erwarten, befinden sich darunter Beiträge über das Basler Konzil (*Martin Anton Schmidt*, »Der Papst ist nicht über, sondern in der Kirche«. Nikolaus von Kues als Verteidiger des Basler Konzils, S. 17–21) oder den Basler Reformator Johannes Oekolampad (*Alfred Schindler*, Johannes Oekolampads Bedeutung für den ökumenischen Dialog in der Schweiz, S. 27–30). Überwiegend beschäftigen sich die Autoren aber mit dem frommen, von der Erweckungsbewegung geprägten Basel des 19. Jahrhunderts (z.B. *Christine Lienemann-Perrin*, Basler Spuren im Leben von Missionarsfrauen des 19. Jahrhunderts, S. 53–56, über den Einfluss der Basler Missionsgesellschaft auf »Missionarsbräute«) sowie den modernen, auf eine multikulturelle Religiosität zielenden Entwicklungen (z.B. *Albrecht Grözinger*, Basel als religiöses Laboratorium der Postmoderne, S. 111–114). Entstanden ist ein, wie es im Untertitel heißt, »Lese- und Bilderbuch« im besten Sinne, das ebenso unterhaltsam wie anregend wirkt und durch seine schöne Gestaltung besticht.  
Wolfgang Dobras

MARIA E. GRÜNDIG: Verwickelte Verhältnisse. Folgen der Bikonfessionalität im Biberach des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts (Oberschwaben – Geschichte und Kultur, Bd. 9). Tübingen: bibliotheca academica 2002. 364 S., 50 z.T. farb. Abb. Geb. € 39,-.

Die vier Reichsstädte Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl gingen konfessionell in der Frühen Neuzeit einen inzwischen in der Forschung viel beachteten Sonderweg – mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555, in dem die Bikonfessionalität von Katholiken und Lutheranern verfassungsrechtlich abgesichert wurde, und dem Westfälischen Frieden von 1648, in dem für sie die Parität im Sinne einer Zahlengleichheit von Katholiken und Protestanten in den Rats-

gremien und städtischen Ämtern eingeführt wurde, als entscheidenden Wegmarken. Historische Jubiläen gaben in den letzten Jahren mehrfach Gelegenheit, daran zu erinnern – so auch in Biberach, wo 1998 der 450-jährigen Wiederkehr der Einführung des bis heute fortbestehenden Simultaneums an der Hauptkirche St. Martin und 1999 der Einführung der Parität vor 350 Jahren gedacht wurde. Für die geschichtsträchtige und -bewusste Stadt waren beide Gedenkjahre der geeignete Anlass, eine Untersuchung in Auftrag zu geben und großzügig zu unterstützen, die erstmals die Frage nach dem Weiterleben paritätischer Strukturen und Verhaltensmuster nach dem Ende der Reichsstadtzeit in den Mittelpunkt stellt. Die bereits mit einem kirchengeschichtlichen Thema promovierte Autorin hat sich dieser Aufgabe mit Engagement und Geschick unterzogen. Ihr lebendiger und anschaulicher Stil und ihre stets quellennahe Arbeitsweise – in Verbindung mit einer gegenüber der Frühen Neuzeit deutlich günstigeren archivischen Überlieferungslage im untersuchten Zeitraum – kommen der vorliegenden Untersuchung sehr zugute.

Das Ende der Reichsstadtzeit und der Übergang – nach einem badischen Intermezzo (1802–1806) – unter württembergische Landesherrschaft bedeutete für Biberach nicht sofort den Abschied von der in der Bevölkerung fest verwurzelten Parität. In Verhandlungen mit der zuständigen Kreisregierung in Ulm gelang zunächst, allerdings nur für wenige Jahre, die Beibehaltung einer »inoffiziellen«, von oben geduldeten Parität. Auch nach deren schrittweiser Beseitigung lebte diese in der Mentalität der Stadtbevölkerung fort und prägte viele ihrer Einstellungs- und Verhaltensmuster. So unterband gegen die erklärte Absicht der Kirchenobrigkeiten beider Konfessionen eine »Volksbewegung« 1829 die Änderung der bestehenden Gottesdienstzeiten. Die Mischehenquote war in Biberach mit 15 Prozent mehr als doppelt so hoch wie im übrigen Württemberg. Die in reichsstädtischer Zeit häufigen Streitigkeiten um die Feiertage und Sonntage fanden im weitgehend wirtschaftlich motivierten Kampf der Biberacher gegen die Einhaltung der strengen Sonntagsfeier ihre Fortsetzung. Die im Vergleich zum übrigen Oberschwaben liberale und demokratische Haltung Biberachs wertet die Autorin »als mentales Erbe der reichsstädtischen Zeit und als eine Folge der Bikonfessionalität« (S. 281), die die Bürger zu gegenseitiger Toleranz und stärkerer Rücksichtnahme aufeinander nötigte. Auffällig ist, dass sich gerade in Biberach – z.B. in der Revolution von 1848/49 – viele Katholiken bei der demokratischen »Linken« engagierten. Zur Abwehr bzw. Umgehung unerwünschter Vorgaben von außen wurden »Biberacher Sonderwege« (S. 283) beschritten, so im Festhalten an einem eigenen Biberacher Gesangbuch gegen alle Versuche der Kirchenleitung in Stuttgart, das württembergische Gesangbuch flächendeckend einzuführen. Gleichzeitig widersteht die Autorin – getreu dem Obertitel ihrer Arbeit – allen Versuchungen einer vereinfachenden oder eindimensionalen Betrachtungsweise und kann so etwa plausibel machen, dass die Biberacher Protestanten einmal einer von der Kirchenleitung initiierten »Antijesuitenpetition« mit großer Mehrheit zustimmten und diese bei ihrer Wiedervorlage wenig später aus Rücksichtnahme auf die ortsansässigen Katholiken weitgehend ignorierten. Besonders gut kann man die für Biberach spezifischen Formen und Strategien innerkirchlicher Konfliktführung und -beilegung an der simultanen Martinskirche beobachten.

Als Erbe von Bikonfessionalität und Parität in reichsstädtischer Zeit, so das Fazit der Autorin, entwickelten die Biberacher auch unter württembergischer Herrschaft eine spezifische »konfessionelle Identität« (S. 322). Sie bewahrte vor kirchlichen wie politischen Extremen, schuf eigene Formen interkonfessioneller Konfliktlösungen und führte nicht selten zu einer konfessionsübergreifenden Solidarität gegenüber allzu weitgehenden Eingriffen der Kirchenleitungen in Stuttgart und Rottenburg. Den Wert der Arbeit erhöhen noch Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 323–338), ausführliche Register (S. 343–364) sowie eine gut ausgewählte und treffend kommentierte, teilweise sogar farbige Bebilderung.

Mit der vorliegenden Untersuchung hat die Autorin Pionierarbeit geleistet und der Erforschung gemischtkonfessioneller Strukturen eine – zeitlich wie inhaltlich – neue Richtung gewiesen. Es bleibt zu hoffen, dass die vielfältigen Anregungen und neuen methodischen Ansätze der vorliegenden Studie auch für die anderen ehemals paritätischen Reichsstädte Augsburg, Ravensburg und Dinkelsbühl für die Zeit nach deren Übergang unter bayerische bzw. württembergische Landesherrschaft aufgegriffen werden und dort zu ähnlich interessanten Ergebnissen führen.

*Paul Warmbrunn*

St. Georg Ulm. 100 Jahre lebendige Geschichte einer Kirche, hg. v. der Katholischen Kirchengemeinde St. Georg Ulm. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 2004. 179 S., zahlr. Abb. Geb. € 19,80.

Hundert Jahre eines höchst bemerkenswerten Kirchengebäudes und die Geschichte einer ungemün lebendigen Kirchengemeinde: Das ist die ansprechende und reich bebilderte Festschrift zum Jubiläum 2004 von St. Georg in Ulm. – Seit der Reformation gab es nur noch wenige Katholiken in der Reichsstadt, dann in der Mitte des 19. Jahrhunderts kamen viele katholische Arbeiter zum Bau der größten europäischen (Bundes-)Festung und in Folge katholische Soldaten aus allen deutschen Ländern. Für sie benötigte man eine Kirche. Bis zur Jahrhundertwende zogen sich die Bemühungen um den Bau hin. 1904 war es so weit. Bischof von Keppeler konnte in Anwesenheit des württembergischen Königs Wilhelm II. die neue Garnisonskirche weihen, »die schönste seiner Diözese«. Architekt des neugotischen Gotteshauses war der ehemalige erzbischöfliche Baudirektor Max Meckel von Freiburg im Breisgau. Er baute nicht nur die Kirche, sondern bestimmte bis in die kleinsten Einzelheiten die Einrichtungsgegenstände: »ein bedeutendes Gesamtkunstwerk des späten Historismus von beachtlicher Qualität [...] und großem Seltenheitswert«. (Über Meckel neuerdings eine Monographie im Kunstverlag Josef Fink, Lindenberg). Die Georgskirche ist eine der wenigen im (nahezu) Originalzustand erhaltenen neugotischen Kirchen. Dank Geldknappheit konnte eine Renovierung Ende der sechziger Jahre nicht erfolgen, und so blieb ihr das Schicksal der meisten ihrer Schwestern erspart. Seit 1994 erstrahlt sie wieder im alten Glanz mit ihrer bunten Bemalung und den handwerklich hervorragenden, historischen Vorbildern nachgebildeten Altären und Plastiken.

Das erste Kapitel zeichnet die Baugeschichte der St.-Georgs-Kirche von den anfänglichen Überlegungen über die Weihe (Auszüge aus der Festpredigt des Bischofs) bis zur Renovierung, das zweite die Geschichte der Militärgemeinde (1904 bis 1945) mit den Garnisons- bzw. Standortpfarrern Franz Xaver Effinger (1904–1926), Karl Anker (1926–1930) und Max Notz (1930–1945). Ein weiterer Abschnitt befasst sich mit der Entstehung der zivilen Stadtparrei. Es folgen treffende Portraits der Pfarrer Dr. Heinrich Sambeth (1920–1951), Franz Weiß (1951–1957), Anton Braig (1957–1965), Otto Baur (1965–1971), Alfred Vögele (1971–1989), Thomas Keller (seit 1990) und die Chronik, was in deren Amtszeit in der Georgsgemeinde geschehen ist. Auch einen Kurzführer durch die Kirche enthält der Band. In diesem Zusammenhang sei auf den ausführlichen Kirchenführer des Verlages Anton H. Konrad, Weißenhorn, hingewiesen.

Erstauulich viele und vielfältige Gruppen, Aktivitäten und Institutionen in der Pfarrei werden auf sympathische Weise vorgestellt und beschrieben. Genannt werden soll hier das Pflegeheim St.-Anna-Stift mit seinen 132 Plätzen und diversen ambulanten Einrichtungen; es besteht seit 1927 (!). Dass eine Kirchengemeinde ein solches Haus sich zur Herzenssache macht, sei eigens hervorgehoben. Noch ein anderes soziales Angebot ist erwähnenswert: Aus dem »Rettungsverein Guter Hirte«, den der damalige Kaplan Sambeth mit engagierten Frauen 1908 gründete, wurde »guterhirte«, das Zentrum für Kinder-, Jugend- und Familienhilfe.

Abgeschlossen wird die Jubiläumsschrift durch zwei Aufsätze von *Herbert Aderbauer*: »Katholische Militärseelsorge in Württemberg vor dem Ersten Weltkrieg« und »Zwischen Emanzipation und Integration. Die Diözese Rottenburg am Beginn des 20. Jahrhunderts«. Die Auflistung »St. Georg in Zahlen, Daten und Namen« bietet einen guten Überblick über die Jahre 1902 bis 2004.

Die überaus gelungene Festschrift der Ulmer Pfarrei ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart. *Karl Brechenmacher*

50 Jahre St. Albertuskirche Oberesslingen. Festbuch zum 50. Weihetag am 29. Oktober 2000, hg. v. der katholischen Kirchengemeinde St. Albertus. Esslingen: Bechtle 2000. 152 S., zahlr. Abb. Kart.

Man habe doch gesehen, »dass man die Kirche braucht. Da hat man einfach mithelfen müssen«, erinnert sich Ludwig Betz, auch wenn, wie seine Frau Helene hinzufügt, sie selbst abends mit ihren Kindern allein daheim gegessen habe.

Im Vorfeld des 50. Weihejubiläums kamen die hier zitierten und weitere Gemeindemitglieder zusammen und erinnerten sich intensiv an den Bau ihrer Kirche. Auf Grundlage dieser Aussagen verfasste *Andrea Wohnhaas* einen eindrücklichen und sympathischen Aufsatz (S. 33–40). Er ist Teil der Veröffentlichung, die die Oberesslinger Kirchengemeinde unter der Federführung von Pfarrer *Hans Nagel* aus Anlass des Weihejubiläums herausgab.

Den 150 Jahren vor dem Kirchenbau widmet sich der Beitrag von *Herbert Aderbauer*, dem es gelingt, aus den vorliegenden – keineswegs reichen – Quellen eine informative Entwicklungsgeschichte der Katholiken in Oberesslingen zu verfassen (S. 13–32). Waren um 1827 unter den 742 Oberesslingern nur vier Katholiken, so ließen Industrialisierung und Vertreibung nach 1945 die Katholikenzahl stark anwachsen: 1947 lebten hier schon 5.576 Katholiken. Die 1933 errichtete hölzerne Notkirche fasste die Gläubigen nicht mehr, so dass der Wunsch nach einer neuen Kirche entstand. Vikar Bruno Hilsenbeck gelang es mit zäher Energie und 600 Bettelpredigten, den Weg zum Bau einer steinernen Pfarrkirche und zur Selbstständigkeit der bislang zu St. Paul gehörenden Kirchengemeinde zu ebnen.

*Hans Nagel* beschreibt Seelsorge und Gemeindeleben in den fünfziger Jahren (S. 41–53), über weitere Bauvorhaben (Sirnau, Zell, Hegensberg), über »Rucksackpriester« und »Speckpater« und über das intensive Bemühen um die Integration der mehr als 1800 Vertriebenen und 800 Lagerinsassen; Eine Aufgabe, die Pfarrer Hilsenbeck und sein Nachfolger Wilhelm Zieher zusammen mit den 1700 Einheimischen zu leisten hatten. Innerkirchlichen Wandel brachte die Liturgische Bewegung um 1960, u.a. die Feier des Gottesdienstes mit Blick zum Volk. *Norbert Mühleck*, von 1963 bis 1992 Pfarrer von St. Albertus, beschreibt im Anschluss daran die Veränderungen durch das Zweite Vatikanische Konzil. Diese machen deutlich, wie sehr die Reformen nicht nur die volksreligiöse Praxis, sondern auch die Denk- und Verhaltensmuster der Katholiken wandelten (S. 54–92). Über die Folgen des Zweiten Vatikanums reflektiert auch der Pastoraltheologe *Walter Fürst*, der die Veränderungen der Kirchengemeinde St. Albertus mit denen der nachkonziliaren Gesamtkirche kontextuiert (S. 118–130). Er thematisiert dabei auch die Probleme der Kirche heute und weist darauf hin, dass diejenigen, die heute einen »Aufbruch in der Kirche« anstreben, loslassen und neue Prioritäten setzen müssten.

Die Beiträge von *Georg Wieland* über »Albertus Magnus – Denker und Heiliger« (S. 102–112) und von Pater *Manuel Merten* über den Heiligen als Bischof und Seelsorger (S. 113–117) stellen Leben und Wirken des Namenspatrons dar. Über die Kunst in St. Albertus – von den beim Kirchenbau von Hand gebackenen Ziegeln bis zu den von anderen Kirchengemeinden oder im Kunsthandel erworbenen Objekten – berichtet Pfarrer *Josef Anselm Graf Adelmann* († 2003). Abschließend informiert *Wolfgang Hausmann* über die Kirchenmusik. Er schildert die Geschichte der Oberesslinger Orgeln – vom Harmonium in der Holzkirche bis zur ersten »erstaunlich große(n) Orgel« in der Pfarrkirche – und die des Kirchenchors, der auch während des Nationalsozialismus seine Proben fortsetzte und heute 30 Mitglieder umfasst.

Hier liegt ein Werk vor, das durch seine besondere Methodenvielfalt auffällt: Archivalische Forschung, kirchenhistorische Studie und statistische Auswertung stehen neben autobiografischer Aufzeichnung, dichter Beschreibung und Zeitzeugenbefragung; Eine facettenreiche und überaus informative Veröffentlichung.

*Maria E. Gründig*

### 8. Kunstgeschichte

Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern, hg. v. der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn und Ruhrlanmuseum Essen. München: Hirmer 2005. 583 S., ca. 750 farb. Abb. Geb. € 45,-.

Die viel beachtete Doppelausstellung des Ruhrlanmuseums Essen und der Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland in Bonn im Frühsommer 2005 hatte erstmals einer breiten Öffentlichkeit Gelegenheit geboten, das Kunstschaffen mittelalterlicher Frauenklöster in seiner Eigenart und Fülle kennen zu lernen. Konzept und Idee dieser beeindruckenden Gesamtschau gehen zurück auf Jan Gerchow (Essen), Robert Suckale (Technische Hochschule Berlin) und den in Harvard lehrenden Kunsthistoriker Jeffrey F. Hamburger. Zusammen mit einem international besetz-

ten Team von Fachleuten zeichnen sie auch verantwortlich für den umfangreichen, sehr schön gestalteten wissenschaftlichen Begleitband zu den beiden Ausstellungsteilen. In zehn kürzeren Essays wird darin zunächst der Frage nach den Rahmenbedingungen dieser Kunst nachgegangen. R. Suckale und J. F. Hamburger betonen den Bildungsanspruch und das Mäzenatentum der frühen Adelsstifte, die im Kontrast stehen zur eingeschränkten Stellung spätmittelalterlicher Nonnen. Durch die Klausur von der Außenwelt abgeschirmt und durch den gesellschaftlichen Auftrag der Fürbitte auf das jenseitige Leben verwiesen, spielte sich laut Hamburger das Leben dieser Frauen im Verborgenen ab. Nur mittels der Bilder und Texte sei es möglich, diese vergessenen Stimmen zum Sprechen zu bringen. Auch Barbara Newman weist auf die »affektbezogene Frömmigkeit« der Frauen, die durch volkssprachliche Texte vermittelt wurde, und Caroline Walker Bynum plädiert für die »auktoriale Selbstbestimmung dieser Texte«. Mit Hinweisen zum liturgischen Gebrauch in Frauenklöstern (Gisela Muschiol), zur Bedeutung der Klosterpatrone und Stifter (Hedwig Röckelein) sowie zur Architektur von Nonnenchor und Klausurbauten (Carola Jäggi/Uwe Lobbedey) wird der Problembereich einer weiblichen Spiritualität weiter konkretisiert und auch differenziert. Eine Ergänzung dazu bieten die etwas summarischen Beiträge zur Klosterwirtschaft (Werner Rösener), zur Nonnenseelsorge (Klaus Schreiner) und zu den vielfältigen Formen des Austausches zwischen Kloster und Welt (Gabriela Signori). Dieser einführende Teil endet mit einem wohltuend kritischen Blick auf die Rezeptionsgeschichte der Religiösen (J. Gerchow und Susan Marti) und regt an »zählbaren Stereotypen« nicht länger anzuhängen, sondern sich innovativen Forschungsansätzen zu öffnen.

Der eigentliche Katalog dokumentiert die höchst unterschiedlichen Ausstellungskonzepte der Initianten. Der von J. Gerchow zusammen mit S. Marti und Katrinette Bodarwé kuratierte Essener Teil ist den frühen Klöstern von 500 bis 1200 gewidmet. Er trägt der institutionellen Entwicklung und der historischen Einbettung des Klosterwesens in die Kulturlandschaften Europas sehr viel stärker Rechnung. Sehr schön für den Besucher war und ist hier natürlich auch die Möglichkeit, mit der ehemaligen Stiftskirche Essen eine der am besten erhaltenen Kanonissenkirchen in situ erleben und gleichen Tags im Essener Domschatz herausragende Kunstwerke aus dieser Zeit bewundern zu können. Die Fülle der für die Ausstellung zusammen getragenen Objekte ist stupend. Sie werden hier zum Teil erstmals inventarisiert und der Forschung zugänglich gemacht.

Die Bonner Ausstellung behandelte unter dem Titel »Die Zeit der Orden 1200–1500« die spätmittelalterlichen Frauenklöster der Bettelorden sowie der Benediktiner und Zisterzienser vornehmlich des deutschen Sprachraumes. Sie wurde von J. F. Hamburger als ein imaginärer Rundgang durch eine ideale Klosteranlage konzipiert, der die Besucher und Besucherinnen sozusagen von außen nach innen, von der Laienkirche bis in den Klausurbereich führte und ihnen die einzelnen Bildwerke in ihrem räumlichen und funktionalen Kontext darbot. Dieses hervorragend umgesetzte Konzept vermittelte sehr starke visuelle Eindrücke, die der Katalog naturgemäß nur annähernd wiederzugeben vermag. Nicht immer ist die Zuordnung zu einem bestimmten Kloster, geschweige denn zu einem der Klosterbereiche gesichert. Umso bemerkenswerter erscheint die hier erstmals stattgefundenen Zusammenführung der verstreuten Kunstwerke aus dem Chor des Dominikanerinnenkloster St. Katharinenthal bei Diessenhofen am Rhein, dessen Architektur und Ausstattung durch J. Jäggi rekonstruiert werden konnte. Die ästhetisch überzeugend gestaltete Bonner Ausstellung präsentierte das Kloster als ein religiöses Gesamtkunstwerk, das von den Nonnen selber entworfen und im visuellen Dialog mit den Bildern stets aufs neue nachvollzogen wurde. Inwieweit dieses ideale Bild der Realität spätmittelalterlichen Klosterlebens entsprochen hat, ist eine andere Frage.

Martina Wehrli-Johns

HEIDRUN STEIN-KECKS: Der Kapitelsaal in der mittelalterlichen Klosterbaukunst. Studien zu den Bildprogrammen (Italienische Forschungen des kunsthistorischen Institutes in Florenz, Vierte Folge, Bd. IV). München: Deutscher Kunstverlag 2004. 537 S., zahlr. Abb. Geb. € 88,-.

Der Forschungsgegenstand dieser 1998 mit dem Habilitationspreis der Universität Regensburg ausgezeichneten Arbeit ist im Untertitel angegeben: Studien zu den Bildprogrammen. Es geht also nicht um die Kapitelsäle an sich; auch nicht um eine Bestandsaufnahme der gar nicht so wenig erhalten gebliebenen Objekte mittelalterlicher Klosteranlagen. Um die Ikonographie dieser Räume

geht es, genauer: Um die von deren Funktion vor- und aufgegebenen Gestaltung und Ausstattung in Architektur, Skulptur und besonders in der Malerei als der wichtigsten Gattung der Visualisierung dieser Vorgaben.

Die Verfasserin tastet sich in zwei Schritten an das anspruchsvolle und in dieser Präzision erstmalig angegangene Forschungsvorhaben heran. Im ersten Schritt (= Abschnitt II: *Claustrum und Capitulum*, S. 19–111) zeichnet sie in Tuchfühlung mit dem Forschungsstand die Ausbildung der für das abendländische Mönchtum klassischen Klosteranlage nach; daran anschließend Entstehung und Lokalisierung des Kapitelsaals, der seit dem beginnenden 11. Jahrhundert nachzuweisen ist und bis ins 16. Jahrhundert zu jeder Klosteranlage (auch noch der Bettelorden) gehört. Der für die Ikonographie des Saales wichtige Aspekt der Funktion wird anschließend ausführlich und minutiös behandelt. Im Mittelpunkt steht dabei das Kapiteloffizium, d.h. jener Teile des liturgischen Pflichtoffiziums, die nicht im Chor der Konventskirche, sondern im Kapitelsaal verrichtet wurden. Dazu gehört auch das tägliche Schuldkapitel, dessen Wurzeln im alten Mönchtum die Verfasserin aufdeckt und die Linien dieser »öffentlichen Mönchsbuße« bis zur Institutionalisierung als *capitulum culparum* und Lokalisierung im Kapitelsaal im 12. Jahrhundert durchzieht. Das Schuldkapitel mit seinem Bekenntnis der Regel- und Ordnungsverstöße und den daraus sich ergebenden Bußauflagen (auch körperliche Züchtigung gehörte dazu) diente der Bewahrung bzw. Wiederherstellung der klösterlichen Ordnung. Dieses »Gericht« war gedacht als Vor- und Abbild des himmlischen Gerichts. Durch die Ableistung der fälligen Bußen sollte es zur *restitutio in integrum* kommen, zur Angleichung der Kommunität nach Apg. 4,32 an das Paradies. Die Ausfächerung dieser Funktion des Schuldkapitels in die dazu gehörenden theologischen und aszetischen Themen bestimmte in erster Linie die Ikonographie des Raumes. Damit befasst sich der zweite Schritt (= Abschnitt III: *Kapitelsaal und Bildprogramm*, S.129–197). Im Mittelpunkt steht die Soteriologie, visualisiert durch den sterbenden Christus am Kreuz und weitere Passions-Szenen. Die *communio sanctorum* wird durch Maria und die Heiligen dargestellt; Nachfolge Jesu auch durch Hinweise auf Tugend- und Lasterkampf. Im Verlaufe des 14. Jahrhunderts geht es im Bildprogramm auch um die Selbstdarstellung von Kloster und Orden (bes. bei den Bettelorden), Ziele und Aufgaben; seine Heiligen und seine *virii illustri*. Die Themenvielfalt und Variation in den Einzelheiten sind dabei einem einheitlichen Programm eingebunden. Diese ikonologischen Konstanten halten sich bis zum Spätmittelalter durch. Mit der »Öffnung« der Kapitelsäle für die individuelle Frömmigkeit ordensfremder Stifter und Mäzene war dann die Zersetzung programmatischer Einheitlichkeit verbunden.

Im IV. Abschnitt, dem Katalog (S.199–328), wird das Ergebnis des III. Abschnittes anhand ausführlicher Besprechung von 36 ausgewählten Kapitelsälen beispielhaft dokumentiert; 23 aus Italien, sieben aus Deutschland (allerdings keiner aus Baden-Württemberg). Erwähnt werden jedoch mit Abbildungen in verschiedenen Zusammenhängen Klöster und Kapitelsäle aus dem Schwäbischen.

Herauszuheben an der Publikation ist die breite Bilddokumentation. Dem laufenden Text der Abschnitte II und III sind insgesamt 83 Figuren (Grundrisse, schematische Zeichnungen, Schwarz-Weiß-Fotos) beigegeben; S. 113–128 sind 16 Farbtafeln eingehftet, im Katalog als Dokumentation 36 Zeichnungen, Grundrisse und einige Abbildungen; S. 383–484 Schwarz-Weiß-Fotos von den behandelten Kapitelsälen und Bildprogrammen. Im Anhang (S. 485–501) sind 31 Abschnitte aus Regeltexten zu Kapiteloffizium und Schuldkapitel zusammengestellt. Ein ausführliches, bis 2003 reichendes Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 503–508, 508–529), sowie ein Orts- und Personenregister und die Bildnachweisliste (S. 537) beschließen die in jeder Hinsicht sorgfältig erarbeitete und für die Forschung wichtige Publikation.

Für die Verfasserin bestimmt vor allem das soteriologisch-ekklesiologische Verständnis des Schuldkapitels die Ikonologie. Durch die Abklärung des Verhältnisses von disziplinärem Bußverfahren und sakramentaler Beichte durch die Hochscholastik wird dieses Verständnis jedoch zersetzt. Verschiedentlich berührt Stein-Kecks diese wichtige Thematik, die Konsequenzen für das Schuldkapitel werden jedoch nicht klar ausgesprochen. In den ältesten Konstitutionen des Predigerordens heißt es dazu unmissverständlich: Die Konstitutionen verpflichten uns nicht *ad culpam*, sed *ad poenam*! Das Schuldkapitel, dadurch seines »sakramentalen« Charakters entkleidet, ist bloße Disziplinarmaßnahme geworden, von der auch dispensiert werden kann. Gegenüber der individuellen sakramentalen Beichte verliert das Schuldkapitel an Bedeutung. Dieser Bedeutungsverlust



ist jedoch bei der Ausweitung der Ikonographie mit in Anschlag zu bringen. Die Begriffe Schuldkapitel und sakramentale Beichte werden nicht immer auseinander gehalten; z.B. S. 103: Beichte vor der ganzen Gemeinschaft; von »Beichtgespräch« (ebd.) sollte man für das Mittelalter weder in Bezug auf Beichte noch Schuldkapitel sprechen! Zuweilen scheinen mir die ikonographischen Bezüge zu Schuldkapitel und Kapiteloffizium zu vorschnell hergestellt. Bei Bebenhausen S. 184 mit Figur 77 ist nach dem Belegzitat (Sydow) »flagellatorium« nur auf die abgebildeten und auffällig großen Geißeln zu beziehen; von »Geißelkammer« ist nach dem Belegverweis bei Sydow nur im Volksmund die Rede gewesen (also in nachreformatorischer Zeit). – Die theologische Terminologie bei der Behandlung theologischer Sachverhalte ist in der Regel präzise. Daneben ist S. 150 die Interpretation des Bildes (in Abb. 13) als Anbetung Mariens. In der Theologie der Zeit zumindest war die Differenz von adoratio und veneratio abgeklärt! S. 261 wird vom mystischen Christus gesprochen; gemeint aber ist von der Sache her nicht das corpus Christi mysticum, sondern das corpus Christi reale, d.h. die Realpräsenz, gedeutet nach der Transsubstantiationslehre der Scholastik. Das lateinische Textzitat S. 279 (mit Anm. 6) ist doch wohl nicht auf das Schuldkapitel der Brüderkommunität zu beziehen, sondern auf fratres und sorores de poenitentia, d.h. »Vorläufer« der Terziaren. Eine Nebensache nur, dennoch unverständlich: Bei der exzellenten Interpretation des Kapitelsaales in Treviso mit den 40 Portraits der homines illustri des Ordens lautet S. 348 im Text die Unterschrift Peter (sic) Isnardo da Ciampo; in der zitierten Monographie von Berthier ist jedoch, und richtig, zu lesen: Beatus Isnardus Venetus; die Bibelverse bei diesem Portrait sind nicht auf das Kapiteloffizium zu beziehen, sondern sind die Eröffnungsverse der Matutin, die im Chor der Kirche persolviert wurde.

*Isnard W. Frank OP*

MICHAEL RÜDIGER: Nachbauten des Heiligen Grabes in Jerusalem in der Zeit von Gegenreformation und Barock. Ein Beitrag zur Kultgeschichte architektonischer Devotionalkopien. Regensburg: Schnell u. Steiner 2003. 276 S., 114 s/w Abb. Geb. € 66,-.

Michael Rüdiger untersucht in seiner Würzburger Dissertation barocke Kapellen in Mittel- und Osteuropa, welche das Heilige Grab Christi in Jerusalem nachbilden. Sie dienen dazu, diese zentrale Stätte der Christenheit, die für Pilger kaum zu erreichen war, in der Heimat der Gläubigen erlebbar zu machen. Die Mehrzahl der von Rüdiger verzeichneten Bauten wurde im Herrschaftsbereich der Habsburger errichtet, eine geringere Anzahl in anderen Regionen des Heiligen Römischen Reiches (insbesondere in Bayern und Schwaben). Hinzu kommen einige Beispiele in Polen und im katholischen Teil der Schweiz. Nach zögerlichen Anfängen in der Zeit um 1600 kam es in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu besonders vielen Kapellengründungen; im 18. Jahrhundert ebte die Zahl der Neubauten dagegen wieder deutlich ab.

Nach einer Einführung in das Thema und einem ausführlichen Literaturbericht widmet sich Rüdiger zunächst der Baugeschichte des Heiligtums in Jerusalem, wobei der Zustand nach der Erneuerung 1555 im Mittelpunkt steht. Anschließend wendet er sich den zur Verfügung stehenden Vorlagen und Vorbildern für den Entwurf einer Heiliggrab-Kopie zu. Die bei allen Gemeinsamkeiten recht unterschiedliche Baugestalt der Kapellen erklärt sich aus dem Mangel an verlässlichen Plänen des Heiligen Grabes. Oft dienten ungenaue Beschreibungen und schematische Abbildungen des Heiligtums als Vorlage, gelegentlich aber auch kleine Modelle, die in Jerusalem als Devotionalien zum Kauf angeboten wurden. Häufig nahm man sich schlichtweg bestehende Kopien des Heiligtums in der näheren und weiteren Umgebung zum Vorbild.

Den Hauptteil der Arbeit nimmt die Beschreibung typischer Merkmale (Baugestalt, Ausstattung, topographischer und kultischer Kontext) und die Charakterisierung der verschiedenen Auftraggeber ein. Als treibende Kräfte taten sich insbesondere die Reformzweige der Franziskaner und die Jesuiten hervor. Vor allem Adelige im Umfeld des Kaiserhofs unterstützten die Verbreitung des Grab-Christi-Kultes mit großzügigen Stiftungen. Als Vorbild diente hierbei die große Verehrung, welche die kaiserliche Familie dem Heiligen Grab von Hernals bei Wien entgegenbrachte. Zuletzt fragt Rüdiger in einem kurzen Kapitel nach dem »Sitz« der Heiliggrab-Kopien im religiösen Leben. Die Kapellen dienten als Ort privater Andacht (v.a. in der Fastenzeit) und Prozessionsziel, wurden vereinzelt als Gnadenstätten verehrt und boten die Möglichkeit zum Erwerb von Ablässen. Als Anhang ist dem Haupttext noch ein ausführlicher Bautenkatalog hinzugefügt.

Es zeigt sich, dass die äußerlich so ähnlichen Kapellen aus unterschiedlichen Motivationen heraus entstanden und vielfältigen Zwecken dienten. Rüdigers Arbeit ist gerade deshalb überzeugend, weil sie diesen Sachverhalten Rechnung trägt und auf eingängige, verallgemeinernde Erklärungen verzichtet. Zu bedauern ist nur, dass das Buch eher spärlich mit Abbildungen ausgestattet ist. Bei der Bilddokumentation der behandelten Bauten wirkt die Auswahl teilweise eher willkürlich. Besonders fehlt es an Grundrissen; in einigen Fällen wären auch Lagepläne für ein leichteres Verständnis des Textes hilfreich gewesen.

Hannes Roser

Die Alte Kapelle in Regensburg, hg. v. WERNER SCHIEDERMAIR. Regensburg: Schnell u. Steiner 2002. 400 S., farb. u. s/w. Abb. Geb. € 59,90.

Zum tausendjährigen Jubiläum des Regensburger Kollegiatsstifts Unsere Liebe Frau zur Alten Kapelle hat Werner Schiedermaier 2002 eine Sammlung von 30 wissenschaftlichen Beiträgen zur Geschichte des Stifts herausgegeben. Die Aufsätze sind zu drei Kapiteln zusammengefasst, von denen sich das erste mit den geschichtlichen Grundlagen befasst, das zweite mit den Bauten (insbesondere der Kirche) und ihrer kostbaren Ausstattung, das dritte schließlich mit dem geistlichen und kulturellen Leben im Stift und seiner Kirche. Kleinere Wiederholungen sind bei einer so großen Anzahl von Beiträgen zu einem einzelnen Bauwerk bzw. zur damit verbundenen Institution wohl unvermeidlich.

Der historische Abschnitt behandelt ausführlich die – weitgehend im Dunkel liegenden – Anfänge und die »zweite Gründung« durch Kaiser Heinrich II. (1002), ferner das Schicksal im 19. Jahrhundert sowie die wirtschaftliche Absicherung von Stift und Kirche. Unklar bleibt, warum auf eine ausführlichere Behandlung des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive verzichtet wurde. So erfährt der Leser, über verschiedene Stellen des Buches verteilt, nur wenig über den historischen Kontext des spätgotischen Chor Neubaus oder der umfassenden Neuausstattung des 18. Jahrhunderts.

Umfassend wird dagegen die Bau- und Kunstgeschichte der Kirche und ihrer Nebengebäude vorgestellt. Walter Haas hat in Zusammenarbeit mit Karl Schnieringer sorgfältig die wenigen gesicherten Informationen zur mittelalterlichen Baugeschichte zusammengetragen. Sehr aufschlussreich sind auch die Beiträge von Achim Hubel über das Gnadenbild der Alten Kapelle und von Renate Baumgärtel-Fleischmann über die sog. Regensburger Heinrichsgewänder. Karl-Heinz Betz fasst schlüssig das ikonologische Programm der barocken Kirchengestaltung zusammen. Darüber hinaus behandeln mehrere Beiträge die spätbarocken Fresken, Stuckdekorationen und Ausstattungsstücke im Einzelnen. Weitere Aufsätze, etwa zur beweglichen Ausstattung, zur Restaurierung und zu den Nebengebäuden, runden die Darstellung ab.

Im Klappentext wird das Buch selbstbewusst als »opulente(r) Prachtband« bezeichnet. Tatsächlich beeindruckt das Werk durch seinen Umfang, die Qualität von Druck und Bindung sowie die zahlreichen Abbildungen. Bei genauerem Hinsehen fallen jedoch, neben den verzeihlichen kleinen Druckfehlern, bedauerliche Flüchtigkeiten bei der redaktionellen Betreuung auf. So sind auf der zweiten Seite des Inhaltsverzeichnisses z.T. falsche Seitenzahlen angegeben. Der Vorname des Autors Biller wird mal »Josef«, mal »Joseph« geschrieben. Im separaten Anmerkungssteil wurden die Titel der einzelnen Abschnitte nicht nur abgekürzt, was sicher sinnvoll ist, sondern teilweise auch sinnentstellend verändert. Aus den »Kapellenbauten« wird ein »Kapellenkranz«, das »ikonologische Programm« verwandelt sich in die »Ikonographie«. Auch bleibt zu fragen, warum bei einem so umfangreichen und fundierten Werk auf eine separate, ausführliche Bibliographie verzichtet wurde.

Rundum gelungen ist dagegen die tatsächlich opulente Ausstattung mit farbigen Photographien von Philipp Schönborn. Sie ermöglichen es dem Betrachter, Details zu entdecken, die bei einer normalen Kirchenbesichtigung leicht der Aufmerksamkeit entgehen und kaum jemals unter derart günstigen Bedingungen zu sehen sind.

Hannes Roser

MARKUS HÖRSCH: Sankt Afra in Schelklingen. Die Wandmalereien, hg. v. WOLFGANG SCHÜRLE (Alb und Donau – Kunst und Kultur, Bd. 38) Biberach: Dr. Karl Höhn 2004. 120 S., 92 teils farb. Abb. Geb. € 19,50.

Durch die Förderung des Landratsamtes des Alb-Donau-Kreises wird eines der kleinen, aber bedeutenden Kunstwerke unseres Landes endlich gebührend gewürdigt: die St. Afrakapelle in Schelklingen. Der Verfasser stellt einleitend die Baugeschichte der Kapelle ausführlich dar. Die dendrochronologische Untersuchung des Dachstuhlgebälks lässt die Entwicklung des Kapellenbaus erschließen. An das 1262 gedeckte Langhaus wurde 1303 auf dem heutigen Grundriss der Rechteckchor angefügt oder neu gedeckt, was der Verfasser aber für weniger wahrscheinlich hält. Das Langhaus erhielt 1375 das jetzige Dachwerk und 1456 wurde der Chor erhöht und mit dem heutigen Dachwerk versehen. Zumindest für das Dachwerk hat sich damit die vom Rezensenten bereits 1978 – ohne dendrochronologische Untersuchungsergebnisse – geäußerte Ansicht bestätigt, dass die St. Afrakapelle in zeitlicher Nähe zu einem Neubau des Klosters Ursprung 1258 errichtet wurde. Der Verfasser geht auch ausführlich auf die Ursprünge der St. Afrakapelle und der Schelklinger Stadtkirche ein, wobei er die bisherigen Forschungsergebnisse zusammenfassend referiert. Bedauerlich ist dabei, dass er nicht den vor 1262 bestehenden Kapellenbau rekonstruiert und näher behandelt, sondern nur in einer Anmerkung auf die vom Rezensenten 1978 veröffentlichten und damals selbst erhobenen Maßangaben aus der Grabung hinweist, obwohl er von dieser zwei Aufnahmen veröffentlicht. Der Verfasser untersucht die Restaurierungen der Fresken durch Leopold Weinmayer aus München 1881 und weist in einer eingehenden Darstellung des Christophorus im Langhaus und der weiteren Szenen des Freskenzyklus nach, dass diese in den 1330er, spätestens aber 1340er Jahren entstanden sind. Er sieht dabei Graf Konrad von Berg-Schelklingen, den letzten seines Geschlechts, als den Auftraggeber der Fresken, die sich an Vorbildern aus dem Umkreis der habsburgischen Hofkunst orientierten. Diese kunsthistorische Orientierung entsprach der politischen des Grafen. Leider wird nicht aufgrund der vom Rezensenten 1982 veröffentlichten Geschichte der Grafenfamilie Berg-Schelklingen und der Biographie des Grafen Konrad der Frage nachgegangen, ob sich in den Fresken Verbindungen theologischer oder hagiographischer Art feststellen lassen, die sich mit der Biographie des Grafen Konrad verbinden lassen, der vermutlich in seiner Jugend Kanoniker in Augsburg war und demnach sicher umfangreiche theologische Kenntnisse erworben und den Kult der hl. Afra aus nächster Nähe kennen gelernt hatte. Die Afrakapelle wurde Anfang des 16. Jahrhunderts einer zweiten Ausmalungsphase unterworfen, die der Verfasser ebenfalls näher vorstellt. Es ist dem Verfasser in seiner Arbeit gelungen, die bisherigen Ergebnisse der Forschung zu der Afrakapelle fortzuführen und abzurunden. Ein wichtiger Bestandteil der Arbeit, – vor allem auch als Dokumentation für die Zukunft über den Ist-Zustand der Fresken – sind deren hervorragende photographische Abbildungen. Damit ist ein Stück Forschungsgeschichte geleistet, das den Fresken und ihrer Kapelle den ihnen zukommenden Raum in der südwestdeutschen Kunstlandschaft gibt. Dafür ist dem Bearbeiter, aber auch den Förderern der Untersuchung im Landratsamt des Alb-Donau-Kreises herzlicher Dank zu sagen. *Immo Eberl*

### 9. Umschau

»Sagen Sie den Bürgern, dass ich mit ihnen zufrieden bin!« Die gnädigen Worte von Kurfürst Friedrich, die er mit Blick auf die ihm huldigenden Reutlinger Bürger an seinen Oberamtmann richtete, stehen symptomatisch für die Erkenntnis, die sich wie ein roter Faden durch alle Beiträge des 41. Bandes der *Reutlinger Geschichtsblätter* zieht: Es gab keine ernsthafte Gegenwehr gegen die Inbesitznahme der Reichsstadt Reutlingen durch Württemberg im Jahre 1802, auch keinen energischen Versuch, zumindest einige reichsstädtische Privilegien zu retten.

Der Jahresband ist im Gedenkjahr 2002 ganz dem Ende der Reichsstadtzeit und der Mediatisierung durch Württemberg gewidmet. Zwei kontrastierende und sich gleichzeitig ergänzende Jubiläumsvorträge stecken gewissermaßen das thematische Feld des Bandes ab. *Werner Ströbele* betrachtet die untergehende Reichsstadt, beleuchtet ihre Verfassung, die von Zeitgenossen immer wieder als Hort der Demokratie gelobt wurde, und fragt nach der Existenz einer spezifisch reichsstädtischen Identität und Kultur. Die Mediatisierung bedeutete aus dieser Perspektive einen

»großen Bruch«, da sie insbesondere das Ende der Zünfte als der bis dato entscheidenden politischen Größe der Stadt brachte und deren sozialisierende und gesellschaftsformierende Rolle beseitigte. *Heinz Alfred Gemeinhardt* erweitert die Perspektive und bezieht die weitere Entwicklung Reutlingens im 19. Jahrhundert in die Überlegungen mit ein. Die Mediatisierung der von politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Krisen geprägten Reichsstadt erscheint dann nicht mehr nur als Zerstörung der »reichsstädtischen Freiheit« und als Degradierung Reutlingens zur nachgeordneten württembergischen Landstadt. Vielmehr ebnete der Übergang an Württemberg auch den Weg für den kommenden wirtschaftlichen und strukturellen Aufschwung der Stadt, die ab 1818 als Regierungssitz des Schwarzwaldkreises auch als Verwaltungsmittelpunkt eine Aufwertung erfahren sollte.

Der wichtige und mit über 140 Seiten umfangreichste Beitrag von *Silke Knappenberger-Jans*, dem man an manchen Stellen eine straffere Darstellung gewünscht hätte, zeigt auf, wie die politischen Konflikte vom Ende der Reichsstadtzeit über die Mediatisierung hinaus andauerten und – so die überzeugende These der Autorin – das Verhalten der Reutlinger angesichts der württembergischen Übernahme mit bestimmte. Magistrat und Bürgerschaft waren tief gespalten in Anhänger des 1797 und 1798 zum Bürgermeister gewählten und zwischenzeitlich durch den Reichshofrat wieder abgesetzten Advokaten und Reformers Fetzer und seine vor allem in den Kreisen der oligarchischen Magistratsfamilien zu suchenden Gegner. Der sich ankündigende Verlust der Reichsfreiheit führte keineswegs zu einem Zusammenrücken der Konfliktparteien. Vielmehr schienen diese im übermächtigen künftigen Landesherrn eher den Bündnispartner gesucht zu haben, mit dessen Hilfe sie ihren innerstädtischen Konflikt auszutragen gedachten. Jedenfalls boten sich alle Kontrahenten den neuen Machthabern als Kooperationspartner an, sei es in der verbreiteten Hoffnung, über den Erhalt der reichsstädtischen Freiheiten verhandeln zu können, sei es auf der Suche nach einem Posten in württembergischen Diensten oder auch nur mit dem Ziel, wenigstens dem innerstädtischen Gegner zu schaden. Die Anbiederungen erwiesen sich letztlich als vergeblich. Württemberg ließ keinen Raum für reichsstädtische Privilegien, die politisch tragende Schicht der Handwerker und Kaufleute wurde ein Opfer der Professionalisierung des Magistrats und der kommunalen Ämter, und die beiden Hauptkontrahenten Fetzer und Cammerer wurden – letzterer zumindest anfangs – bei den Besetzungen übergangen.

Die Spaltung in »Parteien« zog sich auch durch den evangelischen Klerus. *Irmtraud Betz-Wischnath* ediert und kommentiert den Bericht über die erste Kirchenvisitation nach der Mediatisierung, die bereits im Oktober 1803 durch den württembergischen Oberkonsistorialrat Duttenhofer durchgeführt wurde. Bei Duttenhofer fällt die Kritik des Aufklärers, der den »hellern Geist unseres Zeitalters« (S. 372) vermisst und scharfzüngig insbesondere die mangelnden pädagogischen Fähigkeiten der Reutlinger Geistlichkeit rügt, mit dem Bestreben zusammen, Reutlinger Traditionen zugunsten einer württembergischen Einheitlichkeit abzuschaffen.

Der als »Rekrutenaufstand« bekannt gewordene Widerstand von einem Dutzend junger Männer bei ihrer Rekrutierung (hierzu der Beitrag von *Birgit Kayser*) blieb eine isolierte Episode, brachte aber der Stadt den zunächst ungeliebten Rang einer Garnisonsstadt. Bis 1811 und nochmals 1814/15 diente das ehemalige Franziskanerkloster als Kaserne. Beherrschender und nachhaltiger war jedoch der Eindruck der »Bezeugung allerergerbenster Untertänigkeit«. *Gerald Kronberger* beschreibt flüssig und anschaulich, wie der Besuch des Kurfürsten zur symbolkräftigen Inszenierung von Herrschaft und zum sichtbaren Unterwerfungsakt gestaltet wurde. Stand diese Herrschafts-Inszenierung noch in barocker und absolutistischer Tradition, so kündigt der Besuch des Naturwunders der Nebelhöhle bereits die neuen Formen württembergischer Identitätsstiftung an: Mit Wilhelm Hauffs Lichtenstein (1826) sollte die Höhle als romantisch verklärte Naturschönheit für Alt- und Neuwürttemberg gleichermaßen zum identitätsstiftenden vaterländischen Integrationsobjekt werden. Württemberg ging früh, noch vor der reichsrechtlichen Bestätigung der Mediatisierung durch den Reichsdeputationshauptschluss, und vergleichsweise radikal gegen die Symbole der Reichsunmittelbarkeit vor. *Martin Hoernes* und *Helen Wanke* befassen sich mit den systematischen Wappenzerstörungen, die – wie Chroniken belegen – den Bürgerstolz empfindlich trafen. Mit einem kleinen Katalog teilzerstörter reichsstädtischer Wappen weiten die Autoren den Blick auf das Gebiet des heutigen Baden-Württemberg. Als Hilfsmittel für die Forschung hat das Stadtarchiv ein archivübergreifendes thematisch gegliedertes Quelleninventar zusammengestellt.

Eine Edition von 41 dieser Texte, die meisten aus dem Hauptstaatsarchiv Stuttgart und dem Staatsarchiv Ludwigsburg, beschließt das Jahrbuch.

Insgesamt profitiert der Band davon, dass das Themenfeld der Mediatisierung mit divergierenden Fragestellungen aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet wird, wodurch Tragweite und Facettenreichtum dieses für die Stadtgeschichte so wichtigen Umbruchs deutlich werden. Wiederholungen konnten dabei nicht immer vermieden werden. *Herbert Aderbauer*

Die Beiträge des 42. Bandes der *Reutlinger Geschichtsblätter* (2003) reichen vom »Präboreal«, der nacheiszeitlichen Vorwärmzeit, bis in die Gegenwart. Diese enorme Zeitspanne verdankt der Band dem geologischen Beitrag von *Werner Grüniger* über die Ausprägung der Kalktufflandschaft im Oberen Wiesatzal bei Gönningen. Die prägnante Landschaft ist bekannt durch die Gönninger Seen und durch den Abbau des Kalktuffs, mit dem nicht zuletzt Großbauten der Nazizeit wie das Reichsparteitagsgelände in Nürnberg oder das Berliner Olympiastadion, aber auch der erste katholische Kirchenbau der Nachkriegszeit in Oberesslingen errichtet wurden. Sie wurde 2003 durch einen Lehrpfad mit Schautafeln einer breiteren Öffentlichkeit anschaulich gemacht.

Zwei wissenschaftlich anspruchsvolle Vorträge von *Horst Carl* und *Rainer Loose* tragen dazu bei, dass dem Jahrbuch eine überregionale Rezeption zu wünschen ist. Anhand des Verhältnisses zwischen dem Schwäbischen Bund und einem seiner Mitglieder, der Reichsstadt Reutlingen, beleuchtet Carl die zentrale Bedeutung des Landfriedensbundes für seine im Vergleich zu den Fürsten mindermächtigen Mitglieder und damit für die föderale Tendenz in der deutschen Geschichte. Der Autor unterstreicht Reutlingens Bedeutung im Gründungsprozess und weist der Stadt aufgrund ihrer Nähe zu Württemberg und ihrer guten Beziehungen zum umliegenden Adel eine Vermittlerrolle in dem schwierigen Prozess zu, auch die Fürsten in den Bund einzubinden. Als Herzog Ulrich 1519 versuchte, sich Reutlingen einzuverleiben, verdankte die Stadt ihre politische Selbstbehauptung als Reichsstadt dem militärischen Eingreifen des Schwäbischen Bundes. Ambivalent ist die Rolle des Landfriedensbundes bei der Entfaltung der Reformation Reutlingens. Da der Schwäbische Bund die Interventionen des Konstanzer Bischofs primär als Eingriff in die Selbständigkeit der Reichsstadt deutete, verhalf er trotz seiner konservativen und altgläubigen Ausrichtung der Stadt zu dem Spielraum, in dem sich die Reformation entwickeln konnte. Nach der Ausbreitung der Reformation auf zentrale Mitglieder des Bundes wie Ulm und Nürnberg war ein konfessionsspezifisches Eingreifen des Bundes ohnehin ausgeschlossen. Ohne die Mitgliedschaft im Schwäbischen Bund – so das Fazit des Autors – wäre für Reutlingen weder die Behauptung der Reichsfreiheit noch die Einführung der Reformation denkbar gewesen.

Zu den in der frühen Neuzeit immer wieder ausgegrabenen Patentrezepten zur Überwindung der Armut breiter Bevölkerungsschichten zählt die Förderung der Seidenraupenzucht, die Befürworter geradezu als Allheilmittel priesen. Durch den Anbau von Maulbeerbäumen und die Aufzucht der Seidenraupen gewänne man die Rohstoffe im eigenen Land, die Armutbevölkerung fände beim Spinnen Arbeit und Verdienst, die öffentliche Fürsorge würde dadurch entlastet und die wohlhabenden Württemberger würden ihr Geld nicht mehr im Ausland ausgeben, sondern die begehrte Seide hierzulande einkaufen. *Rainer Loose* stellt kundig Aufbau und Förderung der Seidengewinnung in Württemberg ab den Krisenjahren nach 1815 vor. Die eigentlichen Schwerpunkte lagen zunächst zwar in Rottenburg, Hohenheim und im Oberland um Isny und Ravensburg, doch ab 1846 begann man auch noch in Reutlingen, unter der Achalm Maulbeerbäume anzupflanzen, ein Unternehmen von kurzer Blüte, da ab Ende der 1850er Jahre eine Seidenraupenkrankheit die Bestände in ganz Europa vernichtete. Loose beschränkt dabei seinen Blick nicht auf das bekannte Scheitern des Experiments, sondern weist auf eine »Schrittmacherfunktion« der Seidengewinnung für die aufblühende Baumwollspinnerei und damit für die beginnende Industrialisierung hin.

Mit der Seidenraupenzucht war auch der Pomologe Eduard Lucas als Leiter der 1843 neu gegründeten Gartenbauschule in Hohenheim betraut. Ihm und seinem eigentlichen Lebenswerk, dem berühmten Pomologischen Institut in Reutlingen, ist der umfangreichste, detailreiche, mitunter auch zu detailverliebte Beitrag von *Franz Friedrich Just* gewidmet. Just stellt in den ersten beiden Kapiteln Eduard Lucas Lebensweg, sein Werk und seine Persönlichkeit vor. Die folgenden drei Kapitel befassen sich mit dem Pomologischen Institut, seiner Entwicklung nach Lucas Tod sowie seinen Gärten und Gebäuden. Lucas hatte bereits die Hohenheimer Gartenbauschule zu ho-

hem Ansehen geführt. Seine Idee einer Höheren Lehranstalt für Pomologie und Gartenkultur konnte er aber nur dadurch verwirklichen, dass er selbst 1860 das Pomologische Institut in Reutlingen als private Anstalt errichtete. Lucas, dem die Universität Tübingen 1866 die Ehrendoktorwürde verlieh, wurde zu einem führenden und ungemein rührigen Pomologen, war Mitgründer und zeitweilig Vorsitzender des Deutschen Pomologenvereins und publizierte 48 Bücher, seine »Anleitung zum Obstbau« liegt heute in der 31. Auflage vor. Sein Institut erlangte internationales Ansehen, bis 1880 kamen rund 17 Prozent der Zöglinge von außerhalb des Deutschen Reiches, nur ein Viertel der Schüler stammte aus Württemberg. Trotz seiner Auflösung 1922 ist das Pomologische Institut heute im Reutlinger Stadtbild mit einzelnen Gebäuden, vor allem aber mit seinem Garten, der »Pomologie«, präsent geblieben.

Einem Denkmal des Ulmer Bildhauers Martin Schaible in der evangelischen Kirche von Gönningen ist der Beitrag von *Klaus Kemmler* gewidmet. Der der Bekennenden Kirche nahe stehende Gönninger Pfarrer Ernst Schüle hatte seit 1941 die Schaffung eines Mahnmals für die in der Fremde gestorbenen Samenhändler betrieben. Der Kern des Beitrags ist eine kommentierte Edition des einschlägigen Briefwechsels zwischen Pfarrer, Bildhauer, dem fördernden Kirchenrat und Kunstbeauftragten beim Oberkirchenrat in Stuttgart Kopp und weiteren beteiligten Personen. Mitten im Krieg gaben sie mit dem 1943 in der Kirche angebrachten Denkmal ein entschiedenes Zeugnis des christlichen Glaubens. Es inszeniert angesichts des Russlandfeldzugs nicht den heroischen Kampf und etwaigen »Heldentod«, sondern zeigt seine Kehrseite: den Schrecken des einsamen Todes in der Fremde. Seine tröstende Perspektive ist nicht eine wie auch immer geartete Sinnstiftung in nationalsozialistischem Geist, sondern das Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes. Zweifelsohne musste dieses Denkmal den Nationalsozialisten, die die öffentlich wirksamere Anbringung an der Außenwand verhinderten, ein Dorn im Auge sein. Ob man seine Errichtung aber bereits als »Widerstand« bezeichnen sollte (S. 213), sei dahingestellt. Die Darstellung wird durch eine Edition der einschlägigen Einträge im Gönninger Totenbuch ergänzt.

Unterhaltsame, geradezu vergnügliche Lektüre bietet der mit Anmerkungen ergänzte Festvortrag von *Wilhelm Borth* über das Isolde-Kurz-Gymnasium, den der ehemalige Schulleiter anlässlich der Einweihung des 2002 erstellten Ergänzungsbaus hielt. Der geschickt aufgebaute Beitrag, der mit der Einweihung des stadtbildprägenden Neubaus an der Planie von 1896 einsetzt und sich anhand der Vorgängerbauten zurückhangelt, stellt kurzweilig und anekdotenreich die Entwicklung der ursprünglich privaten, später städtischen Höheren Töchterschule zum heutigen Gymnasium vor. Buchbesprechungen schließen den gewohnt sorgfältig redigierten und reich bebilderten Band ab.

*Herbert Aderbauer*

Der 52. Band von *Ulm und Oberschwaben. Zeitschrift für Geschichte und Kunst* (2001) wird mit dem kleinen, kenntnisreichen Beitrag von *Achim Timmermann* über das spätgotische Taufziborium im Ulmer Münster eröffnet. Timmermann, inzwischen Assistant Professor an der Universität Michigan, erläutert den ikonologischen Typus des Taufbaldachins und zeigt die formale Abhängigkeit des unvollendet gebliebenen Werks von Brunnenbauten wie im Straßburger Münster und im Regensburger Dom auf. In Abgrenzung zu jüngeren Publikationen datiert er das Ulmer Ziborium überzeugend auf das Jahrzehnt um 1420–1430.

Alle weiteren Beiträge beschäftigen sich mit dem 19. und v.a. 20. Jahrhundert und weisen auch sonst vielerlei Bezüge untereinander auf, wengleich die einzelnen Fragestellungen und die methodischen Ansätze stark voneinander abweichen. Mit gleich zwei biographischen Arbeiten trägt der Band der neuen Wertschätzung dieser historiographischen Gattung Rechnung. Nach Heinrich Stooß und Franz Wiedemeier (Bd. 50 und 51) wird mit Hermann Wild erneut an einen Ulmer Politiker erinnert. *Heinrich Steinmeyer* stellt ihn als »einen liberalen, sozial denkenden, christlich orientierten und vom Humanismus bestimmten Pädagogen und Politiker« (S. 255) vor. Von Haus aus evangelischer Theologe und Pfarrer, hatte sich Wild 1915 in Schwäbisch Hall für das Lehramt entschieden. Als Mitglied der Fortschrittlichen Volkspartei, die 1918 in der DDP aufging, suchte er das politische Engagement und setzte sich in der Volksbildungsbewegung und für die Gründung der Volkshochschule ein. 1924 ans Ulmer Gymnasium gewechselt, hielt Wild auch in der NS-Zeit an seinen christlichen Werten und seinem humanitären Denken fest. Man wird seine Haltung wohl kaum – wie es Steinmeyer mit Vorbehalt tut (S. 205, 254f.) – als »Widerstand« bezeichnen können, einer Konfrontation mit dem NS-Regime ging er aus dem Weg. Leider liegen für diese Zeit

kaum Quellen vor, weshalb sich der Autor überwiegend auf die Nachkriegs-Memoiren Wilds stützen muss. Dies gilt leider auch für die Auseinandersetzungen mit dem späteren NS-Kultusminister Mergenthaler, dem Wild im Kollegium des Haller Gymnasiums begegnet war.

Wilds historische Bedeutung liegt in der frühen Nachkriegszeit. Als Vertrauter der amerikanischen Besatzungsmacht hatte er entscheidenden Anteil am Aufbau des Schulwesens in Stadt und Kreis Ulm. Seine politische Heimat fand Wild trotz seiner kirchlichen Bindung nicht in der CDU, in der er wohl – nach vorsichtiger Einschätzung Steinmeyers – zuviel Katholizismus fürchtete, sondern in der FDP/DVP um Theodor Heuss und Reinhold Maier. Neben seinem Engagement im Ulmer Gemeinderat vertrat Wild seine Partei auch in der Verfassungsgebenden Landesversammlung und anschließend im Landtag von Württemberg-Baden. Auch als Landespolitiker widmete er sich ganz den kirchen- und schulpolitischen Themen, wobei er – hier seinem liberalen Denken verpflichtet – nur zögerlich für den dezidiert christlichen Charakter der Gemeinschaftsschule eintrat.

Eine Biographie ganz anderer Art liefert *Gerhard Kaiser* mit seinem von Sympathie getragenen, episodischen und anekdotenreichen, manchmal etwas nostalgisch gefärbten Porträt der Journalistin und (Kinderbuch-)Autorin Johanne von Gemmingen. Fast ein Jahrhundert hatte sie überwiegend in Neu-Ulm gelebt und vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg das Kulturschaffen in beiden Städten als couragierte Kritikerin begleitet und mitgestaltet. Kaiser sucht nicht die kritische Distanz zur Porträtierten, im Gegenteil, in seiner flüssig geschriebenen Darstellung kommt Johanne von Gemmingen immer wieder selbst zu Wort, ihre Perspektive rückt in den Vordergrund. Von ihren regional durchaus erfolgreichen Büchern ist »Die Schwaben und andere Leut« heute noch im Handel. Johanne von Gemmingen starb 2001 im Alter von 99 Jahren kurz vor Erscheinen ihres Porträts. Ihr Nachlass wird künftig im Stadtarchiv Ulm der Forschung zugänglich sein.

*Kristin Dannenbergs* Beitrag über »Kommunale Selbstverwaltung in der Weimarer Republik« ist in Aufbau und Sprachduktus seine Herkunft als wissenschaftliche Magisterarbeit an der Universität Tübingen anzumerken. Die kommunale Selbstverwaltung erlebte gegenüber dem Kaiserreich einen gravierenden Umbruch. Der Erste Weltkrieg hatte ein Ausmaß an allgemeiner Not hervorgebracht, das den bekannten Rahmen sprengte und die bisherigen Fürsorgestrukturen überforderte. Gleichzeitig sahen sich die Kommunen in der Weimarer Republik einem Staat gegenüber, der durch seine Gesetzgebung in den Verwaltungsalltag der Städte eingriff und diesen gleichzeitig im Zuge der Erzbergerschen Finanzreform wesentliche Steuermittel entzog. Vor diesem Hintergrund untersucht die Autorin anhand der Gemeinderatsprotokolle die einzelnen Ressorts und Tätigkeitsfelder der kommunalen Selbstverwaltung Ulms. Am intensivsten geht sie berechtigterweise auf die Wohlfahrts- und Sozialpolitik der Stadt ein. Eigene Kapitel sind ferner der Gesundheitsfürsorge, der Schul- und Kulturpolitik, dem Wohnungsbau und der Stadtplanung, der Verkehrspolitik, der Wirtschaftspolitik und den städtischen Unternehmen gewidmet. Ulm hatte den Übergang zur Republik problemlos und mit einem hohen Maß an Kontinuität in den kommunalen Gremien und der Stadtverwaltung bewältigt. Mit dem DDP-Politiker und Juristen Emil Schwammberger hatte die Stadt 1919 bis 1933 einen Oberbürgermeister, der mit großer gestalterischer Kraft die Verwaltung reformierte und ihre Politik prägte. Durch den etwas starren Aufbau des Beitrags, der die einzelnen Ressorts nacheinander vorstellt, geht ein bisschen der Blick für die dynamische Entwicklung verloren, die sich durch den Einfluss der sich rasch verändernden Parteien-Konstellationen im Gemeinderat ergab. Insgesamt konstatiert Dannenberg für die Zeit der Weimarer Republik eine Ausweitung der kommunalen Aufgaben bei enger werdendem finanziellem Spielraum und kleiner werdendem Gestaltungsrahmen. Dabei unterstreicht sie besonders die Leistung der Stadt, vorausschauend und verantwortungsvoll verbleibende Möglichkeiten zu sozialpolitischen Maßnahmen genutzt zu haben. Der Autorin kommt das Verdienst zu, dieses komplexe und gewichtige Thema angemessen und materialreich dargestellt zu haben.

In seinem Beitrag zur Energiegeschichte untersucht *Albert Haug* den Einsatz von Wasserkraft, Dampfmaschinen, Gasmotoren und Elektro-Energie im Ulm des 19. und 20. Jahrhunderts. Technikgeschichtliche Aspekte stehen im Vordergrund, während die wirtschaftlichen und sozialen Konsequenzen vielfach nur angedeutet werden. Für den hierin nicht versierten Leser stellt der Autor allgemeinverständliche Überblicks-Kapitel zur Entwicklung und zu Einsatzformen der jeweiligen Energieform voran. Jahrhundertlang war die Blau mit ihren Mühlwerken der entscheidende Energielieferant der Stadt. Seit der Wende zum 19. Jahrhundert kamen die Wasserkraftwerke

zur Stromerzeugung an Donau und Iller als weitere Nutzungen der Wasserkraft hinzu. Die Dampfmaschine, einer der klassischen Indikatoren für die Industrialisierung, kam in Württemberg nur retardiert zum Einsatz. In Ulm dominierte noch 1860 die Wasserkraft. Die Rayon-Vorschriften der Bundesfestung verboten vielfach die feste Installation von Dampfmaschinen, was die Verwendung von Lokomobilen erforderlich machte. Für kleine und mittlere Betriebe waren Dampfmaschinen und die seit 1875 in Ulm eingesetzten Gasmotoren – einer versorgte übrigens die Münster-Orgel – noch vergleichsweise unhandlich, ihr Einsatz blieb auf wenige Jahrzehnte beschränkt. Von zentralerer Bedeutung war dagegen der Aufbau der städtischen Gasversorgung und Gasbeleuchtung, deren gravierende Auswirkungen auf das städtische Leben im Beitrag leider keine Erwähnung finden. Der Siegeszug der Elektro-Energie setzte in Ulm ab 1894 mit dem Bau von Dampf- und später Wasserkraftwerken zur Stromgewinnung ein. Die handlichen und billigeren Elektromotoren verdrängten rasch die bisherigen Alternativen. Aufgrund des Bevölkerungszuwachses berechnet Haug für das 19. Jahrhundert trotz des Einsatzes der neuen Energieformen einen sinkenden Pro-Kopf-Anteil der Energie. Eine solche Umrechnung ist für die vorindustrielle Zeit freilich nur bedingt sinnvoll, da die Bevölkerung die Energie nur in sehr indirekter Form nutzen konnte. Sie verstellt ein wenig den Blick dafür, dass Dampfmaschine und Gaswerk entscheidende Schritte zur industrialisierten Wirtschaft und Gesellschaft waren – man denke nur an die Straßen- und Hausbeleuchtung und an den Einsatz von Motoren unabhängig von Wasserläufen –, die gravierende und zukunftsweisende Veränderungen für das menschliche Leben brachten.

*Herbert Aderbauer*

Obwohl Munderkingen bis in die Neuzeit kirchenrechtlich ein Filial der Pfarrei Kirchen bildete, dürfte die Stadtkirche nach dem Ausweis ihres Patroziniums – sie ist dem fränkischen Hausheiligen Dionysius geweiht – bereits in karolingischer Zeit entstanden sein. Seit dem Spätmittelalter nahm die Seelsorge ein Chorherr der Prämonstratenserabtei Marchtal wahr; diesem Stift war die Pfarrei samt Filialen seit 1389 inkorporiert. In einer kleinen, reich bebilderten Schrift stellt Pfarrer Franz X. Schmid die bedeutenden spätmittelalterlichen Kunstwerke dieser Kirche vor und ordnet sie in ihren frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext ein (*Franz Xaver Schmid, Munderkinger Passion. Flügelaltar, Schutzmantelchristus, Chorbogenkreuz, Lindenberg: Kunstverlag Josef Fink 2000, 48 S., zahlreiche Abb., 5,- €*). Auf das Jahr 1473 werden die Tafelgemälde mit acht Szenen aus der Passion Christi und zwei Darstellungen aus dem Martyrium des Kirchenpatrons, des Hl. Dionys, datiert. Die Bilder dürften wohl von dem spätmittelalterlichen Hochaltar der Kirche stammen; offen ist letztlich die Frage, von welchem schwäbischen Künstler die Gemälde geschaffen wurden. Eine ikonographische Besonderheit stellt das Relief des Schutzmantelchristus dar. Das um 1510 entstandene Retabel des Vierzehnothelferalters zeigt Christus als Schmerzensmann, der seinen Mantel schützend über den Heiligen ausbreitet. Das monumentale Chorbogenkreuz weist der Autor dem Umkreis von Gregor Erhart, dem Sohn des Ulmer Bildschnitzers Michael Erhart zu. Die Bilder und erläuternden Texte des kleinen Bandes laden zu einer Fahrt in die Pfarrkirche der Donaustadt ein.

*Wolfgang Zimmermann*

Für manche Gemeinden fällt es schwer, ein verlässliches Ortsjubiläum zu feiern, ist doch oft die schriftliche Erstnennung nicht eindeutig zu datieren, so auch in Ofterdingen im Steinalachtal. Ein Eintrag im Schenkungsbuch des Benediktinerpriorats Reichenbach im Schwarzwald lässt sich mit aller Vorsicht in die Zeit um 1150 datieren. Das Ortsjubiläum im Jahr 2000 war Anlass für die Gemeinde, nach mehrjährigen Vorarbeiten eine fundierte Ortsgeschichte erarbeiten zu lassen (*850 Jahre Ofterdingen im Steinalachtal. Festbuch zur Erstnennung des Dorfes um 1150, hg. v. Gerhard Kittelberger, Ofterdingen: Selbstverlag der Gemeinde 2000, 477 S., 290 Abb., geb.*). Gerhard Kittelberger gelang es als Herausgeber, 16 Mitarbeiter zu gewinnen, die in 23 Beiträgen eine umfassende landeskundliche Darstellung der Gemeinde erarbeiteten. In einem ersten Teil werden die natürlichen und geschichtlichen Grundlagen des Dorfs behandelt (S. 13–310). Ausführlich wird die Kirchengeschichte des Mittelalters (*Gerhard Kittelberger*) und der Neuzeit (*Albert Esche*) geschildert. Die mittelalterliche Pfarrkirche St. Moriz lag auf dem Ofterdinger Berg (dort befand sich im Spätmittelalter auch eine Schwesternklause), umgeben vom Friedhof. Erst 1507 wurden die Pfarrrechte in den Ort transferiert. Bereits 1504 war das ehemalige Filial Nehren von der Pfarrei abge-



trennt worden. Mit der Reformation im Herzogtum Württemberg wurde auch Ofterdingen evangelisch.

Der zweite Teil des Bandes ist der Gemeinde in der Gegenwart gewidmet (darin auch eine kurze Darstellung der 1964 errichteten katholischen Pfarrei »Mariä Himmelfahrt«, S. 325f.) Der Band ist reich und überlegt bebildert. Die Beiträge sind sorgfältig auf breiter Quellenbasis recherchiert. Die präzisen Anmerkungsbelege sind ein Hinweis für die Professionalität, mit der Autoren und Herausgeber an dem Band gearbeitet haben. Eine großformatige Karte mit Eintrag der historischen Flurnamen im Anhang ist nicht nur für den Heimatforscher, sondern auch für den Kulturgeographen und Wirtschaftshistoriker von großem Interesse. Die Gemeinde Ofterdingen kann stolz auf dieses Heimatbuch sein!

Wolfgang Zimmermann

Wenn über Wirtschaftsgeschichte geschrieben wird, so ist zuallermeist von großen Konzernen des produzierenden Gewerbes die Rede und allenfalls noch von großen Handelshäusern. Was in der Regel vergessen wird, das ist der kleine Laden um die Ecke, und gerade dieser kleine Laden ist es, den wir alle mit der größten Selbstverständlichkeit fast täglich besuchen, um uns mit den gewohnten Kleinigkeiten des täglichen Bedarfs einzudecken.

Diese Lücke schließt Wilhelm Maute, und er tut dies mit geradezu unnachahmlicher Bravour (*Wilhelm Maute »Handel und Gewerbe im Wandel«. 150 Jahre Ebinger Wirtschaftsgeschichte, hg. v. Handels- und Gewerbeverein Albstadt-Ebingen aus Anlass der Neugründung des Vereins vor 50 Jahren, Albstadt 2004, 158 S., ca. 200 Abb.*). Dazu kommen ihm mehrere Umstände zupass: Erstens weiß er ganz genau, wovon er schreibt, denn er stammt aus einer alteingessenen Ebinger Einzelhändler-Familie; er selbst führte das Familienunternehmen und zwar durchaus erfolgreich. Zweitens erfüllte er sich einen lang gehegten Wunschtraum, indem er nach seiner Zuruhesetzung ein Geschichtsstudium absolvierte. Demnach hat er also das Handwerk des Historikers von Grund auf gelernt: Er weiß, wie man ein Archiv benützt und wie man mit Quellen umgeht. Drittens verfügt er über die gewiss nicht häufig anzutreffende Gabe, flüssig, unterhaltsam und überaus ansprechend schreiben zu können. Was unter diesen äußerst günstigen Bedingungen herauskam, ist nicht mehr und nicht weniger als eine Kultur- und Sozialgeschichte des Einzelhandels, die von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Wende zum 21. Jahrhundert reicht und die meines Erachtens ihresgleichen sucht. Zur Sprache kommen beispielsweise Gesichtspunkte wie Gestaltung des Eingangsbereichs, die Schaufenster, die Werbung, die Auswirkung des elektrischen Lichts, der Verkaufsraum oder die Präsentation der Ware.

In einem zweiten Teil stellt Maute 36 Unternehmer- und Firmenporträts zusammen (S. 77–135). Die Geschichte des Handels- und Gewerbevereins (S. 136–141) und ein »Bilderbogen« (S. 144–155) schließen sich an. Diese Festschrift hätte es verdient, überregional wahrgenommen zu werden!

Peter Th. Lang

Otto Klaiber, 1922 in Ebingen geboren, hat mit Ausnahme seiner Militärzeit immer in seiner Heimatstadt gelebt. Dieses Leben beschreibt er mit ungemein großer und bis ins Einzelne gehender Ausführlichkeit, wobei er von allem die konkreten Lebensumstände ins Auge fasst, wie beispielsweise den Schulbesuch, die Lehre als Feinmechaniker, den Ministrantendienst oder die HJ (*Otto Klaiber, »Lebenserinnerungen eines Zeitzeugen aus Ebingen«, Albstadt: Selbstverlag 2004, 206 S., 48 Abb.*). Dazu kommen sehr präzise Angaben etwa über Lebensmittel, über Löhne und Preise oder auch über Freizeitverhalten, über Speisegewohnheiten und über die Verwendung von Verkehrsmitteln – um nur einige wenige Beispiele anzuführen.

Dergestalt erfährt man Einzelheiten, die in anderen Quellen allenfalls vereinzelt und, wenn überhaupt, dann nur mit großer Mühe entdeckt werden können, die aber zuallererst wohl nur hier, in dieser Lebensbeschreibung, schriftlich festgehalten sind. So lässt der Verfasser uns unter anderem wissen, wann die Margarine erstmals auf den Markt kam, oder wie viel Zigaretten sich in einer Schachtel befanden, als er jung war, welche Zigarettenmarken es damals gab und was diese kosteten; er hält auch fest, wann und wie in Ebingen welche Straßen asphaltiert wurden oder wie die Entsorgung der Plumps Klos in der Stadt organisiert war.

Auf diese Weise versteht es der Verfasser, uns eine ungemein breite Palette der zahllosen Aspekte des Alltagslebens vorzuführen. Was er uns in der Summe bietet, ist eine mitunter etwas weitläufige, aber doch stets äußerst vielseitige und hautnahe Alltagsgeschichte Ebingens im 20.

Jahrhundert, eine Alltagsgeschichte, wie sie andernorts wohl kaum zu finden sein dürfte. Dies macht ihren unschätzbaren Informationsgehalt aus.

Peter Th. Lang

Wenige Wochen, nachdem Hitler die Regierungsgewalt im Deutschen Reich übernommen hatte, wurde am 6. Mai 1933 der Munderkinger Pfarrer Dr. Karl Schmid von seinem Amt suspendiert. Er ist damit das erste Opfer des nationalsozialistischen Terrorregimes in der Diözese Rottenburg. Franz X. Schmid würdigt in einer kleinen, im Pfarrarchiv Munderkingen sowie dem Diözesanarchiv Rottenburg recherchierten Schrift das Leben des Geistlichen (*Franz X. Schmid, Der gerade Weg. Stadtpfarrer Dr. Karl Schmid 1920–1933, Munderkingen: Selbstverlag 1998, 82 S.*).

Karl Schmid (1872–1963) durchlief die typischen Etappen eines oberschwäbischen Jungen auf dem Weg zur Priesterweihe: Volksschule in seiner Heimatgemeinde Andelfingen, 1884 Wechsel an die Schule nach Riedlingen, danach 1889 an das Konvikt in Ehingen. 1893 wurde Schmid in das Tübinger Wilhelmsstift aufgenommen. Nach der Priesterweihe 1898 schloss er in seiner Vikariatszeit 1900 seine Dissertation ab. 1920 wurde Schmid Pfarrer in Munderkingen. Anhand verschiedener Quellen kann der Autor sehr plastisch das Wirken Schmidts in der Donaustadt nachzeichnen. In der Inflationszeit gelang es dem Geistlichen durch unkonventionelle Maßnahmen – u.a. mit Hilfe von Devisenspenden aus dem Ausland –, die größte Not zu lindern. Das Pfarrhaus wurde zum Umschlag für Lebensmittel. Von der Kanzel aus bot er den Armen Kartoffeln an. Früh engagierte sich Schmid für das Zentrum. 1931 konnte der Stadtpfarrer – inzwischen zum Ortsvorsitzenden der Partei gewählt – Staatspräsident Bolz als Redner in Munderkingen begrüßen. Die Auseinandersetzung mit den örtlichen Repräsentanten der NSDAP betrieb Schmid offensiv und konsequent. Trotz der wachsenden Propaganda der Nationalsozialisten, die zusehends auch nicht vor anonymen Drohungen zurückschreckten, konnte das Zentrum seine absolute Mehrheit in Munderkingen sicher verteidigen. Die in der Forschung diskutierte Resistenz des Katholizismus gegen den Nationalsozialismus lässt sich auch für Munderkingen nachweisen: Selbst in der Märzwahl 1933 erreichte das Zentrum noch 54 Prozent der Stimmen, die NSDAP lag mit 34,8 Prozent deutlich zurück.

Mit der »Gleichschaltung« des öffentlichen Lebens in den nächsten Monaten verlor auch das Zentrum seinen politischen Einfluss vor Ort. Die »Abrechnung« der Nationalsozialisten mit den Repräsentanten der Weimarer Ordnung war skrupellos: Am 26. April 1933 erschien eine Erklärung von Pfarrer Schmid im Donauboten, in der sich der Geistliche selbst der Verleumdung des politischen Gegners im Wahlkampf bezichtigte und zugleich versicherte, dass er sich nun in »Verehrung Hitlers ... nicht mehr übertreffen lasse«. Während die nationalsozialistische Propaganda den Wandel Schmidts vom Saulus zum Paulus verhöhnnte, war es für das politische und kirchliche Umfeld des Pfarrers in Munderkingen schnell klar, dass der Geistliche unter dem Druck der Nationalsozialisten einen vorgefertigten Text unterzeichnet hatte. Der »Fall Schmid« erregte publizistisches Aufsehen. Der Druck auf den Bischof wuchs. Bischof Sproll beurlaubte am 6. Mai Dr. Schmid (»parochus abstineat ab omnibus functionibus pastoralibus«.) Während sich der Pfarrer in einem Hospiz in Wiesbaden aufhielt und sich in dieser Zeit um eine Rehabilitierung seiner Person und eine Klarstellung der »Erklärung« mühte, riet Domkapitular Emil Kaim dem Geistlichen sich auf die vakante Pfarrstelle in Löffelstelzen bei Mergentheim zu bewerben. Allein auch diese Überlegungen zerschlugen sich. Letztlich blieb dem Pfarrer nur, sich unter dem offenen und verdeckten Druck der Nationalsozialisten aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen und sich pensionieren zu lassen. Am 1. September 1933 verließ der Pfarrer mit seiner Schwester endgültig Munderkingen Richtung Riedlingen. Das nationalsozialistische Terrorregime hatte zu diesem Zeitpunkt die kleine Donaustadt bereits fest in ihrer »Gewalt«. Propaganda überformte die öffentliche Wahrnehmung. Das Hören von »Feindsendern« als Akt des intellektuellen Widerstands brachte Schmid 1940 mit vier weiteren Pfarrern 16 Monate Haft auf dem Hohenasperg ein.

Dem Autor ist es gelungen, durch seine quellennahe Darstellung sehr plastisch die politischen Auseinandersetzungen der späten Weimarer Zeit auf lokaler Ebene darzustellen. Begriffe wie »Machtergreifung« oder »Widerstand« werden in konkrete Handlungskontexte eingebettet. So leistet die Schrift nicht nur einen Beitrag zur Geschichte der Diözese Rottenburg in den 1920er und 1930er Jahren, sondern auch zur Erforschung der politischen Kultur des Katholizismus jener Zeit. Es wäre spannend, die Beobachtungen von Schmid in größere Forschungskontexte einzuordnen.

Wolfgang Zimmermann

Im Jahr 1997 verstarb der langjährige Präsident des Bundes der Vertriebenen, Herbert Czaja. Ein umfangreicher Sammelband, der von seiner Tochter Christine Czaja herausgegeben wurde, würdigt Leben und Werk des katholischen CDU-Politikers (*Herbert Czaja. Anwalt für Menschenrechte, hg. v. Christine Czaja, Bonn: Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen 2003, 425 S., 17 Abb., geb. € 24,50*). Der Band gliedert sich in drei Teile. Die Beiträge des ersten Teils sind dem Leben und dem Werk Czajas gewidmet (S. 21–184); in einem zweiten Teil (S. 185–220) sind Würdigungen und Nachrufe auf Herbert Czaja abgedruckt.

Bereits ein flüchtiger Blick auf die Vita Herbert Czajas zeigt, wie sich in der Biographie dieses rastlos wirkenden Sachwalters für die Belange der Heimatvertriebenen die Geschichte Deutschlands widerspiegelt. Es ist ein deutscher Lebenslauf, der das ganze »lange« 20. Jahrhundert durchmisst: geboren 1914 in Österreichisch-Schlesien, Studium in Krakau und Wien. Zeitgleich mit seiner Promotion in Krakau 1939 brachte Nazi-Deutschland den Krieg über Polen. Auf Kriegsdienst, Verwundung und Gefangenschaft folgte 1945 die Rückkehr in die Heimat, aus der Czaja ein Jahr später vertrieben wird. In seiner neuen Heimat Stuttgart engagierte er sich sofort in der CDU, ab 1947 als Mitglied des Stuttgarter Stadtrats. Von 1953 bis 1990 war Czaja Mitglied im Deutschen Bundestag. Zugleich nahm er zahlreiche Funktionen in Verbänden und Einrichtungen der Vertriebenen wahr: als Sprecher der Landsmannschaft der Oberschlesier, als Präsident des Bundes der Vertriebenen (1970–1994), als Vorsitzender des Kuratoriums der Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen (1974–1997), als Vorstandsvorsitzender der Stiftung Haus Oberschlesien (1985–1997). Alle diese Aspekte werden in den Artikeln zu Leben und Werk durch Autoren aus dem Umfeld Herbert Czajas ausführlich dargestellt. Besonders die Ausführungen der Tochter zeigen, welch umfangreiches, für die zeitgeschichtliche Forschung unentbehrliches Material in dem persönlichen Nachlass des Verstorbenen vorliegt.

Absgeschlossen wird der Band durch eine umfangreiche Dokumentation, in der Reden und Texte Czajas veröffentlicht werden (S. 221–413). Gern werden Zeithistoriker, die sich mit der Geschichte Deutschlands in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschäftigen, auf diese Sammlung zurückgreifen.

Wolfgang Zimmermann

# Abkürzungen

## *Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke*

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AEKG	Archiv für elsässische Kirchengeschichte
AHC	Annuaire historiae conciliorum
AHP	Archivum historiae pontificiae
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
AMKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
AnPraem	Analecta Praemonstratensia
ASKG	Archiv für schlesische Kirchengeschichte
APK	Archiv für Pastoralkonferenzen
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BDLG	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
Conc(D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie
CR	Corpus Reformatorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DH	H. DENZINGER, <i>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.</i> <sup>37</sup> 1991.
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
DtVb	Deutsches Volksblatt
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
GermBen	Germania Benedictina
GS	Germania Sacra
GuG	Geschichte und Gesellschaft
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
HJ	Historisches Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte
HPBl	Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland
HRG	Handwörterbuch der Rechtsgeschichte
HS	Helvetia Sacra
HWDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
HZ	Historische Zeitschrift
JAFFÉ/LÖWENFELD	Ph. JAFFÉ, <i>Regesta pontificum Romanorum ad a. p. Chr. n. MCXCVIII</i> , ed. S. LÖWENFELD
KLK	Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung
KW	Kirchliches Wochenblatt aus der Diözese Rottenburg
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MKHS	Münchener kirchenhistorische Studien
MPL	J. P. MIGNE, <i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i>
MThS.H	Münchener theologische Studien. Historische Abteilung
NDB	Neue Deutsche Biographie
POTTHAST	A. POTTHAST, <i>Regesta pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304</i>
QFGD	Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens

QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte
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.S	Römische Quartalschrift. Supplement
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
StdZ	Stimmen der Zeit
StL	Staatslexikon
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
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.
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
VuF	Vorträge und Forschungen
WA	Martin Luther, Werke (»Weimarer Ausgabe«)
WdF	Wege der Forschung
WGQ	Württembergische Geschichtsquellen
WR	Württembergische Regesten 1301-1500
WUB	Württembergisches Urkundenbuch
WVjH	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
WWKL	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte G Germanistische Abteilung K Kanonistische Abteilung R Romanistische Abteilung
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.

## GATZ, Bischöfe 2002

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945 bis 2001. Ein biographisches Handbuch, hg. v. Erwin GATZ, Berlin 2002.

## 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<sup>1</sup>

Stefan Jakob NEHER Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen dieses Bisthums, Schwäbisch Gmünd 1878.

Neher<sup>2</sup>

Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Rottenburg a.N. <sup>2</sup>1885.

Neher<sup>3</sup>

Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd <sup>3</sup>1894.

Neher<sup>4</sup>

Alfons NEHER, Personalkatalog der seit 1845 ordinierten und zur Zeit in der Seelsorge verwendeten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg nebst einer Sozialstatistik der Landesgeistlichkeit, Stuttgart <sup>1</sup>1909.

## Personalkatalog

Allgemeiner Personalkatalog, der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurse des Bistums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat, Rottenburg 1938.

## RABERG, Handbuch

Frank RABERG, Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933, Stuttgart 2001.

## 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 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.

## Württ. Klosterbuch

Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart, hg. im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart von Wolfgang ZIMMERMANN und Nicole PRIESCHING, Ostfildern 2003.

*Archive, Bibliotheken, Sammlungen*

AES	Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari
ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco
ASV	Archivio Segreto Vaticano
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
HHSaA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LB	Landesbibliothek
PfA	Pfarrarchiv
StadtA	Stadtarchiv
StA	Staatsarchiv
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
StASig	Staatsarchiv Sigmaringen
StB	Staatsbibliothek
StadtA	Stadtarchiv
UAF	Universitätsarchiv Freiburg
UAH	Universitätsarchiv Heidelberg
UAT	Universitätsarchiv Tübingen
UB	Universitätsbibliothek

**Mitarbeiter am Aufsatzteil**

- Pastoralreferentin Dr. **ULRIKE ALTHERR**, Kirchstraße 2-1, 73240 Wendlingen
- Professor Dr. **CLAUS ARNOLD**, Universität Frankfurt, Fachbereich Katholische Theologie, Grunenburgplatz 1, 60323 Frankfurt am Main
- Domkapitulär Prälat Hubert **BOUR**, Bischöfliches Ordinariat, Postfach 9, 72101 Rottenburg am Neckar
- Professor Dr. **DOMINIK BURKARD**, Universität Würzburg, Institut für Historische Theologie, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Sanderring 2, 97070 Würzburg
- Privatdozentin Dr. **ANNE CONRAD**, Keltersweg 34, 66780 Rehlingen
- Professor Dr. **HELMUT FELD**, Heuweg 13, 72116 Mössingen
- Dr. **JOACHIM FISCHER**, Lohbauer Straße 4, 70597 Stuttgart
- Dr. **NORBERT HAAG**, Landeskirchliches Archiv, Balingen Straße 33/1, 70567 Stuttgart
- Dipl. theol. **CHRISTOPH HOLZAPFEL**, Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- Professor Dr. **ANDREAS HOLZEM**, Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- Bischof Dr. **CLEMENTE ISNARD OSB**, Benediktinerabtei São Bento, Caixa Postal 2666, Rio de Janeiro, Brasilien
- RAINER KOHLSCHEIBER**, Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- Dr. **BRUNO KRINGS**, Kehlbachstraße 28, 56567 Neuwied
- Dr. **STEFAN MEISSNER**, Burgstraße 45, 72754 Reutlingen
- Generalvikar i.R. Prälat **EBERHARD MÜHLBAUER**, Am Sonnenrain 2, 72178 Waldachtal
- Professor Dr. **HUBERT WOLF**, Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster in Westfalen

## Mitarbeiter am Rezensionsteil

- Dr. HERBERT ADERBAUER, Diözesanarchiv, Bischöfliches Ordinariat, Postfach 9, 72101 Rottenburg am Neckar
- Dr. KURT ANDERMANN, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Landesforschung und Landesbeschreibung, Außenstelle Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 2, 76133 Karlsruhe
- Professor Dr. GUIDO BAUSENHART, Sofienstraße 46, 72108 Rottenburg am Neckar
- Dr. WOLFGANG DOBRAS, Stadtarchiv Mainz, Rheinallee 3b, 55116 Mainz
- Professor Dr. IMMO EBERL, Stadtarchiv Ellwangen, Spitalstraße 4, 73479 Ellwangen an der Jagst
- Professor Dr. MANFRED EDER, Universität Osnabrück, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Schlossstraße 4, 49074 Osnabrück
- Dr. PETER ENGELS, Stadtarchiv Darmstadt, Karolinenplatz 3, 64289 Darmstadt
- Dr. PETER EXNER, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Landesforschung und Landesbeschreibung, Außenstelle Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 2, 76133 Karlsruhe
- Professor Dr. Dr. HELMUT FELD, Heuweg 13, 72116 Mössingen
- Dr. JOACHIM FISCHER, Lohbauer Straße 4, 70597 Stuttgart
- MAGDA FISCHER, Lohbauer Straße 4, 70597 Stuttgart
- Professor Dr. ISNARD W. FRANK OP, Dominikanerkonvent, Postgasse 4, A-1010 Wien
- Professor Dr. MANFRED GERWING, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Lehrstuhl für Dogmatik, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
- Dr. MARIA E. GRÜNDIG, Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
- Dr. NORBERT HAAG, Landeskirchliches Archiv, Balinger Straße 33/1, 70567 Stuttgart
- Diözesanjustitiar Privatdozent Dr. FELIX HAMMER, Bischöfliches Ordinariat, Postfach 9, 72101 Rottenburg am Neckar
- Professor P. Dr. ANGELUS HÄUSSLING OSB, Abtei Maria Laach, 56653 Maria Laach
- Professor Dr. KLAUS HERBERS, Universität Erlangen-Nürnberg, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften, Kochstraße 4, 91054 Erlangen
- Professorin Dr. SABINE HOLTZ, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Landesforschung und Landesbeschreibung, Olgastraße 80, 70182 Stuttgart
- Dr. PETER THADDÄUS LANG, Stadtarchiv Albstadt, Johannesstraße 5, 72458 Albstadt
- Professor Dr. HELMUT MAURER, Lindauer Straße 5, 78467 Konstanz
- Dr. OLIVER MÜNSCH, Universität Freiburg, Historisches Seminar, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg im Breisgau
- Dr. BERNHARD NEIDIGER, Stadtarchiv Stuttgart, Silberburgstraße 191, 70178 Stuttgart
- Privatdozentin Dr. ELKE PAHUD DE MORTANGES, de Castellaweg 29, CH-3280 Greng
- Dr. NICOLE PRIESCHING, Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster in Westfalen
- Dr. HANNES ROSER, Holzhauser Straße 2, 72172 Sulz am Neckar
- Dekan Dr. UWE SCHARFENECKER, Pfarrgasse 6, 74172 Neckarsulm
- Dr. JÜRGEN MICHAEL SCHMIDT, Universität Tübingen, Historisches Seminar, Institut für geschichtliche Landeskunde, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
- Professor Dr. JOACHIM SCHMIEDL, Berg Sion 3, 56179 Vallendar
- Professor Dr. WILFRIED SCHÖNTAG, Dattelweg 23, 70619 Stuttgart
- Junior-Professor Dr. JÖRG SEILER, Universität Koblenz-Landau, Institut für Katholische Theologie, Universitätsstraße 1, 56070 Koblenz
- Professor Dr. DIETER STIEVERMANN, Universität Erfurt, Philosophische Fakultät, Europäische Geschichte / Geschichte der Frühen Neuzeit, Postfach, 99105 Erfurt
- Dr. KLAUS UNTERBURGER, Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster in Westfalen
- TOBIE WALTHER, Universität Freiburg, Historisches Seminar, Werderring 8, 79085 Freiburg
- Dr. PAUL WARMBRUNN, Landesarchiv Speyer, Postfach 1608, 67236 Speyer
- Dr. MARTINA WEHRLI-JOHNS, Grossplatz 23, CH-8118 Pfaffenhausen



Professor Dr. DIETER J. WEISS, Universität Bayreuth, Lehrstuhl für Bayerische und Fränkische Landesgeschichte, Universitätsstraße 30, 95440 Bayreuth  
 Dr. OTTO WEISS, Wolfersberggasse 10/1, A-1140 Wien  
 Dr. ANTJE ZIEMANN, Obere Bahnhofstraße 1a, 34376 Immenhausen  
 Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Landesforschung und Landesbeschreibung, Olgastraße 80, 70182 Stuttgart

## Diesen Band hat redigiert

Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN

## Bei der Redaktion und Drucklegung des Bandes haben mitgearbeitet

Dr. MARIA E. GRÜNDIG  
 Dr. GERALD MAIER

EVA ROLL M.A.  
 URSULA SCHERR

## Chronik des Jahres 2004

1. Aus Anlass der 60. Wiederkehr des Jahrtags des Attentats auf Adolf Hitler am 20. Juli 1944 veranstaltete der Geschichtsverein am 24. Januar in Zusammenarbeit mit der Eugen-Bolz-Stiftung einen Studientag unter dem Titel »Eugen Bolz – Ein Staatsmann im christlichen Widerstand«. Mit mehr als 200 Anmeldungen – auch von zahlreichen Angehörigen von Familien aus dem Umfeld des Widerstands – übertraf die Resonanz bei weitem die Erwartungen. Kurzfristig wurde deshalb die Veranstaltung aus dem Haus der Geschichte Baden-Württemberg in den Hospitalhof verlegt. In seinem Einleitungsvortrag »Christlicher Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Standpunkte und Erträge zeithistorischer Forschung in regionaler Perspektive« umriss Professor Dr. Michael Kißener (Mainz) umsichtig den Forschungsstand. Professor Dr. Joachim Scholtyseck (Bonn) schilderte den Weg von Staatspräsident Eugen Bolz in den Widerstand (»Eugen Bolz – christliche Verantwortung im Angesicht der totalitären Herausforderung«). Professor Dr. Peter Steinbach (Karlsruhe) umschrieb in seinem Referat »Angesichts des Todes: Grenzerfahrung im christlichen Widerstand«, welche Konsequenzen der Entschluss, sich dem Widerstand anzuschließen, für jeden Einzelnen, für jede Einzelne mit sich brachte. An den Studientag schloss sich die Verleihung des Eugen-Bolz-Preises im Weißen Saal des Neuen Schlosses an Professor Dr. Joachim C. Fest durch die Eugen-Bolz-Stiftung an. Die Laudatio hielt Ministerpräsident Erwin Teufel. Mehr als 500 Gäste nahmen an dem Festakt teil, der mit einem Empfang ausklang.
2. Auf Einladung der Stadt Villingen-Schwenningen und in Kooperation mit dem Kirchengeschichtlichen Verein des Erzbistums Freiburg fand im ehemaligen Franziskanerkloster Villingen (heute Museum) am 9. Oktober ein Studientag statt, an den sich die Mitgliederversammlung anschloss. Im historischen Chorraum der ehemaligen Klosterkirche führte Professor Dr. Heribert Smolinsky (Freiburg) in das Thema »Stadt und Kirche« ein. Christian Schulz M.A. (Tübingen) referierte über die Belagerung Villingens während des Dreißigjährigen Krieges (1633/34). Daran anschließend trug Dr. Annemarie Conradt-Mach über die soziale und kulturelle Entwicklung des katholischen Bevölkerungsanteils Schwenningens vornehmlich im 20. Jahrhundert vor. Herr Dr. Heinrich Maulhardt, der Leiter von Stadtarchiv und Museum, präsentierte in einer Führung die reichen Bestände des Franziskanermuseums. Die Mitgliederversammlung beendete den informationsreichen Tag.
3. Die Studientagung »Christentum und Krieg in der Moderne« (26. bis 29. September) ist ausführlich im anschließenden Tagungsbericht vorgestellt. Die Publikation der Beiträge erfolgt im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte Bd. 25 (2006).
4. Der Festakt zum 25-jährigen Bestehen des Geschichtsvereins am 28. November wird anschließend in einem gesonderten Bericht dokumentiert.

## Studientagung des Jahres 2004

Die alljährlich gemeinsam von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstaltete Studientagung fand 2004 vom 26. bis 29. September in Weingarten (Oberschwaben) statt. Kooperationspartner war in diesem Jahr der Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Die Tagung leiteten Dieter R. Bauer (Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart), Professor Dr. Andreas Holzem (Universität Tübingen) sowie Dr. Wolfgang Zimmermann (Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart). Das Thema der Tagung, »Christentum und Krieg in der Moderne«, knüpfte an den Themenbereich »Krieg- und Kriegserfahrung« an, dem in den letzten beiden Jahrzehnten von den Kultur- und Geisteswissenschaften wachsendes Interesse entgegengebracht wurde. Referenten und Teilnehmer der Tagung beschäftigten sich mit Fragen wie: Welche Bedeutung hatte Religion in Zeiten des Krieges? Welche Deutungsformen von Krieg bot sie? Wie sah das religiöse Erleben des Einzelnen und der Gesellschaft in Zeiten des Krieges aus, und welche Rolle nahmen die Kirchen im Krieg ein?

Die Tagung wurde am Sonntagabend mit einem öffentlichen Vortrag von *Andreas Holzem* (Tübingen) eingeleitet: »Krieg und Christentum. Motive von der Vormoderne zur Moderne«. Die Zeit der Religions- und Konfessionskriege gilt im Allgemeinen unter den Frühneuzeithistorikern mit Ende des Dreißigjährigen Kriegs 1648 als überwunden. Zur differenzierten Betrachtung, so Holzem, sei die Frage allerdings von einer Doppelperspektive aus zu betrachten: eine solche, die von der Makroebene her strukturgeschichtlich fragt, und eine solche, die das Geschehen von den Akteuren her erfahrungsgeschichtlich in den Blick nimmt. Im Zentrum seines Vortrags standen die Kontinuitäten von religiöser Kriegsdeutung und Kriegserleben von der Frühen Neuzeit bis in die Moderne. So blieb Religion zur Begründung und Bewältigung von Krieg bis in das 20. Jahrhundert unersetzlich. Weltliche Alternativen zur Legitimation von Krieg – etwa dynastisch, national oder wirtschaftlich motiviert – konnten sich nicht von religiösen Motiven lösen. Gerade auch im Zusammenhang mit Nation und Patriotismus ergibt sich ein komplexes Mischungsverhältnis von De-Christianisierung und Re-Christianisierung. Nicht zuletzt erhielt sich die Formel des gottlosen Gegers als ein stark propagiertes Kriegsmotiv für alle Nationen – bis zum heutigen Tag.

*Horst Carl* (Gießen) sprach in seinem Vortrag »Die Armee als religionsferner Ort um 1800? Zur Religionsgeschichte einer kriegsgeprägten Epoche« über das Spannungsverhältnis zwischen Kirche und Staat in der napoleonischen Zeit. Nach den Krisen in Folge der Revolutionsjahre hatten es die Konfessionskirchen in der napoleonischen Zeit geschafft, wieder eine Position in der Öffentlichkeit zu erlangen. Ihnen kam die Aufgabe zu, den Krieg religiös zu legitimieren und die Bevölkerung, insbesondere aber die Soldaten, auf den Krieg einzustimmen. Doch ließen die modernen Armeen als »totale Institutionen« konkurrierenden Deutungsmustern wenig Entfaltungssraum. Den nahmen die Kirche aber gerade an den Nahtstellen von zivilem Leben und Armee, bei der Einberufung der Wehrpflichtigen und beim Totenkult umso wirkungsvoller wahr. Indem der Tod von Soldaten durch die Kirchen als Heldentod überstilisiert wurde, erhielt er gesellschaftliche Anerkennung und Akzeptanz.

»Krieg, Nation und Religion im öffentlichen Diskurs 1830–1870« war Thema des Vortrags von *Nikolaus Buschmann* (Tübingen). Im Laufe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich neben der traditionell religiösen Kriegsdeutung der Nationalismus als neue Vermittlungsinstanz für Krieg. Davon, dass einige Wissenschaftler den Nationalismus als »Säkularreligion« bezeichnen, distanzierte sich Buschmann: Religion und Nation dienten unterschiedlichen Funktionen. Doch bedurfte das Sinnangebot »Nation« religiöser Semantik zur Legitimation von Gewalt, zur Konstruktion von Feindbildern, zur Mobilisierung von Kampfbereitschaft und zur Sinnstiftung des Todes.

Ein Blick in die kirchliche und politische Publizistik zeigt, dass der Nationalismus zunächst von den Konservativen beider Kirchen bekämpft wurde. Im Laufe des 19. Jahrhunderts, insbesondere bei der Frage, wie die deutsche Nation in Zukunft auszusehen habe, entstand eine starke Distanz zwischen den Konfessionen: Es bildete sich eine eher protestantisch-nationale und eine eher konservativ-katholische Bewegung. Das konservative Bekenntnis zur Nation kam erst im Zuge des deutschen Sieges im deutsch-französischen Krieg, den man als Sieg der Staatstreue gegenüber der Volkssouveränität interpretierte. Somit konnten sich auch die Konservativen zum Nationalismus bekennen, ohne als Revolutionäre verrufen zu werden.

Den Kampf um die Ordnungssysteme »Nation und Konfession auf dem Schlachtfeld« erläuterte *Christian Rak* (Ehingen) am Beispiel von Feldgeistlichen im deutsch-französischen Krieg 1870/71. Mit massiven Feindbildern grenzten sich die Deutschen im Krieg vom angeblich sittlich-religiös degenerierten Erbfeind ab. Diese Vergewisserung der Überlegenheit der deutschen Nation wurde häufig konfessionell unterfüttert. So setzten beispielsweise deutsche Protestanten »französisch« mit »katholisch«, »deutsch« mit »protestantisch« gleich. Während sich die Katholiken mit den nationalen Idealen noch eher schwer taten, erlebten national-protestantische Vorstellungen in diesem Krieg einen Schub. Deutsche Feldgeistliche standen als Vertreter ihrer Nation einerseits und ihrer Konfession andererseits im Spannungsfeld zwischen den politischen Ereignissen in der Heimat und der Situation im Feld. Ihre Aufgabe war es, den Konfessionsstreit aus der Armee fernzuhalten und die Soldaten zur Kampfbereitschaft zu ermutigen, da im Krieg die eigene Nation unbedingte Loyalität vor anderen Bezugsordnungen verdiente. Sie setzten deshalb im Feld religiöse Kriegsdeutungen pragmatisch, bisweilen theologisch zweifelhaft ein und passten ihre

Darstellungen vom Krieg in der Öffentlichkeit, auch noch nach dem Krieg, den jeweiligen politischen und kirchlichen Diskursen an.

*Klaus Schreiner* (Bielefeld/München) sprach in seinem Vortrag »Helm ab zum Ave Maria. Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg« insbesondere über religiöse Legitimation und Sinnsuche im Krieg. Auch die katholische Kirchenleitung begann sich im Ersten Weltkrieg traditioneller religiöser Deutungsmuster zu bedienen, um die nationalen Staatsinteressen zu legitimieren: Katholiken sollten ihre Kaiserstreue unter Beweis stellen. Predigten wurden promonarchistisch und pro-staatlich gehalten; man proklamierte die heilige Kommunion zum Schutzmantel Gottes im Feld und das Gebet in der Heimat zum Helfer an der Front. Ein besonderes Phänomen der insgesamt erhöhten religiösen Sensibilität dieser Zeit war die intensive Verehrung von Maria, die man zur Schutzheiligen im Krieg, ab 1918 zur Friedensbringerin erklärte. Religiöse Symbole wie Rosenkranz, Skapulier oder gar Marien-Statuen wurden für die Soldaten vermeintlich lebenswichtige Begleiter im Feld. Auch die seelsorgerisch-liturgische Praxis wurde von der Marienverehrung beeinflusst und ging soweit, dass Papst Benedikt XV. auf Bitten König Ludwigs III. von Bayern Maria 1916 zur »Patrona Bavariae« deklarierte.

Die Formung des Gedenkens an die Kriegsgesopfer im Klerus der Diözese Nancy nahm der Vortrag von *Annette Jantzen* (Strasbourg) in den Blick: »Ein glorreiches, aber tragisches und schmerzliches Privileg«. Der Klerus des lothringischen Frontgebiets im Ersten Weltkrieg«. Die öffentlichen Hauptformen des Gedenkens sind eine Gedenktafel und ein »Goldbuch« aus der unmittelbaren Nachkriegszeit. Darin wurde des mobilisierten Klerus, aber auch der Zivilopfer und Überlebenden gedacht. Die Kriegserlebnisse wurden ambivalent gezeichnet, indem die Ehrbarkeit des Kriegsdienstes, gleichzeitig aber der Schrecken des Krieges betont wurden. Der Tod des Einzelnen wurde angesichts dieser Schrecken sowohl als Helden- als auch als Märtyrertod begriffen. Nation und Religion wurden untrennbar miteinander verbunden, nationalsymbolische Ziele, für die zu sterben als sinnvoll angesehen wurde, von religiösen Zielen gar überhöht. Die Opfer der Priester, die sich für Frankreich opferten, habe Gott angenommen.

*Sabine Kienitz* (Tübingen) behandelte die innerkirchliche Debatte um »§ 984 CIC und die Irregularität »ex defectu corporis«; es ging um Kriegsversehrung und katholische Geistlichkeit im Ersten Weltkrieg. Hatte die katholische Kirche einerseits nationale Kriegsziele unterstützt und den Dienst auf dem Schlachtfeld einem Gottesdienst gleichgestellt, so passten kriegsbeschädigte Priester nicht in das Idealbild, wonach ein Priester nicht nur moralisch-sittlich, sondern auch körperlich makelfrei zu sein hatte, zumal im Hinblick auf die symbolische Funktion des Körpers in der Liturgie. Mit Verweis auf das geltende Kirchenrecht wurde kriegsbeschädigten Priesteramtskandidaten bis 1916/17 die Weihe verweigert. Kriegsdienst und Priesteramt galten als nicht vereinbar. Erst in den späteren Kriegsjahren 1917/18 ist für einige Bistümer in Deutschland nachweisbar, dass kriegsversehrte Priesteramtskandidaten Zugang zum Kirchendienst erhielten. Die konkrete Betroffenheit vom Krieg und dessen unmittelbaren Folgen hatte zu einem Umdenken gleichsam »von unten« geführt.

*Christoph Holzapfel* (Tübingen) befasste sich in seinem Vortrag »Der Krieg als ›heilsame Leidenschule‹ (Thomas Nörber). Religiosität in den Weltkriegen des 20. Jahrhunderts« mit Kontinuität und Wandel der Religiosität am Beispiel der Hirtenbriefe der Diözesen Freiburg und Rotenburg während der beiden Weltkriege. Sie zeigen, dass der Erste Weltkrieg noch ganz im Zeichen des Bildes von Gott als allmächtigem Herrn der Geschichte und traditioneller Deutungsmuster für Krieg stand. Gott wurde als barmherzig und gütig, aber auch gerecht und streng beschrieben – Krieg als Gottesstrafe, Aufruf zur Buße und Leidensbereitschaft. Im Zweiten Weltkrieg wurde das Motiv der Gottesstrafe von den Bischöfen Gröber und Spoll nicht mehr benutzt. Holzapfel zog den Schluss, die Bischöfe seien einerseits angesichts der modernen Art, Krieg zu führen, andererseits, um dem nationalsozialistischen Krieg nicht eine religiöse Weihe zu erteilen, zur Zurückhaltung bewegt worden.

Mit Blick auf die künstlerische Verarbeitung von Kriegserleben wandte sich *Edgar Lein* (Braunschweig) in seinem Vortrag »Der Krieg in der modernen Malerei. Das Triptychon als sinnstiftende Form« der Kriegsdarstellung in den Werken von Otto Dix zu. Dieser hatte sich schon zu Beginn des Ersten Weltkriegs als Freiwilliger gemeldet und ihn bis zum Schluss an der Front miterlebt. Seine Motivation, so sagte Dix, sei dabei gewesen, den Krieg zu erleben, um dessen wahre Facetten in der Kunst festhalten zu können. Insbesondere im »Kriegs-Triptychon« (1929/32)

zeichnete er ein realistisches Bild vom Schrecken des Krieges. Dix übernahm darin nicht nur Motive der christlichen Kunst aus Gemälden von Grünewald, Cranach und Holbein, sondern verwendete auch die christliche Bildform des dreiteiligen Kultbildes. Sie bewirkte eine Sakralisierung des profanen Themas Krieg. Durch den Bezug zu Grünewalds Triptychon zog er eine Parallele zwischen dem Leidensweg der Soldaten und dem Leidensweg Jesu. Die Form des Triptychons wurde nach Dix' Vorbild im Nachkriegsdeutschland für Darstellungen von Krieg, Zerstörung und Folter häufig verwendet.

Stefan Hanbeide (Osnabrück) skizzierte mit seinem Vortrag »Die Rolle der Religion in der Antikriegs-Musik des 20. Jahrhunderts« Werke der Antikriegsmusik im Umfeld der beiden Weltkriege, die parallel zur Antikriegsliteratur und -kunst entstanden. Aspekte von Religion lassen sich hier durch die Verwendung von liturgischen Titeln und Formen, biblischen Texten und Gebetshaltungen fassen. Auch Komponisten, die dem Sozialismus nahe und der Religion eher fern standen, wandten sich religiösen Formen zu. Für die Ausprägung und Intensität des Religiösen in den Werken war allerdings das Verhältnis des Komponisten zur Religion ausschlaggebend.

Antonia Leugers (München) gab in ihrem Vortrag »Der Krieg und die Entwicklung im Inneren stellen Fragen«. Der Zweite Weltkrieg in der Wahrnehmung des Ordensausschusses und der Bischofskonferenz« zunächst einen Überblick über die traditionellen Deutungs-, Legitimations- und Sinngebungsmuster, die die katholischen Bischöfe auch im Zweiten Weltkrieg den Gläubigen ihrer Diözesen lieferten. Im Gegensatz zu dem, was sozusagen »seit alters zur Zeit des Krieges üblich« (Bischof Machens) war, zeichnete sich auf der Ebene der gesamtdeutschen Bischofskonferenz in der Wahrnehmung des vom nationalsozialistischen Deutschland entfesselten Weltkriegs ein Umbruch ab, der durch den »Ausschuss für Ordensangelegenheiten« angestoßen wurde. Dem traditionell propagierten doppelten Gehorsam gegenüber der staatlichen und der kirchlichen Obrigkeit und der expliziten Bejahung des gerechten Krieges (Kardinal Bertram) stellte der Ordensausschuss die Aufkündigung des Gehorsams im »totalen Staat« und die Benennung der kriegspolitischen Vergehen und innenpolitischen Menschenrechtsverletzungen, zu denen der Episkopat nicht schuldhaft schweigen dürfe, entgegen. In den gemeinsamen Verlautbarungen des Episkopats lässt sich dieser seit 1941 eingeforderte Wechsel dennoch nur schwach ablesen – so, wenn nicht mehr wie 1939 der »Führer«, sondern »Volk und Vaterland« als Bezugsgrößen verpflichtend sind. Die Bischöfe meinten als Hirten in ihrer pastoralen Sorge für die Gläubigen und Soldaten um eine letzte patriotische Würdigung der »heldenhaften Leistungen« nicht umhin kommen zu können – trotz der Erkenntnis des verbrecherischen Krieges.

In seinem Vortrag »Die Haltung des Protestantismus zum Krieg in den 1930er, 40er und 50er Jahren« machte Gerhard Besier (Dresden) deutlich, dass während des Zweiten Weltkriegs Protestantismus und Nationalsozialismus durch den Antibolschewismus verbunden waren. Nach dem Krieg sollten die Kirchen einen Teil der Umerziehung des Volkes übernehmen und mit gutem Beispiel vorangehen. Mit einem öffentlichen Schuldbekenntnis tat sich die protestantische Kirche allerdings schwer. Die abgegebene »Stuttgarter Schulderklärung« vom Oktober 1945 löste dann tatsächlich eine Welle der Empörung in der Bevölkerung aus, die die Erklärung nicht religiös, sondern als politisches Eingeständnis einer deutschen Kollektivschuld verstand. In der evangelischen Kirche entwickelte sich in den Nachkriegsjahren eine Minderheit um Niemöller und Heine mann, die sich um eine neutrale Position zwischen den USA und der UdSSR bemühte. Sie wollte den Kalten Krieg und die Wiederbewaffnung verhindern. Das evangelische Volk stand in der Mehrheit allerdings hinter der Politik von Adenauer und Kardinal Frings, was eine noch immer anhaltende Angst vor dem Bolschewismus bezeugt.

Um die tief verwurzelten feindlichen Beziehungen zwischen Polen und Deutschland ging es im Vortrag »Versöhnung nach Verfolgung und Vertreibung? Die deutschen und polnischen Katholiken nach dem Zweiten Weltkrieg« von Robert Zurek (Berlin/Warschau). In einem Exkurs erläuterte er, dass die drei Teilungen Polens im 18. Jahrhundert, die den Verlust einer bisher starken polnischen Westgrenze zur Folge hatten und einen ständigen gegenseitigen Anspruchstreit mit Preußen/Deutschland um die Gebiete zwischen alten und neuen Grenzen auslösten, die gegenseitige Verachtung zwischen Polen und Deutschen etablierten. Mit dem Überfall auf Polen sowie der Ermordung und Versklavung unzähliger Polen, darunter auch vieler katholischer Priester, fand die Verfeindung im Zweiten Weltkrieg ihren Höhepunkt. Die Nachkriegszeit war geprägt von gegenseitiger Schuldzuweisung und Unversöhnlichkeit, auch auf kirchlicher Ebene. Während die Kom-

munisten in Polen die Angst vor den Deutschen schürten, betonten die Deutschen ihr Opferdasein infolge der Vertreibungen. Erst in den sechziger Jahren trieben politische Initiativen die Annäherung voran. In dieser Bewegung entwickelten sich zumindest Teile der Kirchen zur treibenden Kraft der deutsch-polnischen Aussöhnung.

Beschlossen wurde die Tagung mit einer Schlussdiskussion, die, da der Beitrag von Werner K. Blessing bedauerlicherweise krankheitsbedingt ausfallen musste (»Die Katastrophe der säkularen Moderne. Zur Deutung des Zweiten Weltkriegs im katholischen Milieu der Erzdiözese Bamberg 1945–1952«), ausführlich geführt werden konnte. Dabei wurden, auf die Beiträge zurückblickend, noch einmal die lang andauernden Kontinuitäten vom Dreißigjährigen Krieg bis in die Gegenwart herausgearbeitet. Es kristallisierte sich aber auch heraus, dass der Zweite Weltkrieg einen Bruch markieren könnte – jedenfalls mit Blick auf die deutschen Verhältnisse. Wurde über Jahrhunderte die theologische Argumentation auch gebraucht, um den Krieg im christlichen Kontext zu rechtfertigen und damit gleichzeitig diejenigen zu legitimieren, die ihn führten, so gelang dies in dem Maß nicht mehr, als die Reserve gegenüber dem Mann wuchs, den man nun für den Herrn dieses Krieges ansah. Kriegserfahrung verband sich hier unablässig mit Diktaturerfahrung und musste so ver- und aufgearbeitet werden, was letztlich erst durch einen Generationenwechsel auf gesellschaftlicher, aber auch kirchlicher Ebene vollzogen wurde.

Theologische Deutungsangebote wurden immer gebraucht und erwiesen sich als in hohem Maße anschlussfähig für andere Sinnangebote (Volk, Revolution, vor allem aber: Nation). Dabei bleibt aber kritisch zu untersuchen, warum diese die religiösen wie auch speziell konfessionellen Kategorien häufig wie selbstverständlich überlagerten und dominierten. Gefragt wurde in diesem Zusammenhang, ob mit der Identitätsform »Nation« nicht doch ein neues Sinnangebot installiert worden sei, welches sich zwar religiöser Metaphorik bediente, aber Religion im öffentlichen Diskurs (wenn auch in Deutschland gebrochen) weitgehend ablöste. In der Lebenswelt des Einzelnen allerdings scheint Religion eine stärkere Stellung behalten zu haben als Nation und Nationalismus.

Die Veröffentlichung der Vorträge erfolgt im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, Bd. 25 (2006).  
*Sonja Neubauer, Tübingen*

## 25 Jahre Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1979–2004 – Festakt in Rottenburg

Am 28. November 1979 fand im Tagungshaus der Akademie in Hohenheim die Gründungsversammlung des Geschichtsvereins statt. Der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart zählt damit zu den jüngsten kirchengeschichtlichen Vereinen in Deutschland. In einer Festveranstaltung am Sonntag, dem 28. November 2004, trafen sich in Rottenburg am Neckar zahlreiche Vereinsmitglieder sowie hochrangige Vertreter aus der Diözese und dem öffentlichen Leben, um auf die Entwicklung des Geschichtsvereins in den letzten 25 Jahren zurückzublicken.

Am Vormittag lud der Rottenburger Oberbürgermeister Klaus Tappeser die Gründungs- und Ehrenmitglieder sowie weitere Ehrengäste, unter ihnen Bischof Dr. Gebhard Fürst, zu einem Empfang in den historischen Sitzungssaal des Rathauses ein. Ein gemeinsames Mittagessen im Martinihaus bot die Möglichkeit für Gespräch und Begegnung im kleineren Kreis.

Der Festakt fand am Nachmittag im Festsaal der Hochschule für Kirchenmusik statt. Der Vorsitzende Dr. Wolfgang Zimmermann konnte zahlreiche Ehrengäste willkommen heißen. Bischof Dr. Gebhard Fürst würdigte in seinem Grußwort die Arbeit des Geschichtsvereins und unterstrich die Bedeutung der Kirchengeschichte für die Kirche der Gegenwart. »Die Kirchengeschichte macht die Erfahrungspotenziale der Kirche für die Bewältigung der Gegenwart und für die Gestaltung der Zukunft nutzbar«, führte der Bischof aus. (Das Grußwort von Bischof Dr. Fürst findet sich in vollem Wortlaut auf den folgenden Seiten abgedruckt.) Oberbürgermeister Klaus Tappeser wies in seinem Grußwort auf die engen Beziehungen zwischen der Stadt und dem Bistum hin. Bei zahlreichen Veranstaltungen arbeiteten Geschichtsverein und Stadtverwaltung gut zusammen – eine Kooperation, die auch in den nächsten Jahren fortgeführt werden sollte. Im Festvortrag (»Neue Partner – neues Glück? Die Kirche von morgen: staatlicher Partner oder zivilge-

sellschaftlicher Akteur«) schlug Professor Dr. Hans Joachim Meyer den Bogen von der Vergangenheit in die Gegenwart. Der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken untersuchte das Verhältnis von Staat und Kirche seit dem Hochmittelalter auf dem Hintergrund der Frage, ob in der Zukunft die Zivilgesellschaft der Moderne in verstärktem Maß den institutionell verfassten Staat als Partner der Kirche ablöse. Zugleich diskutierte Professor Meyer die Frage, welche Anforderungen die Gegenwart an den Dialog in der Kirche sowie zwischen der Kirche und der Gesellschaft stelle. Er zog als Fazit: »In einer freiheitlichen Gesellschaft entscheidet sich jeden Tag, wie viel Christliches in ihr wirkt und was man vom Christlichen hält, und nichts ist in einer solchen Gesellschaft von Bestand. Christliches immer wieder in das Denken und Handeln der Gesellschaft einzubringen, ist eine Sache des ganzen Gottesvolkes. Für die Wirkung von Glauben und Kirche in der Welt ist also das Selbstverständnis der Kirche als Volk Gottes und als *Communio* heute allemal wichtiger, als die Frage, ob sie weiterhin staatlicher Partner oder künftig mehr gesellschaftlicher Akteur ist.« (Der Vortrag findet sich ebenfalls in voller Länge auf den nächsten Seiten abgedruckt.)

Dozenten der Hochschule für Kirchenmusik – Axel Gremmelsbacher (Klavier) und Maiko Ishiguro (Querflöte) – umrahmten die Veranstaltung musikalisch. Der anschließende Empfang bot Gelegenheit zu Begegnung und Gespräch.

## Grußwort

*Bischof Dr. Gebhard Fürst*

Sehr geehrter Herr Oberbürgermeister Tappeser,  
sehr geehrter Herr Dr. Zimmermann,  
sehr verehrter, lieber Herr Präsident Prof. Meyer,  
meine sehr geehrten Damen und Herren!

Es ist für mich als Protektor des Geschichtsvereins eine große Freude, heute mit Ihnen gemeinsam die Festveranstaltung zum 25-jährigen Jubiläum des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart feiern zu können. Ich gratuliere Ihnen und uns allen sehr herzlich zu diesem besonderen Jubiläum und wünsche auch für die kommenden Jahre alles Gute und Gottes reichen Segen.

Zugleich danke ich allen, die sich um die Gründung, um die Entwicklung und den Verlauf des Geschichtsvereins in diesen 25 Jahren verdient gemacht haben. Sie haben im inhaltlichen, aber auch im so notwendigen organisatorischen Bereich beeindruckend viel geleistet. Und sie haben hierbei im meist ehrenamtlichen Engagement zahllose Stunden für uns alle und für die Sache des Geschichtsvereins erbracht. Dafür an dieser Stelle ein herzliches Vergelt's Gott.

Ganz besonders und mit einem herzlichen Wort des Dankes begrüßen möchte ich den Ehrenvorsitzenden des Geschichtsvereins, Herrn Professor Rudolf Reinhardt. Dass Sie, verehrter Herr Professor Reinhardt, heute dabei sind, freut mich, freut uns alle ganz besonders. Ich erinnere mich gut und gerne an die Zeit, in der ich als Direktor der Akademie unter Ihrem Vorsitz Mitglied im Vorstand des Geschichtsvereins war. Ebenso herzlich begrüßen wir Herrn Prof. Dr. Joachim Köhler, der sich ebenfalls in vielfacher Weise um den Geschichtsverein verdient gemacht hat. Sie beide, verehrter Herr Professor Reinhardt, verehrter Herr Professor Köhler, gaben ja mit den Anstoß für die Gründung des Geschichtsvereins. So ist es gut, mit Ihnen beiden auch den Ursprung und Anfang unseres Geschichtsvereins unter uns zu wissen.

Vor 25 Jahren also entstand der Geschichtsverein und der damalige und erste Protektor des Vereins, mein Vorgänger im Amte, der unvergessene Bischof Dr. Georg Moser, schrieb im ersten Band des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte Sätze, die wie ein Eingangsportal über dem Gebäude des Geschichtsvereins stehen und deren Bedeutung auch heute ungebrochen ist. Ich möchte gleich einige dieser Sätze zitieren, denn erst in unseren Tagen zeigt sich die Weitsicht der damals formulierten Worte der Gründungsväter. Gerade unsere schnellebige, zukunftsorientierte, nach Perfektion und Vollkommenheit strebende Gegenwartsgesellschaft, die in Hochgeschwindigkeit über die Datenautobahnen rast, vergisst häufig die Geschichte. Sie vergisst zu oft den so wichtigen ruhigen Blick, der sich Zeit nimmt und auch Zeit gibt – und der auch zurückgeht. Unsere

Gegenwartsgesellschaft vergisst, dass nur wer sich erinnern kann, auch fähig bleibt, Zukunft zu gestalten.

Bischof Dr. Moser also schrieb vor 25 Jahren unter anderem folgende Sätze, an die ich bewusst heute anknüpfen möchte. Ich darf ihn zitieren: »Man kann in unserer Zeit manchmal den Eindruck gewinnen, dass Geschichte als unnötiger Ballast gesehen wird. Aktualität, und sei sie noch so kurzatmig, ist ›in‹. Auf Fragen nach Tradition, Herkunft und Ursprung glaubt man verzichten und gleichsam am Nullpunkt anfangen zu können. Neues und auf Zukunft Orientiertes allein ist von Interesse; schnelle Veränderung der bestehenden Verhältnisse ist erstrebenswert. Dennoch, wir können uns Geschichtsvergessenheit nicht leisten; die Geschichte ist Quelle unersetzlicher Erfahrungen. Als Gemeinschaft der Glaubenden stehen wir in der Kette derer, die uns vorangegangen sind; ihr Glaube hält auch uns. Und unser Glaube soll den der nächsten Generation mittragen.«

Der von Bischof Georg angesprochenen Geschichtsvergessenheit und gleichzeitigen Gegenwartsfixiertheit leistet der Geschichtsverein bis heute und hoffentlich auch in Zukunft auf bewundernswerte Weise kritischen Widerstand. Unser Verein leistet für unser aller Zukunft so einen unverzichtbaren, ja im wahrsten Sinn lebensnotwendigen Dienst. Denn nur der wache, interessierte und tieferschürfende Blick in unsere Geschichte bewahrt uns davor, die Gegenwart, unser Handeln und unsere Maßstäbe für absolut zu halten oder zu erklären und somit alle Fähigkeit zur Reflexion, zur Kritik und Selbstkritik zu verlieren.

Gestatten Sie mir als Protektor des Vereins ein Spiel mit dem Wort Protektor: Der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart selbst ist in diesem Sinne der Widerständigkeit gegen alle Geschichtsvergessenheit selbst ein wirklicher Protektor unserer Geschichte – für uns alle: ein Protektor, der wach und sensibel die Wegspuren unserer Vergangenheit aufspürt und bewahrt, um sie so für die Gegenwart zu erhalten und für unsere Zukunft fruchtbar zu erschließen. Für einen solchen Protektor der Sache Geschichte ist nun auch der Bischof als Person gerne und mit Freude Protektor des Vereins!

Die Kirchengeschichte macht die Erfahrungspotenziale der Kirche für die Bewältigung der Gegenwart und für die Gestaltung der Zukunft nutzbar. Diese Erfahrungspotenziale liegen auf vielen Ebenen, zum einen sind es Erfahrungen des gelebten Glaubens durch einzelne Personen und Gruppen. Zum anderen sind es aber auch Erfahrungen der Kirche als Institution. Erfahrungen, die uns in die Zukunft weisen, aber auch Erfahrungen, die uns warnen, Fehler in der Geschichte nicht nochmals in der Zukunft zu wiederholen.

Gerade in einer Periode tiefer gesellschaftlicher – auch kirchlicher – Umbrüche ist es elementar notwendig, sich diese Erfahrungen bewusst zu machen, ganz konkret z.B. die »Glaubens- und Lebensgeschichte unserer Heimat« (Bischof Moser) den Menschen aufzuzeigen, nicht wegen eines Blicks zurück in die Vergangenheit, um aus der Gegenwart zu fliehen, sondern um verantwortlich die Gestaltung der Gegenwart und die Gewinnung der Zukunft übernehmen zu können.

Eine so verstandene Kirchengeschichte muss immer konkret sein, d.h. sie hat gerade auch im Sinn eines zeitgemäßen Kirchenverständnisses die »Kirche vor Ort« als konkrete gesellschaftliche Gestaltwerdung von Kirche im Blick. Deshalb ist ein »Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart« keineswegs provinziell, sondern setzt direkt an den Erfahrungs- und Lebensräumen der Menschen an. Er ist aber zugleich professionell und wissenschaftlich so fundiert, dass wir die Kirche vor Ort nicht aus ihren größeren Zusammenhängen gleichsam als Monade herauslösen. Indem die Arbeit des Geschichtsvereins aber an den Erfahrungsräumen der Menschen ansetzt, stiftet sie Identität, weil sie die Kirche als Teil der Lebenswirklichkeiten der Menschen begreifbar macht.

Meine sehr geehrten Damen und Herren, erlauben Sie mir, dass ich mit einem doppelten Zitat ende. Es soll zuerst ein Satz von Johann Wolfgang von Goethe sein, der positiv gewendet auch auf den Geschichtsverein und seine Bedeutung für unsere Diözese angewendet werden kann. Goethe schreibt: »Übrigens ist mir alles verhasst, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben.« Die verschiedenartigen und zahlreichen Leistungen des Geschichtsvereins zeigen beispielhaft, wie sich die Geschichte fruchtbar in die Gegenwart und für die Zukunft einmischen kann, wenn sie denn nur die rechten und engagierten Sachwalter hat. Es ist dann nämlich eben so, wie es das andere Zitat zur Geschichte von Friedrich Nietzsche ausdrückt, mit dem ich schließlich enden will.

In seinen »Unzeitgemäßen Betrachtungen«, die er mit »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« überschreibt, nimmt Nietzsche den oben zitierten Satz Goethes auf und kommt



noch zu einer anderen Formulierung, die er zwar über sein Gebiet, die klassische Philologie, gesagt hat, die aber vice versa, natürlich ebenso für Geschichte und Kirchengeschichte gilt. Die Sätze lauten sinngemäß: ›Ich wüsste nicht, was Geschichte in unserer Zeit für einen Sinn hätte, wenn nicht den, in ihr unzeitgemäß – das heißt gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zugunsten einer kommenden Zeit – zu wirken.‹

Hier ist auch der Grund angesprochen, die bleibende Motivation und die Berechtigung für das Engagement unseres Geschichtsvereins. Meine guten Wünsche und meine aktive Protektion werden Sie auch weiterhin begleiten, auf dass Sie mit Ihrer Arbeit an der Geschichte auch ›gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zugunsten einer kommenden Zeit wirken.‹

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit und gratuliere nochmals nachdrücklich!

## Neue Partner – neues Glück? Die Kirche von morgen – staatlicher Partner oder zivilgesellschaftlicher Akteur?

*Festvortrag von Professor Dr. Hans Joachim Meyer, Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken*

Es gibt unterschiedliche Arten, sich der Geschichte zu nähern. Der erste und jedenfalls grundlegende Zugang auf die Geschichte ist der Wunsch zu wissen, was wirklich geschah. Freilich ist dieses Erkenntnisinteresse meist mehr als blanke Neugier, so redlich auch diese fraglos sein kann. Wer sich in der Geschichtswissenschaft umtut und in der von ihr geschriebenen und gedeuteten Geschichte, der wird fast immer einem Motiv begegnen, das im gegenwärtigen Leben und im Erfahrungshintergrund des erzählenden und interpretierenden Historikers begründet ist. Damit will ich nicht sagen, jede Historiographie sei nicht mehr als ein subjektives Konstrukt. Gleichwohl hat sich die Seriosität und die Glaubwürdigkeit jedes Herangehens an Geschichte dadurch zu legitimieren, dass die Wege des Herangehens und die Sicht der dabei gewonnenen Ergebnisse wissenschaftlichen Standards genügen und darüber hinaus neue Kenntnisse und Einsichten zu Tage fördern.

Im Vergleich mit solchen wissenschaftlichen Projekten ist meine Absicht heute sehr viel bescheidener. Ich kann und will ja nicht Neues zu Tage fördern, sondern Bekanntes zum Gegenstand meiner Überlegung machen – einer Überlegung überdies, die sich eher als tastende und suchende Vermutung versteht denn als sichere Feststellung. Wenn ich mich im Folgenden mit aus meiner Sicht wichtigen Konsequenzen beschäftigen will, welche der Wandel in der Bedeutung des Staates einerseits und der Gesellschaft andererseits für die Kirche hat, so nehme ich Phänomene der Gegenwart in den Blick, die jeder von uns beobachten kann. Und ich versuche deren Wirkung zu verstehen durch die Erinnerung an geschichtliche Tatsachen, die – jedenfalls im Prinzip – ebenfalls bereits bekannt sind. Wozu ich Sie, allgemein gesagt, einlade, ist also, über Herausforderungen der Gegenwart vor dem Hintergrund geschichtlicher Erfahrungen nachzudenken.

Dieser einleitenden Vorbemerkung muss ich begriffliche Klärungen hinzufügen. Zunächst will ich gegen alle Missverständnisse deutlich sagen, dass ich hier nicht über das Wesen der Kirche sprechen will, sondern – vereinfachend gesagt – über ihre Außenbeziehungen und mithin auch über ihre Außenwirkungen. Freilich besteht zwischen den Vorstellungen der Kirche, wie sie ihre Außenbeziehungen gestalten will, und ihrem Selbstverständnis, genauer gesagt: jenem Teil ihres Selbstverständnisses, das sich in und mit der Geschichte wandelt, ein untrennbarer Zusammenhang. Diesen Zusammenhang müssen wir, so weit dies in einer kurzen gedanklichen Skizze möglich ist, selbstverständlich in den Blick nehmen. Zweitens geht es mir bei meinem Thema nicht um jedwede Beziehung zwischen Kirche und Staat oder zwischen Kirche und Gesellschaft. Sondern es geht mir um den Wunsch der Kirche, einen Partner zur Regelung und Sicherung der Rahmenbedingungen ihrer Existenz und ihres Tätigwerdens zu haben, vorzugsweise natürlich einen solchen Partner, der ihren Vorstellungen von diesen Rahmenbedingungen zumindest nahe kommt.

Allerdings ist Partnerschaft hier ein schwieriges, weil belastetes Wort. Es könnte eine Beziehung der Nähe, ja, der Intimität suggerieren, welche vielleicht sogar die Grenzen zur Kumpanei überschreitet – sei es der Kumpanei der Kirche mit dem Staat, sei es des Staates mit der Kirche. Wer sich der Auseinandersetzungen um das katholische Engagement in der Schwangerschaftskonfliktberatung erinnert, weiß, dass solche Vorwürfe auch in der Beziehung der Kirche zum freiheit-

lichen Staat erhoben werden. Daher will ich unterstreichen, dass der Begriff der Partnerschaft weder den prinzipiellen Unterschied zwischen der Kirche und ihren hier zu betrachtenden möglichen Partnern in der Welt, also dem Staat oder der Gesellschaft, übersieht, noch – jedenfalls heute – zwingend eine ideelle Übereinstimmung voraussetzt, die von Seiten des Staates oder der Gesellschaft die Grenzen der religiösen und weltanschaulichen Neutralität überschreitet. Es ist vielmehr eine Beziehung, die um die Notwendigkeit eines Gegenübers weiß, die von getrennten Aufgaben bzw. unterschiedlichen Möglichkeiten ausgeht, je unterschiedliche Interessenlagen respektiert und zugleich gemeinsame Interessen kennt und anerkennt. Der demokratische und freiheitlich-plurale Staat hat zudem zu beachten, dass sich jede Beziehung zu den Kirchen im Rahmen jener Grundsätze bewegen muss, die für alle Bürgerinnen und Bürger gelten. Für die Kirche ist wiederum nicht zuletzt wichtig, dass die Beziehung bei aller Ungleichartigkeit ein Verhältnis auf gleicher Augenhöhe ist. Da in der Neuzeit die Kirche in dieser Art von Beziehung fast immer der suchende und werbende Partner war, ist das letztere Kriterium von besonderer Brisanz.

Für die Kirche hat sich die angemessene Gestaltung ihrer rechtlichen Beziehung zum Staat als einem solchen Partner im Verlauf der Geschichte zu einer Aufgabe ersten Ranges entwickelt. Der römische Staat vor Konstantin war eine unbeeinflussbare und unberechenbare Größe, von der, wenn auch nicht ständig, so aber doch häufig und immer wieder, Verfolgung drohte. Der römische Staat nach Konstantin wurde dann zwar zum Protektor, aber dies keineswegs ohne Eigennutz und durchaus mit dem Willen zur Intervention in Kirchen- und Glaubenssachen. Diese Art des Verhältnisses von Kirche und Staat wurde dann zur Quelle der für die Orthodoxie charakteristischen Nähe und Zuordnung zur weltlichen Macht. Es lag in der Konsequenz dieses Verhältnisses, dass sich die Repräsentanten des Staates dann bald auch jeweils zum Oberhaupt national verfasster Kirchen machten. Das zaristische Russland bietet dafür das klassische Beispiel. Aber auch das westliche Europa kannte die Tendenz zur Harmonie von *regnum* und *sacerdotium*, in welcher der König als *vicarius Christi* angesehen wurde. Dass Kaiser Heinrich III. 1046 drei sich befehdende Päpste absetzte und einen neuen ernannte, entsprach den damals vorherrschenden Auffassungen.

Dennoch kam es in der Folgezeit innerhalb der lateinischen Christenheit zur Herausbildung eines mehr oder weniger klaren und dennoch nicht selten streitanfälligen Gegenübers der kirchlichen und staatlichen Zuständigkeiten, wenn auch erst im Ergebnis einer konfliktreichen und widersprüchlichen Geschichte. Heute erscheint uns das Auseinandertreten von Kirche und Staat gern als logische Konsequenz einer von Christus selbst, so in der Parabel vom Zinsgroschen, angelegten Unterscheidung zwischen Gottes Reich und weltlicher Macht. Davon wussten viele der geschichtlichen Konfliktgegner auf beiden Seiten nichts, und den deutschen Königen, welche Bischöfe mit weltlicher Macht ausstatteten, weil sie diese – im Gegensatz zu den weltlichen Fürsten – nicht vererben konnten, wie auch diesen Bischöfen selbst hätte die von uns heute nachträglich entdeckte und als selbstverständlich angesehene geschichtliche Perspektive keineswegs eingeleuchtet. Aber auch jenen, die auf kirchlicher Seite auf stärkere Unabhängigkeit von weltlichen Mächten drängten, ging es gewiss weniger um das klare Gegenüber ungleichartiger Partner, als vielmehr um größere Entscheidungsmacht zu ihren Gunsten. Im *dictatus papae* verwarf Papst Gregor VII. in Namen der *libertas ecclesiae* nicht nur die Laieninvestitur, sondern er erhob auch den Anspruch, Könige absetzen und ihre Gefolgsleute und Untertanen vom Treueid entbinden zu können. Im Wormser Konkordat von 1122 kam es zunächst zu einem für beide Seiten unbefriedigenden Kompromiss. Jedenfalls gaben die Päpste ihren Anspruch auf allgemeine Oberhoheit nicht auf, der dann an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert in der Zwei-Schwerter-Theorie Papst Bonifaz' VIII. (1294–1303) seine absurde Übersteigerung, zugleich aber im Scheitern dieses Papstes auch seine realpolitische Katastrophe erfuhr.

Die päpstliche Niederlage im Kampf mit Philipp IV. von Frankreich bezeichnete zugleich den Aufstieg eines neuen Staatsverständnisses, nach dem alle Macht, auch die Macht über die Kirche, in einem zur absoluten Herrschaft strebenden Königtum zu zentralisieren war. Gewiss betrachten wir mit Recht das Entstehen von Staats- und Landeskirchen unter der Oberhoheit weltlicher Fürsten wesentlich als ein Ergebnis der Reformation. Das darf uns jedoch nicht dazu verleiten, die kräftigen Tendenzen zu einem staatskirchlichen Regiment in katholischen Ländern schon in vorreformatorischer und dann insbesondere in nachreformatorischer bzw. nachtridentinischer Zeit zu übersehen. Die Päpste, so könnte man es vereinfachend ausdrücken, verbanden ihre von den weltlichen Monarchen oftmals bestrittenen Ansprüche und Rechte als Oberhaupt der Kirche mit der

Macht eines mittleren Fürsten in Italien. Und da das Papsttum auf beiden Gebieten mit Staaten in Konflikt geriet, kann man von einem klaren Gegenüber oder von einer Partnerschaft ungleichartiger Identitäten wohl nur sehr bedingt sprechen.

Die Zäsur setzte ein mit dem revolutionären Untergang eben jener weltlichen Herrschaft, die innerhalb der katholischen Welt als erste und mächtigste den kirchlichen Kompetenzen der Päpste Grenzen gesetzt hatte, nämlich mit dem Untergang des französischen Königtums in der Revolution von 1789. An diesem war ja nicht nur der Weltherrschaftstraum Bonifaz' VIII. gescheitert, sondern den französischen Königen war es auch gelungen, die Selbständigkeitstendenzen innerhalb der französischen Kirche gegen das Papsttum durch die Pragmatische Sanktion von Bourges von 1438 in Gestalt der gallikanischen Freiheiten zunächst zu unterstützen und dann schrittweise – und dies sogar mit Hilfe von Konkordaten – zu Rechten der französischen Krone gegenüber der Kirche umzuwandeln.

Als Napoleon Bonaparte in seiner Eigenschaft als Erster Konsul der Französischen Republik die revolutionäre Periode dadurch endgültig abschloss, dass er die Unterdrückung der katholischen Kirche beendete und ihr wieder eine eigene Rechtsgestalt gestattete, war dies der Beginn von Beziehungen zwischen der Kirche und einem modernen Staat. Und wenn sich Rom mit seinen Vorstellungen bei diesem Konkordat voll hätte durchsetzen können, dann wäre dieses Konkordat zum Modell jener Partnerschaft geworden, wie sie auch später der päpstlichen Diplomatie vorschwebte: Die Kirche garantiert dem Staat ihre Loyalität und erhält dafür Rechte auf Gebieten, die für die Bewahrung und Verbreitung des Glaubens bedeutsam sind, also vor allem in Bezug auf die Schule. Insbesondere aber respektiert der Staat das Recht der Kirche auf unabhängige Besetzung der Bischofs- und Pfarrämter. Oder um es auf eine Kurzformel zu bringen: So wie der zentralisierte französische Staat die Präfecten ernannte, so wollte Rom die Bischofssitze besetzen.

Freilich musste Rom bald eine Erfahrung machen, die sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts auch in der Beziehung zu anderen Staaten noch mehrfach wiederholen sollte: Der französische Staat als der viel mächtigere und überdies unter der Herrschaft Napoleons in der Verfolgung seiner Interessen auch recht bedenkenlose Partner interpretierte und modifizierte das 1801 abgeschlossene Konkordat durch die sogenannten Organischen Artikel von 1802, mit denen er sich wesentliche Mitwirkungsrechte bei der Ernennung der schließlich auch von ihm wie Staatsbeamte bezahlten Bischöfe sicherte und überdies auch die Tätigkeit der Kirche staatlicher Kontrolle unterwarf. Ähnlich erging es Rom mit dem Bayrischen Konkordat von 1817, das erst durch das staatliche Religionsedikt von 1818 praktische Geltung erlangte oder Ende der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts mit Baden und Württemberg, in deren Landtagen die ausgehandelten Konkordate an liberalen Mehrheiten scheiterten und deshalb durch Staatsgesetze ersetzt wurden. Die protestantisch dominierten deutschen Staaten Preußen und Hannover hatten sich in den zwanziger Jahren des gleichen Jahrhunderts gar nicht erst auf Konkordate eingelassen. Statt dessen kam die durch den Reichsdeputationshauptschluss von 1803 notwendige und längst überfällige Neuregelung der kirchlichen Strukturen nur durch ein, wenn man so will, partnerschaftliches Handeln zustande, nämlich durch päpstliche Zirkumskriptionsbullen für die neuen Bistümer einerseits und durch staatliche Rechtssetzungen andererseits.

Die Machtansprüche der weltlichen Staaten gegenüber der Kirche waren also keineswegs vorbei; ganz im Gegenteil wurden die alten Absichten der Fürsten nun in Gestalt moderner staatskirchlicher Vorstellungen von den Liberalen weiter entwickelt, in Deutschland durchaus auch mit Unterstützung jener in der Kirche, die von der katholischen Aufklärung geprägt worden waren. So erklärte, um einen staatlichen Repräsentanten zu zitieren, der preußische Kultusminister im Jahre 1837, es sei nicht statthaft, »neben der landesherrlichen allerhöchsten Macht eine unabhängige geistliche Gewalt anzuerkennen«, während der gewiss um die Kirche hochverdiente und von der Kurie recht schäbig behandelte Ignaz Heinrich v. Wessenberg noch 1850 keinerlei Verständnis für die bayrischen Bischöfe aufbringen konnte, die verlangten, päpstliche Erlasse ohne vorherige staatliche Zustimmung verkünden zu dürfen. »Welche Unordnungen berichtet nicht die Geschichte, die durch päpstliche Ansprachen und Aussprüche veranlaßt wurden, weil sie ohne Vorwissen des Staats in die Welt ergingen;« meinte Wessenberg schockiert (beide Zitate bei H. Hürten, Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Paderborn 1998, 14f.).

Freilich war Misstrauen gegenüber den Absichten der päpstlichen Diplomatie auch nicht gänzlich unbegründet. Denn keineswegs unbekannt war jene kuriale Theorie, welche Konkordate als

den Staaten gewährte päpstliche Privilegien ansah, die für die Staaten rechtsverbindlich, von Seiten der Päpste aber durchaus widerrufbar seien. Noch waren die Erwartungen und Vorstellungen der beiden Seiten weit voneinander entfernt. Und was ihre Beziehungen von einer Partnerschaft unterschied, war die schlichte Tatsache, dass die Staaten über die Mittel verfügten, ihren Absichten Nachdruck zu verleihen, die Kirche dagegen meist nicht, jedenfalls nicht über die gleichen Machtmittel. Aber trotz aller Rückschläge und Enttäuschungen hatte das Papsttum durch den Untergang der gallikanisch geprägten Kirche Frankreichs in der Revolution und durch den Untergang der deutschen Reichskirche und ihrer geistlichen Kurfürsten, Fürstbischöfe und Fürststäbe in den nachrevolutionären Kriegen an tatsächlicher Macht entschieden gewonnen. Wenn die Staaten zu geordneten kirchlichen Strukturen kommen wollten, was in der damaligen historischen Situation in ihrem ureigenem Interesse lag, dann hatten sie im Grunde nur Rom als Verhandlungspartner.

Das änderte sich auch nicht, als die Päpste ihre weltliche Machtbasis im Kirchenstaat verloren und der Heilige Stuhl als Vertragspartner und Völkerrechtssubjekt für die Staaten zu einem Unikat wurde. Nach 1871 zeigte sich im Gegenteil, was nüchterne und einsichtige Katholiken vorhergesehen hatten, dass nämlich der Kirchenstaat die Stellung und das Ansehen des Heiligen Stuhls eher behindert hatte. Freilich sollte die Frage, wie sonst die Unabhängigkeit des Kirchenoberhauptes gesichert werden könnte, mehr als ein halbes Jahrhundert lang unbeantwortet bleiben. Dennoch wurden die Konturen der idealen Partnerschaft von Kirche und Staat aus der Sicht Roms im Verlauf des 19. Jahrhunderts und insbesondere nach dem I. Vatikanum immer deutlicher: Rom sah die katholische Kirche als eine geistliche Wahlmonarchie mit weltweiter Dimension, die vom Papst mit Absolutheitsanspruch geführt wurde. Um ihre Wirkungsmöglichkeiten abzusichern, war es ihr Interesse, mit den Staaten als weltlichen Mächten Konkordate abzuschließen. Idealerweise sollte dadurch dem katholischen Glauben die Stellung als Staatsreligion gegeben und zugleich eine möglichst weitgehende Unabhängigkeit der Kirche in Bezug auf ihre Personalentscheidungen, insbesondere des Papstes bei den Bischofsernennungen, gesichert werden. Noch 1953 ist mit Spanien ein Konkordat zustande gekommen, das die Position der katholischen Staatsreligion untermauerte, ohne freilich das Franco-Regime von jeder Einflussnahme auf kirchliche Personalentscheidungen ausschließen zu können. Das spanische Konkordat wurde dann nach dem II. Vatikanum, welches sich bekanntlich von der Illusion, dass die Kirche eine *societas perfecta* sei, verabschiedete, revidiert.

Man tut der ein halbes Jahrhundert davor von Gregor XVI. (1831–1846) und Pius IX. (1846–1878) geprägten römischen Weltansicht gewiss nicht Unrecht, wenn man annimmt, ihr idealer Partner für solche Konkordate wären Staaten gewesen, die ihrerseits absolute Monarchien waren, insbesondere katholische absolute Monarchien. Im Weltbild einer Kleruskirche waren Monarchen jene Laien, die man ob ihrer realen Macht ernst nehmen und mit denen man sich möglichst ohne Gefährdung der kirchlichen Unabhängigkeit arrangieren wollte. Allerdings hatte die Geschichte gezeigt, dass auch katholische Monarchien von staatskirchlichen Ambitionen keineswegs frei waren.

Vor allem aber war die Geschichte seit der französischen Revolution von 1789 kräftig vorangeschritten und hatte die absolute Monarchie zu einem Auslaufmodell gemacht. Die monarchischen Regierungen wurden zunehmend auf Verfassungen festgelegt, die liberalen Kräften einen mehr oder weniger großen Einfluss gaben. Der Liberalismus galt nicht gerade als Freund der katholischen Kirche. Die Liberalen gerieten ihrerseits unter den Druck demokratischer und sozialistischer Kräfte, die als offen kirchenfeindlich galten und es oftmals auch wirklich waren. Freilich boten die konstitutionellen Freiheiten und ihre zunehmende Nutzung durch katholische Bürger, Bauern und Arbeiter der Kirche auch Vorteile, jedenfalls dann, wenn die Inanspruchnahme von Freiheitsrechten unter katholischem Vorzeichen erfolgte. Der Kirche konnten also durch die zunehmende Demokratisierung durchaus eine neue Macht oder doch zumindest neue Machtmittel zuwachsen.

Neben den Monarchen und zunehmend an ihrer Stelle wurden also ganz andere Laien, vor allem als organisierte Laienmacht, politisch wichtig, und die Frage war, wie man mit einem solchen Phänomen umgehen sollte. Zu einer solchen Mobilisierung katholischer Laien kam es vor allem dort, wo der katholische Bevölkerungsteil eine unterprivilegierte Minderheit war, wie im unter preußischer Führung vereinten Deutschland, oder wo der katholischen Mehrheit eine liberale Vorherrschaft gegenüberstand, wie in dem gegen den Papst vereinigten Italien. Demokratische

Praxis erwies sich als erfolgreich, wenn es galt, für die Unabhängigkeit der Kirche und für katholische Erziehung einzutreten, und dies mit Forderungen nach größeren Freiheitsrechten und nach sozialer Verbesserung verbunden wurde. Dafür ist die Geschichte des sozialen und politischen Katholizismus in Deutschland ein glänzendes Beispiel. Alles in allem also keine unvorteilhafte Situation für die Kirche, allerdings nur dann, wenn man die sich sozial und politisch engagierenden katholischen Laien nicht als Fußvolk und Hilfstruppen zu behandeln versuchte, sondern als eigenständige Verbündete akzeptierte. Das allerdings fiel Rom schwer, denn es entsprach nicht seinen hergebrachten Denkmustern. Selbst der für neuere geschichtliche Entwicklungen sensible Papst Leo XIII. (1878–1903) versuchte z. B. allen Ernstes, der Zentrumsparterie vorzuschreiben, im Reichstag für den siebenjährigen Wehretat Bismarcks zu stimmen, weil er sich davon eine günstigere Lage in seinen diplomatischen Bemühungen um eine Beendigung des Kulturkampfes erhoffte. Allerdings scheiterte er damit am eisernen Willen und an der zugleich geschickten Taktik Ludwig Windhorsts, der selbstbewusst erklärte (zitiert in: M. L. Anderson, Windthorst. Zentrumspolitiker und Gegenspieler Bismarcks, Düsseldorf 1988, 363):

»Die Zentrumsfraktion besteht lediglich und allein auf dem Vertrauen des Volkes: Keine andere Stütze steht ihr zu Gebote, und sie ist deshalb mehr als eine andere Fraktion imstande und genötigt, den Pulsschlag des Volkes zu beachten.«

Das war nun allerdings ein anderes Konzept als es auch noch später der Nachfolger Leos XIII., Pius X. (1903–1914) im Sinne hatte, als er erklärte, »die christliche Demokratie« hätte »die strengste Verpflichtung, von der kirchlichen Autorität abzuhängen, den Bischöfen und ihren Vertretern die volle Unterwerfung und Gehorsam zu erweisen.« (zitiert in: Peter Neuner, Der Laie und das Gottesvolk, Leipzig 1989, 93) Mit der Realität katholischen Engagements in der Demokratie hatten solche Vorstellungen wenig zu tun. Und welche Wirkung hatte nun die kuriale Sicht auf den Erfolg der vatikanischen Konkordatsbemühungen? Ludwig Windhorst war jedenfalls der Überzeugung, man hätte den Kulturkampf zu günstigeren Bedingungen beenden können, wenn man seiner Strategie gefolgt wäre. Allerdings barg ein Zusammenspiel zwischen römischer Zentrale einerseits und nationalen katholischen Parteien andererseits auch erhebliche Gefahren, insbesondere in der Zeit des europäischen Nationalismus. Der Vorwurf des Ultramontanismus konnte die Katholiken einsam machen in der sich entwickelnden pluralistischen Gesellschaft.

So war es generell gewiss nüchterner Realismus, wenn die päpstliche Diplomatie von dem Grundsatz ausging, gleichermaßen mit demokratischen wie mit monarchischen bzw. autoritären Staaten ins Einvernehmen kommen zu wollen. Das gilt insbesondere für das Pontifikat Pius' XI. (1922–1939), unter dem es gelang, eine Vielzahl von Konkordaten mit sehr unterschiedlichen Staaten abzuschließen. Freilich war dies auch die Zeit, in der nach dem 1. Weltkrieg zunächst neue demokratische Staaten entstanden, diese jedoch häufig bald in Krisen stürzten, während gleichzeitig autoritäre Diktaturen aufstiegen. Dass der Umgang mit Demokratien für die römische Kurie zumindest gewöhnungsbedürftig und überdies durch schmerzliche geschichtliche Erfahrungen belastet war, ist unbestreitbar. Auch in Deutschland tat sich im Episkopat nicht nur Kardinal Faulhaber schwer mit einer katholischen Zentrumsparterie, die mehrheitlich die Weimarer Verfassung bejahte und mit Sozialdemokraten und Liberalen koalierte. Autoritäre Ordnungen schienen jedenfalls zuverlässiger und berechenbarer. Und wer kann leugnen, dass der größte und für das Papsttum unmittelbar wichtigste Konkordatsabschluss der von 1929 mit dem faschistischen Italien war, durch den der souveräne Vatikanstaat geschaffen wurde? Zwar hatte man inzwischen ein neutrales, aber doch damit keineswegs grundsätzlich positives Verhältnis zur europäischen Demokratie aufbauen können. Noch wirkte die geschichtliche Erinnerung an deren grundsätzliche Kirchenfeindschaft in der französischen Revolution weiter fort, während man den neu entstandenen Faschismus, jedenfalls in seiner milderer italienischen Variante, in seinem Wesen zunächst nicht durchschaute und diesen offenbar als eine Spielart des, ja durchaus für akzeptabel gehaltenen, autoritären Staates ansah.

Erst die Erfahrungen mit dem deutschen Nationalsozialismus und dessen totalitärer Diktatur, mit der man im Reichskonkordat vergeblich in rechtlich gesicherte Beziehungen zu treten gehofft hatte, öffneten die Augen für eine völlig neue geschichtliche Herausforderung und ließen endlich den Wert demokratischer Staaten für eine friedliche und freiheitliche Welt und für die Wirkungsmöglichkeiten der Kirche erkennen. Damit war auch der klassische Typ autoritärer Staaten, der als verlässlicher, weil stabiler Partner gegolten hatte, diskreditiert. Und durch die Teilung der Welt im

Ergebnis des II. Weltkrieges wurde für die westliche Welt, die allein bereit war, der Kirche einen eigenständigen Lebensraum zuzugestehen, die Demokratie ohnehin der maßgebende Staatstyp. Dadurch war die prinzipielle Neuordnung vorbereitet, die das II. Vatikanum auch für das Feld der Staats-Kirche-Beziehung brachte, als es sich ausdrücklich zum Grundsatz der Religionsfreiheit bekannte und von der Illusion einer geschlossenen katholischen Lebenswelt gegen die Moderne Abschied nahm. Jetzt konnte »der Leitgedanke eines engen Bündnisses von Staat und Kirche mit der Privilegierung des Katholizismus als Staatsreligion oder überhaupt das dyarchische Modell zweier konkurrierender Souveränitäten« (A. Hollerbach, in: StL 3, 1985, 622) keine Gültigkeit mehr haben. Die Entwicklung der konkordatären Beziehungen in Deutschland seitdem, nicht zuletzt mit den wieder entstandenen ostdeutschen Ländern, erweisen den Sinn und die Lebenskraft dieses rechtlichen Instruments für die Partnerschaft von Kirche und Staat in einer freiheitlichen Gesellschaft.

Ist dies nun das glückliche Ende der Geschichte einer schwierigen Partnerschaft? Ist vielleicht sogar der demokratische Staat der lange gesuchte und endlich gefundene Idealpartner der Kirche? Dass demokratische Staaten die besten Partner für die Kirche sind, ist unbestreitbar, wenn man sich auf die Freiheit als jene menschliche und gesellschaftliche Lebensform einlässt, in der sich Menschen für den Glauben entscheiden können. Wer sich für etwas entscheiden kann, der kann sich allerdings auch gegen etwas entscheiden. Im Grunde geht es um das rechte Verständnis des Johanneswortes, dass es die Wahrheit ist, die uns frei macht – und das ist für den Christen die von Gott geoffenbarte Wahrheit. Nur wer zugleich mit dem II. Vatikanum begreift und akzeptiert, dass sich der Mensch zu dieser freimachenden Wahrheit nur ohne Zwang entscheiden kann, wird sich dennoch zu einer geistigen und politischen Freiheit bekennen, die auf der Anerkennung der Meinungspluralität basiert und nicht auf der Herrschaft einer einzigen Wahrheit, auch nicht der christlichen oder der katholischen Wahrheit. Der ursprünglichen Konkordatsidee ging es um die Teilung der Macht über den Menschen zwischen Kirche und Staat. Bei der neuzeitlichen Freiheit geht es aber um die Begrenzung jeder Macht über Menschen, der demokratisch wie der religiös legitimierten Macht. Der demokratische Staat hat immerhin das Gewaltmonopol. Die Kirche dagegen kann sich in der gesellschaftlichen Praxis wie in ihren rechtlichen Ansprüchen nur auf die Zustimmung von Individuen stützen. Darin ist der Verfassungsvertrag der Europäischen Union auch ganz konsequent, der im Abschnitt II, Artikel 10, Absatz 1 der Grundrechtecharta die kollektive Religionsfreiheit aus der individuellen Religionsfreiheit ableitet und dieser zuordnet: »Jeder Mensch hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen.«

Im Kontext einer freiheitlichen Gesellschaft besteht also die Partnerschaft zwischen Kirche und Staat, sei diese konkordatär geregelt oder nicht, im wechselseitigen Respekt und in der Zusammenarbeit in Bezug auf ihre jeweiligen Aufgaben. Diese Aufgaben erfüllen Staat und Kirche für die Menschen, die zugleich Staatsbürger und Kirchenglieder sind. Das bedeutet jedoch: Die Glieder der Kirche erfahren sich in weltlichen Dingen als mündige Bürger. Die Kirche hat sich in Lumen Gentium als das Volk Gottes beschrieben. Das ist gewiss etwas anderes als ein sich als Demokratie organisierendes Staatsvolk. Dass dennoch das Bild vom Volke Gottes bei den sich als mündige Bürger verstehenden Christen große Erwartungen geweckt hat hinsichtlich der Art, wie sich die Kirche als Gemeinschaft konkret verwirklicht, ist nicht nur verständlich, sondern überaus einsichtig. Oder will jemand im Ernst behaupten, dass die vornezeitliche Herrschaftsform der absoluten Monarchie Gottes unabänderlicher Wille für die kirchliche Ordnung und notwendiger Bestandteil der Frohen Botschaft ist? Ist es nicht vielmehr so, dass die Kirche zur Zeit eher dazu neigt, einen Schatz selbst wieder zu vergraben, den sie im II. Vatikanischen Konzil mit dem Bild vom Volke Gottes erst gerade wieder entdeckt hatte?

Dabei steht die Kirche wie die ganze Menschheit heute vor Herausforderungen, die für ihre künftigen Wirkungsmöglichkeiten und mithin für die Chancen und Risiken ihres Wirkens höchst bedeutsam sind. Viele dieser Herausforderungen sind globaler Natur oder haben doch zumindest weltweite Folgen, was die Rolle der Staaten im gesellschaftlichen Leben mindert, sowohl innerhalb der einzelnen Länder als auch auf der internationalen Ebene. Der Kirche steht immer mehr nicht nur eine Staatenwelt als potentieller Partner gegenüber, sondern auch die Gesellschaft direkt und

dies in zunehmendem Maße in grenzüberschreitenden Zusammenhängen. Zwar sind wir von einer Weltgesellschaft oder gar einer globalen Zivilisation noch immer weit entfernt und das berühmte global village scheint nur eine Fata Morgana zu sein. Aber, um es mit einem Bild zu beschreiben, das beim Heiligen Stuhl akkreditierte Diplomatische Korps könnte, selbst wenn es Vertreter aller Staaten umfasste, heute nur noch einen Aspekt des weltlichen Lebens repräsentieren, der überdies in seiner Bedeutung abnimmt.

Wie fast jede neue Entwicklung, so hat auch diese für die Kirche Vor- und Nachteile. Die Vorteile sind offensichtlich. Die Kirche ist, wie schon wiederholt gesagt worden ist, der älteste global player. Sie ist, was über diesen gewiss nicht unwichtigen Erfahrungshintergrund weit hinaus geht, ihrem Verständnis des Auftrags Jesu Christi nach, notwendigerweise eine Weltkirche. Das ist mehr als ein grenzüberschreitender Zusammenhang, sondern erfordert eine ständige geistige Anstrengung, um dem Anspruch auf Katholizität gerecht zu werden. Weltweite Verflechtung heißt auch weltweite Kommunikation. Ein überraschendes und merkwürdiges Ergebnis der modernen Nachrichtentechnik ist es, dass diese Kommunikation heute wieder stärker eine Kommunikation durch Bilder als eine Kommunikation durch Worte ist. Die sprachliche Verschiedenheit verstärkt diesen Trend. Die katholische Kirche ist seit Jahrhunderten darin geübt, ihre Botschaft in Formen und Zeichen auszudrücken. Und Papst Johannes Paul II. ist ein Meister der symbolischen Kommunikation. Man könnte die Aufzählung der Vorteile gewiss noch fortsetzen. Und am Ende stünde vielleicht die katholische Kirche als der große Gewinner der jetzigen Entwicklung da, während die auf ihre hoheitlichen Aufgaben zurückgeworfenen Staaten noch froh sein könnten, sich im Glanz päpstlicher Konkordate zu sonnen.

Bekanntlich wachsen aber in der Geschichte niemandes Bäume in den Himmel. Und auch wenn ich es für eine zwingende Einsicht und für ein Gebot der Vernunft halte, dass sich die Kirche auf die Gewichtsverlagerung bei den für das Leben der Menschen wichtigen Gegebenheiten frühzeitig einstellt – von den nationalen zu den internationalen und von den staatlichen zu den gesellschaftlichen Faktoren – so scheint mir doch Nüchternheit bei der Beurteilung der neu entstehenden Realität dringend angeraten. Zwar bietet die Gesellschaft, wenn man denn ihre Trends kennt und beherrscht, die Chance zu raschen Änderungen. Aber genau das ist für eine Kirche mit langer Geschichte und fester Verfassung eher schwierig denn günstig. Die langfristige Stabilität, die Klarheit und Verlässlichkeit der rechtlichen Bedingungen, welche die auf Konkordaten basierende Partnerschaft von Kirche und Staat auszeichnet, ist von der Gesellschaft als Partner nicht zu erwarten. Denn die Gesellschaft ist ja, streng genommen, überhaupt kein Partner, weil sie kein Akteur ist, sondern aus eine Summe von Akteuren besteht. Deren Interessen sind aber in aller Regel nicht genereller, sondern spezifischer Natur. Sicher ist es nicht falsch, wenn man die Kirche nicht nur als den ältesten »global player«, sondern auch als ältesten gesellschaftlichen Akteur bezeichnet. Mit ein wenig geschichtlicher Konstruktion der Vergangenheit unter der gegenwärtig vorherrschenden Perspektive wird bei manchen die Kirche sogar zum zivilgesellschaftlichen Akteur. Aber was sind zivilgesellschaftliche Akteure?

Sinn macht dieser Begriff doch wohl nur in der Anwendung auf kleine, aber zielgerichtet und effektiv zusammenwirkende Minderheiten, die thematisch präzise Anliegen entschlossen und notfalls militant verfolgen. Klassische Beispiele sind der Umweltschutz, der Schutz von Menschen- und Bürgerrechten, der Schutz menschlichen Lebens, der Tierschutz, die Antiatombewegung. Schon bei der Friedensbewegung zögere ich. Denn hier handelt es sich nicht selten um zwar potentiell große, sich aber nur kurzzeitig vereinigende Koalitionen, sicher nicht ohne einen festen, aber meist nur kleinen idealistischen Kern – momentane Bewegungen also, die in einer bestimmten Bedrohungssituation entstehen, um ihrer Angst und Sorge und ihrer Ablehnung einer vermeintlich oder tatsächlich friedensbedrohenden Politik Ausdruck zu verleihen, meist ohne jedoch ein eigenes konstruktives Konzept zu entwickeln und nicht selten sogar eher von tiefem Misstrauen gegenüber allen Notwendigkeiten einer realistischen Politik beherrscht. Ihr geringer nachhaltiger Erfolg steht denn auch nicht selten in einem schockierenden Kontrast zum Massencharakter ihrer Aktionen. Von längerer und tieferer Wirkung könnte sich die Antiglobalisierungsbewegung erweisen, die zwar auch primär von einem Abwehr- und Protestimpuls bestimmt wird und überdies viel von jenen irrationalen und anarchischen Aufständen gegen die Wirklichkeit einsammelt, welche die Geschichte der westlichen Zivilisation seit eh und je begleiten. Gleichwohl scheint es hier bemerkenswerte Bemühungen um ein positives Konzept zu geben – um das Konzept einer menschen-

würdigen globalen Ordnung im Ergebnis rationaler Argumentation als Alternative zu einer Globalisierung, die ausschließlich von einem rein eigensüchtig motivierten grenzenlosen Wettbewerb vorangetrieben wird.

Dass diese gesellschaftlichen Akteure für die Zukunft der Menschheit bemerkenswerte, weil wirkungsvolle Kräfte darstellen, scheint mir offenkundig. Und im Vergleich zu den Staaten und ihren zur Zeit eher perspektivlos agierenden Politikern könnte man von diesen Akteuren auch ein höheres Maß an Nachhaltigkeit erwarten. Tatsächlich gibt es zwischen diesen gesellschaftlichen Kräften und der Kirche wechselseitiges Interesse und gelegentliche Unterstützung, wobei auf beiden Seiten Sympathie und Antipathie im unentschiedenen Widerstreit stehen. Das Bild ist widersprüchlich und im ständigen Wandel begriffen. Wer heute zum Papst als Herold des Friedens aufschaut oder auf ihn als Anwalt von Menschenrechten hofft, bekämpft ihn morgen oder auch schon heute als Gegner der Homosexualität oder der vollen Frauenemanzipation. Anders ausgedrückt, befinden sich die Kirche und die gesellschaftlichen Akteure gleichzeitig in ethischen Allianzen und in ethischen Konflikten. Dabei liegt es im Wesen ethischer Allianzen, dass sie thematisch motiviert und damit punktuell sind. Das unterscheidet diese Akteure und potentiellen Verbündeten von der staatlichen Politik, die im Verlauf der neueren Geschichte gelernt hat, dass der christliche Glaube und damit die Kirche zu jenen ethischen Quellen gehört, auf die eine freiheitlich-plurale Gesellschaft und ein freiheitlich-demokratischer Staat für ihre fortdauernde Existenz zwingend angewiesen sind, die also ein generelles Interesse an der Kirche als ethischer Instanz haben.

Durch Differenzierung und Individualisierung wird die freiheitliche Gesellschaft des Westens immer mehr eine Gesellschaft der Minderheiten. Durch die Globalisierung verstärkt sich dies noch. In einer Gesellschaft der Minderheiten ändert sich auch das Verständnis von Demokratie. Aus einer Ordnung für verbindliche Mehrheitsentscheidungen wird sie unter dem Anspruch einer partizipatorischen Demokratie nicht selten zum Schutzschild für Betroffene gegen demokratisch legitimierte Entscheidungen des staatlichen Gesetzgebers. Manche Minderheit neigt auch dazu, ihren Willen als authentische Demokratie zu verklären, um sich so unangreifbar zu machen. Diese Schwächung des demokratischen Staates und seiner Rechtsnormen könnte auch die legitime Kraft von Konkordaten schwächen und so den alten vatikanischen Verdacht bestätigen, dass Demokratien unzuverlässige Kantonisten sind.

Für die Kirche ist die Situation der Minderheit, also die Diaspora, eine uralte, wenn auch in einigen Ländern verdrängte geschichtliche Erfahrung. Als Weltkirche war und ist die katholische Kirche immer in der Minderheit. Dennoch ist dies auch für sie eine neue Situation. Denn erstens hat die Kirche immer noch nicht die Neigung ganz überwunden, die in einigen Ländern lange bestehende Mehrheitsituation für den Normalfall zu halten, der in anderen Ländern noch nicht erreicht oder nur durch historische Unfälle und Irrtümer zeitweilig ausgesetzt sei. Und zweitens hat sich zwar das II. Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* von der Illusion verabschiedet, man könne aus dem katholischen Glauben ein – gleichsam zeit- und ortloses – soziales und politisches Programm ableiten, das dann von den Laien unter bischöflicher Ermunterung, wenn nicht sogar unter bischöflicher Führung überall praktisch umzusetzen wäre. Aber nicht nur die Tatsache, dass dieses bedeutsame Konzilsdokument aus Vorträgen und Äußerungen römischer Repräsentanten inzwischen verschwunden ist, lässt mich zweifeln, ob man die Konsequenzen dessen wirklich verstanden hat, was in dieser Konstitution gesagt und beschlossen worden ist. Denn wenn, wie es in *Gaudium et Spes* wie übrigens auch in *Lumen Gentium* heißt, der Weltdienst die ureigene Aufgabe der Laien darstellt, in dem sie in eigener Verantwortung vor ihrem durch den Glauben und die kirchlichen Lehren geschärften Gewissen entscheiden, wie die menschliche Gesellschaft konkret zu gestalten ist, dann bedarf es dafür doch wohl eines Dialogs zwischen ihnen und dem geistlichen Amt, und zwar eines Dialogs von Gleichberechtigten oder, wie ich hier lieber sagen würde, eines wahrhaft geschwisterlichen Dialogs. Ohne einen solchen ehrlichen und wirklichen Dialog, der Übereinstimmung ständig neu stiftet, werden die Katholiken in der Welt nicht einmal eine Minderheit bilden, sondern in sich streitenden Lagern zu finden sein.

Dafür hat die jüngste Geschichte zwei bedenkenswerte Beispiele geliefert. Das Anliegen der Kirche, in die Präambel der europäischen Verfassung einen Bezug auf unsere Verantwortung vor Gott einzufügen und im Verfassungstext an die christlichen Wurzeln Europas zu erinnern, fand bei den meisten französischen Katholiken keine Unterstützung. Und bei den jüngsten amerikanischen Präsidentschaftswahlen waren die amerikanischen Katholiken darüber gespalten, welche



Werte für sie die entscheidenden Kriterien sein sollten – der Frieden, die soziale Gerechtigkeit und der Umweltschutz oder der Schutz des menschlichen Lebens und die Stellung der Familie. Vor einem deutschen Erfahrungshintergrund sind beide Konflikte nicht ohne weiteres einsichtig. Und es ist hier auch nicht der Ort, deren tiefreichender Geschichte jetzt nachzugehen. Aber die Annahme, dass in beiden Fällen widersprüchliche Erfahrungen offenbar niemals wirklich in einem gemeinschaftlichen und ehrlichen Dialog aufgearbeitet wurden, liegt nahe. Für die Kirche wird es künftig sehr viel wichtiger sein, in einem öffentlichen und unter der Bedingung der Freiheit notwendigerweise dialogischen Kommunikation mit der Gesellschaft zu stehen, als mit dem Staat auf diplomatischen Wege Konkordate auszuhandeln (so wichtig diese auch sicher weiterhin bleiben werden). Wenn aber künftig die grenzüberschreitende Zivilgesellschaft der Moderne das wichtigere Aktionsfeld der Kirche sein wird, dann stellt sich allerdings die Frage, ob das geistliche Amt in der Kirche die große Chance, die ihr für ein erfolgreiches Bestehen in der freiheitlichen Gesellschaft mit der dialogischen Haltung des II. Vatikanischen Konzils gegeben wurde, nicht doch mutiger und tatkräftiger nutzen müsste statt vorwiegend zu monologisieren.

Auch die römische Neigung, die geistlichen Bewegungen wegen ihrer Konzentration auf Spiritualität und wegen ihres Desinteresses an Strukturfragen gegen die älteren Organisationen des gesellschaftlichen und kirchlichen Laienengagements auszuspielen, ist alles andere als zukunftsweisend. Soweit geistliche Bewegungen nicht ein Versuch sind, eine vormoderne Autoritätsgläubigkeit zu revitalisieren, sondern ihre Impulse dem stärker individuellen, informellen und konkreten Zugang der heutigen Zeit entsprechen, sind sie zweifellos eine Bereicherung des kirchlichen Lebens. Wieweit sie über das Leben des Einzelnen hinaus auf das Leben der Gesellschaft Einfluss zu nehmen vermögen, muss sich noch erweisen. Immerhin gibt es, wie das Wirken von San Egidio oder der diesjährige Kongress geistlicher Bewegungen in Stuttgart zeigen, bemerkenswerte Ansätze von gesellschaftlichem Interesse und gesellschaftlicher Aktion.

Jedenfalls ist die heute beliebte und gern immer wieder vorgebrachte Behauptung, Strukturen und Normen seien ganz unwichtig, eine der größten Schwachpunkte für eine zukunftsfähige Gestaltung des kirchlichen Lebens. Es gibt nicht nur keine Inhalte und kein Leben ohne Struktur, sondern es gibt sogar einen engen Zusammenhang zwischen der Wirkungskraft von Inhalten und der Angemessenheit ihrer Struktur. Oder um es biblisch zu sagen: Man kann keinen neuen Wein in alten Schläuchen halten. Dass diese elementare Wahrheit missachtet wurde, ist gewiss nicht der einzige, aber auch kein unwichtiger Grund, warum die Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils nicht so gelang, wie dies viele erhofften. Das gilt ganz sicherlich für das Kirchenbild des II. Vatikanums, vom Ernstnehmen der Kollegialität des Episkopats bis hin zur Wertschätzung der Laien und ihrer Kompetenz. Auch ein dialogischer Prozess braucht, wenn er dauerhaft und erfolgreich sein soll, eine adäquate Struktur. Übrigens hat der antistrukturelle Affekt keinen Anspruch auf einen Heiligenschein. Wer sich in der heutigen Welt umblickt, erkennt unschwer, dass er ein Kind dieser individualistisch gestimmten Zeit ist. Auch der Zeitgeist weht, wo er will – auch bei solchen, die sich für seine Gegner halten.

Freilich steht das Gelingen von Dialog nicht nur in der Verantwortung des Amtes, sondern hängt nicht minder von den Laien ab. Denn der katholische Dialog muss sich ja, wenn er in einer weithin säkularen Gesellschaft überzeugend und anziehend wirken soll, vom allgemeinen Diskurs und seiner Tendenz zur profilverliebten Konfrontation unterscheiden. Es muss ja, auch und gerade im Streit, der zum Dialog notwendig dazugehört, immer neu deutlich werden, dass man beieinander bleiben will und an Glauben und Kirche gemeinsam festhält. Die bei uns nicht selten anzutreffende Neigung, sein Christsein durch Distanzierung von der Kirche einer nichtchristlichen Umgebung akzeptabel erscheinen zu lassen, oder die Vorstellung, man müsse die Treue zur Kirche von der vorherigen Erfüllung von Bedingungen abhängig machen, schwächen nicht nur die gesellschaftliche Stellung der Kirche, sondern auch den Einfluss des Glaubens. Ganz gewiss kann nicht, wie früher, Geschlossenheit das vorrangige Kriterium des Verhaltens von Katholiken sein. Die Kirche ist keine Armee, die in schweigendem Gehorsam durch die Welt marschiert. Diese Vorstellung ist so überlebt wie das ursprüngliche Ideal von Konkordaten. Aber keine Minderheit überlebt ohne erkennbares Profil. Und wenn nicht heute, dann morgen, sind die katholischen Christen und die Christen insgesamt eine Minderheit. Mir scheint, dass wir Katholiken das rechte Maß der Mitte eines der Freiheit angemessenen Kirchenbewusstseins noch nicht gefunden haben, ja, dass viele noch gar nicht verstanden haben, dass wir ein solches Kirchenbewusstsein brauchen.



## Anschriften

### *Geschäftsführung*

Dr. Maria E. Gründig  
Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart  
Telefon: 0711/1645 560, Telefax: 0711/1645 570  
eMail: Geschichtsverein.Stuttgart@drs.de

### *Schatzmeister*

Dr. Waldemar Teufel  
Postfach 9, 72101 Rottenburg

### *Schriftleitung*

Dr. Wolfgang Zimmermann  
Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart

### *Bibliothekar*

Eugen Fessler  
Wilhelmsstift Tübingen

### *Vorsitzender*

Dr. Wolfgang Zimmermann  
Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart

### *Kassenprüfer*

Ingo Casper und Gerhard Piepenbrink  
beide in Herrenberg

## Dem Vorstand gehören an (ab November 2005)

Archivdirektor Dr. Wolfgang Zimmermann (Herrenberg), Vorsitzender  
Akademiedirektor Dr. Abraham P. Kustermann (Stuttgart), Erster stellvertretender Vorsitzender  
Professor Dr. Andreas Holzem (Tübingen), Zweiter stellvertretender Vorsitzender  
Diözesanjustitiar i.R. Dr. Waldemar Teufel (Rottenburg), Schatzmeister  
Diözesanarchivar Dr. Stephan Janker (Rottenburg), Schriftführer  
Professor Dr. Konstantin Maier (Eichstätt)  
Dekan Dr. Uwe Scharfenecker (Neckarsulm)  
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 im Band 15, 1996, S. 392 (mit Ergänzungen in Bd. 20, 2001, S. 416).

### *Buchgeschenke für unsere Bibliothek im Wilhelmsstift Tübingen erhielten wir von:*

Heiner A. Baur, Schopfheim  
Professor Dr. Rudolf Reinhardt, Stuttgart  
Dr. Waldemar Teufel, Rottenburg am Neckar

# Unsere Toten

*Im Jahr 2004*

Dr. WILLIBALD HENKEL, Friedrichshafen  
 Geistlicher Rat HERMANN SCHNEIDER, Schwäbisch Gmünd  
 Geistlicher Rat BRUNO BERNHARD ZIEGER, Heiligkreuztal  
 Pfarrer i.R. ANTON HUG, Brochenzell  
 Frau INEBORG HOLZ, Oberriexingen/Stuttgart  
 Herr PHILIPP WESTNER, Stuttgart  
 Geistlicher Rat JOSEF MANDEL, Weingarten  
 Dr. PETER WEIGAND, Petershausen  
 Frau MARIA GLASER-FÜRST, Stuttgart  
 Pfarrer i.R. Hans Rudolf, Ravensburg  
 Herr HANS GEBHARD, Ellwangen an der Jagst  
 Pfarrer HEINZ RINDERSPACHER, Friedrichshafen  
 Prälat JOHANNES BARTH, Ellwangen an der Jagst  
 Monsignore HERBERT GROPPER, Stuttgart

im Januar  
 im Februar  
 im April  
 im April  
 im Mai  
 im Mai  
 im Juli  
 im Juli  
 im Juni  
 im Juli  
 im August  
 im Oktober  
 im Oktober  
 im November



# Orts- und Personenregister

erstellt von Eva Roll M.A.

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 137  
–, Diözese 70  
Abel, Theodor 64  
Achilles de Grassis 206  
Adam, Karl (1876–1966) 53; 63f.; 66; 69; 71f.; 76f.; 84f.  
Adelberg (Lkr. Göppingen), Prämonstratenserabtei 249–251  
Adenauer, Konrad (1876–1967) 180f.; 185  
Ägypten 255  
Albert O'Praem, Abt von Vessra 250  
Albrecht (1865–1939), Herzog von Württemberg 42  
Alexander IV., 1254–1261 Papst 195; 206  
Alpirsbach (Lkr. Freudenstadt) 56  
Alto da Boa Vista (Rio de Janeiro, Brasilien) 238  
–, São Gerardo Kloster u. Hochschule der Benediktiner 235f.  
Altötting 26  
–, Redemptoristen 26  
Altshausen (Lkr. Ravensburg) 70  
Arnold, Franz Xaver (1898–1969) 48; 72; 76; 85  
Arnstein an der Lahn (Rhein-Lahn-Kreis), Prämonstratenserabtei 248; 250  
Assisi (Italien), S. Francesco 256  
Auer, Alfons (1915–2005) 48; 221f.; 225; 230  
Augsburg 38–40; 48  
–, Bischöfe s. Freundorfer, Joseph  
–, Diözese 15; 38f.  
–, Allgemeine Zeitung 28  
Avignon (Dép. Vaucluse) 250  
  
Bad Cannstatt (Stkr. Stuttgart) 32; 40; 77; 120  
–, St. Martin 115; 126  
–, Ambrosianum 219  
Bad Herrenalb (Lkr. Calw) 180  
Bad Mergentheim (Main-Tauber-Kreis) 57; 142  
–, Gymnasium 56  
–, Kapuziner 41  
  
Bad Schussenried (Lkr. Biberach), Prämonstratenserabtei 250  
Bad Waldsee, Augustinerchorherrenstift 195–208  
–, St. Sebastians-Bruderschaft 197  
–, Stadt 197f.  
Baden 17; 87; 94f.; 98f.; 102–104; 108; 138; 170f.; 173f.; 177–179  
Baden-Baden 180  
Baden-Württemberg 90; 170; 183f.; 186  
Bafile, Corrado (1903–2005), 1960–1975 Nuntius, 1976 Kardinal 47f.; 185; 190–192  
Bahia (Brasilien), Benediktinerabtei 236  
Balingen (Zollernalbkreis) 76  
–, Dekanat 188  
Bamberg 256  
–, Erzbischöfe s. Ekbert von Andechs-Meranien  
–, Dom 253f.; 256–259  
Banja Luca  
–, Bischöfe s. Pichler, Alfred  
Barros Câmara, Jaime (1894–1971), 1930 Erzbischof von Rio de Janeiro, 1946 Kardinal 241  
Basel, Universität 56; 198; 201  
Bäumker, Clemens (1853–1924) 73  
Baur, Ludwig (1871–1943) 57; 59–64; 70–73; 78; 83f.  
Bayern 17; 26; 38f.; 100; 174; 184; 224  
–, Herzöge 202  
Beauduin, Lambert OSB (1873–1960) 235  
Beck, Louise (1822–1879) 26; 33  
Benedikt XVI., ab 2005 Papst 224  
Berlin 58; 62; 76; 102; 120; 124; 128  
–, Bischöfe s. Döpfner, Julius August  
–, St. Hedwig 120  
–, St. Pius 120  
–, Universität 56; 58  
Bernloch (Hohenstein, Lkr. Reutlingen) 142  
Berthold, 1181–1222 Propst in Waldsee 195  
Bestenheit, Konrad 200f.; 203; 205  
Bethlehem 255  
Beuron (Lkr. Sigmaringen), Benediktiner-Erzabtei St. Martin 110; 234; 244  
Beutelsbach (Weinstadt, Rems-Murr-Kreis) 16

- Biberach an der Riss 72  
 Bietigheim 144  
 Bihlmeyer, Karl (1874–1942) 56f.; 63; 66;  
 70–73; 76f.; 80  
 Binsdorf (Geislingen, Zollernalbkreis) 55f.  
 Blaubeuren (Alb-Donau-Kreis) 57; 68  
 Bleichstetten (St. Johann, Lkr. Reutlingen) 142  
 Bobbio (Piacenza, Italien) 216  
 –, Bischöfe s. Zuccarino, Pietro  
 Böblingen, Landkreis 170  
 Bochum 116; 119; 125; 128  
 Bock, Lorenz (1883–1948) 175; 177  
 Böhmen 247  
 Böhmenkirch (Lkr. Göppingen) 25  
 Böhringen (Römerstein, Lkr. Reutlingen) 142  
 Bolz, Eugen (1881–1945) 42–45; 100  
 Bonn 73; 76; 226  
 –, Universität 58; 64; 70; 73  
 Bonn-Bad Godesberg, Nuntiatur 225  
 Bopp, Franz (P. Romuald) 66  
 Borba Moura, Dom Odilão Bello OSB 242  
 Boyle, Hugh, 1954 Bischof von Johannesburg  
 216  
 Branda de Castiglione (1350–1443), 1404 Bi-  
 schof von Piacenza, 1411 Kardinal 195f.  
 Branz, Gebhard 144  
 Brasilien 235f.; 241; 243f.  
 Braunsberg (Lkr. Ostprignitz-Ruppin)) 74  
 –, Universität 77  
 Bremelau (Stadt Münsingen, Lkr. Reutlingen)  
 72  
 Breslau 64  
 –, Diözese 70  
 –, Universität 57f.; 63; 84  
 Brilon (Hochsauerlandkreis) 64  
 Brixen 203  
 –, Diözese 201; 207  
 Bruchmann, Franz von CsmR (1798–1867) Re-  
 demptoristenprovinzial 26  
 Brüning, Heinrich (1885–1970) 64; 84  
 Brüschlin, Konrad, Augustinerchorherr in  
 Waldsee 197  
 Brüssel 228  
 –, Apostolische Nuntiatur 227  
 Budapest 56  
 Buer (Gelsenkirchen), St. Peter 138  
 Bullinger, Heinrich (1504–1575) 261–264  
 Bumüller, Johannes (1873–1936) 39  
 Burgund, Herzog 197  
  
 Calvin, (Jean) Johann (1509–1564) 261–263  
 Calw 57  
 Cambridge (Großbritannien) 57  
 Cannstatt s. Bad Cannstatt  
 Casaroli, Agostino (1914–1998), 1979 Kardi-  
 nal 226  
 Casel, Odo Pater OSB (1886–1948) 234  
 China, Volksrepublik 220; 226  
 Chur, Diözese 40  
 Cicognani, Amleto Giovanni (1883–1973),  
 1958 Kardinalstaatssekretär 190; 192; 214f.  
 Class, Helmut (1913–1998), 1969 Landesbi-  
 schof der evang. Kirche Württemberg 219  
 Confalonieri, Carlo (1893–1986), 1958 Kar-  
 dinal 213  
 Cornelimünster (Rheinland) 72  
  
 Deggingen (Lkr. Göppingen), Kapuziner 41  
 Deissmann, Adolf (1866–1937) 80  
 Deskur, Andreas Maria (geb. 1924), 1985 Kar-  
 dinal 225  
 Deutsches Reich/Deutschland 25; 59; 170;  
 174f.; 222; 236; 263  
 Dillingen an der Donau, Universität 39f.  
 Döllinger, Ignaz von (1799–1890) 21; 29  
 Dollendorf, Adolf von Opraem, Propst von  
 Meer 247  
 Donnstetten (Römerstein, Lkr. Reutlingen) 142  
 Donzdorf (Lkr. Göppingen) 25f.  
 –, »Donzdorfer Fakultät« 96  
 Döpfner, Julius August (1913–1976), 1948 Bi-  
 schof von Würzburg, 1957 Bischof von  
 Berlin, 1958 Kardinal, 1961 Erzbischof von  
 München-Freising 214f.; 222; 224  
 Dorpat (Estland), Universität 56  
 Dortmund 64; 128  
 Dreher, Bruno (1911–1971) 188  
 Drey, Johann Sebastian (1777–1853) 21f.  
 Duisburg 137f.; 142  
 –, Hamborn, St. Johann 138  
 Dürr, Leonhard, 1502–1538 Abt von Adelberg  
 250  
 Durst, Bernhard OSB, 1921–1965 Abt von  
 Neresheim 234f.; 243  
  
 Eckard, Joseph (1865–1906) 132  
 Eggerath, Peter OSB(1880–?), 1915 Abt in Rio  
 de Janeiro 236; 238  
 Ehingen a.d. Donau (Alb-Donau-Kreis) 23;  
 57f.; 70; 78  
 –, Konvikt 56  
 Ehrle, Franz SJ (1845–1934) 44  
 Eichele, Erich (1904–1985), 1962–1969 Lan-  
 desbischof der evang. Kirche Württemberg  
 189; 219  
 Eichstätt, Diözese 40  
 –, Bischöfe s. Reisach, Karl August Graf von  
 Ekbert von Andechs-Meranien († 1237), 1203  
 Bischof von Bamberg 256

- Elchinger, Léon Arthur (1908–1998), 1967–1984 Bischof von Straßburg 49
- Elias von Cortona OFM (um 1180–1253) 256
- Elisabeth von Thüringen (1207–1231) 256
- Ellwangen a.d. Jagst (Ostalbkreis) 14; 16; 18; 32; 40; 56–58; 69
- , Fürstpropstei 15
- , Generalvikariat 17
- , Gymnasium 56
- , Katholisch-theologische Fakultät 18
- Elsaß-Lothringen 82
- Emmerich (Niederrhein), Lateinschule 262
- Enderwitz, Fritz 189
- England 250; 263
- Ennabeuren (Heroldstatt, Alb-Donau-Kreis) 142; 146
- Erasmus von Rotterdam (1469–1536) 262
- Ergenzingen (Stadt Rottenburg a. Neckar, Lkr. Tübingen) 69
- Erzberger, Matthias (1875–1921) 100
- Esslingen 72; 105
- Estland 56
- Ettlingen (Lkr. Karlsruhe) 98; 116
- Fauber, Michael, Augustinerchorherr in Waldsee 197
- Feilmoser, Andreas Benedikt (1777–1831) 75
- Feldstetten (Stadt Laichingen, Alb-Donau-Kreis) 142
- Felici, Pericle (1911–1982), 1967 Kardinal 214; 216
- Feißler, Joseph (1813–1872), 1846–1872 Bischof in St. Pölten 29
- Feuchte, Paul 178
- Feuerbach (Stkr. Stuttgart) 218
- Fiecht (Tirol), Benediktinerstift 75
- Filbinger, Hans (geb. 1913) 186; 191
- Fink, Karl August (1904–1983) 71; 73; 76
- Fischer, Josepha 147
- Floreffe (Belgien), Prämonstratenserabtei 249
- Florenz (Italien), Graue Schwestern 213
- Föhr, Ernst (1892–1976) 190
- Frankfurt 17; 250
- , IG-Farbenhaus 177
- Frankreich 15; 19; 115; 170; 173; 177; 250; 263
- Franz von Assisi (1881/82–1226) 255
- Freiburg im Breisgau 32; 42; 64; 74; 76; 106; 109; 119; 170; 190f.
- , Collegium Borromaeum 71
- , Erzbischöfe s. Fritz, Carl; Gröber, Conrad; Orbin, Johann Baptist; Schäufele, Hermann; Vicari, Hermann
- , Erzdiözese 17; 40; 70; 95; 102; 104f.; 138; 142f.; 145; 190
- , Universität 58; 64; 71f.; 74; 76
- Freundorfer, Joseph (1894–1963), 1949–1963 Bischof von Augsburg 218
- Friedberg/Hessen 68
- Friedrich I. (1754–1816), 1797 Herzog von Württemberg (als Friedrich II.), 1803–1806 Kurfürst; 1806–1816 König von Württemberg 16; 19
- Friedrich I. Barbarossa (1122–1190), 1152 König, 1155–1190 röm.-dt. Kaiser, als Friedrich III. Herzog von Schwaben 195
- Friedrich II. (1194–1250), 1196/1212 König, 1220–1250 röm.-dt. Kaiser 255–257
- Friedrich III. (1415–1493), 1440 König, 1492 röm.-dt. Kaiser 195; 199f.; 202
- Friedrichshafen 55f.; 66
- Friesland 247
- Frings, Josef (1887–1978), 1942–1969 Erzbischof von Köln, 1946 Kardinal 214
- Fritz, Carl, 1920–1931 Erzbischof von Freiburg 42f.; 109
- Fröhlich, Karl (1887–1945) 70f.
- Fulda 17
- , Bischofskonferenz 147; 174
- Funk, Franz Xaver (1840–1907) 57; 75; 80
- Füssen (Lkr. Ostallgäu), Benediktinerabtei 200; 203; 205
- Gächingen (St. Johann, Lkr. Reutlingen) 142
- Galen, Clemens August Graf von (1878–1946), 1933 Bischof von Münster, 1946 Kardinal 137f.; 142
- Gehring, Joseph (1803–1856) 22
- Geiselman, Joseph Rupert (1890–1970) 53; 64–66; 69–72; 74; 76; 79f.; 85
- Geislingen 58; 249; 251
- Genf 262
- Genkingen (Sonnenbühl, Lkr. Reutlingen) 142
- Georg von Isny, Abt 195
- Gestratz im Allgäu 201
- Getzeny, Heinrich (1894–1970) 121
- Gießen 57
- , Universität 58; 73
- Glatt (Stadt Sulz a. Neckar, Lkr. Rottweil) 71
- Goch (Lkr. Kleve), St. Maria Magdalena 138
- Gonçalves do Amaral, Dom Alexandre, 1939–1978 Bischof von Uberaba 240
- Göppingen 105; 249; 251
- , Landkreis 170
- Gordan, Paulus OSB (1912–1999) 246
- Görres, Ida Friederike (1901–1971) 147
- Göttingen, Universität 58
- Graf, Julius (1878–1955) 76
- Gratz, Peter Alois (1769–1849) 21
- Gregor IX., 1227–1241 Papst 255f.
- Greinacher, Norbert 218



- Gröber, Adolf (1854–1918) 44; 129  
 Gröber, Conrad (1872–1948), 1932–1948 Erzbischof von Freiburg 101; 145  
 Großbritannien 170  
 Großengstingen (Engstingen, Lkr. Reutlingen) 142; 145  
 Grossmann, Anton 215  
 Guardini, Romano (1885–1968) 234  
 Gundelsheim (Lkr. Heilbronn) 58  
 Günther, Anton (1783–1863) 75  
 Gutenberg (Lenningen, Lkr. Esslingen) 249; 251  
  
 Hagen, August (1889–1963) 72; 182; 211  
 Hahn, Wilhelm (1909–1996) 184–186  
 Hainburg an der Donau (Österreich) 75  
 Halbfas, Hubertus (geb. 1932) 218  
 Halle, Universität 58  
 Haller, Johannes (1865–1947) 56; 58  
 Hamborn (Stadt Duisburg), St. Peter 138  
 Hamburg, Deutscher Monistenbund, 61  
 Hannover 128  
 Häring, Edgar OFM 220  
 Häring, Hermann 228  
 Hefele, Carl Joseph von (1809–1893), 1869–1893 Bischof von Rottenburg 20–25; 27–33; 36; 43f.; 49; 57; 95; 101  
 Heidelberg, Universität 56; 58  
 Heilbronn 64; 68; 70; 105; 144; 221  
 Heinrich Fuchs, 1450–1492 Propst in Waldsee 196–198; 200–207  
 Heinrich Gürtel, Subprior in Waldsee 198  
 Heinrich II. (973–1024), 1002 König, 1014 röm.-dt. Kaiser 253  
 Heinrich von Konstanz, Bischof 196  
 Heinrich Opraem, Abt von Oberzell 250  
 Herre, Anton (1910–1993), 1970 Weihbischof von Rottenburg 211; 215  
 Herrenalb s. Bad Herrenalb  
 Herwegen, Ildefons OSB (1874–1946), 1913 Abt von Maria Laach 64; 84; 234; 242  
 Hessen-Darmstadt 17  
 Heuss, Theodor (1884–1963) 224  
 Heymann, Berthold (1870–1945) 60  
 Hildesheim  
 –, Bischöfe s. Homeyer, Josef  
 Himpel, Felix (1821–1890) 27  
 Hirscher, Johann Baptist (1788–1865) 21; 23  
 Hitler, Adolf (1889–1945) 171  
 Hochmössingen (Stadt Oberndorf a. Neckar, Lkr. Rottweil) 58  
 Höffner, Joseph (1906–1987), 1969–1987 Erzbischof von Köln, 1969 Kardinal 222f.; 227  
 Hofmann, Ernst 209  
 Hofmann, Fritz (1902–1977) 66  
 Hohenzollern 17; 172; 193  
 Holland 263  
 Homeyer, Josef (geb. 1929), 1983–2004 Bischof von Hildesheim 227  
 Honorius I., 625–638 Papst 28  
 Hopfgarten (Tirol) 75  
 Horb am Neckar (Lkr. Freudenstadt) 58; 70–72  
 Horber, Lukas (von Horben zu Ringenberg) Propst des Stifts Neustift (bei Brixen) 200–207  
 Hubbing, Johannes 138  
 Hufnagel, Alfons 215  
 Huntheimer, Heinrich 206  
 Huyeng, Heinrich (1903–1980) 138; 142–147  
  
 Ignatius von Loyola SJ (1491–1556) 27  
 Ingolstadt, Universität 204  
 Innozenz VIII., 1484–1492 Papst 195; 200–203; 206  
 Innsbruck 40; 64; 75; 202  
 Interlaken, Augustinerchorherrenstift 197  
 Isnard, Clemente José Carlos OSB (geb. 1917), 1960 Bischof von Nova Friburgo 240  
 Isny im Allgäu (Lkr. Ravensburg) 201f.; 205  
 –, Benediktinerabtei St. Georg 206  
 Italien 211; 250  
  
 Jaumann, Ignaz von (1778–1862) 18; 24  
 Jena, Universität 58  
 Jeningen, Philip SJ (1642–1704) 41; 44  
 Jerusalem 255  
 –, Heiliges Grab 255  
 Johannes de Grassis 206  
 Johannes Flach, Augustinerchorherr in Waldsee 197–199; 204  
 Johannes von Ulm, Augustinerchorherr in Waldsee 197  
 Johannes von Weißenau (1423–1470), Abt 196  
 Johannes XXIII. (1881–1963), 1958–1963 Papst 46; 196; 214; 216  
 Johannesburg 216  
 –, Bischöfe s. Boyle, Hughes  
 Joseph II. (1741–1790), 1765–1790 Kaiser von Österreich 19  
  
 Kaim, Emil 45  
 Karl der Kühne (1433–1477), 1467 Herzog von Burgund 197  
 Karl I. (1823–1891), 1864–1891 König von Württemberg 30  
 Karlsruhe 76; 104; 170; 178; 180  
 –, Katholischer Oberkirchenrat 95  
 –, Landkreis 170

- Kasper, Walter (geb. 1933), 1989–1999 Bischof von Rottenburg, 2001 Kardinal 216  
 Kauffmann, Elfriede 224  
 Kellenried (Berg. Lkr. Ravensburg), Benediktinerinnenabtei 41  
 Keller, Franz (1873–1944) 76  
 Keller, Johann Baptist von (1774–1845), 1828–1845 Bischof von Rottenburg 14; 17–20; 22f.; 42; 45  
 Keller, Thomas OSB 236; 240f.  
 Kenia 217  
 Keppler, Paul Wilhelm von (1852–1926), 1898–1926 Bischof von Rottenburg 32; 36; 40–45; 49; 55; 58f.; 67; 77–80; 95; 210; 233  
 Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von (1811–1877), 1850–1877 Bischof von Mainz 28  
 Kiesinger, Kurt Georg (1904–1988) 47; 184f.; 189  
 Kirchbierlingen (Ehingen a.d. Donau, Alb-Donau-Kreis) 115  
 Kirchen (Alb-Donau-Kreis) 251  
 Kirchhausen (Stkr. Heilbronn) 66; 77  
 Kirchheim 58; 249  
 Knaupp, Karl (geb. 1915) 189–192  
 Koch, Anton (1859–1915) 78  
 Koch, Hugo (1869–1940) 58; 77; 80  
 Koch, Wilhelm (1874–1955) 55; 62; 77  
 Köhler, Heinrich (1878–1949) 170  
 Kohlstetten (Engstingen, Lkr. Reutlingen) 142  
 Köln 72f.; 128; 137; 248; 262  
 –, Erzbischöfe s. Frings, Josef; Höffner, Joseph  
 –, Erzdiözese 70; 142  
 –, Universität 262  
 König, Franz (1905–2004), 1956–1985 Erzbischof von Wien, 1958 Kardinal 214  
 Konstantin der Große (ca. 280–337), 306–337 röm. Kaiser 253  
 Konstanz, Bischof 200; 203; 205  
 –, Bischöfe s. Heinrich; Thomas  
 –, Diözese 15; 44; 93; 95  
 –, Konzil 250  
 Kottmann, Max (1867–1948) 44; 210  
 Krause, Walter (1912–2000) 182  
 Kreidler, Johannes (geb. 1946), 1991 Weihbischof von Rottenburg 221  
 Kruse, Michael OSB (1864–1929), Abt in São Paulo 236  
 Kuhn, Johannes Evangelist von (1806–1887) 20–28; 30; 62  
 Kümmel, Konrad (1848–1936) 37f.; 41; 44  
 Küng, Hans (geb. 1928) 214f.; 218; 226–229  
 Kurhessen 17  
 Laa an der Thaya (Österreich) 75  
 Laichingen (Alb-Donau-Kreis) 142  
 Lange, Theodor (1905–1984) 137f.; 142–145  
 Langenzenn (Lkr. Fürth), Augustinerchorherrenstift 196  
 Leffe (Belgien) 249  
 Leger, Christian, Augustinerchorherr in Waldsee 199  
 Lehmann, Karl (geb. 1936), 1983 Bischof von Mainz, 2001 Kardinal 230  
 Leiprecht, Anna 209f.  
 Leiprecht, Andreas 218  
 Leiprecht, Carl Joseph (1903–1981), 1949–1974 Bischof von Rottenburg 36; 42; 46f.; 72; 161; 181f.; 187–189; 191–193; 209–212; 214–221; 226  
 Leiprecht, Crescentia 209  
 Leipzig, Universität 58  
 Leme, Dom Sebastião (1882–1942), Erzbischof von Rio de Janeiro, Kardinal 236; 238; 240  
 Leo XIII., 1878–1903 Papst 81; 126  
 Leonhard, Propst von Neustift 201  
 Leutkirch im Allgäu (Lkr. Ravensburg) 218  
 Ligugé (Poitiers), Kloster 46f.  
 Lille 55  
 Lima, Amoroso Alceu (1893–1983) 236; 238  
 Limburg, Diözese 17  
 Linsenmann, Franz Xaver (1835–1898) 78  
 Lipp, Joseph von (1795–1869), 1848–1863 Bischof von Rottenburg 23–25; 27  
 Livland 56  
 Löhr, Josef (1878–1956) 72; 82  
 Lonsingen (St. Johann, Lkr. Reutlingen) 142  
 Löscher, Stefan (1881–1966) 70f.; 73; 76  
 Lourdes (Dép. Hautes-Pyrénées) 47; 214  
 Löwen (Belgien) 40  
 Ludwig IX., der Heilige (1214?–1270), 1226 König von Frankreich 255  
 Ludwigsburg 48; 132; 209  
 Lugano (Kanton Tessin), Birgitten-Schwestern 213  
 Luther, Martin (1483–1546) 261  
 Lyon (Dép. Rhône) 214  
 –, Erzbischöfe s. Villot, Jean Marie  
 Machtolsheim (Stadt Laichingen, Alb-Donau-Kreis) 142  
 Mack, Martin Joseph (1805–1885) 22  
 Magdeburg 61  
 Maier, Reinhold (1889–1971) 170; 177; 179–181  
 Mainz, Diözese 17  
 –, Bischöfe s. Ketteler, Wilhelm Emmanuel; Lehmann, Karl  
 Malik al-Kamil, Sultan 255  
 Mangold, Konrad 127

- Mannheim 104f.  
 –, Verwaltungsgerichtshof 190  
 Marburg 56  
 –, Universität 58  
 Marchtal s. Obermarchtal  
 Maria Laach (Kreis Ahrweiler)  
 –, Benediktinerabtei 234  
 –, Philosophische Hochschule 234  
 Markdorf (Bodenseekreis) 196f.  
 Markelsheim (Stadt Bad Mergentheim, Main-Tauber-Kreis) 132  
 Masella, Dom Benedetto Aloisi (1879–1970), 1927 Kardinal, Nuntius in Brasilien 240  
 Mast, Joseph (1818–1893) 20; 25–27  
 Maximilian I. (1459–1519), 1486 röm. König, 1508 röm.-dt Kaiser 199f.; 202f.  
 Mayer, Johannes Prior in Waldsee 197  
 Mehaber (Petrus Mächhaber), 1428–1450 Propst von Waldsee 196  
 Meidelstetten (Hohenstein, Lkr. Reutlingen) 142  
 Mergentheim s. Bad Mergentheim  
 Merkle, Rudolf 210  
 Merkle, Sebastian (1862–1945) 56  
 Merklingen (Alb-Donau-Kreis) 142  
 Mestri, Guido del (1911–1993), 1975–1984 Nuntius in Deutschland 49; 225; 228  
 Metzingen (Lkr. Reutlingen) 180  
 Michler, Genovefa geb. Amann 233  
 Michler, Josef sen. 233  
 Michler, Josef jr. 234  
 Michler, Martin (1901–1988), Abt von São Bento in Rio de Janeiro 233–238; 240–245  
 Michler, Rosa 234; 244  
 Mittnacht, Hermann Freiherr von (1825–1909) 30  
 Mögglingen (Ostalbkreis) 143  
 Möhler, Johann Adam (1796–1838) 21  
 Mömpelgard, Grafschaft 15  
 Mor, Peter (Mör?), Chorherr in Markdorf 203; 205, 207  
 Moser, Georg (1923–1988), 1975–1988 Bischof von Rottenburg(-Stuttgart) 48f.; 215; 221–230  
 Mühlbacher, Eberhard (geb. 1927) 191; 215  
 Müller, Gebhard (1900–1990) 175; 179–181  
 München 56; 58; 63; 69; 77; 214; 224  
 –, Deutsche Akademie zur Erforschung und Pflege des Deutschtums 56  
 –, Erzbischöfe s. Döpfner, Julius August; Reischach, Karl August Graf v.; Wetter, Friedrich  
 –, Erzdiözese 40; 77; 224  
 –, Nuntiatur 20–23; 26f.  
 –, Universität 58; 66; 73  
 Münsingen (Lkr. Reutlingen) 142; 249; 251  
 Münster 64; 116; 119; 128  
 –, Bischof 137; 139; 142; 144–146  
 –, Bischöfe s. Galen, Clemens August Graf v.; Tenhumberg, Heinrich  
 –, Diözese 37; 70; 137; 142  
 –, Katholisch-Theologische Fakultät 59  
 –, Universität 74; 216  
 Napoleon I. Bonaparte (1769–1821), 1804–1814/15 Kaiser von Frankreich 15; 19  
 Nassau 17  
 Nazareth 255  
 Neapel 250  
 –, Nationalbibliothek 56  
 Neckarsulm (Lkr. Heilbronn) 57  
 Neckermann, Martin 226  
 Nellingen (Alb-Donau-Keis) 142  
 Neresheim (Ostalbkreis), Benediktinerabtei 41; 234f.; 238; 243–245  
 Neuburg a.d. Donau (Lkr. Neuburg-Schrobenhausen) 204  
 Neunkirchen am Brand (Forchheim), Augustinerchorherren 196  
 Neustift (Freising) 199–202; 204–207  
 Nikolaus IV., 1288–1292 Papst 250  
 Nordrhein-Westfalen 184  
 Nürnberg 128  
 Nürtingen (Lkr. Esslingen) 170; 180  
 Obermarchtal (Alb-Donau-Kreis), Prämonstratenserabtei 249; 251  
 Oberndorf am Neckar (Lkr. Rottweil) 78  
 –, Dekanat 188  
 Oberschwaben 197  
 Ödenwaldstetten (Hohenstein, Lkr. Reutlingen) 142  
 Oehler, Anton von (1810–1879) 24  
 Olga Nikolajevna (1822–1892), Großfürstin von Rußland, 1864–1892 Königin von Württemberg 30  
 Olinda (Brasilien), Benediktinerinnenkloster 236  
 Oliveira, Ribeiro Dom Vicente de OSB 243  
 Orbin, Johann Baptist (1806–1886), 1882 Erzbischof von Freiburg 102  
 Osterhofen (Bayern), Abtei 247  
 Österreich 19; 95; 101  
 Ottaviani, Alfredo (1890–1979), 1953 Kardinal 214  
 Otunga, Maurice Michal (1923–2003), 1960 Bischof von Kisii, 1971 Bischof von Nairobi, 1973 Kardinal 217  
 Oxford 57

- Pacelli, Eugenio Nuntius s. Pius XII. 41–44; 209
- Paderborn 64; 77
- , Diözese 70; 125
- , Dompropst 64
- Paris 57; 62
- , Erzbischöfe s. Villot, Jean Marie
- , Universität 57
- Passau, Diözese 40
- , Universität 66
- Paul VI. (1897–1978), 1963–1978 Papst 222; 225
- Peter, 1467–1470 Abt von Schussenried 196
- Pforzheim 104f.; 170
- Philipp II., der Kühne (1342–1404), 1363 Herzog von Burgund 197
- Philipp III., der Gute (1396–1467), 1419 Herzog von Burgund 197
- Philipp II. August (1165–1223), 1180–1223 König von Frankreich 254
- Philipp von Schwaben (1177–1208), 1196 Herzog von Schwaben, 1198 röm. König 256
- Piacenza (Italien)
- , Bischöfe s. Branda de Castiglione
- Pichler, Alfred, 1959–1989 Bischof von Banja Luca 47
- Picht, Georg (1913–1982) 183
- Pierre de Séry OPraem, Abt von Cuissy 247
- Pius VII., 1800–1823 Papst 13; 45
- Pius IX. (1792–1878), 1846–1878 Papst 126
- Pius X. (1835–1914), 1903–1914 Papst 47
- Pius XI., 1922–1939 Papst 175; 213; 235
- Pius XII. (1876–1958), 1939–1958 Papst 174; 209; 211; 213f.; 241; 243
- Platz, Hermann (1880–1945) 64; 84
- Polen 263
- Poltringen (Ammerbuch, Lkr. Tübingen) 72
- Portugal 71
- Posen 60
- Prag, Universität 78
- , Erzbischöfe s. Schwarzenberg, Friedrich Ernst
- Prémontré (Dép. Aisne) 247; 249f.
- , Abt 247; 251
- Preußen 17; 99f.; 102; 108; 174
- Pullach (München) 58
- Rahner, Karl (1904–1984) 216
- Räb, Andreas (1794–1887), 1842–1887 Bischof von Straßburg 21
- Rastatt 142; 143
- Ratzinger, Joseph (geb. 1927), s. Benedikt XVI.
- Ravensburg 39f.; 96; 188; 233f.; 238; 244
- , Dekanat 39
- , Jesuiten 41
- , Kinderkrankenhaus St. Nikolaus 244
- , Liebfrauenkirche 233; 235
- , Spohn-Gymnasium 233
- Rebdorf (Eichstätt), Augustinerchorherrenstift 196; 203
- Rechberg, Albert Graf von (1803–1885) 23
- Rechberg (Schwäbisch Gmünd, Ostalbkreis), Gemeinde 38
- Regensburg 63
- , Reichstag 1454 197
- Reigrotzki, Erich 182
- Reims (Dép. Marne), Kathedrale 254; 256; 258
- Reinhardt, Rudolf (geb. 1928) 49
- Reisach, Karl August Graf von (1800–1869), 1836–1846 Bischof von Eichstätt, 1846–1856 Erzbischof von München-Freising, 1855–1869 Kardinal 26
- Reiser, Wilhelm (1835–1898), 1893–1898 Bischof von Rottenburg 28; 31; 121
- Reute (Bad Waldsee, Lkr. Ravensburg) 197
- , Franziskanerinnen 244
- Reutlingen 68f.; 72; 77; 105; 142
- Reval 56
- Rheinland-Pfalz 184
- Riedlingen (Lkr. Biberach) 78
- Riess, Hermann (1914–1990) 49
- Riessler, Paul (1865–1935) 57; 61–63; 67; 71; 75; 77–79
- Rio de Janeiro 244; 246
- , Erzdiözese 241
- , Erzbischof 241
- , Erzbischöfe s. Barros Câmara, Jaime; Leme, Sebastião
- , Instituto Católico de Estudos Superiores 236
- , São Bento, Benediktinerabtei 236; 238; 241; 243; 245
- Roegele, Otto B. (1920–2005) 147
- Roeser, Peter OSB, Abt von Olinda 236
- Roggenburg (Lkr. Neu-Ulm), Prämonstratenserabtei 249f.; 251
- Rohr, Ignaz (1866–1944) 58; 64; 67f.; 71; 75; 77; 80f.
- Rom 13; 16f.; 22–30; 46; 57f.; 77; 191f.; 203; 205f.; 211–214; 216–218; 222; 224–228; 235f.; 240f.; 250
- , St. Anselmo 234
- , Campo Santo Teutonico 74
- , Collegio Internazionale 234
- , Deutsches Archäologisches Institut 66
- , Hl. Stuhl/Kurie 14; 16; 18; 20; 24; 51; 206; 215; 249
- , Päpste s. Alexander IV.; Benedikt XVI.; Gregor IX.; Honorius I.; Innozenz VIII.;

- Johannes XXIII.; Leo XIII.; Nikolaus IV.; Paul VI.; Pius VII.; Pius IX.; Pius X.; Pius XI.; Pius XII.; Sixtus IV.; Urban VI.
- , Petersdom 243
- , Preußisch-Historisches Institut 56; 74
- , Vatikanisches Konzil I. 1869–1870 57
- Rommersdorf (Neuwied), Prämonstratenserabtei 249
- Roncalli, Angelo Giuseppe s. Johannes XXIII. 214
- Rosalvo, Costa Rêgo (1891–1954), Weihbischof von São Sebastião 241
- Rössler, Eugen 142
- Rottenbuch (Lkr. Weilheim-Schongau), Augustinerchorherrenstift 197
- Rottenburg am Neckar (Lkr. Tübingen) 13; 17f.; 23; 27; 33; 36–40; 42; 47–50; 56; 59; 64; 72; 78; 95; 169; 175; 190; 192; 211; 216; 226
- Rottenburg(-Stuttgart), Diözese 13–17; 19f.; 22–24; 27f.; 30; 32; 35–40; 43–45; 49–51; 58; 62; 70; 76; 78; 85; 95; 104–106; 127; 137f.; 142; 144–147; 169; 173–175; 180f.; 183; 187; 189–192; 194; 215; 217; 220f.; 227
- , Bischof 20; 28; 210
- , Bischöfe s. Hefe, Carl Joseph von; Kasper, Walter; Keller, Johann Baptist von; Keppler, Paul Wilhelm von; Leiprecht, Carl Joseph; Lipp, Joseph; Moser, Georg; Reiser, Wilhelm; Sproll, Johannes Baptista
- , Dom 47; 50; 230
- , Kirchenmusikschule 219
- , Martinihaus 55
- , Priesterseminar 20; 25; 39; 67
- , St. Moriz 58
- , Sülchen 50; 230
- Rottweil 16; 44; 58; 68; 76; 78; 175
- , Dekanat 188
- , Gymnasium 62; 70; 77
- , Heilig Kreuz 210
- , Konvikt 57; 62
- Ruckgaber, Aemil (1828–1905) 27
- Rudolf von Horben († 1506) 202
- Rupert, Rudolf († 1929), Abt von Bahia 236
- Rupprecht, Maria Luitpold (1869–1955), bayerischer Kronprinz 63
- Saarland 105; 137f.; 184
- Sägmüller, Johann Baptist (1860–1942) 43; 56f.; 59; 63; 67; 71f.; 77; 80; 82f.
- Salem (Bodenseekreis)
- , Zisterzienserabtei 200; 203; 205
- Salzburg
- , Erzbischöfe s. Schwarzenberg, Friedrich Ernst
- Samorè, Antonio (1805–1983), 1967 Kardinal 191
- Santiago del Estero (Argentinien) 216
- , Bischöfe s. Tato, Manuel
- São Bento 236; 243
- , Abtei 236–239; 241
- , Schule 242
- São José do Rio Preto (Brasilien) 237
- São Paulo (Brasilien), Abtei Santa Maria 233; 236; 243
- Sauer, Albert (1902–1981) 175; 180
- Saulgau (Lkr. Sigmaringen) 66; 115
- Saupp, Maria-Anne 161
- Sauter Hermann 215
- Sayn (Lkr. Mayen-Koblenz), Prämonstratenserkloster 248
- Schad, Hans 207
- Schanz, Paul (1841–1905) 62
- Schätzer, Wilhelm 226
- Schäufele, Hermann (1906–1977), 1958–1977 Erzbischof von Freiburg 190f.
- Scheel, Eduard 46
- Schelke, Karl Hermann (1908–1988) 66; 223
- Schelklingen (Alb-Donau-Kreis) 68f.
- Schermann, Theodor (1878–1922) 39
- Schilling, Otto (1874–1956) 55; 57; 63; 67f.; 71; 76–79; 81f.
- Schimele, Nikolaus Anton (1817–1879) 22
- Schlattsteig, Tal 249; 251
- Schlayer, Johannes (1792–1860) 22
- Schleswig-Holstein 183
- Schmid, Carlo 186
- Schmid, Erich 225
- Schmid, Josef 197; 210; 212; 215
- Schmid, Ulrich, Augustinerchorherr in Waldsee 197
- Schmid, Vinzenz 215
- Schmöger, Karl Erhard CRR (1819–1883) 25f.
- Schneider, Gebhard (1826–1909) 115; 117; 123; 126
- Schönenberg (Ellwangen, Ostalbkreis) 46; 78; 126
- Schöninger, Franz Xaver 21
- Schott, Franz (1804–1881) 22
- Schottland 250
- Schramberg (Lkr. Rottweil) 56f.; 70
- Schuler, Leo 189
- Schussenried s. Bad Schussenried
- Schwaben, Herzöge von 195
- , Landvogtei 202
- Schwäbisch Gmünd (Ostalbkreis) 40; 56; 76; 142f.
- Schwäbische Alb 137
- Schwalldorf (Stadt Rottenburg a. Neckar, Lkr. Tübingen) 66

- Schwarz, Franz Joseph (1821–1885) 25–27  
 Schwarzenberg, Friedrich Fürst zu (1809–1885), 1836–1850 Erzbischof von Salzburg, 1850–1855 Erzbischof von Prag, 1842 Kardinal 28  
 Schweiz 197; 261; 263  
 Schwenningen (Villingen-Schwenningen, Schwarzwald-Baar-Kreis) 180  
 Schwentzin, Christian, Augustinerchorherr in Waldsee 197  
 Sedlmeier, Wilhelm (1898–1987), 1953 Weihbischof in Rottenburg 46; 171; 174; 209; 215; 217  
 Selbert, Elisabeth (1896–1986) 151  
 Semle, Eugen 219  
 Seper, Franjo (1905–1981), 1960 Erzbischof von Zagreb, 1965 Kardinal 227f.  
 Siebenbürgen 263  
 Sigismund (1427–1496), Erzherzog von Österreich 199–202; 207  
 Sigmaringen, Gymnasium 71  
 Simon, Paul (1882–1946) 53; 64–67; 72; 76; 84  
 Simpfendorfer, Wilhelm (1888–1973) 179  
 Singer, Karl 187; 215  
 Sixtus IV., 1471–1484 Papst 195; 206  
 Skandinavien 247  
 Sontheim (Alb-Donau-Kreis) 142  
 Soweto (Johannesburg, Südafrika) 217  
 Sowjetunion 170  
 Spaichingen (Lkr. Tuttlingen), Dekanat 188  
 Spanien 56f.; 71; 250  
 Späth, Lothar (geb. 1937) 226  
 Speyer, Bischof 142  
 –, Bischöfe s. Weiß, Nikolaus; Wetter, Friedrich  
 –, Diözese 15  
 Spreng, Rudolf 178  
 Sproll, Johannes Baptista (1870–1949), 1927–1949 Bischof von Rottenburg 36; 41–47; 49f.; 64; 72; 101; 110; 139–141; 146; 174; 210; 235  
 St. Claude, Frankreich 216  
 St. Märgen (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald), Augustinerchorherrenstift 199  
 St. Pölten (Österreich)  
 –, Bischöfe s. Feßler, Joseph  
 Staeb, Placidus OSB, Erzabt von Brasilien 241  
 Stärk, Franz 45  
 Starnberg 57  
 Stegmüller, Friedrich (1902–1981) 71  
 Stehlin, Albert (1900–1969) 142  
 Steinbüchel, Theodor (1888–1949) 53; 73; 76  
 Steinfeld in der Eifel, Prämonstratenserkloster 247  
 Stephan I., (969–1038), 1000 König der Ungarn 253  
 Stier, Fridolin (1902–1981) 53; 76  
 Stock, Friedrich 185  
 Stoffels, Norbert OSB, Abt von Neresheim 245  
 Stolz, Eugen (1874–1936) 66; 68–70; 76; 81  
 Stonner, Anton 67  
 Storr, Rupert (1883–1957) 174  
 Stotzingen, Fidelis († 1947), 1913 Primas des Benediktinerordens 235  
 Straßburg 63; 64  
 –, Bischöfe s. Elchinger, Léon Arthur; Räß, Andreas  
 –, Universität 56; 58; 73  
 Ströbele, Urban von (1781–1858) 23; 144  
 Stücklin, Erasmus, Augustinerchorherr in Waldsee 197  
 Stuttgart 14f.; 17f.; 24; 32; 38; 42; 45; 57f.; 63; 77f.; 105; 115–118; 120–123; 125–136; 144; 170; 186; 210f.  
 –, Dekanat 115  
 –, Deutsches Volksblatt 132f.  
 –, Eberhard-Ludwig-Gymnasium 72  
 –, Gaukatholikentag 1920 41  
 –, Herz Jesu 72; 144f.  
 –, Hohenheim, Katholische Akademie 181; 219  
 –, Jesuiten 41  
 –, Karls-Gymnasium in 70  
 –, Katholikentag 1925 41  
 –, Katholischer Kirchenrat 95  
 –, Katholisches Bibelwerk 109  
 –, Katholisches Sonntagsblatt 37; 189f.  
 –, Kultministerium 56; 60; 64  
 –, Liederhalle 126  
 –, Marienhospital 229  
 –, Oberschulamnt 188  
 –, Regierung 24; 28f.  
 –, St. Eberhard 49f.; 117f.; 120; 122  
 –, St. Elisabeth 124  
 –, St. Maria 115; 120; 122f.; 125f.  
 –, St. Nikolaus 55; 121  
 Südafrika 217  
 Südbaden 179  
 Südmähren 75  
 Südwürttemberg 172; 176; 193  
 Südwürttemberg-Hohenzollern 170; 173; 178; 182–184; 186; 190f.; 193  
 Suppingen (Stadt Laichingen, Alb-Donau-Kreis) 142  
 Tansania 217  
 Tato, Manuel, 1961–1980 Bischof von Santiago del Estero 216  
 Telgte (Lkr. Warendorf) 37

- Tenhumberg, Heinrich (1915–1979), 1958 Weibbischof, 1969 Bischof von Mümster 186; 190–192
- Tettngang (Bodenseekreis) 55
- Tewes, Ernst (1908–1998), Weibbischof in München 224
- Theiner, Augustin (1804–1874) 22
- Thomas von Aquin OP (1225–1274) 81
- Thomas von Konstanz, 1491–1496 Bischof 199; 206
- Thurn und Taxis, Fürsten 234
- , Pater Emmerann (Max Emmanuel von) (1902–1994) OSB 234
- Tiefenbach (Lkr. Biberach) 56
- Tillmann, Fritz (1874–1953) 73
- Tirol 202
- Tito, Marchese, Abt von Sao Paulo 243
- Tours (Dép. Indre-et-Loire) 47
- Três Poços (Brasilien) 238
- Triepel, Heinrich (1868–1946) 58
- Trier, Diözese 141
- , St. Matthias 238
- Trugenhofen, Christoph von, Augustinerchorherr in Waldsee 197f.; 200f.; 203–207f.
- Tübingen 18f.; 24; 32; 36; 38–40; 50; 53; 55; 57; 59; 63; 66f.; 69f.; 72–79; 145; 170; 221; 223; 228
- , Evangelisch-theologische Fakultät 68
- , Katholisch-theologische Fakultät 20; 22; 25; 27; 31; 36; 42; 51–54; 57; 59–62; 65–68; 72–79; 84f.; 95; 102; 228
- , Universität 18, 20f.; 33; 56–58; 60–66; 68–70; 72f.; 75–77; 80f.; 84f.
- , Wilhelmsstift 19f.; 23; 27; 31; 38; 40; 55–58; 64; 67f.; 71–74; 76–78
- Tüchle, Hermann (1905–1986) 66; 77
- Tuttlingen, Dekanat 188
- Uberaba (Brasilien)
- , Bischöfe s. Gonçalves do Amaral, Alexandre
- Überlingen (Bodenseekreis) 205
- Uhac, Josip (1924–1998), 1984–1991 Nuntius in Deutschland 225
- Ulm 104f.; 195; 210; 218; 249
- , Generalversammlung des Katholischen Frauenbundes 18.05.1976 223
- , Katholikentag 1890 131
- , Landkreis 142; 170
- Udingen (Sonnenbühl, Lkr. Reutlingen) 142
- Ungarn 263
- Urban VI. (1318–1389), 1378–1389 Papst 250
- Urspring (Lonsee, Alb-Donau-Kreis) 249; 251
- USA 40; 170
- Utrecht
- , Bischöfe s. Willebrands, Johannes Gerard
- Vicari, Hermann von (1773–1868), 1843–1868 Erzbischof von Freiburg 102
- Villingen (Schwarzwald-Baar-Kreis) 180
- , Benediktinerabtei St. Georgen 75
- Villot, Jean Marie (1905–1979), 1954 Erzbischof von Paris, 1956 Erzbischof von Lyon, 1956 Kardinal 243
- Volz, Anton (1803–1843) 117
- Wachendorf (Lkr. Tübingen) 66
- Wadgassen (Saarland), Prämonstratenserabtei
- , Abt 250
- Wagner, Alois (1924–2002), 1966 Weibbischof von Linz 225
- Waiblingen (Rems-Murr-Kreis) 55; 70
- Walburga, Gräfin von Rechberg 30
- Waldburg, Truchsessen von 196; 202
- , Georg von 197
- Waldburg-Sonnenberg, Johannes Truchsess von (um 1470–1510) 199f.; 202; 207
- Waldburg-Zeil, Haus 42
- Waldsee s. Bad Waldsee
- Walter, Felix 171
- Walzer, Raphael (1888–1966), 1918–1937 Erzbischof von Beuron 234
- Weddinghausen (Lkr. Arnsberg) 249
- Weggental (Rottenburg am Neckar), Franziskanerkloster 41
- Weil der Stadt (Lkr. Böblingen) 115
- Weiler (Rottenburg a. Neckar) 56
- Weingarten (Lkr. Ravensburg) 16; 37f.; 40
- , Basilika 37; 47
- , Benediktinerabtei 41
- Weiß, Nikolaus (1796–1869), 1842–1869 Bischof von Speyer 21
- Weissenstein (Stadt Lauterstein, Lkr. Göppingen) 26
- Weitmann, Alfred (1910–1998) 188; 191
- Welte, Benedikt (1805–1885) 21f.
- Wenzel (1361–1419), 1378–1400 dt. König, als Wenzel IV. 1378–1419 König von Böhmen 250
- Werl (Lkr. Soest) 64
- Werner, Gustav (1809–1887) 68
- Wernz, Franz Xaver SJ (1842–1914) 44
- Wetter, Friedrich (geb. 1928), 1968 Bischof von Speyer, 1982 Erzbischof von München, 1985 Kardinal 222
- Wieland, Franz (1872–1957) 39
- Wielandsweiler (Stadt Tettngang, Bodenseekreis) 115
- Wien 56; 75; 77
- , Erzbischöfe s. König, Franz

- , Kongress 17
- , Universität 75
- Wiesbaden 61
- Wiesensteig (Lkr. Göppingen) 249; 251
- Wilbrandt, Robert (1875–1954) 58
- Wildbad (Lkr. Calw) 180
- Wilhelm I. (1781–1864), 1816–1864 König von  
Württemberg 14; 16; 19
- Wilhelm Nithard, Propst des Augustiner-  
chorherrenstifts Ittingen (im Thurgau) 198
- Wilhelm von Louvignies 247
- Willebrands, Johannes Gerard (geb. 1909),  
1969 Kardianl, 1975 Erzbischof von Utrecht  
229
- Windthorst, Ludwig (1812–1891) 129
- Winrich von Langenau, Abt von Arnstein 247
- Wohleb, Leo (1888–1955) 177; 179
- Wolfram von Eschenbach (um 1170–um1220)  
254
- Worms, Diözese 15
- Wulf, Friedrich SJ (1947–1979) 214–216
- Wurm, Hubert (1905–1987) 215
- Wurster, Paul (1860–1923) 68
- Württemberg (St. Johann, Lkr. Reutlingen) 142
- Württemberg 15–20; 23–26; 30–33; 38; 42; 45;  
51; 60; 87; 94; 98–104; 107; 109; 129; 131;  
137f.; 141; 169–171; 179; 192; 217
- , Haus 24; 32; 218
- , Herzogtum 15
- , Königreich 16; 27; 37; 115; 233
- , Landtag 20; 24; 83
- Württemberg-Baden 170f.; 176; 178; 180
- Württemberg-Hohenzollern 172f.; 175–178;  
180f.;
- Wurz, Camill (1905–1986) 185
- Wurzach, Salvatorianer 41
- Würzburg 56; 67; 72
- , Bischöfe s. Döpfner, Julius August
- , Bischofskonferenz 102
- , Diözese 15
- , Universität 58; 66; 67; 71; 76
  
- Yßenhoffer, Georg, Augustinerchorherr in  
Waldsee 197
  
- Zagreb
- , Erzbischöfe s. Seper, Franjo
- Zainingen (Römerstein, Lkr. Reutlingen) 142
- Zeller, Laurentius OSB, Erzabt in Brasilien  
238; 240
- Zellinger, Johannes 67
- Ziegler, Peter 207
- Zimmerle, Karl (1836–1893) 118; 120; 122;  
126
- Zuccarino, Pietro (1898–1973), 1953 Bischof  
von Bobbio 216
- Zukrigl, Jakob (1807–1876) 75
- Zürich 225; 261–264
- , Theologische Fakultät 261
- , Großmünster 261
- Zwingli, Ulrich (1484–1531) 261f.





